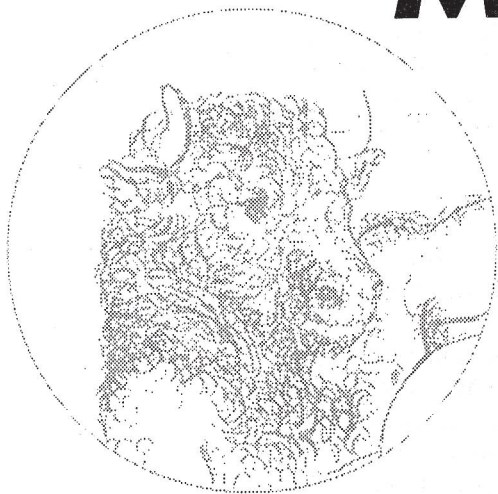


# O touro no Mediterrâneo: reflexões sobre simbolismo e ritual



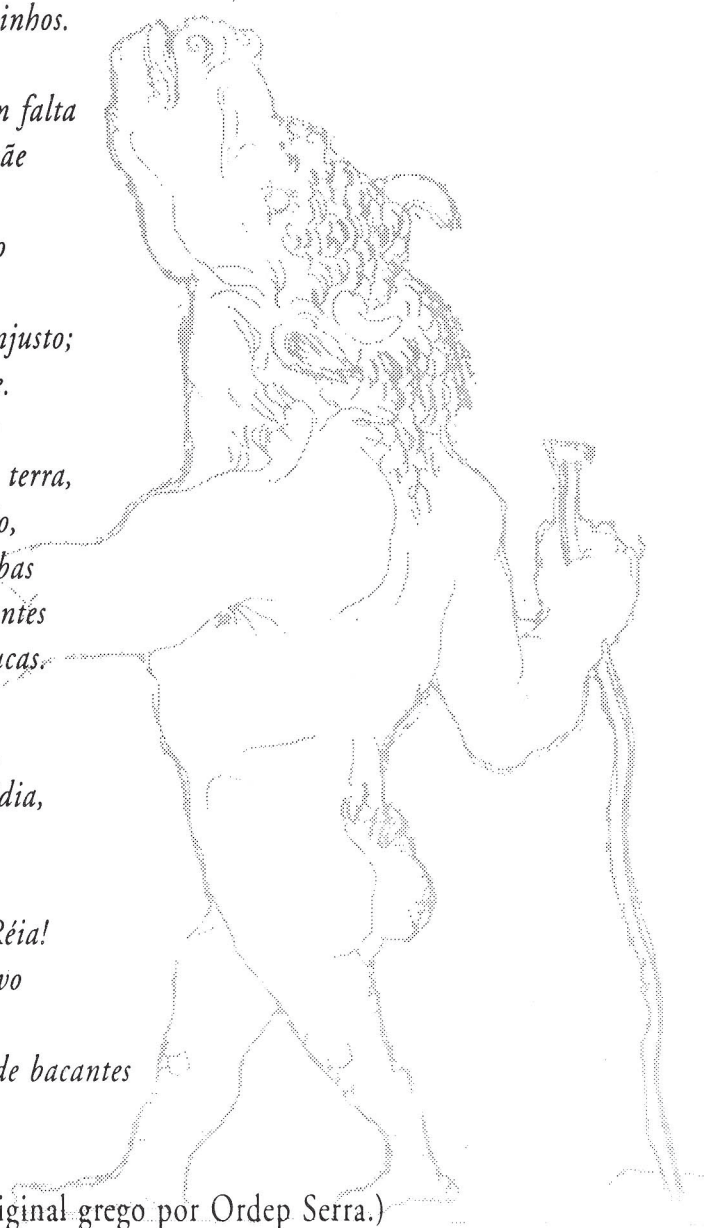
*A propósito de As Bacantes, de Eurípedes  
(in memoriam Eudoro de Sousa)*

*“Eu sou um filho de Zeus que chego à terra tebana.  
Dioniso, o que a filha moça de Cadmo deu à luz:  
Sémele, sim - e o fogo do raio foi seu parteiro.  
A forma tendo mudado de deus pela de um mortal,  
aqui, junto ao rio Ismeno, e aos olhos d'água de Dirce,  
a tumba vejo de minha mãe fulminada,  
beira o palácio e as ruínas de sua casa  
que ainda mostram fumaça do fogo vivo de Zeus  
- um insulto de Hera, ó mãe, rancor que nunca se acaba!  
Cadmo aprovo e louvo, porque tornou intocável  
este lugar de sua filha sagrado,  
um sítio que eu mesmo cubro de pâmpanos e racimos.  
Deixei preciosos campos da Lídia, pagos da Frígia,  
ardores da soalheira dos altiplanos da Pérsia,  
muros de Bactriana, rigor de países medas,  
e Arábia feliz - à beira do mar, enfim,  
a Ásia de belas cidades que juntam gregos e bárbaros;  
é este o primeiro país de gregos aonde venho  
depois de lá espalhar a dança com os meus mistérios  
provando e manifestando que sou um deus aos mortais.*

ORDEP J. TRINDADE-SERRA é professor de Antropologia da Universidade Federal da Bahia e autor de, entre outros livros, *O Simbolismo da Cultura* (UFBa).

Tebas soltei ululante, primeira que eu escolhi  
para, com as vestes de couro de gamo, nas mãos levar-me  
o dardo de hera envolto, o dardo a que chamam tirso  
- pois irmãs de minha mãe (quem menos o deveria)  
disseram que Dioniso não era filho de Zeus:  
que Sêmele, seduzida por um amante mortal,  
aconselhada de Cadmo, a Zeus imputou a falta  
... e que Zeus a destruiu, pelo raio fulminada  
porque ela se gloriava dos amores de mentira!  
Por isso as toquei de casa com o agulhão da mania.  
Moram agora nos montes, atacadas de loucura,  
obrigadas a levar meus paramentos de orgia.  
Toda a raça feminina que Cadmo semeou,  
essas mulheres de Tebas, dos lares tirei-as todas:  
lá se vão com as filhas dele, pelas fragas, sob os pinhos.  
Vai saber esta cidade, ainda que não o queira,  
quanto as danças e os mistérios de Baco lhe fazem falta  
- pois hei de vingar a honra de Sêmele, minha mãe  
revelando a divindade por ela de Zeus parida.  
Cadmo entregou o cetro com o seu poder soberano  
a Penteu, que realmente é filho de sua filha;  
este porém me faz guerra contra deus, de modo injusto;  
me aparta das libações, nas suas rezas me esquece.  
Mas logo lhe vou mostrar, e a todo o povo tebano  
que deus eu sou. Em seguida, partirei para outra terra,  
depois de cumprir aqui o que é para ser cumprido,  
manifestando-me adiante. Mas se a cidade de Tebas  
tenta tomar-me de volta dos morros minhas bacantes  
com armas, eu lançarei na guerra a tropa das loucas.  
Por isso foi que vesti uma aparência mortal  
e a forma de deus mudei em natureza de homem.  
Agora venha, meu tíaso! Venham mulheres da Lídia,  
do Tmolos já deixado atrás de bárbaras terras  
peregrinas de ir comigo! Levantem os tamborins  
que na Frígia descobri eu mesmo, com a madre Réia!  
Que soem junto ao palácio de Penteu e todo o povo  
da cidade cadmêia venha ver esta passagem!  
Venham, que eu me vou juntar com meu bando de bacantes  
nos seios do Citerão, dirigindo sua dança.”

(Prólogo de *As Bacantes*. Tradução direta do original grego por Ordep Serra.)





I. Da segunda para a terceira década deste século, historiadores e arqueólogos comprovaram, através de uma sucessão de achados, a existência proto-histórica de uma *Koiné* cultural mediterrânea cujo raio alcançava todo o Egeu e o Oriente Próximo, estendendo-se, ainda mais, do Indo ao Adriático e do Helesponto ao Vale do Nilo. Verificou-se, depois, que era possível recuar ao calcolítico na constatação dessa unidade; isto ocorreu quando se descobriram as conexões com a cultura halafiense dos surtos civilizatórios verificados no Vale do Indo (*Harapa, Mohenjo-Daro*) e na área egípcia; mas o marco do quinto milênio foi também ultrapassado, ao confirmar-se, com as descobertas arqueológicas na planície do Konya, a origem anatólica da cultura de Halâf Arpatchiah: a comparação dos monumentos não deixava margem a dúvidas quanto à identidade cultural - e a precedência dos testemunhos anatólicos mostrou-se incontestável (datou-se o pré-cerâmico de Hacilar de 7000 a.C.).

Não muito antes das escavações mais espetaculares de Konya, os achados da Escola Inglesa, em Cnosso, já haviam atestado que os primeiros habitantes de Creta procediam da Anatólia. A riqueza arqueológica de Çatal Huyuk (6500 a.C.) permitiu amplos estudos comparativos e inferências bem fundadas de ainda maior alcance; não se demorou a cogitar que a unidade cultural mediterrânea remontava a um processo civilizatório iniciado antes ainda do neolítico pré-cerâmico - ou seja, com raízes no mesolítico. Seja como for, hoje se considera mais que provável uma ligação entre o florescimento das culturas neolíticas da Anatólia e o desabrochar da que vicejou no Egito pré-dinástico (5500 a.C.), por exemplo.

Em resumo, é uma hipótese muito prestigiada a que postula um movimento migratório (em várias "ondas"), deflagrado durante a segunda metade do quinto milênio a.C. (ou no sexto, ou antes ainda) na região do Mediterrâneo: fator de vigorosa difusão cultural, esse poderoso fluxo alcançaria, de um lado, a bacia do Indo, e no outro extremo a Península Ibérica, envolvendo a Ásia Menor e o norte da África. Parece possível referir-lhe ainda florações culturais

verificadas, em épocas distintas, em uma faixa do sudeste asiático, na África ocidental, e no extremo oeste da Europa (1).

Nenhum arqueólogo ou historiador especializado no estudo da área cultural do Mediterrâneo (tal como ela se configurava na aurora da Antigüidade) deixaria de reconhecer que entre os monumentos mais típicos, mais característicos da *Koiné* referida, acham-se três itens de notável recorrência: as estátuas do tipo *Magna Mater* (imagens da "Grande Mãe" esteatopígia), o bucrânio (cabeça de touro) e a bipene (acha sacrificial, machado lítico de dois gumes).

Estes itens aparecem frequentemente associados, não só por contigüidade, mas ainda por combinações que os reúnem em arranjos escultóricos e arquitetônicos - como sucede, por exemplo, em Creta e Halâf Arpatchiah. Ora, os estudiosos das antigas religiões mediterrâneas logo identificam esses monumentos com similares encontrados em época histórica: objetos usuais em cultos bem documentados na Antigüidade, na mesma região. Hoje, não há quem rejeite as aproximações feitas por sábios como Melaart, Charles Picard, B. C. Dietrich, entre, de um lado, símbolos e valores religiosos que registros históricos dão a conhecer, em diversos pontos da área cultural mediterrânea (ao longo de toda a assim chamada *Antigüidade*) e, de outro lado, esses testemunhos da pré-história da mesma região (2).

Considerando esse panorama, Eudoro de Sousa afirmou, portanto, com sólida base arqueológica, que o complexo deusa-mãe/touro remontava, na Anatólia, a 7000 a.C.; e assinalou a extraordinária continuidade de representações religiosas ligadas ao mesmo "complexo": mostrou que elas estiveram em vigor por um lapso de tempo de sete milênios. Para isso, traçou um luminoso paralelo entre:

a) o simbolismo dos monumentos da "quadra sacerdotal" de Çatal Huyuk;

b) certos testemunhos da arte e da mitologia cretense (mitos gregos de origem minóica, incorporados ao acervo da Hélade via civilização micênica);

c) os parâmetros simbólicos da alegoria de Porfírio no *Antro das Ninfas...* texto que data do segundo século desta era (3).

Os especialistas no estudo das civilizações mediterrâneas antigas estão de acordo nos seguintes pontos que interessam ao presente estudo:

- as representações religiosas, os

1 A respeito do *background* pré-histórico abordado neste artigo, ver: *The Cambridge Ancient History*, vol. I, London, CUP, 1970; E. Sousa, *Dioniso em Creta*, São Paulo, Duas Cidades, 1973; J. Melaart, *Earliest Civilizations of the Near East*, London, Thames & Hudson, 1965; idem, *Çatal Huyuk: a Neolithic Town in Anatolia*, London, Thames & Hudson, 1967; R. J. Braidwood, "The Agricultural Revolution", in *Scientific American*, 203:3:130-148, sept./1960; G. Clark & St. Pigott, *Prehistoric Societies*, Nova York, Alfred A. Knopf, 1962; P. Amiet, *Les Civilisations Antiques du Proche Orient*, Paris, PUF, 1970; H. P. Eydoux, *In Search of Lost Worlds*, London, Hamlyn, 1975; J. D. S. Pendlebury, *Palace of Minos - Knossos*, London, Max Parrish, 1954; J. Tulard, *Histoire de la Crète*, Paris, PUF, 1962.

2 Cf. J. Melaart, op. cit.; Ch. Picard, *Ephèse et Claros*, Paris, Boccard, 1922; B. C. Dietrich, "Some Light of the East on Cretan Cult Practice", in *Historia*, XIV, 385-413.

3 Cf. idem, op. cit., supra (nota 1).

símbolos, mitos e ritos onde se destaca a figura do touro, nas antigas sociedades mediterrâneas, apresentam aí uma coerência verificável transculturalmente, ao longo de vastos períodos históricos;

- essas representações emergem de uma base arcaica, de um remoto substrato, consolidado no neolítico.

O alcance do movimento cultural que teve essa remota origem foi ainda maior. Há indicações de que um culto centrado no touro se estendeu para além do Mediterrâneo, pelo ocidente da Europa, acompanhando a área dos monumentos megalíticos que enriquecem a Armórica e as Ilhas Britânicas: aparecem, com freqüência, nos sítios arqueológicos aí encontrados, representações hieráticas do boi - ou de um homem nu itifálico, com cabeça ou máscara bovina.

Pode-se relacionar a população pré-céltica desses sítios com a que erigiu monumentos semelhantes em Malta, e que teria migrado via Península Ibérica, realizando tal ocupação por volta do terceiro milênio; tudo leva a crer que sua cultura se relaciona proximamente com as que floresceram muito antes no Vale do Indo, no Oriente Próximo, e na área egeo-anatólica.

