

# humanitas

Vol. III

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

---

# HVMANITAS

VOLUME III



**COIMBRA**  
MCML - MCMLI

## O mirto em Eleusis

i.— Durante o século xix, a investigação filológica dos «mistérios», exercida por métodos rigorosamente científicos, que fora inaugurada por Cristiano Augusto Lobeck (*Aglaophamus*, 1829), nem sequer aventurou uma hipótese que nos permitisse desvendar o bem guardado segredo da *cista mística* de Eleusis. Digamos apenas, para deixar indicada a comprovação do asserto, que em 1893 Erwin Rohde ainda afirmava timidamente que os *hierá* seriam *Goetterbiider, allerlei Reliquien und Geraette* (i). Sobre a natureza dessas «imagens de deuses, relíquias e objectos de toda a espécie», supomos que, do lado da ciência mais categorizada, foi Dieterich (2) o primeiro que ousou pronunciar-se em 1905, e, designadamente, no sentido de figurações fálicas. Mas só em 1915 Koerter (3) apresentou a mais verosímil hipótese: um ventre maternal, se não o próprio *pudendum* feminino, devia constituir o supremo *hierón*. Hoje, tanto mais verosímil parece esta hipótese de uma representação plástica (?) da *pars mulieris fructuaria* (4) quanto mais provável se vem tornando a origem pré-helénica do culto eleusino e da grande divindade tutelar dos mistérios (5), e asseguradas que estão a preeminên-

(1) *Psyche*, ed. abreviada, de Hans Eckstein, Lipsia (Kroener), p. 272.

(2) Albrecht Dieterich, *Mutter Erde*, 1.<sup>a</sup> ed., 1905, p. 55.

(3) Alfredo Koerter in *Arch. f. Religionswissenschaft*, vol. xviii, 1915, p. 122 e ss.

(4) Gf. Theodoret., *Graec. aff. cur.*, vu, 11 : τον κρένα υιν ἠ' Ἐλευσος κτλ.

(5) V., além de numerosos e excelentes artigos do ilustre arqueólogo francês Charles Picard, nas *Revue archéologique*, *Revue des Etudes grecques* e *Revue de l'Histoire des Religions*, especialmente aquele que foi publicado em língua alemã no *Er anos-Jahrbuch*, 1938, sob o título *Die Grosse Mutter von Kreta bis Eleusis*, p. 91 e ss. A tese da origem mediterrânea dos

cia da *Pótnia minoica* em todo o Mediterrâneo oriental e as características acentuadamente naturalísticas dos cultos creto-micénicos.

2.— Os diversos ritos ((místicos) foram outrora classificados por Dieterich (1) em quatro grupos, conforme a natureza do acto pelo qual se efectiva a união mística com a divindade:

a) comunhão, b) hierogamia, c) filiação ou adopção, d) morte e ressurreição. O ritual eleusino pertenceria ao terceiro grupo : pode supor-se que o contacto da *cista* e dos *lierá* nela contidas constituía o acto simbólico de um segundo nascimento ou da adopção do iniciado por Deméter. O realismo das representações sexuais e eróticas, denunciado pela polémica cristã, encontra-se exemplarmente confirmado pelo relato, de Diodoro (2), da adopção de Héraclès pela grande deusa de Argos, *μιμουμένην την ἀλη^ινὴν γένεσιν*, — relato este presumivelmente etiológico, pois que Hesíquio (3) se refere ao *δεύτερον αἰᾶ γυναικείου κόλπον διαδνε, ὡς ε50ς ρην παρά Ἀ5γΙναίοις εκ δευτέρου γεννάσ^αι* (4). Subsiste pois, em abono da hipótese de Koerter, um índice de verosimilhança, por assim dizer, *interno*; mas, que o saibamos, ainda não foi tentada a investigação de qualquer facto que assinalasse externamente uma probabilidade mais próxima da evidência.