Afirmar a existência de um repertório comum dos cultos mediterrâneos, correspondente ao acervo da *Koiné* pré-histórica, não equivale a desconhecer a rica variedade das manifestações religiosas que floresceram no mesmo espaço, no curso de séculos. Significa apenas referir esses cultos, pensados como “arranjos” de elementos variáveis e constantes, a uma base anterior, a um *background* identificável através de estudos diacrônicos e sincrônicos voltados para a comparação de sistemas simbólicos de distintas formações sociais intercomunicantes no mesmo contexto histórico-geográfico: o contexto pesquisado pelos estudiosos da religião mediterrânea (4).

O fato de que nessa área a simbologia, a mítica e a liturgia do touro sempre evocam um fundo o mais arcaico tem a ver com uma importante passagem do processo civilizatório aí deflagrado: foi, como se sabe, um elemento crucial da revolução neolítica ocorrida naquela bacia a domesticação do *bos taurus*.

Ora, a revolução neolítica é claro que não se limitou ao campo da técnica. As extraordinárias transformações então

verificadas neste plano corresponderam, sem dúvida, a mudanças no “programa simbólico” das sociedades afetadas. A domesticação de animais e vegetais, na escala em que então sucedeu, sempre inclui um avanço cognitivo que não cabe pensar como limitado à produção de modelos ergológicos, de esquemas práticos de operação. O processo envolve toda uma nova “construção social da realidade”, a partir dos desempenhos que incorpora ao drama da vida humana.

A figuração da presença do touro no próprio centro do novo mundo do homem mediterrâneo teve grande importância, ao que tudo indica, no imaginário das sociedades neolíticas e das civilizações que sobre elas se edificaram, na bacia intercontinental, a julgar pelos testemunhos arqueológicos e registros míticos. A comparação desses discursos (monumentos, lendas, histórias sagradas) sugere a possibilidade de uma gramática dos ritos “taurocêtricos” aí documentados, que se reportam aos mesmos símbolos.



## II. Em Çatal Huyuk, os testemunhos arqueológicos assinalam com clareza o elevado *status* hierático do Touro divino como Filho e Paredro da *Magna*

*Mater*: a presença de bucrânios “de verdade”, nas capelas da “quadra sacerdotal”, ao lado de suas representações plásticas, indica a possível realização de sacrifícios.

Pode-se afirmar, portanto, que nessa cidade neolítica o touro tinha uma posição central como símbolo sagrado: ele estava presente através de imagem/signo - e, pelo jeito, “em carne e osso”, enquanto vítima - nos santuários domésticos, urbanos.

Note-se que esses santuários também compreendiam a metáfora arquitetônica, representada por seus inúmeros nichos, de um lugar sagrado selvagem: a caverna.

A história da religião mediterrânea comprova a milenar persistência (verificável, aí, por toda a parte) da relação significativa touro/deus: de Xiva a Baal, de Osíris a Mitra, de Utu a Júpiter, a forma do touro exprime com destaque a divindade (e isso é válido inclusive no feminino: recorde-se Hathor, Ninsun, Hera...).

4 Ver, a propósito: U. Pestalozza, *Pagine di Religione Mediterranea*, vols. I-II, Milano, 1942-45.

Na mesma região, por sinal, durante milhares de anos, o touro foi ainda a vítima predileta dos grandes sacrifícios aos maiores deuses: de Amon a Teshub, de Shamash a Zeus. Ora, a lógica do sacrifício, nesse universo religioso, implica frequentemente uma certa identificação entre a vítima e a divindade propiciada. Em Çatal Huyuk verifica-se já, também, a associação “hierofânica” entre a imagem humana e a taurina: encontrou-se aí uma estátua de mármore branco de figuras femininas geminadas, numa capela do nível II; e no nível VI, em outra capela, um relevo parietal com imagem análoga: a representação esquemática de duas figuras femininas congêminas (duas cabeças e dois troncos, mas só dois braços), sendo que uma delas está a parir um touro.

Analisando essas descobertas, estudiosos de grande acuidade logo se lembraram de um famoso grupo de marfim micênico onde as imagens de duas mulheres geminadas e uma criança (ao colo da menor) puderam ser interpretadas como representando o tipo hierático da trindade eleusina: a Grande Mãe dos Campos (para os gregos, *Deméter*), mais sua *Kóre* (ou seja, a Moça, a Virgem *Perséfone*) e o Deus Menino (gr. *Plutos*, ou ainda *Iaco*, que tinha o epíteto de *tauricorne* e foi muitas vezes identificado com *Dioniso*; de acordo com o mito conhecidíssimo, a divina criança nasceu da violação da filha de “Mãe Terra” pelo Senhor dos Infernos) (5).

As Duas Deusas e a Criança inefável (o Filho da Virgem) centralizavam os famosos mistérios de Elêusis, um culto muito prestigiado na Grécia histórica, mas reconhecido como “pré-olímpico”; hoje ninguém duvida de suas origens neolíticas, minóicas.

Ora, a aproximação assim feita entre a trindade eleusina e o grupo micênico, primeiro, depois entre este e as imagens anatólicas acima descritas, permite identificar a figura feminina dúplice (Virgem-Mãe?) de Çatal Huyuk (representada, num monumento há pouco referido, dando à luz um touro) com a deusa ceralífera que viria a ser adorada sob diversos nomes em todo o Mediterrâneo. Lembre-se, a propósito, que a domesticação do trigo também aconteceu na Anatólia, no neolítico.

Transparece, no caso, a ligação entre o touro e o mundo do cereal, da agricultura. Como se sabe, na Antiguidade, em todo o Mediterrâneo, os bois eram empregados no

trabalho agrícola e também imolados para servir de alimento. A sua sacralidade se relacionava, aí, com esses seus “papéis”, que concernem a sua domesticação - *mas relacionava-se também com a pertinência “anterior” desse animal ao mundo selvagem.*

Recorde-se, agora, o que ficou dito acima sobre a presença do touro nos santuários domésticos, urbanos, de Çatal Huyuk - santuários em cujos nichos todavia se registra a evocação do meio selvático, da caverna. Remotos testemunhos neolíticos já falam, pois, do touro que se faz alimento, e o relacionam com os frutos da terra; já celebram assim o grande animal que os símbolos religiosos inaugurados pela revolução agrícola vão caracterizar, durante milênios, como dados do pão e da carne. Muito cedo ele aparece consagrado no centro da sociedade - e também adorado em relação com o sagrado recesso da natureza.

Agora, mostrarei que é perfeitamente possível reportar a esse *Kultbild* pré-histórico o sacramento mitraico - um culto difundidíssimo nos primeiros séculos da era de Cristo. Começarei recordando a história sagrada que os devotos de Mitra contavam:

*O deus que nasceu da rocha, protegido pela folhagem, cresceu para tornar-se o salvador da humanidade. Foi ele quem pôs fim à terrível seca pós-diluviana, fazendo jorrar uma fonte do rochedo; em seguida, obedecendo a uma inspiração superior, deu caça a um touro (o primeiro ser vivo criado por Ahura-Mazda). O animal conseguiu fugir-lhe uma vez; mas foi recapturado e arrastado a uma gruta, onde Mitra o jugulou com uma faca. Do sangue do touro, nasceram espigas de trigo; de seus sêmen, que jorrou não obstante as picadas de um escorpião nos seus testículos (6), brotaram plantas e animais diversos.*

Deve-se recordar a origem irânica do mito e do culto mitraico, que se reelaboraram e ganharam maior complexidade em sucessivas formações sincréticas (a um sincretismo irano-babilônico sucedeu-se, no caso, um outro, heleno-irânico, ampliado em Roma através da identificação de Mitra com *Sol Invictus*).

Os elementos fundamentais do *hiéros lógos* mitraico eram vividos no contexto iniciático do mistério do *tauróbolo*, onde figuravam como passagens decisivas o

5 Cf. Sousa, op. cit.; Picard, op. cit.

6 A picada do escorpião nos testículos do touro que jorra a semente dos seres vivos reapresenta de maneira muito sugestiva a presença da morte na própria fonte da vida... Trata-se de uma idéia-chave da religião neolítica do Mediterrâneo, veiculada também, com forte simbolismo, nos monumentos de Çatal Huyuk, como se há de ver aqui.

chamado *transitus*, comemorativo da condução do animal divino para a caverna (*spélaion, antrus*) e a *tauroctonia* (ou seja, o sacrifício do touro) (7).

Nomisticismo da religião de *Sol Invictus Mitra* percebe-se uma identificação profunda entre o iniciado, o deus e sua vítima; por outro lado, tanto o rito como o mito correspondente insistem, neste caso, na relação touro/caverna, evocando a caça a um animal selvagem cujo sacrifício dá origem a plantas de cultivo, principalmente o trigo: sugere o ingresso no mundo da agricultura.

Pode-se fazer uma outra aproximação... desta vez, entre o mesmo *Kultbild* representado nos santuários neolíticos da Anatólia e um sistema simbólico, religioso, que permanece vivo no mundo contemporâneo. Em Çatal Huyuk, ainda no mesmo monumento pouco acima referido (o relevo parietal onde se vê a figura geminada da *Magna Mater* no transe do parto extraordinário) encontra-se a imagem do touro nascente associada à de um animal menor: um carneiro, segundo parece, cuja cabeça se superpõe ao bucrânio. Se é válida esta identificação zoo-icônica, pode-se dizer que num burgo neolítico de 6500 antes de Cristo já se representa o divino Cordeiro como filho da Virgem-Mãe.



III. Num belo artigo, que aqui me serve de ponto de partida, Eudoro de Sousa (8) levou às últimas conseqüências uma tese de Karl Kerényi (9),

dando-lhe um alcance muito maior. Kerényi, como se sabe, tomou a arte minóica em testemunho da presença dionisíaca na antiga civilização cretense; Eudoro de Sousa, mesmo ponderando que na complexa estratigrafia do culto de Dioniso intervieram, por certo, componentes traco-frígias, explorou o caminho aberto pelo sábio húngaro de modo muito feliz: depois de lembrar que a epifania taurina identifica com Zeus *Kretagénes* o Dioniso *Zagreus* (divindades cujos ritos teriam tido origem na mesma região, ou seja, em Creta, de acordo com um fragmento euripediano), o helenista brasileiro sublinhou a íntima correspondência entre os símbolos religiosos minóicos e os da arte sacra neolítica de Çatal Huyuk; e com esse novo

ponto de partida modificou o problema.

Relacionar o Touro Sagrado da Anatólia neolítica com a divindade taurimorfa de Creta e com Dioniso já esclarece muitas coisas no campo da história da religião mediterrânea; mas o ensaio eudoriano vai além. Neste, a questão não é mais a da origem “pontual” do culto dionisíaco: já não se trata de decidir se Dioniso é um deus trácio ou uma divindade de origem cretense (como opinaram, contra a maioria dos especialistas no assunto, Walter Otto e K. Kerényi). Eudoro de Sousa admitiu que o culto dionisíaco tem muitos componentes... que tem, como ele disse, uma estratigrafia complexa; no entanto, segundo seu arrazoado, por mais criticamente que se considere a hipótese de Kerényi, é inegável que, “entre os cultos gregos da época clássica”, só o de Dioniso reunia simultaneamente estes traços, característicos da religião minóica:

- o caráter extático do ritual;
- a epifania taurimórfica da divindade;
- a ambiência feminina da celebração.

Ora, pela via minóica pode-se muito bem remontar ao *background* neolítico que Çatal Huyuk representa... Eudoro de Sousa apontou ainda a necessidade de ponderar seriamente a relação entre o culto dionisíaco e o da Grande Mãe asiânica, a anatólica, que os gregos e romanos identificaram com Réia Cibele: uma relação que a poesia de Eurípedes, em *As Bacantes*, acentua de forma luminosa. A *Magna Mater* Réia Cibele é tipicamente representada como uma Senhora das Feras, uma *Pótnia Therôn*...

Pois bem: uma estátua que os fiéis do mais tardio paganismo, se a vissem, identificariam com certeza com a Grande Mãe Réia Cibele (figura feminina sentada num trono ladeado de feras) foi encontrada no nível II (um estrato neolítico) de Çatal Huyuk.

Outra marca do dionisismo, um traço definitivo da figura mítica e ritual de Dioniso, vem a ser a associação touro/vinho. Não se deve, todavia, considerar a identificação de Dioniso como deus-vinho sua manifestação originária (10), nem enxergar aí uma confutação da tese que relaciona esta divindade com o touro sagrado do remoto neolítico da Anatólia, a partir da constatação de que não se acha sinal da vinha nos monumentos de Konya. Os especialistas reconhecem que o culto de Dioniso incorpora, muito cedo, uma mítica e uma ritologia do vinho, que na Grécia

7 F. V. M. Cumont, *Les Mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913.

8 Trata-se do estudo que abre o *Dioniso em Creta*, aqui já citado, e dá o nome a esta coletânea de ensaios sobre a religião grega.

9 Cf. K. Kerényi, “Dionysos le Crétois”, in *Diogenes*, 20, 2:7, 1957.

10 O hidromel parece ter sido a primeira bebida intoxicante associada ao culto do deus que os gregos adoraram como Dioniso.

parece ter sido progressivamente “encampada” por ele. Por outro lado, o culto do deus touro irrompe cedo nas regiões montanhosas da Ásia Menor oriental, onde se encontra a parreira em estado selvagem (11).

Tudo leva a crer que na longínqua pré-história do mundo mediterrâneo já se achava de algum modo esboçada a perspectiva mística onde a carne e o sangue de uma vítima divina viriam a traduzir-se em pão e vinho.



IV. Pouco acima, afirmei que na cidade neolítica de Çatal Huyuk, segundo a prova dos testemunhos arqueológicos, o touro ocupava uma

posição central, presente nos santuários urbanos como imagem/signo, de forma denunciadora de seu elevado *status* hierático; e quiçá como vítima de sacrifício. Também lembrei que nos mesmos santuários se encontra uma evocação do meio selvagem.

Ora, qualquer levantamento de sua iconografia acusará uma constante representação deste animal, no Mediterrâneo, nos templos e lugares sagrados do mundo antigo, nos centros religiosos das mais diversas sociedades que aí floresceram. Na maioria desses lugares, o touro ainda comparecia “ao vivo”... na condição de vítima sacrificial, isto é, no transe de ser imolado, morto. (Mesmo quando o grande sacrifício de interesse público - de que a vítima “nobre” por excelência era o touro - não sucedia num templo, no meio da cidade, sua celebração constituía o lugar onde se dava em *centro simbólico da sociedade humana*.)

Pelo menos dois exemplos podem ser citados de uma outra possibilidade ritológica relativa ao comparecimento do touro no espaço sagrado concebido como um ponto de referência para a concentração da sociedade humana, um centro do mundo humano.

Essa terceira possibilidade (além da correspondente a uma presença *symbolico modo*, icônica; e da que se configurava quando o touro aí se apresentava “em carne e osso”, mas como vítima) deve ser considerada, embora muito menos usual - e ainda que sua ocorrência não excluísse as já

assinaladas. Concernia ela à imposição religiosa de manter vivo, num recinto destacado, no meio da urbe, um touro sagrado, por um período ritualmente definido.

Um dos exemplos não suscitará dúvidas: não há quem desconheça a devoção dos egípcios a seus touros divinos, de que o boi Apis, do templo menfita, veio a ser o mais famoso. Ficavam esses deuses/touros reclusos em seus santuários, donde saíam apenas, periodicamente, em solenes festivais, em grandes procissões, quando percorriam a cidade num trajeto prescrito, com grande acompanhamento de fiéis. O touro divino era por fim imolado, ao termo de um certo período (bastante longo, no caso de Apis: vinte e sete anos). Pelo menos a princípio, sua carne era consumida num rito de comunhão; mais tarde, tornou-se regra embalsamá-lo.

O outro exemplo que darei já se funda numa hipótese. Ninguém duvidará de que o centro das cidades minóicas de Cnosso, Mália e Festo achava-se nos grandes palácios aí erigidos; e hoje já não se questiona a tese de J. W. Graham (12) de que precisamente no pátio central dos palácios minóicos tinham lugar as tauromaquias documentadas por inúmeros testemunhos da arte minóica.

Na rica iconografia do mundo cretense reunida pelos arqueólogos, há numerosos registros da imolação da grande vítima bovina, porém não há suficiente evidência de que essa imolação fosse essencial no contexto da tauromaquia.

A dúvida pode parecer despropositada, mas insisto em dar-lhe atenção pelo seguinte: seria de esperar que a imolação fosse o momento capital do processo... todavia o lance, no caso, mais e melhor registrado, com tanta insistência que sugere tomá-lo, com certeza, como o ápice do rito, da tauromaquia minóica, era o salto de um acrobata sobre os chifres do touro, que para isso, como os testemunhos arqueológicos indicam, era atraído até uma plataforma donde um homem (ou uma mulher) se projetava, executando o que os atletas chamam de “salto mortal” (13). Cabe até a suspeita de que se imolação havia, neste caso, as vítimas eram mais provavelmente humanas - segundo sugere, aliás, o famoso mito do Minotauro.

Mesmo admitindo a possibilidade da sobrevivência do “atleta”, saltar alguém, homem ou mulher, desarmado, girando no

11 Podem quiçá relacionar-se com Dioniso divindades ligadas à vegetação adoradas na Anatólia, na Síria-Palestina e na Mesopotâmia, que testemunhos arqueológicos mostram associadas ao vinho e representadas com chifres de touro, como na estela rupestre de Ivriz, lembrada a propósito por Jeanmaire: o arquétipo dessa representação parece ser muito arcaico.

12 Cf. J. W. Graham, *The Palaces of Crete*, N. J., Princeton University Press, 1962.

13 Cf. A. Evans, *The Palace of Minos at Cnosso* (6 vols.), Oxford, Clarendon Press, 1921-36. Ver também R. E. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, Nova York, 1962.

ar o corpo nu por sobre os chifres de um touro, e depois matá-lo, me parece coisa muito difícil. De qualquer modo, mesmo se a tauromaquia minóica fosse apenas acrobática, não resultando em morte nem do animal nem da pessoa que o enfrentava, ainda assim constituiria um sacrifício.

Com efeito, sacrifício (o resultado de um *sacrum facere*) não implica necessariamente em imolação, assim como dar morte a animal ou vegetal só em circunstâncias especiais, religiosas, constitui sacrifício, no sentido próprio do termo. Milhares de mamíferos, peixes e aves são abatidos cotidianamente para nossa alimentação, mas na imensa maioria dos casos esses animais não são sacrificados, como imprópriamente se diz. O que me leva a categorizar como sacrifício a tauromaquia minóica é a lembrança do local onde ela ocorria e a consciência do sentido religioso da iconografia taurina, em Creta.

O desempenho dos acrobatas nas tauromaquias cretenses por certo implicava algum risco de morte. Quiçá o rito tivesse qualquer coisa de ordálio. O touro, ao que tudo indica, era identificado com o rei e com a divindade; quem se submetia ao risco de morrer, inerme, entregue a sua fúria, com certeza não estava qualificado para matá-lo. Se o divino animal era por fim imolado, seu sacrificador haveria de ser, com certeza, um alto sacerdote - quiçá o próprio rei.

Em suma, é esta minha hipótese: nos palácios reais de Creta era conservado vivo por um certo período, liturgicamente significativo, um touro consagrado, que vítimas humanas confrontavam numa espécie de ordálio e que era, depois, imolado por um sacerdote, talvez pelo soberano.

Isto me leva a enunciar agora a quarta possibilidade de comparecimento do touro no centro sagrado da sociedade humana, nas culturas mediterrâneas antigas: eu diria que muitas vezes o touro define aí este centro, "comparecendo" na figura do rei. Assim ocorria em Creta, no Egito e em antiqüíssimas cidades mesopotâmicas, por exemplo. Em Creta, ao que tudo indica, o título *Minos* é cifra da equação touro = rei = deus. No Egito, o faraó intitulava-se também Touro Poderoso e ostentava entre seus *regalia* a cauda do grande bovídeo (de um espécime sacrificado na sagração do monarca). Este era considerado uma epifania divina (de Osíris/Hórus), tal como o boi Ápis, por exemplo.

A *Epopéia de Gilgamesh* é um

documento precioso para o exame dessa questão no que concerne à Mesopotâmia. Ora, vê-se aí o grande rei de Uruk muitas vezes comparado a um touro. Isto se dá de forma característica em dois contextos:

- quando se trata de acusar a origem divina de Gilgamesh;

- quando se faz referência à sua condição de soberano (14).

O combate entre *Enkidu* (que desafia o rei para contestar-lhe o despotismo) e este heróico monarca é descrito como uma luta entre dois touros. No momento em que o vencedor Enkidu abraça o vencido e reconhece sua primazia (seu *status régio*), ele o saúda como filho da deusa Ninsun, "a Vaca Selvagem"... (15).

Por outro lado, como se sabe, a aventura central da epopéia do rei de Uruk a rigor culmina com uma tauromaquia (16): depois de ter penetrado na Floresta dos Cedros e matado o monstro Huwawa, Gilgamesh rejeita as propostas amorosas da deusa Ishtar, e esta, furiosa, lança contra ele o touro celeste - animal caracterizado como um devastador cuja aparição torna iminente uma terrível seca (recorde-se a seca pós-diluviana interrompida por Mitra, matador de um touro divino). A besta vinda do céu surge como alternativa a uma irrupção infernal, que a deusa ameaçava provocar.

Ora, a mesma epopéia relata uma calamidade cósmica simétrica à seca e ao queimor provocados pela irrupção do touro celeste: o dilúvio, que confunde terra e céu, em que *o número dos mortos supera o dos vivos* - horror equivalente ao transbordar dos infernos. Ishtar, amargurada, culpa-se de ter provocado esta desgraça com suas maldições...

No episódio diluviano, *a ampla terra partida como um pote, onde os cadáveres, como a ova dos peixes, enchem o mar* é um mundo podre e trevoso: a luz que bate no rosto de Utnapishtim (o Noé acadiano) anuncia-lhe o termo da inundação (17).

Esta tragédia precede, na história sagrada dos mesopotâmios, a irrupção do touro do céu - associada a uma seca, à devastação do "mundo queimado"...

Ora, Lévi-Strauss evidenciou que o do *mondepourrie* e o *monde brulé* constituem extremos da Natureza que a ordem simbólica (e técnica) da Cultura, na perspectiva das mais diversas mitologias, procura mediar. A gesta de um deus ou herói por vezes representa essa mediação.

Na antiga epopéia acadiana, Gilgamesh,

14 Ver O. J. Trindade-Serra, *A Mais Antiga Epopéia do Mundo: a Gesta de Gilgamesh*, Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1975, pp. 34 e 49. Ver ainda A. Speiser, "The Gilgamesh Epic", in *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, N. J., Princeton University Press, 1955, pp. 75-99; A. Schott, *Das Gilgamesh Epos*, Stuttgart, Reclam, 1958.

15 Na "Versão Babilônica Antiga" (VBA, *Pennsylvania Tablet*) da epopéia, T. 2, col. VI. Cf. Trindade-Serra, op. cit., p. 48.

16 "Versão Assíria" (VA) T. 6. Cf. Trindade-Serra, op. cit., pp. 73-7.

17 VA T. 11. Cf. Trindade-Serra, op. cit., pp. 109-18. Sobre a oposição "*monde pourri*" x "*monde brulé*", a que em seguida me refiro, ver Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit* (sobretudo a Cinquième Partie, "Symphonie Rustique en Trois Mouvements"), Paris, Plon, 1964; idem, *Du Miel aux Cendres* (cf. sobretudo a Quatrième Partie, "Les Instruments de Tenèbre"), Paris, Plon, 1966.



com a ajuda de Enkidu, consegue dar morte ao touro do céu, que dedica ao deus-sol, Shamash; na ocasião, os heróis insultam a divina rainha Ishtar, atirando-lhe ao rosto uma coxa do animal imolado. A. Moortgart (18) sublinhou o fato de que a hostilidade de Gilgamesh para com a deusa envolve uma contradição com um papel religioso do rei de Uruk - que devia unir-se periodicamente a Ishtar, na sua cidade, numa hierogamia de que a mesma epopéia dá notícia. Moortgart interpreta esta contradição em termos de uma mudança histórica decisiva na ideologia religiosa dos antigos mesopotâmios. Mais me interessa observar que ela envolve uma outra: a que faz do Rei-Touro de Uruk, esposo sacerdotal da deusa Inana/Ishtar, o Matador do Touro de Inana/Ishtar.

O papel do soberano de Uruk como sacerdote incluía, por certo, a imolação da vítima augusta com que ele se identificava - porém a celebração desse tipo de sacrifício na cidade "agrícola" com certeza era um rito bem diferente daquele que o herói celebrou na floresta, quando ofereceu cru ao Sol o coração da vítima.

O touro do céu da *Epopéia de Gilgamesh* tinha elementos minerais na sua constituição (chifres de lápis-lazúli) - e ainda por cima era ardente: faz lembrar os bois rubros de Gerião, que Hércules roubou, assim como os bois de casco de bronze e hálito de fogo que Jasão teve de jungir. (Já o Touro de Creta surgiu das águas... mas tornou-se, depois, um devastador que arrasava os campos - como se passasse da origem úmida ao extremo da seca.)

A oposição entre *monde brulé* e *monde pourri* correlaciona-se com as alternativas de conjugação/disjunção entre os pólos *masculino* e *feminino* do universo, que *céu* e *terra* representam. Essas alternativas têm a ver com as vicissitudes da distinção/união sexual entre *homens* e *mulheres*, inclusive - uma oposição que remete à de Cultura e Natureza, como Lévi-Strauss muito bem mostrou (19).



V. As quatro possibilidades referidas de comparecimento do touro no centro sagrado do mundo humano assinalam um dos eixos da ritologia examinada. Um outro eixo se delineia justamente entre os campos

simbólicos do *selvagem* e do *doméstico*, representando os domínios da Natureza e da Cultura; projeta-se a partir da tensão entre os esquemas da *caça* e do *abate*, do *cru* e do *cozido*, gerando modelos sacrificiais distintos.

K. Meuli (20) elaborou a hipótese segundo a qual o sacrifício (com imolação de vítimas) derivaria, no caso grego e no de outros povos antigos, de ritos venatórios de caçadores/coletores pré-históricos: assumiu o pressuposto de uma série de mudanças de contexto, envolvendo a passagem do "estágio" de caça-coleta a uma cultura de pastoreio, depois substituída por uma civilização agrícola; a continuidade afirmada se explicaria fundamentalmente como *sobrevivência*.

O helenista francês Vidal-Nacquet (21) observou que antes de mais nada é necessário, no caso, um exame sincrônico da relação caça-sacrifício no horizonte histórico focado na colocação do problema; ao cumprir este pré-requisito, advertiu que na Grécia clássica a função do sacrifício era a um tempo complementar e oposta à da caça: esta concernia às relações, mediadas por uma *téchne* (a arte venatória), do homem com o mundo da natureza selvagem, enquanto o sacrifício de imolação, cuja vítima por excelência era "*le boueuf de labour*" cifrava um "*acte culinaire*" - vale dizer, um ato totalmente situável na esfera doméstica, no campo da Cultura.

Para ilustrar sua tese, o helenista francês evoca o rito ateniense das *Bufonias*, quando um boi era imolado como que "de surpresa" a Zeus *Polieus*, seguindo-se a farsa de um julgamento no qual eram citados desde o sacerdote à faca do sacrifício... a quem se imputava a culpa. O rito se concluiu com o atrelamento do boi morto (isto é, de seu corpo recheado de palha) a um arado (22). O historiador cita ainda vários textos antigos onde a imolação do boi é dada como interdita; e afirma que, *à la limite*, semelhante sacrifício representava um crime.

Isto pode fundar-se no postulado da identidade entre a vítima e o deus celebrado... e também numa outra consideração: numa sociedade agrícola como a dos gregos antigos, compreende-se que o boi de lavoura, o boi "agricultor", seja percebido, de certa maneira, como um *socius*. Vidal-Nacquet é também muito feliz ao ilustrar a oposição caça x sacrifício, na ideologia grega, com

18 A. Moortgart, *Tammuz*, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1949.

19 Ver obras citadas (nota 17).

20 Cf. K. Meuli, "Griechische Opferbrausche", in *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, pp. 185-288, Basileia, 1946; cit., apud P. Vidal-Nacquet, "Chasse et Sacrifice dans l'Orestie d'Eschylle", in J. P. Vernant & P. Vidal-Nacquet, *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*, Paris, François Maspéro, 1981.