Ensaieimo-la nós, no restrito espaço de que dispomos. Um facto apenas se nos depara, mas eloquente e significativo.

3.—Um escoliasta das *Rãs*(5) assevera que os iniciandos eram coroados de mirto. A notícia deve referir-se aos misté-

mistérios de Eleusis é aceite hoje pelos mais cautelosos e reservados cientistas, como, por exemplo, Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. 1, 1941, pp. 440 e ss., 619 e ss.

(1) A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, 1903, p. 92 e ss.

(2) IV, 3g, 2.

(3) S. u. *δευτεροποτ* «Αος.

(4) Citemos também O verso *Δέσποινας δε υπό κό^λπον εδυν χ30v^ας βασιλείας* de uma *Lamela Aurea* (Otto Kern, *Orphicorum Fragmenta*, n.º 32, p. 107), se ben! que possa ser interpretado, e de facto o tenha sido, noutro sentido que não o da adopção ritual. Cf. Nilsson, *op. cit.*, vol. 11, 1g50, pp. 224 e ss. e nota 5, na p. 224.

(5) Ad u. 330.

rios de Elêusis, posto que a anotação vem à margem de um coral em louvor de *Iaco*, embora só venha indicado pelo comentador o mito que explica o motivo por via do qual a Dioniso eram dedicados, além do mirto (*μύρτος*, *μυρσίνη*, *μυρρίνη*, *Myrtus Vulgaris*), a vide (*ἀμπελος*, *Vitis Vinifera*) e a hera (*κισσός*, *Hedera Helix*). A relação das duas últimas plantas com o mito e o culto de Dioniso encontra-se abundante e convincentemente documentada (1). Mas, quanto à primeira, a consagração a Deméter é a mais provável. Além do motivo acima apontado, isto é, de tratar-se aqui de um hino a *Iaco*, mistagogo de Eleusis, *νυκτέρου τελετής φώσφορος ἀστήρ*(2), podemos citar dois escolios que expressamente atribuem o mirto a Deméter, autorizados ambos pelo atidógrafo Istro, discípulo de Calímaco. Depois de referir a história da iniciação de Héraclês e da consequente instituição dos mistérios «menores», um deles (3) termina dizendo : *οἱ δε μούμενοι μυρσίνη ἐστέφοντο*. São as mesmas palavras do escoliasta das *Rãs*. O outro (4) é mais explícito: o mirto e o teixo (*μίλαξ*, *Taxus Baccata L.*) coroam Deméter, e de mirto são coroados o hierofante, as hierofântides, o daduco e as demais sacerdotisas, <51' a *καί την Δήμητρα προσδέσει ταύτην* (h e. *μυρρίνη*).

4. — O carácter emblemático, simbólico ou funcional, que os mais diversos seres animados e inanimados assumem no culto de uma divindade, tem por vezes uma explicação que naturalmente decorre de *mitologemas* e de *filosofemas* que lhe digam respeito. E o caso do trigo e da uva; escusamos de insistir. Outros se nos deparam, todavia, em que o sentido do nexo da divindade com o emblema, o símbolo ou a função cultural, se encontra deformado por noções tardias e já inadequadas ao primitivo conceito do ente numinoso. Os ritos permanecem imutáveis sob a alterada mitologia. Para citar apenas um exemplo, que

(1) Gf. Walter F. Otto, *Dionysos-Mythos und Kultus*, nova edição, 1938, *passim*.

(2) *Ar.*, *Rãs*, v. 342.

(3) Tzetz. ad *Lycophr.* 1328 (=Istros., fr. 20 Mueller— fr. 22 Jacoby). Gf. *Schol. Oed. Col.* 1053.