21 Op. cit., supra.

22 Cf. Paus, I, 18, 10; Porph., *De Abstinentia*, 2.28.

um testemunho arcaico, a saber, uma passagem da *Odisséia*: como lembra, quando os companheiros famintos de Ulisses decidem sacrificar os bois do Sol, “*il leur manque précisément les produits de la culture...*” (23). Sabe-se o resultado nefasto do “sacrifício” dos pobres marujos.

O testemunho de Hesíodo é decisivo para estabelecer a correlação entre o *modus vivendi* dos agricultores da “idade de ferro” e o sacrifício cujo modelo Prometeu estabeleceu, destinando aos deuses os ossos e o fumo, aos homens a carne cozida da vítima - um grande boi, no arquetípico ritual de Mecona (24).

Vidal-Nacquet lembra que era raro na Hélade o sacrifício de animais caçados (até pela injunção de apresentar a vítima viva). Semelhantes sacrifícios destinavam-se, conforme ele observa, “*à des divinités rebelles à la cité, divinités de la nature sauvage, comme Artémis et Dionysos*”; nesses casos, nota ainda, com grande frequência a presa caçada representava um substitutivo para a vítima humana - simbolizava-se na origem do animal imolado a transposta selvageria do ato. Ele está certo, sem dúvida, ao dizer que na Grécia antiga a caça situa-se no pólo oposto ao do sacrifício olímpico clássico: mas pouco adiante ele mesmo afirma, evocando o exemplo de *As Bacantes*, de Eurípedes, que há zonas de interferência entre esses domínios contrapolares. Na referida peça, com efeito, encontra-se uma descrição de um horrendo *diasparagmós*, ou seja, da dilaceração em que culmina uma caça sacrificial... cuja vítima, no caso, é humana.

O exemplo merece ser examinado mais detidamente. Primeiro, lembrarei que na descrição euripediana da terrível morte de Penteu esquarterado pelas bacantes (entre elas sua mãe e suas tias) está presente, também, a sugestão - muito sutil - da *omophagía*, ou seja, da consumação da carne crua da vítima... que Agave alucinada vê, no momento, como *um tenro vitelinho* (25). Era o vitelo, com efeito, a clássica vítima ritual do *diasparagmós* e da crua comunhão... assim como o bode, igualmente identificado com o deus; ou o corço, que também lhe equivalia.

Recorde-se ainda que, ao ser paramentado e encaminhado por Dioniso para a morte no cruel sacrifício (Quarto Episódio, vv. 920-3), Penteu enxerga chifres de touro no deus disfarçado de sacerdote: e nos versos do Estásimo do Quinto Episódio

da mesma tragédia, o coro canta que o tirano “... *lá vai, seguindo o touro, a caminho da perdição...*” Alude, assim, a Dioniso, que a princípio se manifestara, no drama, revestido de forma humana (26).

O touro é o simbólico traço de união entre o deus e o rei, seu opositor.

Resumindo: se na Grécia o boi é a vítima clássica do sacrifício modelar que evoca sua pertinência ao mundo da lavoura, ao horizonte da sociedade, ao centro da cultura; se o abate do animal domesticado (sobretudo, o deste grande colaborador), como forma de provimento de carne para a alimentação humana, aí se opõe, em termos simbólicos, à outra possibilidade conhecida de realização da dieta carnívora (ou seja, se esse abate se contrapõe, no plano litúrgico, à prática venatória - arte em cujo exercício o homem se confronta com o domínio não cultivado da natureza selvagem), também existe, por outro lado, o modelo de caça-sacrifício que tem, entre outros, o touro por objeto... Este modelo desloca para a margem a Natureza inculta, o vetor do sacramento.

O mito de *Zagreus* (“Caçador”) e ritos de mistério que lhe eram associados implicavam na prática feroz da dilaceração e consumo da carne crua. Em vez de um *acte culinaire* havia, no caso, um retorno ao domínio do cru; em vez do centro da *pólis*, buscava-se, então, o ermo.

Nos extremos, opõem-se o mel das orgias selvagens e as cinzas dos holocaustos (26a). Pausânias (VIII, 19,2) faz referência a um mito com que na Arcádia se concluía a iniciação em mistérios dionisíacos: o candidato devia capturar um touro e dedicá-lo ao deus *ploutodotes*... Estrabão (XIV, 144) registra um rito lídio semelhante. A *omophagía* com um novilho por vítima tornou-se, provavelmente, regra do sacrifício órfico... O *diasparagmós* - no culto de Zagreus, por exemplo - sucedia no contexto de uma caça mimada em que o vitelo (ou bode, ou corço) era apanhado por captores frenéticos.



VI. Se, em Creta, o touro estava presente como objeto de culto no centro da sociedade (no interior do palácio, onde vivo protagonizava um drama sacro, onde era imolado e abundantemente representado), e se aí estava

23 Op. cit., supra, p. 139.

24 Hes., *Theog.*, 535-60.

25 Cf. Eur., *Bacchae*, 1184-5.

26 Logo no quarto verso do prólogo da tragédia, o deus adverte que se acha *disfarçado*, pois diz que trocou por uma forma mortal a sua divina.

26a Na sua “IV Geórgica” (295-314), Virgílio faz um relato impressionante da imolação de um boi, descrevendo-a como uma técnica apícola, cuja “receita” deriva do mito de Aristeu (cf. *ibidem*, vv. 315-557): o garrote, a estrebuchar-se com as ventas e a bocabem fechadas, no interior de um compartimento para isso erigido, devia ser espancado até a morte, sem que sua pele fosse lacerada; assim, do cadáver pútrido brotariam abelhas. O processo, a rigor, sugere uma “anticozinha” natural, através de um sacrifício selvagem, “silvificante”.

associado com a Deusa Mãe, ligava-se também à *Magna Mater* no ermo selvagem: no recesso das florestas, nas inúmeras grutas que eram lugares de culto do deus taurimorfo na antiga ilha de Minos. (No mundo minóico não se erigiam templos: de um lado, havia os santuários domésticos - destacando-se os dos grandes palácios; de outro, as cavernas, igualmente santas.)

A arte minóica legou testemunhos de abate-sacrifício de bois e cenas de tauromaquia; os mitos que compuseram a legenda helênica da ilha de Creta fazem referência a ambas as coisas, assim como discorrem sobre os antros selvagens e o labirinto palaciano.

Analisando mitos de ambiência cretense e de origem sem dúvida pré-grega, como os de Glauco e Aristeu, Eudoro de Sousa demonstrou a ligação simbólica touro/caverna/abelhas em enunciados que representam o nexo de morte e vida através do binômio putrefação/regeneração - balizas de um ideário religioso minóico. No contexto simbólico assim definido, a sacralidade do touro se relaciona com o meio agreste, com o limite da cultura, onde se associa ao “mundo podre”, à cruzeira e ao mel.

Segundo mostrou ainda o mesmo autor, essas representações míticas concordam perfeitamente com as da arte sacra de Çatal Huyuk... Aí, na “quadra sacerdotal” (Ç. H. VI) onde se acham os santuários com bucrânios, bipenes, imagens da *Magna Mater*, há câmaras com paredes cobertas de seios de argila em relevo, e outras com pinturas murais onde se vêem figuradas abelhas, favos, crisálidas... Ao deparar-se com esses monumentos, Melaart lembrou-se imediatamente de Ártemis de Éfeso com sua estátua coberta de seios e suas sacerdotizas *mélistai*.

Perfurando um dos seios em relevo, o grande arqueólogo encontrou no seu interior uma cabeça de abutre; depois, ao comentar este achado, ele observou que nenhuma imagem traduziria melhor a presença da morte no interior da vida...

Note-se que nas pinturas murais do mesmo sítio neolítico acham-se representados cadáveres humanos decapitados e rodeados por abutres.

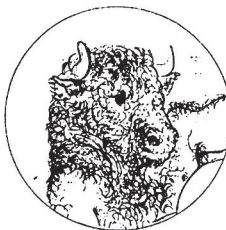
Em câmaras dessa notável quadra, há bucrânios modelados sob nichos profundamente escavados nas espessas paredes; de acordo com Eudoro de Sousa (27), isto por si só bastaria para dar-nos a entender

que o touro provém das cavernas da cordilheira... cujo nome turco, *Bimboga Dag*, significa precisamente “a montanha dos mil touros”. Nota ele ainda que a presença, numa das capelas (E VI 10), sob o nicho de um bucrânio, de uma concreção calcária, estalagmítica, reforça esta idéia... e permite inferir que os habitantes neolíticos de Çatal Huyuk transpuseram para as construções urbanas seus mais antigos santuários... rupestres.

De qualquer modo, está bem demonstrada a ligação, em Çatal Huyuk, da figura sagrada do touro com a caverna e o mel, num contexto onde aparecem associadas imagens de apodrecimento e de vida nascente.

Nesse burgo neolítico representa-se, no centro da sociedade, no meio de uma urbe, o sacrário do touro, na forma transposta da natureza selvagem. Isto ocorre num momento significativo: na transição para o novo regime de vida agrícola, assinalado, entre outras coisas, pela domesticação do referido animal.

Adivinha-se, aqui, uma ambigüidade que em Creta se tornará, quiçá, mais rica: o duplo nexo de identificação e oposição entre o touro selvagem (das futuras tauromaquias) e o boi do sacrifício “agrícola”.



VII. Preciso voltar agora à comparação esboçada entre certa forma de culto do touro no Egito e a que em princípio lhe corresponde na ilha

minóica.

Eu disse que ambos os casos ilustram a mesma possibilidade ritualística de comparecimento do touro no centro do mundo humano (enquanto animal mantido vivo, por um certo tempo, num espaço sagrado, no meio da urbe); mas as semelhanças talvez se limitem ao dado da reclusão do touro num lugar assim: central, urbano, consagrado.

Os touros divinos do Egito assumiam uma condição de plena domesticidade: moravam nos seus templos, onde vinham a ser inumados (ou devorados eucaristicamente); aí eles recebiam, como em seu domicílio, a visita dos adoradores. Suas saídas eram periódicas, regulares, controladas: davam-se em procissões em que eles faziam o circuito das vias principais

e retornavam de forma ordenada, com o acompanhamento dos fiéis. Assim eles participavam de um rito multitudinário: deslocando-se pela cidade cujos habitantes os seguiam, ou assistiam sua passagem.

O touro de Creta ficava também recluso... mas num espaço ao ar livre, numa arena, local apropriado ao encerramento de um não-morador, de uma besta presa e todavia selvagem. Participava de um rito multitudinário, porém a multidão é que se deslocava, afluindo para assistir seu desempenho no drama da tauromaquia, onde o mais provável é que ele fosse um sacrificador... ainda que, mais cedo ou mais tarde, viesse a ser também imolado.

O mito de Minos estabelece um claro contraste entre o touro que chega, se não da floresta, do recesso da natureza sobre-humana (do abismo das águas) e o gado doméstico do rei: o animal enviado pelo deus Posídon deveria ser sacrificado, mas o monarca o poupou... Um outro touro, dos rebanhos de Minos, das reses que ele criava como pastor e agricultor, foi imolado em lugar do aparecido. No mito, decorrem desta situação inicial as seguintes conseqüências:

a) a espontânea entrega ao selvagem touro branco de Posídon de uma pessoa que a ele se une (aliás, a conjunção de certa maneira se dá entre o animal, o ícone e o ente humano: Pasífaa, disfarçada no interior de uma vaca de madeira, é assim possuída pela besta). A *míxis* humano-aurina, em que sobressai o recurso a um disfarce, de qualquer modo configura uma hierogamia (28);

b) a reclusão de um prodigioso touro-homem no palácio (deve entender-se este “motivo” como paralelo ao versado em variantes nas quais se fala de encerramentos periódicos do rei Minos em uma caverna) (29);

c) o enfurecimento do touro selvagem, que elimina seres humanos: pode-se dizer que, poupado da imolação, esse touro se tornou um imolador (30);

d) o sacrifício de jovens, homens e mulheres, ao touro-rei (31);

e) uma seqüência de tauromaquias: a captura do touro bravo de Creta por Hércules, sua recaptura por Teseu, e só então o seu sacrifício (32).

No testemunho dos mitos relativos a Minos é que baseio minha hipótese de que o touro do palácio cretense não era sacrificado como os outros... Deveria ser, no mínimo, também um sacrificador.

Inclino-me a crer que o drama do qual ele participava tinha uma estrutura complexa em que os episódios da arena se articulavam de forma antitética e se relacionavam com um outro tipo de ato religioso, celebrado, quiçá, na mesma ocasião solene, mas em distinto espaço.

Antes de arrematar esta hipótese, devo fazer, porém, uma pequena recapitulação, e um esclarecimento.



VIII. Parti do contraste assinalado por Vidal-Nacquet entre a simbólica da caça e a do sacrifício no mundo grego. Acredito que o

contraste existe, inclusive, na perspectiva ideológica de outras sociedades mediterrâneas antigas; mas creio que entre os dois pólos assinalados sempre se traçam linhas e se desenvolvem, no plano ritual, “cruzamentos” diversos, por assim dizer.

Vidal-Nacquet adverte que na caça o homem confronta com a mediação de uma *téchne* o mundo da natureza selvagem. Está certo..., porém é preciso considerar um pouco mais detidamente aspectos da prática venatória que podem ter relevância simbólica, no caso em discussão. A caça opõe o homem, representante da cultura, à besta, representante da natureza; mas a conduta humana, no referido contexto, tem correspondência com procedimentos de outros animais: envolve uma predação, e há bestas predadoras.

Pode-se fazer um paralelo entre a técnica humana e as manhas de outros bichos “caçadores”.

Há, também, é claro, manhas do perseguido..., e algumas práticas venatórias se desenvolvem (convertendo-se em desporto) como disputas travadas neste plano, ou seja, na forma de um confronto entre *técnica* e *manha*, num processo de perseguição.