(4) *Schol. Oed. Col.* 681 (=Istros, fr. 22 Mueller = fr. 29 Jacoby).

também pertence à simbólica vegetal, lembramos a corrupção que sofreu a ideia que, na antiguidade mais remota, andaria ligada à κόνυζα (*Vitex, Agnus Castus*). Os escoliastas de Teócrito (iv, 25 : <3τά την αγνείαν στιβα<5οποιούονται) e de Nicandro (*Tlier.*, 70, 71: ἀντιτράπτει γάρ ττροός συνουσίαν, ἀἰὸ καὶ αγνός Ιεγεται) fundamentam na semelhança morfológica das palavras αγνός e ἀγνός(ι) o motivo por que a planta haveria sido escolhida para constituir a στιβάς, leito de vimes em que as mulheres celebravam um dos ritos das Tesmofórias: a planta servia de κόλυμα ορμής αφροδισίου (2). Não há interpretação mais incoerente com as demais características da deusa *thesmophóros* nem mais discordante no conjunto dos ritos do grande festival da fecundidade da Terra e da Mulher!

5. — E que diremos do mirto que coroava os iniciandos em Elêusis ? Trata-se agora de um nexu não simplesmente deformado, mas inteiramente obnubilado. Já constitui grave motivo de perplexidade a tradicional atribuição do mirto a uma deusa que, pelo menos em épocas históricas, bem ténues ou mui longínquas relações mitológicas denuncia com Deméter: Afrodite. Desta, sabemos que existiu em Temnos, na Eólide, um simulacro feito ἐκ μυρσίνης τε^ηλιάς (3), o qual, segundo a tradição, fora dedicado à deusa, por Pélops, como acto propiciatório das núpcias com Hipodâmia. A natureza da relação do mirto com Afrodite vem inequivocamente expressa por outro escólio de Nicandro: αοτήν (h. e. μυρσίνη) ἢ Δίκτυνα μισεί... ὅτι την Κόπριν ἐκόσμησεν. Com efeito, à indómita virgem de Creta, como não haveria de repugnar o ornamento da erótica divindade de Chipre ? Enfim, como sinal do irresistível impulso afrodisíaco, figura o mirto no coro das *Aves* (vv. 1099-1100), num passo que o escoliasta esclarece do modo seguinte : o comediógrafo teria dito que na Primavera as aves debicam o mirto, aludindo

(1) V. Boisacq, *Diet. étym. de la langue grecque*, 3.<sup>a</sup> ed., p. 8: «Le latin *agnus-castus* repose à la fois sur une confusion... et un emprunt.»

(2) Eustath. ad Od. X 453, citado por P. Arbesmann, no art.º *Thés-mophoria* da enciclopedia Pauly-Wissowa-Kroll, donde constam outras referências.

(3) Pausan, v 13, 7.

a um costume das mulheres e das virgens do seu tempo: *διὰ το ἐπιμελῶς τὰς γυναίκας καὶ τὰς παρθένους τὰ μύρτα ἐσ΄ίειν*. *Diligentemente* (ἐπιμελῶς), porquê? No caminho que vai da história de Pélops e Hipodâmia ao manjar primaveril das *Aves*, passando pela aversão de Dictina, revela-se-nos uma das secretas virtudes do mirto.

6.— Nos supracitados escólios, notemos que a interferência do mirto no culto de Deméter só é testemunhada em relação aos mistérios de Elêusis. A exclusiva atribuição da planta a Deméter *Eleusina*, como ornamento sacro de iniciadores e iniciados, situa-nos, por consequência, ante a necessidade de indagar outro significado que não seja genericamente o afrodisíaco, pois, se este fosse o único, teríamos de acreditar na preeminência de um ritual de hierogamia. Ora, quanto a Elêusis, o rito de filiação ou de adopção é o que reúne mais indícios de verosimilhança.

Consultemos os léxicos.