Em toda caça há uma disputa, há um elemento agônico; mas a caça pode variar muito, conforme seja:

- um confronto entre predador e presa que apenas busca escapar;

- um confronto entre predadores (humano e animal);

- o combate entre o predador humano e uma presa que o enfrenta, mas pode até surpreendê-lo.

28 Quando morreu Astério, rei de Creta, marido de Europa (ou seja, da heroína que tivera de Zeus os filhos Minos, Sarpedon e Radamanto), deixou aos enteados o governo da ilha. Reclamando para si o trono, Minos alegou que os deuses atendiam a todos os seus rogos, dedicou a Posídon um sacrifício e pediu-lhe que mandasse a vítima. Logo um touro branco deslumbrante surgiu do mar e dirigiu-se ao ponto onde o ara se achava... Impressionado com a beleza do animal, Minos mandou que o levassem a seus pastos e sacrificou outro boi em seu lugar. Cf. Strab. X, 4, 8.

29 Cf. Diod. Sic., IV, 60; Paus., VII, 4.5; Virg., *Eclóg.*, VI, 5 sqq; Apollod., *Bibl.*, III, 1.3-4.

30 Cf. Ovid., *Metam.*, VIII, 155 sq; Apollod., loc. cit.

31 Cf. Diod. Sic., IV, 77.2; Apollod., *Epítome*, I, 5; Servius in *Verg. Aen.*, VIII, 294; Paus., I, 27.9; Plut., *Vita Thes.*; Hesych., s.v., *Bolintos*.

32 O fabuloso touro foi levado por Hércules de Creta para Micenas, onde Eristeu o dedicou a Hera e o deixou em liberdade. Hera, a quem esta oferenda aborrecia por evocar a glória de Hércules, levou o touro primeiro para Esparta e depois para Maratona, na Ática, onde Teseu o recapturou e levou arrastado pelos chifres até a Acrópole; aí, por fim, ele o sacrificou. Cf. Diod. Sic. IV, 13; Servius in *Aen.*, VIII, 294; Apoll., *Bibl.*, II, 5.7.

Eu diria também que toda caça envolve uma busca, embora nem sempre uma perseguição. Há um limbo em que ela se confunde, mais ou menos, com uma coleta..., seja de “produtos” animais, seja de bichos mesmo (recolha de ovos, de mel, de filhotes de pássaros, etc.). Nesses casos, o que é preciso, às vezes, é saber eludir uma perseguição. Por outro lado, mesmo quando o elemento agônico está presente de forma muito marcada, a perseguição pode não ser o primeiro passo indispensável..., e pode encontrar-se, até, substituída pelo seu contrário: a espera. (Evidentemente, *espera* e *perseguição* muitas vezes se combinam em “estratégias” de emboscada, de homens e de outros bichos.)

Na caça, os homens se apresentam munidos de equipamento e de saber técnico. O estudo e o equipamento (que pode ser mais ou menos complexo, por razões tecnológicas, mas também simbólicas) diferenciam o homem de outros predadores. Uma outra diferença corresponde ao fato de que o homem é capaz de induzir diferentes animais a associar-se a ele na caça, de forma direta ou indireta, enquanto colaboradores ou, até, executores delegados da tarefa. Além disso, a caça humana pode não ser necessariamente predatória: pode resumir-se numa captura, às vezes conducente à colonização do animal aprisionado.

Por fim, creio que o homem se singulariza entre os predadores por uma disposição, cedo manifesta, de caçar indivíduos e grupos de sua própria espécie (algo assim está na origem do instituto da guerra, por certo).

Desde o paleolítico, pelo menos, grupos humanos, em diversas partes do mundo, desenvolveram uma considerável especialização na caça a bovídeos e cervídeos - especialização, em alguns casos, tão profunda que determinou uma simbiose decisiva. O forte impacto que isso teve sobre diversos segmentos da humanidade foi extraordinário, como se sabe.

Vale a pena refletir um pouco sobre o ponto.

Animais como o touro selvagem, o bisão e o búfalo não são, é claro, predadores, já que se trata de herbívoros; todavia, não são presa fácil de nenhum predador, e oferecem perigo mesmo para os grandes felinos. Os caçadores evitam suas arremetidas, procurando surpreendê-los; por vezes, provocam o estouro de manadas, para atacar sua retaguarda. Os grandes felinos também

buscam atacá-los de forma sorrateira, em geral com manobras “diversionistas” - em que visam os filhotes e os membros debilitados do rebanho.

O touro selvagem, pelo que se tem observado, está sempre disposto ao ataque e pronto a investir contra o que quer que seja, ao menor movimento, com o impacto de sua grande velocidade, força e peso. Facilmente se enfurece. É claro que o caçador está sujeito a sofrer-lhe uma arremetida, mas não procura o confronto direto com o animal: esta, com certeza, nunca foi tática apropriada para caçá-lo.

Seus interessados observadores humanos, desde os mais remotos tempos, têm-se impressionado com o espírito combativo dos touros. O espetáculo terrível das lutas que travam entre si os machos dessa espécie, na disputa de fêmeas ou da liderança de rebanhos, parece ter fascinado artistas e poetas de diversas sociedades antigas do Mediterrâneo: no registro de seus mitos e crônicas está muito acusado que se o touro não é um predador, pode, todavia, tornar-se um devastador, e sempre se mostra um combatente. Não por acaso, nas metáforas dos poemas bélicos, os heróis, reis, campeões são comparados a touros selvagens com tanta, ou quase tanta, frequência, como a grandes predadores.

Aceita-se com muita facilidade a idéia de que a tauromaquia tem origem na caça... Mas o que isso quer dizer? Sem dúvida, é na caça que o homem primeiro contacta espontaneamente o touro numa situação agônica; entretanto, por toda a parte, a técnica de caça aos grandes bovídeos não se estriba no confronto direto entre o caçador e a besta, um em face do outro: antes elude este confronto, através de vários recursos. Procurá-lo não é atitude de caçador, mas de combatente... Aliás, a palavra grega *tauromaquia* significa mesmo “combate com o touro”. Trata-se, por certo, de uma prática desenvolvida a partir da caça, porém com um sentido ritual que vai além dela.

A caça não constitui, por certo, a única situação em que o homem se confronta com a natureza selvagem. Atividades econômicas de coleta, como já lembrei, implicam o ingresso nesse meio, e sua exploração através de certas técnicas.

Uma outra situação em que, no mundo antigo, um ser humano podia ser confrontado com a natureza selvagem era a exposição do enjeitado (ou do impuro), coisa que não ocorria só nos mitos: muitas

crianças, na Antigüidade greco-romana, por exemplo, eram de fato abandonadas em lugares ermos, entregando-se a remota possibilidade de sua sobrevivência a uma intervenção divina (a propósito, Marie Delcourt demonstrou com cristalina clareza as relações entre *exposição e ordálio* no contexto do pensamento grego arcaico)(33).

É claro que uma criança exposta, ou uma pessoa adulta abandonada inerte em lugar ermo, selvagem, não tem meios com que possa exercitar uma técnica de sobrevivência. O destino de um enjeitado ou expulso, nessas condições, era tornar-se pasto de feras.

*Man the Hunter* desenvolveu também ritos que tornam indivíduos de sua espécie presa de outros “caçadores”... Ritos dessa ordem cifram um deslocamento do paciente do centro do mundo humano para sua margem, o limbo da natureza selvagem. Pode-se dizer que seu simbolismo inverte o da caça, de uma certa maneira.

A caça pode ser muito ritualizada e pode até transformar-se em ritual. Eu diria que ela se transforma em ritual quando prevalecem as injunções simbólicas sobre as práticas em sua realização. Mudanças técnicas podem verificar-se no processo; e pode dar-se ainda uma transposição que altera o sentido do ato venatório.

Quando cavaleiros romanos enfrentavam touros no Circo, no centro da urbe, por certo já se achava transposta a situação selvagem em que o combate com o touro pode ter-se desenvolvido como um desempenho simbolicamente “construído” a partir de episódios de caça. O Circo, a rigor, constituía uma espécie de máquina simbólica que permitia o confronto ritual de *centro e margem*, Cultura e Natureza, no campo dramático do espetáculo. O homem equipado que se valia, aí, de uma técnica “estudada” para enfrentar a besta, não o fazia, é claro, no meio onde isto seria possivelmente o desempenho de um caçador..., ainda que (e isso não me parece certo) ele então mimasse exatamente a caça.

No Circo romano também eram expostos às feras homens desarmados, sem qualquer equipamento, sem qualquer possibilidade de exercitar uma técnica nesse confronto. Eram marginais - e sua marginalização assim se encenava como um regresso espetacular à natureza: um regresso que não tinha, é claro, nada de natural...

A morte efetiva da besta imolada na nobre tauromaquia pelo cavaleiro, ou a do

escravo despedaçado pela fera, no Circo romano, eram representações, ainda que acontecessem de verdade.

O rito de expulsão de um *pharmakós* abandonado no ermo, implicando em submetê-lo ao risco de defrontar-se inerte com feras, ou a espetacular entrega às feras de um marginal que a sociedade assim repelia para além de sua fronteira (onde o via situado) evocam negativamente a caça, invertendo-a: pois na caça a sociedade equipa o homem para capacitá-lo a preda, e nos ritos aludidos ela o “desequipa” a fim de que bestas o predem.

No rito de Zagreus, o *diasparagmós* e a *omophagía* também representavam, a meu ver, uma inversão do tema da caça. Tudo leva a crer que a celebração desse culto sempre se dava em lugar retirado e agreste, *per secreta silvarum*; ou, pelo menos, em ambiente evocativo do mundo da natureza selvagem. Incluía uma perseguição da vítima (um bezerro, um corço, um bode) por pessoas em êxtase, que finalmente capturavam o animal, dilaceravam-no, consumiam-lhe a carne crua e bebiam-lhe o sangue. Note-se que o comportamento dos extáticos participantes humanos dessa liturgia imita o de feras: animais selvagens é que esfaqueiam suas vítimas e lhes consomem as carnes *sur le champ*...

Por outro lado, há indicações de que em semelhantes sacrifícios a vítima animal substituíria uma criança... Nesse caso, portanto, seres humanos se comportariam como feras e uma besta faria o papel de um ser humano.

A rigor, trata-se de uma inversão (34). *Perseguição e captura* em princípio são episódios de caça. O discurso ritual pode elaborar novos enunciados simbólicos destacando um e outro ou quer um, quer outro desses episódios; pode ainda proceder a transposições dos mesmos, ou traçar-lhes paralelos em “campos” distintos. Perseguição e captura integram também, necessariamente, a arte dos *boukoloí*, o desempenho dos vaqueiros de todos os tempos. O paralelismo entre as práticas de pastoreio e as venatórias, nestes pontos, são muito bem explorados em diversos sistemas simbólicos. No dialeto dos vaqueiros sertanejos da Bahia, por exemplo, buscar uma rês que se separou do rebanho e se refugiou na caatinga, no ermo, no mato, chama-se “caçar o boi”. É verdade que neste dialeto usa-se o verbo “caçar” com o sentido de “procurar intensamente”... por qualquer

33 M. Delcourt, *Oedipe ou la Légende du Conquérant*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

34 Por volta do séc. II de nossa era, Opiano escreveu um poema, *Sobre a Caça*, onde dá uma outra versão do mito de Penteu, dizendo que ele foi transformado num touro por Dioniso, que, ato contínuo, transformou as ménades em panteras... Sobre os ritos do *diasparagmós* e da *omophagía*, v. Diod. Sic., V, 75-4; Nonnus, *Dion.*, VI, 269; Firm. Mat., *De errore profanarum religionum*, cap. IV; Eur., *Frag.*, 475 (Nauck).

coisa desaparecida, ou apenas desejada; mas há toda uma mitologia sertaneja dos bois extraordinários que ninguém pega. As reses fugitivas muito arredias, que ficam largo tempo *no mato*, sempre se imaginam dotadas de poderes mágicos. Não faltam os *bois misteriosos*, ou *mandingueiros*, incapturáveis, ou que só podem ser capturados com recurso à magia. Eles se apartam totalmente do mundo doméstico, humano: tornam-se selvagens... no limite, são infernais (35).

A dificuldade da captura do boi dá-se, pois, como medida de seu distanciamento da esfera doméstica, da ordem cultural. Ora, essa dificuldade pode ser incrementada de propósito, no contexto de um rito. Segundo penso, isto se faz com o objetivo de referir, reportar o bicho criado por gente ao domínio selvagem, religá-lo à natureza inculta, transumana, divina, de que sua domesticação mais ou menos o distanciou.

Assim interpreto um rito árcaico sumariamente descrito por Pausânias: esse ato religioso consistia na façanha de homens besuntados de óleo e gordura que se empenhavam em agarrar um boi e dominá-lo; o boi era escolhido na hora, no meio de um rebanho, por inspiração divina. Sendo Dioniso o inspirador, é claro que se tratava de toureiros delirantes (36).

O rito dionisíaco do ditirambo, em que um coro masculino, noturno, formado em círculo, entoava um canto de celebração ao deus (canto entremeado de gritos, acompanhado de flauta, tímbores, tambores, castanholas) incluía uma procissão ruidosa ao local onde se executava também o sacrifício de um touro.

Jeanmaire sem dúvida tem razão de supor que este sacrifício se realizava, em época clássica, de acordo com os cânones da liturgia olímpica, pelo menos no que tange à imolação: esta seria efetuada, portanto, com emprego de acha ou faca sacerdotal. Indaga-se o helenista, porém, se em épocas mais arcaicas a referida cerimônia não teria a ver com outros tipos de rituais dionisíacos... Conforme lembra (loc. cit. supra), Píndaro, na "XIII Olímpica", refere-se ao ditirambo coríntio dando-lhe o nome de *boelátes*; e esse nome afigura-se evocativo "*d'une poursuite ou d'une chasse donnée à l'animal... sans doute destiné au sacrifice*". Com efeito, *boelátes* pode entender-se como "Tange-Boi", "Toca-Boi", "Pica-Boi"...

Cabe conjecturar que a procissão rumo ao sítio onde o ditirambo era cantado em

roda também servia, em algumas regiões e épocas, para levar a vítima ao local do sacrifício. O animal tocado à noite, à luz de tochas, com grande alarido, por um bando de dançarinos entusiasmados, que tamborilam, trauteiam, percutem címbalos, saltam, e ainda por cima o aguilhoam, é com certeza um boi muito perturbado.