Um dos significados do neutro μύρτον, semente ou grão de mirto (exprimindo-se este pelo masculino μύρτος), é, segundo Suidas, το *γυναικείου αἰδοίου*, sentido que Pólux confirma no parágrafo intitulado *περὶ αἰδοίων καὶ τῶν περὶ αὐτά(ι)*, mencionando a mesma glossa; e Favorino (s. u.), que acrescenta: ... *Οἱ δὲ τὸν σχῆμα τῆς γυναικός*. É claro que, sendo estes livros redigidos por gramáticos de épocas recentes, poder-se-ia supor que a vigência de tal significado também se encontra adstrita ao tempo em que viveram os seus autores. Mas, além do facto, conhecido e reconhecidíssimo, de que a lexicografia antiga é o fruto de laboriosa, quando nem sempre criteriosa, compilação e recompilação de trabalhos antecedentes, e de que as suas fontes irrompem do sólido terreno da ciência e da erudição dos Alexandrinos, das gigantescas colectâneas de *υπομνήματα* de Calimaco, Aristófanes de Bizâncio, Dídimo, etc., — temos de verificar que neste caso Suidas teve o cuidado de apontar o termo *ante quem*. Com efeito, em abono da glossa referida, vêm citados três versos (1004 e ss.) da *Lisistrata*, em que a locução *ταί γάρ γυναίκες*

(!) *Onomastikon*, 11 4,36.

*οὐδέ τὸ μύρτο θύων εἶναι* só adquire a transcendente comicidade própria da dramaturgia de Aristófanes, quando *μύρτον* signifique *το γυνουχείν αιεθίων*.

7.— Os iniciados, os sacerdotes e as sacerdotisas, o próprio *Iaco Mistagogo*, dirigiam-se a Eleusis, coroados de mirto, quer dizer, de uma planta, cujo fruto todo o povo de Atenas, no século v, sabia que representava simbolicamente a *pars mulieris fructuaria*. Eis o sinal de evidência *externa*, que corresponde à *interna* verosimilhança da hipótese de Koerter.

Em Elêusis, portanto, «tudo se passa num clima assiduamente dominado pelo sentido sacral da fecundidade e da maternidade autônomas, segundo a velha e sempre viva crença mediterrânea, que exclui dos símbolos místéricos todas as visões fálicas, para exaltar a contemplação extática do *οὐδοίων* feminil, e da espiga, útero vegetal da deusa» (1).

Com estas palavras de um emérito investigador do substrato mediterrâneo da religião antiga, daríamos por bem terminadas as brevíssimas considerações que precedem, acerca do significado e da função ritual do mirto no culto eleusino, se elas próprias nos não impelisses irresistivelmente a observar que a *hipótese* de Koerter já era um *dado* certo e *um facto* averiguado para quem, como Bachofen, possuía aquele maravilhoso sentido divinatório que desafia a taciturnidade da fragmentária tradição (2).

Denunciemos, a propósito, a pusilanimidade de alguns cientistas, — que, por sua vez, radica na inconfessada superstição de uma ciência que, por motivos extracientíficos, impôs limites demasiado estreitos e rígidos à própria metodologia. Mas consideremos, também, os sinais que vão aparecendo de quando em quando no horizonte cerrado pela fatal incompreensão racionalista e positivista. Ainda há poucos anos, e muito perto

(1) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, vol. 11, 1945, p. 103, nota 303.

(2) V. C. A. Bernoulli, *Johann Jakob Bachofen und das Natur symbol*, Basileia, 1924, p. 622, nota 358.

de nós, um Mestre de filologia clássica, de invulgar responsabilidade, científica, escrevia as seguintes palavras: «Su libro (de Bachofen) *Das Mutterrecht* (1861), así como *Versuch ueber die Gr aeb er Symbolik der Alten* (1859), *Die Unsterblichkeitslehre der orphischen Theologie* (1867), en los que de manera estremecedora explica los sentimientos antiguos ante la muerte, son de las lecturas más interesantes que puede hacer un filólogo.» (1)

Lisboa, Fevereiro de 1951.

EUDORO DE SOUSA.

(i) Antonio Tovar, *Lingüística y filología clásica—Su situación actual* Madrid, 1944, pp. 45-46. Cf. p. 150.