O flauteio, nessas circunstâncias, denuncia o propósito enlouquecedor: de acordo com uma concepção tradicional bem conhecida pelos leitores de Ésquilo, o som da flauta provoca a *lyssa*, a *mania*..., é símbolo e recurso de alucinação. (Flauta e aguilhão parecem combinar-se, nesse caso, de maneira muito evocativa de um bicho que atormenta os bois na vida comum e na mitologia: recorde-se o moscardo enlouquecedor da pobre Io - a heroína que o ciúme picante de Hera transformou em vaca doida.)

O ditirambo implicava, pois, na perseguição, pelas ruas da cidade, de um boi "doméstico" que era enfuriado, embravecido..., tornado, pelo menos simbolicamente, um selvagem, ao qual se dava morte depois de o transportar para o centro do mundo humano. O boi do ditirambo sofria uma espécie de caça "centrípeta".

Já me explico: a arte da caça inclui procedimentos ofensivos e também defensivos. O caçador é claro que aprende desde logo a precaver-se de possíveis ataques de feras, e fabrica meios de mantê-las afastadas de seu abrigo, de evitá-las e expulsá-las, assim como a outros animais indesejáveis. Astáticas aversivas (inclusive as mágicas) constituem parte integrante da caça enquanto sistema de técnicas com uma projeção simbólica. Também o integram procedimentos estratégicos de expulsão.

Recorde-se que em francês, por exemplo, "*chasser*" tanto significa "dar caça a", quanto "expulsar", "enxotar". A idéia básica, no caso, é a de *perseguição*; enquanto em português, mais de acordo com o étimo, prevaleceu o pensamento da *captura* (ambas as formas romances derivam do latim *captiare*). Com efeito, pode-se perseguir repelindo ou impelindo ("tocar para fora" ou "tocar para dentro", como se diz no sertão baiano). O boi do ditirambo, eu dizia, era tângido em direção ao ponto central onde se imolava - tângido, mas não banido, antes o contrário.

Um animal pode ser capturado e trazido de fora (do mato, do ermo) para dentro do

35 Uma boa documentação a respeito encontra-se na coletânea *Histórias de Vaqueiros: Vivências e Mitologia*, editada pelo Governo do Estado da Bahia (Instituto do Patrimônio Artístico e Cultural - IPAC), sob a coordenação de W. Queiroz, em dois vols., o primeiro de 1987, o segundo de 1988.

36 Cf. H. Jeanmaire, *Dionysos: Histoire du Culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1985, pp. 249-50.

hábitat humano e depois imolado; ou induzido a correr até o ponto onde encontrará a morte (numa armadilha, por exemplo)... Para assim o induzir, é preciso perturbá-lo. Um boi de curral perseguido e perturbado é artificialmente tornado caça; claro está que ele termina aprisionado, no caso do ditirambo, e espera por sua imolação - que pode dar-se, esta, *more domestico*.

Cabe perguntar se havia antigamente algo como uma caça aversiva, centrífuga do touro... Chamo de “caça aversiva” a que expulsa o animal (repelindo, “tocando para fora”). Penso que na Grécia antiga havia ritos interpretáveis dessa forma; neles, porém, o touro era “substituído” por outro bicho que até certo ponto podia ser-lhe funcional e simbolicamente equiparado: o bode.

Jeanmaire (op. cit., p. 250) cita os comentários de estudiosos antigos sobre um enigma criado pelo poeta Simônides, onde este se referia, provavelmente, a uma acha sacrificial, designada com as expressões “Filho da Noite” e “Mata-Bois do Senhor Dioniso” - epítetos que, de acordo com alguns intérpretes, evocavam o ditirambo... além de uma certa cerimônia na qual um bode era espantado, e quiçá compelido a saltar na água.

A acha dos sacrifícios era usada para abater bois; um boi era o prêmio dos concursos de ditirambo e a vítima do ritual correspondente... Assim, pois, o bode tangido desempenhava um papel correlato ao do protagonista bovino de um rito da mesma esfera litúrgica.

Essa correspondência de boi e bode não é nada insólita no mundo dionisíaco: se o filho de Zeus e Sémele era o Touro por excelência, também se intitulava *Ériphos* e *Eiraphiôtes*. Reza uma história sagrada que, para livrá-lo da sanha ciumenta de Hera, o divino Hermes o transformou em cabrito (37) - um animal sempre sacrificado em honra de Baco, inclusive nos ritos de *diasparagmós* e *omophagía*.

Por sinal, tanto quanto a *nebrida* (pele de corço) e a *pardálide* (couro de pantera), a *égide* (velo de cabra) era uma vestimenta das bacantes. Se, no rito aludido acima, o bode era compelido a atirar-se na água, pode-se dizer que ele era apartado desse jeito do domínio habitado pelos homens.

Esta situação ritual evoca um mito referido por Homero no canto VI da *Ilíada* (vv. 130-140): narram os versos famosos como certa vez o trácio Licurgo, armado

com o *bouplex*, perseguiu Dioniso e suas nutrizes, assombrando tanto o deus que ele saltou ao mar, e buscou refúgio no seio de Tétis. A arma de Licurgo era o ferrão com que se aguilhoa o boi...

Em honra de Dioniso celebravam-se festas chamadas de *Agriônias* - ao pé da letra, “Agrestes” - que compreendiam um duplo caçar.

Na Beócia, por exemplo, segundo conta Plutarco (nas suas *Quaestiones Graecae*, 38), a primeira parte da celebração consistia numa busca do deus-menino Dioniso, empreendida por mulheres devotas que simulavam procurá-lo por todo canto e por fim desistiam, dizendo ter-se ele refugiado entre as Ninfas. Seguiu-se uma ceia ritual; terminada esta, sentavam-se as religiosas em círculo, propondo adivinhas entre si, até que eram interrompidas pela irrupção de um sacerdote de Dioniso, armado de espada, a persegui-las. As mulheres fugiam em direção à praia, e provavelmente se atiravam ao mar.

A perseguição era cerimonial, mas o sacerdote, em princípio, tinha o direito de matar a bacante que alcançasse. Plutarco narra que ainda em seu tempo isto aconteceu em Orcômeno: uma *miniade* (era o nome das ménades locais, evocativo da trágica história das filhas de Míneas) foi assim imolada.

Pausânias (III, 13, 7-8) alude a uma festa semelhante, celebrada em Aléia, na Arcádia, em que as mulheres eram também flageladas.

A flagelação de mulheres, em ritos dessa ordem, tem o objetivo mágico de propiciar o incremento da fertilidade. Numa liturgia dionisíaca, parece que isto se combina com um propósito mais amplo de revitalização..., buscada através do “regresso” (provisório, encenado, dramaticamente “forçado”), da parte “ambígua” da humanidade ao nicho da natureza.

Pode entender-se como uma insistência na separação simbólica entre Cultura e Natureza todo ritual onde se trata de apartar, “banir” mulheres: estas vêm a ser, deste modo, “desculturalizadas”, levadas a “selvatizar-se” de maneira, por vezes, bastante crua.

Acredito que têm o mesmo sentido os ritos de expulsão de bichos domésticos, de animais criados na sociedade humana. Esses ritos, em geral, implicam em um verdadeiro recrudescimento para os próprios homens. Na Europa, durante séculos, era parte

37 Cf. Apollod., *Bibl.*, III, 4.3; Hyg., *Fab.*, 182; Diod. Sic., III, 68-9.



integrante dos festejos carnavalescos à perseguição ruidosa de animais domésticos: cães e gatos, a cujas caudas se atavam caçarolas, bexigas, etc., eram assim escorraçados, entre injúrias, por toda uma multidão. Em alguns lugares, esses bichos eram também *manteados*, ou seja, arremessados muitas vezes seguidas para o alto, desde o centro de mantas (onde eles recaíam) esticadas por grupos de foliões. Usava-se ainda (em diversos pontos da Espanha, sobretudo) *mantear* bonecos de pano e palha, até que eles se desmembrassem completamente (38).

A meu ver, o manteamento de animais era um modo simbólico de os dilacerar... ainda que eles, bem ou mal, sobrevivem sem inteiros.

O costume de perseguir bichos domésticos, atormentados e injuriados num folguedo de massa, tem uma variante em outro velho uso europeu, também carnavalesco: o de injuriar e escorraçar pessoas miseráveis, durante a folia (39). Nesses casos, eram simbolicamente trabalhadas as oposições:

CULTURA X NATUREZA

SOCIEDADE X ANIMALIDADE

CENTRO X MARGEM

O bicho doméstico enxotado e o miserável que se repelia, no carnaval europeu de antigamente, eram, assim, como que “dessocializados”, ou “desculturalizados”.

Correlaciona-se a esses um outro tipo de rito multitudinário, que segue a mesma lógica e faz parte do mesmo contexto de tradições, mas se desenvolve num sentido de certa maneira oposto. Refiro-me ao costume, vigente ainda em algumas localidades da Península Ibérica, de soltar no meio de uma cidade, ou aldeia, num dia festivo, um touro bravo. Em carreira desabalada, o touro provocado percorre as ruas furiosamente, investindo, excitado pela massa: o povo se faz perseguir, mas também persegue. Não são poucos os atropelos.

Esse rito inverte os que foram lembrados há pouco: em vez de banir um bicho manso, doméstico, principia-se por trazer para o meio do povoado, ou da cidade, um animal bravo, uma besta feroz; dá-se ao bicho a iniciativa da perseguição, de modo que ele põe em fuga, escorraça muita gente; o jogo

dominante consiste em fazer-se ameaçar, expor-se ao risco e ao medo (ao contrário do que sucede quando apenas se infunde o terror num atabalhoado cachorro ou gato de rua).

A sociedade que expulsa de seu convívio o marginal, o meteco, o bicho agregado, como que se reconcentra em si mesma e afirma sua ordem exclusiva, definindo-se de novo ao repelir o ambíguo para além das próprias fronteiras, que assim retraça; ela quer-se, então, “pura”, autônoma, tão distinta quanto possível do que não é ela, do que não lhe é idêntico em sua existência. Mas esse anseio tem sua contrapartida no reconhecimento do oposto... no sentido da necessidade do outro, do estranho, da natureza ameaçadora. A irrupção do touro bravo na rua, levando os homens a recrudescer, traduz um desejo mortal e mostra um negar-se extático da sociedade, que sente sua origem fora de si.



IX. É tempo de tornar a Creta e à tauromaquia minóica... Eu disse que, a meu ver, este rito cretense possuía uma estrutura complexa, envol-

vendo episódios de certa maneira opostos, decorridos na arena - e um outro desempenho que tinha lugar em um distinto espaço. Vou agora explicá-lo.

Acredito que no pátio central dos grandes palácios de Creta um touro selvagem atuava primeiro como sacrificador - quando moços e moças saltavam sobre seus chifres - e depois como vítima sacrificial. Não presumo que a morte fosse o resultado fatal da peripécia, no caso dos jovens participantes do primeiro rito: também é possível que acrobatas se tivessem especializado na sua realização, diminuindo, com arte, o risco. Penso que o touro era por fim imolado, mas por um alto sacerdote. Por fim, suponho que no mesmo festival se realizava ainda uma hierogamia.

Os únicos documentos em que posso fundar minha hipótese são mitos e ritos cuja origem remonta, na opinião abalizada de muitos estudiosos, ao horizonte da cultura minóica; posso ainda valer-me da comparação com dados de outras áreas onde se acusa o mesmo substrato milenar da religião mediterrânea.

Começarei observando que os mitos do

38 Cf. J. C. Baroja, *Le Carnaval. Première Partie*, cap. III, p. 55 (“Berne ou Poursuite des Animaux”), Paris, Gallimard, 1979.

39 Cf. op. cit., supra, cap. V, p. 93.

ciclo de Minos-Teseu insistem na realização de sacrifícios humanos, de homens e mulheres, ocorridos no palácio de Cnosso, no confronto com um personagem taurino e régio: o Minotauro, que sintetiza *rei e touro* reunidos numa só imagem.

Por outro lado, esses mitos estabelecem uma distância significativa entre a tauromaquia e a imolação do touro: o animal enviado por Posídon para ser sacrificado foi poupado; mesmo depois que ele se tornou furioso e devastador, sua captura não conduziu imediatamente a sua imolação.

Para o esclarecimento de um outro ponto importante da minha argumentação, farei um cotejo entre os mitos deste ciclo e o discurso de um rito que se refere, a meu ver, ao mesmo campo de tradições.

No segundo dia da festa dionisíaca das Antestérias *atenienses*, o Dia das Libações (*Khóes*), uma solene procissão celebrava o ingresso de Dioniso na cidade. Pretendia-se que ele vinha do mar; portanto, transportava-se desde a praia sua imagem - ou, mais provavelmente, um sacerdote mascarado (o Arconte Rei?), que o representava. O deus vinha entre sátiros (homens assim “disfarçados”), no interior de um *carro naval*, isto é, de um barco provido de rodas, que “faunos” puxavam, à frente de um alegre cortejo de devotos, músicos, bacantes, homens do povo - gente fantasiada, enfeitada com grinaldas e coroas, carregando objetos de culto. Em meio ao séquito vinha também o touro do sacrifício.

A procissão dirigia-se ao *Limnaion*, um antigo templo à beira de um brejo, onde a sacerdotisa *Basilinna* (a “Rainha”, esposa do Arconte Rei) aguardava com suas damas de honra, celebrando sacrifícios preparatórios. Aí a vítima trazida com a procissão era também imolada.

No *Limnaion*, a *Basilinna* incorporava-se ao cortejo (que a partir desse momento tinha caráter nupcial), subindo ao carro, onde seguia ao lado de *Dioniso* até o antigo palácio régio da Cidade Baixa de Atenas, que se chamava de *Boukolíon*, ou seja, “Morada do Boi”. Nesse palácio, Arconte Rei e *Basilinna* uniam-se num *hiéros gámos*, numa santa cópula (40).

Quero chamar a atenção para algumas correspondências entre o rito que acabei de descrever e o mito do cretense Minos.

O primogênito de Europa, segundo a história bem conhecida, para convencer o povo do seu direito ao trono, assegurou que poderia obter dos deuses o que pedisse; a

fim de prová-lo, preparou um sacrifício e invocou Posídon, rogando-lhe que mandasse a vítima. Posídon atendeu: fez surgir das águas um magnífico touro branco..., mas Minos não o imolou, antes o substituiu por um outro: um boi comum, de seu rebanho. Depois, a rainha Pasífaa uniu-se numa cópula com o touro vindo do mar.

O touro branco é, sem dúvida, uma epifania do grande deus de Creta que toma os nomes gregos de Zeus, Posídon, Dioniso... Nesse ponto, é impossível não recordar, por exemplo, o raptor de Europa.

Um Dioniso *Bougenés* que vinha das águas era conhecido em diversas partes do mundo grego. A união do touro marítimo com Pasífaa, a “toda brilhante”, portadora de um nome que a identifica com a grande deusa lunar, constitui, obviamente, um *hiéros gámos* em que o papel feminino vem a ser desempenhado por uma rainha, com emprego de um disfarce.

Dava-se a mesma situação na festa ateniense - onde, todavia, o membro masculino do par é que se disfarçava (com a máscara de Dioniso, pelo menos durante a procissão).

A vaca de Pasífaa era um engenho de madeira com rodas; corresponde-lhe bem o “carro naval”, que nas Antestérias transportava o deus, o “noivo”.

Em termos simbólicos, o *gámos*, no rito ateniense, podia entender-se como uma união humana, divina e taurina: seus protagonistas ocupavam, de direito, a Morada do Boi. O deus que se manifestava através do rei nessa festa era Dioniso, concebido como um touro surgido do mar... Já o boi que então se sacrificava no *Limnaion* pode ser visto como um seu substituto. Neste caso, não sucediam sacrifícios humanos; mas o dia seguinte, o último do festival (o Dia das Marmitas, *Kytroi*) era, a rigor, um dia de finados (41).

Eu diria que referida situação ritual pode ser sumarizada no seguinte esquema narrativo:

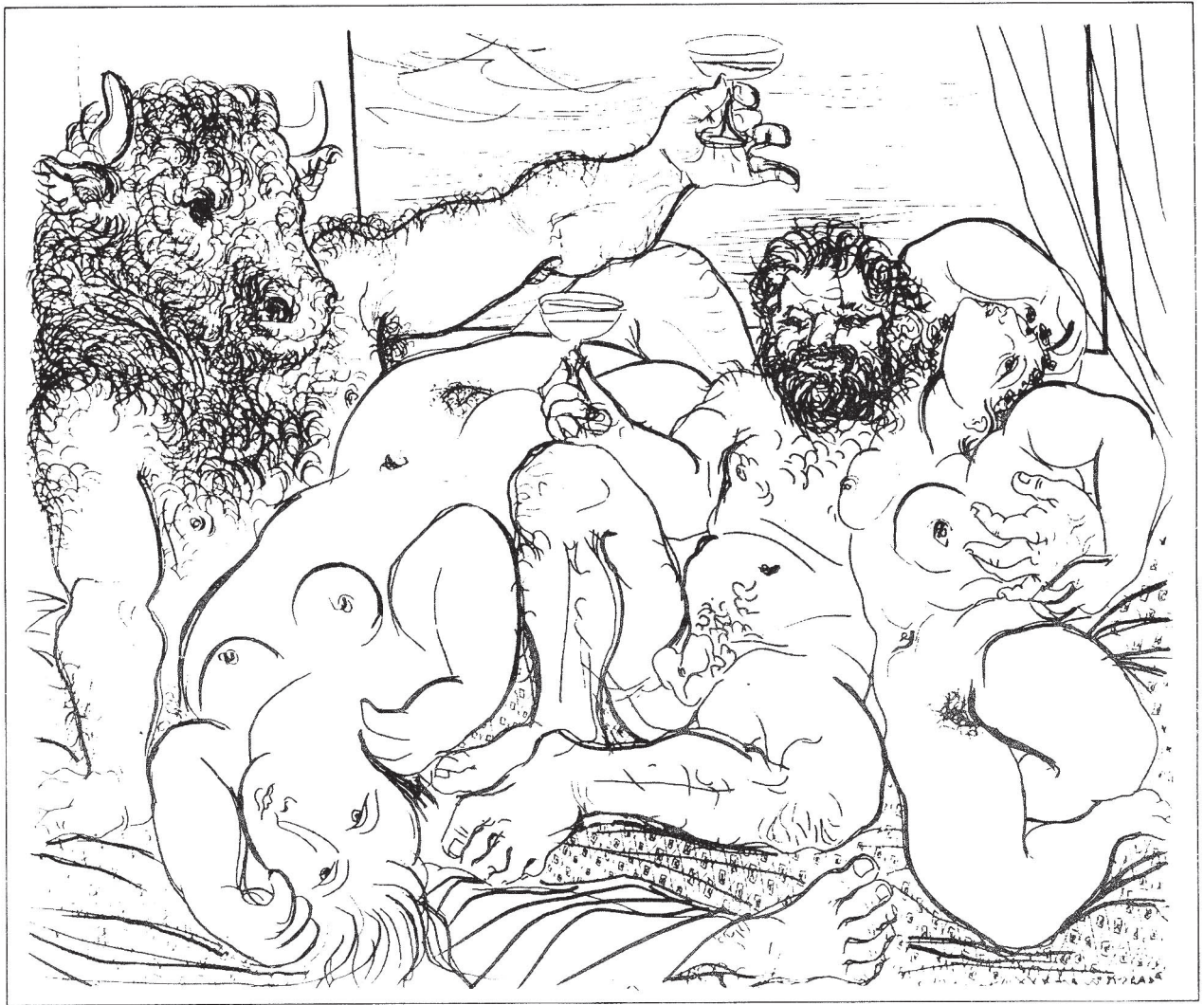
História da união entre rei/deus (touro) disfarçado e rainha divina (sacerdotisa) que depois de pedir a vinda do Touro Santo a ele se entrega, tendo sacrificado boi substituto.

No caso do mito cretense, teríamos o esquema:

História da união do touro santo com rainha divina disfarçada, a qual se entrega a ele depois que o rei pede sua presença ao deus-touro e sacrifica boi substituto.

40 Ver Jeanmaire, op. cit., cap. I, pp. 48-56.

41 Cf. op. cit., supra, pp. 52 sq.; ver também J. E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Nova York, Meridian Books, 1955, pp. 42-9.



CENA DE BACANAL  
COM MINOTAURO,  
18 DE MAIO DE 1933,  
PICASSO

Desejo contar mais outra “fábula”. Esta me obrigará a um grande salto... no rumo da Anatólia: trata-se da paixão de Tmolo. Pelo menos, posso invocar Dioniso, pois ninguém ignora a profunda ligação deste deus com a montanha de cujo epônimo vou falar.

O herói do mito era um rei, filho de Ares e Teógena, casado com ônfale, que lhe herdou o trono. Quando caçava no monte Carmanório, ele se apaixonou por uma ninfa do séquito de Ártemis, Arripe, que não cedeu a seus pedidos; o rei então a perseguiu e a violou no próprio templo da deusa. Arripe matou-se, depois de pedir a Ártemis o castigo do criminoso; atendendo a este apelo, a deusa indignada enviou contra Tmolo um grande touro enfurecido, que o atirou aos ares. O rei infeliz caiu sobre estacas, tendo morte dolorosa e dilacerante (42). O esquema, neste caso, seria:

História da união forçada, sacrílega, entre um rei e uma seguidora da deusa, em

que o violador é morto por um touro furioso, invocado pela ninfa e enviado pela divindade.

Como bem se percebe, Arripe é de fato um *doublet* de Ártemis, de certo modo um disfarce da deusa (por outro lado, a ocorrência da violação no interior de um templo sugere a profanação de um papel hierático: a ninfa, no caso, é como que uma sacerdotisa; é consagrada à deusa).

Não custa advertir as correspondências (e os contrastes) entre este e o enredo dos “dramas” que sumariizei faz pouco. Mas cabe ainda um esclarecimento, para melhor apreciação dessas relações.

No mito de Tmolo, fala-se em *caça* - tema ausente na legenda do rei de Creta e no drama dionisíaco das Antestérias..., pelo menos à primeira vista: pois mesmo nesse aspecto pode-se entrever um certo paralelismo. Como se sabe, há ritos venatórios que se celebram a fim de propiciar o animal buscado - ou seus senhores divinos

42 Cf. Apollod., *Bibl.*, II, 6.3.

-, de modo a obter-lhe a aparição (e a captura). Nesses rituais, o caçador solicita o advento de sua vítima.

Ora, no começo da sua gesta, Minos invoca um deus e pede-lhe uma vítima. O bicho enviado se mostra uma fera capaz de promover grande devastação: dar-lhe caça constituirá um trabalho de Hércules (e também de Teseu).

Também nas Antestérias, os sacerdotes, em nome do povo ateniense, pediam a presença do Touro Santo..., de que um “substituto” era logo imolado. (Recorde-se ainda que a procissão do carro naval era integrada por “representantes representados” do mundo selvagem: “faunos” e “sátiros”.) Agora vou (re)contar uma terceira história, dando um salto maior ainda. Espero que não seja tão perigoso quanto o dos acrobatas minóicos...

A *Epopéia de Gilgamesh*, como já falei, faz rápida referência a uma hierogamia protagonizada pelo rei de Uruk (muitas vezes louvado como “Touro Selvagem”) e pela deusa Ishtar (representada, tudo indica, por uma sua sacerdotisa). O rito acontecia num templo, no centro da cidade. Até aí, encontra-se apenas mais uma versão da:

História da união entre rei divino (“Touro Selvagem”) e sacerdotisa representante da deusa, que a ele se entrega (quicá depois de um sacrifício).

Todavia, há um momento da epopéia que introduz uma variação nesse enredo:

*Quando se banhava na floresta, após o combate com Huwawa, Gilgamesh foi visto por Ishtar, que logo o convidou a deitar-se com ela e tornar-se seu amante. O herói, porém, repeliu a deusa, que ficou indignada e lançou contra ele o touro celeste, depois de ter induzido o divino Pai, Anu, com rogos e ameaças, a criar essa fera e enviá-la à terra dos homens. Gilgamesh, com a ajuda de Enkidu, conseguiu matar o touro; em seguida os dois heróis insultaram a deusa, atirando-lhe ao rosto uma coxa do animal. Por causa deste sacrilégio, morreu Enkidu; mas Gilgamesh foi poupado (43).*

Neste caso, o esquema seria:

História de como se apartaram o rei sagrado e a deusa rainha, de modo que um furioso touro celeste foi enviado à terra pela divindade e imolado na selva, depois oferecido ao Sol de forma crua, dando

ocasião a um sacrilégio e à morte de um companheiro (“substituto”) do rei.

Nesse episódio, como no mito anatólio, a ação transcorre em ambiente selvagem (enquanto se dão em meio urbano o drama das Antestérias e o da lenda de Minos). Note-se ainda outra “coincidência” entre a gesta de Gilgamesh e a história lídia: em ambas ocorre uma dilaceração - num caso, do touro; no outro, do herói (Tmolo).

Gilgamesh repele Ishtar alegando que ela degrada seus amantes; evoca seus muitos enlacs não-conjugais e a maneira como os parceiros da deusa terminam abusados por ela. Os perigos da união abusiva entre homem/mulher, céu/terra, pólo masculino e pólo feminino do macro ou do microcosmo constituem um tema universal e inesgotável da mitologia. Lévi-Strauss tratou do assunto com grande riqueza de dados de diversas origens, nas suas *Mythologiques*.

O estupro que Tmolo comete é, também, por certo, uma união abusiva, “selvagem”; tem, inclusive, um colorido sacrilégio: envolve uma profanação. Mas falar em “profanação” implica ter em mente o seu oposto, ou seja, a “iniciação”.

Eu diria que a *passagem* nupcial requer um processo iniciático para que se efetue de maneira positiva a necessária, mas perigosa, união dos sexos.

O processo iniciático equivale a uma introdução ao horizonte da cultura. Se existe união abusiva, existe também o perigo da disjunção total, aniquiladora, entre os pólos opostos, o céu e a terra, o masculino e o feminino... ou, já num outro nível, entre Natureza e Cultura.

Na ótica grega, uma sociedade pura, perfeita, inteiramente “cultural”, seria uma sociedade exclusivamente masculina - inviável, é claro.

Ora, parece-me que os relatos do mundo antigo onde se tematiza a passagem da caça ao sacrifício de um touro, com alusão mais ou menos explícita a uma tauromaquia prodigiosa, sempre se ligam de algum modo com discursos mítico-rituais sobre o tema da união/separação de céu e terra, dos pólos masculino e feminino do universo, de homem e mulher. Daí minha hipótese: no mesmo ciclo litúrgico das festas cretenses em que, por suposto, se realizava a tauromaquia, celebrava-se também um *hiéros gámos* envolvendo o rei e uma alta sacerdotisa.

Devo lembrar que muitos ritos e mitos da Antigüidade representam com

43 Ver Tábulas VI, VII e VIII da “Versão Assíria” da *Epopéia de Gilgamesh*. Cf. Trindade-Serra, op. cit., pp. 73-91.

simbolismo “tauro-lógico” tanto a união como a separação dos sexos, de homem e mulher.

Ainda hoje usamos, sem dar por ela, uma velha metáfora, procedente de um antigo acervo simbólico mediterrâneo, para designar os membros de um casal - que chamamos de “cônjuges”. Assim comparamos os esposos aos bois companheiros de jugo - a uma parilha de bois jungidos. Era essa a idéia. Por outro lado, ninguém ignora o valor “disjuntivo” do *rhombos* místico, ou seja, do zunidor...

Ora, o som deste instrumento (os anglófonos ainda o chamam de “*bull-roarer*” e os brasileiros do Nordeste de “berra-boi”) era identificado pelos antigos com o mugido taurino - e parece ser universal o seu emprego, em rituais diversos, como meio de afastar as mulheres, apartá-las, distanciá-las dos homens (isto é, da sociedade).

Se o rito dionisíaco das Antestérias incluía um *hiéros gámos* na “Casa do Boi”, já outra festa deste mesmo deus - que era o Touro Santo por excelência - compreendia uma dramática expulsão das mulheres...

Quanto a isso, a este papel do *dalmon* taurino, sempre amigo de remover as fêmeas humanas do convívio social e torná-las agrestes, bastaria que se evocasse um testemunho: a fala dele, de Dioniso, no prólogo de *As Bacantes*, de Eurípedes: aí o deus conta que tirou da cidade de Tebas *toda a estirpe feminina*, levando o mulherio a errar pelos ermos selvagens.

Ora, acredito que as Antestérias e as Agriônias, por exemplo, são ritos que não podem ser interpretados de *per se*, mas (ainda que não façam parte da mesma heortologia local) só colocados em relação um com o outro - e com distintos festivais do mesmo universo religioso -, de modo que ressalte sua correspondência, entre outras coisas, com um ciclo sazonal e com ritmos sócio-eco-lógicos.



X. Tratarei agora de um aspecto notável do rito da tauromaquia cretense: a realização do salto acrobático tantas vezes registrado pelos artistas

da ilha de Minos.

Acredito que a proeza tinha um sentido religioso, configurando um sacrifício, fosse

qual fosse o seu resultado. Na melhor das hipóteses, este *sacrum facere* resultaria na feliz superação de uma prova iniciática (44).

A figura do salto aparentemente cifrava a imitação (“ativa” e mais ou menos espontânea), por parte de seus executores, de um incidente possível em semelhante circunstância: sabe-se que os bovinos enfurecidos costumam lançar para o alto suas presas, que às vezes colhem nos chifres.

Imagino que a *performance* do rápido trânsito entre as aspás do touro era vista como um percurso místico... No mundo antigo, saltos podiam ser passagens iniciáticas e/ou provas mágico-religiosas com sentido de ordálio. Essas provas muitas vezes eram fatais.

Penso em proezas (geralmente nada espontâneas) como a que celebrou o *Salto da Lêucade*, na Grécia clássica: desde um alto penedo, num promontório que tomou esse nome, homens (réus sentenciados pela justiça) eram compelidos a arremessar-se ao mar, durante um festival de Apolo; tomavam-se cuidados para acudir os improváveis sobreviventes, e os que escapassem poderiam ir-se embora em paz.

Bernard Sergent (45) acredita que ritos iniciáticos arcaicos podem ter aí existido, com provas do mesmo estilo.

Saltar nos ares como se lançado por um touro teria, quem sabe, um sentido místico semelhante ao dessas provas, num contexto de ritos de passagem.

Vou agora desenvolver meu argumento tratando de proeza oposta à que acabei de evocar. Tomarei como ponto de partida uma tese de Jeanmaire que me parece muito interessante (46).

Comenta o grande helenista francês que o título de Dioniso *Aigóbolos* não pode entender-se como “Flechador de Cabras” (47), pois este deus nunca foi imaginado ou representado como um arqueiro, nem há qualquer testemunho de rito dionisíaco de que constasse o sacrifício de cabras a lançadas ou flechadas. *Aigóbolos*, deduz o helenista, só pode referir-se a algo como um *lançamento da cabra*... A propósito, ele evoca uma inscrição milésia do séc. III d.C., relativa ao culto local de Dioniso, onde se encontra a expressão “lançar o *omophágion*”, num texto relativo a uma cerimônia mística. Ora, *omophágion* pode designar:

a) rito da consumação da carne crua de um bicho dilacerado vivo;

b) a vítima de semelhante sacrifício;

44 Arthur Evans já formulava esta hipótese; cf. Evans, op. cit.

45 Cf. B. Sergent, *L'Homosexualité dans la Mythologie Grecque*, Paris, Payot, 1984.

46 Cf. Jeanmaire, op. cit., pp. 265-7.

47 Também de acordo com este autor, o título de Ártemis *Elaphebólios* não alude ao flechamento de veados, como em geral se acredita, e sim a um rito místico semelhante ao do *omophágion*, no culto desta divindade que, como Dioniso, se comprazia na cruzeza.

c) uma porção dessa vítima.

A expressão “lançar o *omophágion*”, segundo a interpreta Jeanmaire, referia-se ao ato cerimonial em que o hierofante jogava aos iniciados a vítima, ou partes de seu corpo. Lançar, atirar para cima (a fim de que na queda o peguem, disputem e dividam) um vitelo dilacerado, ou porções de um vitelo dilacerado, constituiria, nessa hipótese, um gesto sacramental, elemento de um rito iniciático. Lançar-se alguém por sobre os chifres de um touro, como se atirado para cima pelo bicho, teria um sentido místico, iniciático, sacramental, de acordo com minha hipótese.

Arrematarei lembrando um curioso mito (48).

Quando Teseu chegou a Atenas, com o cabelo trançado e uma túnica longa, uns artífices ocupados em obras no teto do santuário de Apolo Delfínio o confundiram com uma mulher e o interpelaram com certa impertinência, perguntando-lhe como podia uma moça andar assim desacompanhada... Sem dignar-se a responder-lhes, Teseu desjungiu um dos bois do carro dos operários e o arremessou muito mais alto do que o ponto onde eles se achavam.

Nessa história de Teseu “travestido” há um claro colorido dionisíaco (ninguém dirá que Teseu e Dioniso não têm nada em comum...): como se sabe, Dioniso era representado como um jovem de aparência feminina. (Também se contava que o vencedor do Minotauro, para libertar as vítimas humanas votadas ao homem-boi, contou com a ajuda de dois moços travestidos.) (49) Na história da sua chegada a Atenas, Teseu protagoniza o lançamento de um touro acima das cabeças dos homens; o correspondente litúrgico, místico, dessa proeza fantástica bem podia ser o lançamento de um *omophágion* constituído por parte de um vitelo, ou mesmo por um tenro bezerro. O matador do touro de Minos inverteu o salto iniciático em um novo místico.



XI. Num momento-chave da tragédia *As Bacantes*, Dioniso manifesta-se como touro ao rei que será vítima de uma caça-sacrifício no mundo selvagem com o qual o deus se identifica. Lá se concentram as mulheres possesas de

Baco, apartando-se dos homens, “recru-descendo” no seu mistério... Na cena do prólogo, todavia, o mesmo deus aponta como sua origem o palácio, no centro da *pólis*, onde o túmulo de Sémele, fumegante ainda do raio celeste, lembra o *hiéros gámos* da Mãe e o nascimento do Filho divino. O túmulo evoca o domínio infernal tanto quanto a caverna, ou suas representações... do tipo das que se encontram nas “capelas” de Çatal Huyuk, por exemplo.

Os estudiosos da religião mediterrânea, bem lembrados da parafernália do culto de divindades como *Teshub*, o *Jupiter Dolichenus* ou o *Zeus Labrandios*, por exemplo (50), conhecem a correspondência bipene = raio.

Ora, feitas estas correlações, encontraremos no discurso de Dioniso, no referido prólogo, elementos do antiqüíssimo “texto” monumental dos santuários da famosa cidade neolítica:

Mãe de um Deus-Touro:

- Sémele, na tragédia;
- a *Magna Mater* parturiente, em Ç.H.

Deus-Touro:

- Dioniso, na tragédia;
- o filho da *Magna Mater*, em Ç.H.

Raio:

- o raio de Zeus, na tragédia;
- a bipene, em Ç. H.

Mundo infernal:

- túmulo de Sémele, na tragédia;
- nicho/caverna, em Ç. H.

Parto extraordinário:

- o de Sémele, na tragédia;
- o da *Magna Mater*, em Ç. H.

Hierogamia:

- de Zeus e Sémele, na tragédia;
- da *Magna Mater* e de um santo Paredro (taurimorfo?) que o “parto extraordinário” faz pressupor, em Ç. H.

Ainda é possível a inclusão de um elemento na série. Em Çatal Huyuk, a *Magna Mater* tem uma representação dúplice (geminada); o mesmo ocorre, a meu ver, no citado trecho da tragédia euripediana...

Com efeito, muitas vezes os estudiosos da mitologia grega têm assinalado o marcante antagonismo entre Hera e Dioniso; todavia, é preciso lembrar que a oposição entre duas divindades pode exprimir, no discurso mítico, uma ligação profunda entre elas.

Isto ocorre de um modo muito característico nos mitos relativos à deusa Hera... Não há quem ignore sua eterna

48 Cf. Paus., I, 37.3: Plut., *Vita Thes.*, 12.

49 Cf. Plut., op. cit., supra, 18.

50 Pode-se consultar a respeito: M. Delcourt, *L'Hermaphrodite*, Paris, Leroux, 1943.

querela com o irmão-esposo, a quem a filha de Cronos se acha indissolúvelmente ligada; por outro lado, o nome do herói que ela persegue encarniçadamente, *Héracles*, dá testemunho do estreito vínculo que os une.

Dioniso também se torna objeto da terrível perseguição de Hera, que chega a ponto de o enlouquecer... Mas aí está: ele é mesmo o deus enlouquecedor e doido (*mainás*) por excelência. Pode-se dizer que Hera lhe dá sua característica mais marcante. Por outro lado, a grande rainha do Olimpo mostra um traço “dionisíaco” em sua constante disposição de infligir loucura. Além disso, há outro fator que a aproxima muito de Dioniso: sua natureza taurina, que seu epíteto homérico de *Boópis* (a “dos olhos de vaca”) retrata lindamente.

Também o nome *Europa* (“a de ampla face”) é qualificativo que caracteriza a “divina vaca”. A princesa Europa, seduzida por Zeus-Touro, procurada por Cadmo que depois passa a buscar uma vaca, constitui, a rigor, uma hipósta de Hera - tal como Io, a vaca enlouquecida.

As histórias de Io e de Europa deixam entrever, portanto, a identificação de Hera com personagens a quem persegue.

Note-se agora uma outra coisa: basta pensar no exemplo de Deméter-Perséfone para ver que a aparição da *Magna Mater* “cindida” em duas *personae* divinas tem correspondência com uma separação de “superno” e “inferno”, “mundo dos vivos” e “mundo dos mortos”; corresponde à distinção entre uma “Mãe da Vida” e uma Kóre ou Virgem infernal, a ela de algum modo idêntica, que morta/desvirginada dá à luz um Filho misterioso.

Ora, no prólogo de *As Bacantes*, Dioniso, ao apontar o túmulo fumegante de Sêmele, morta pelo raio que a partejou, que fez nascer o divino Filho, evoca a manifestação de Hera, de seu “rancor que nunca se acaba”; opõe-se, no caso, a matrona olímpica à moça infernal, a “eterna rainha” à “princesa-morta-que-deu-à-luz”, a deusa celeste à que tem o túmulo por sacrário.

Deixo ao leitor as aproximações com o discurso dos mitos e monumentos da religião cretense..., aproximações que a esta altura já se torna ocioso (re)traçar. Vale a pena, no entanto, volver a Creta mais uma mirada retrospectiva.

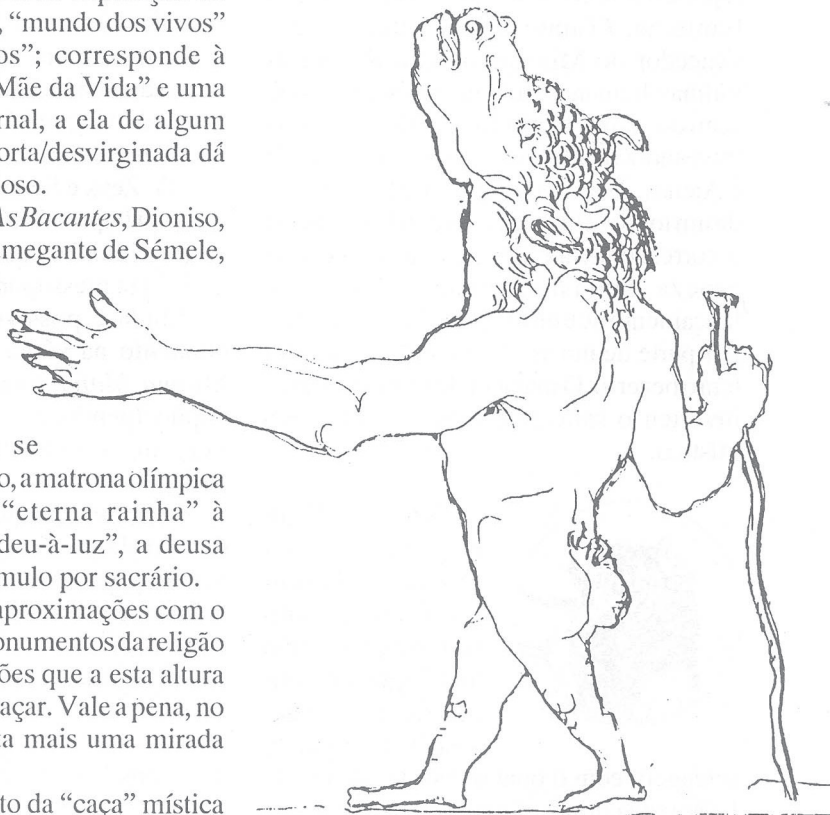
Falou-se aqui do rito da “caça” mística

que se completava com o *diasparagmós* e a *omophagia* (a dilaceração e a consumação da carne crua da vítima) - rito celebrado em ambiente selvagem pelas ménades e pelos adoradores de Zagreus. É minha tese que este rito pode ligar-se com outro momento litúrgico, simétrico, no qual o confronto com o touro, no centro da cidade, no interior do palácio minóico, reportava-se à “passagem” de homens e mulheres ao domínio das uniões possíveis, segundo o modelo positivo de uma hierogamia sacerdotal.

Se a tauromaquia e o mistério de Zeus *Kretagénes* (idêntico, segundo Eurípedes, ao de Dioniso *Caçador*) eram ritos celebrados na Creta minóica, centrados na mesma figura do Touro Santo, alguma relação devia haver entre eles..., o contrário é que seria muito estranho.

(Pouca dúvida se pode ter de que a tauromaquia cretense era um rito: Evans já interpretava os documentos arqueológicos que a testemunham como relativos a uma prova iniciática.)

Quanto à identificação de Zeus *Kretagénes* e Dioniso *Zagreus*, o gravíssimo *onus probandi* cabe a quem se disponha a contestar Eurípedes - um poeta cuja percepção genial do simbolismo religioso de antiqüíssimas tradições a moderna arqueologia tem confirmado de forma impressionante.



MINOTAURO  
CEGO, PICASSO