O RAMO DE OURO

Sir James George Frazer

Edição do texto: Mary Douglas

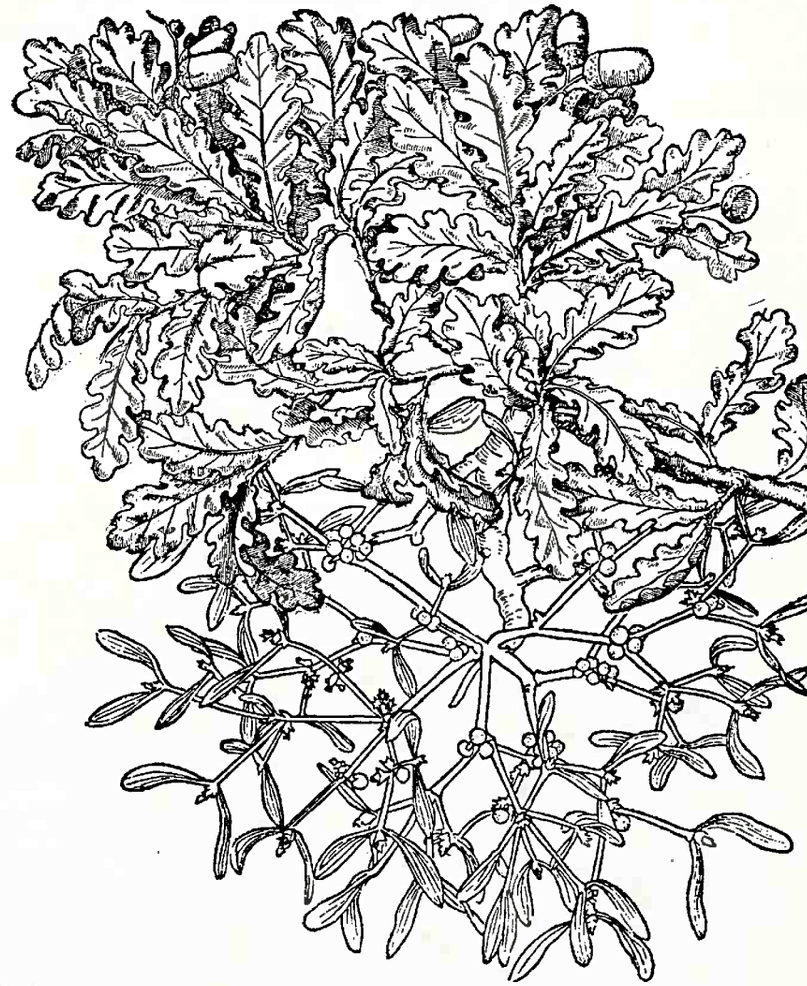
100319914
PUC-SP Campus Perdizes

Apresentação: Darcy Ribeiro

GUANABARA KOOGAN

O Ramo de Ouro

versão ilustrada

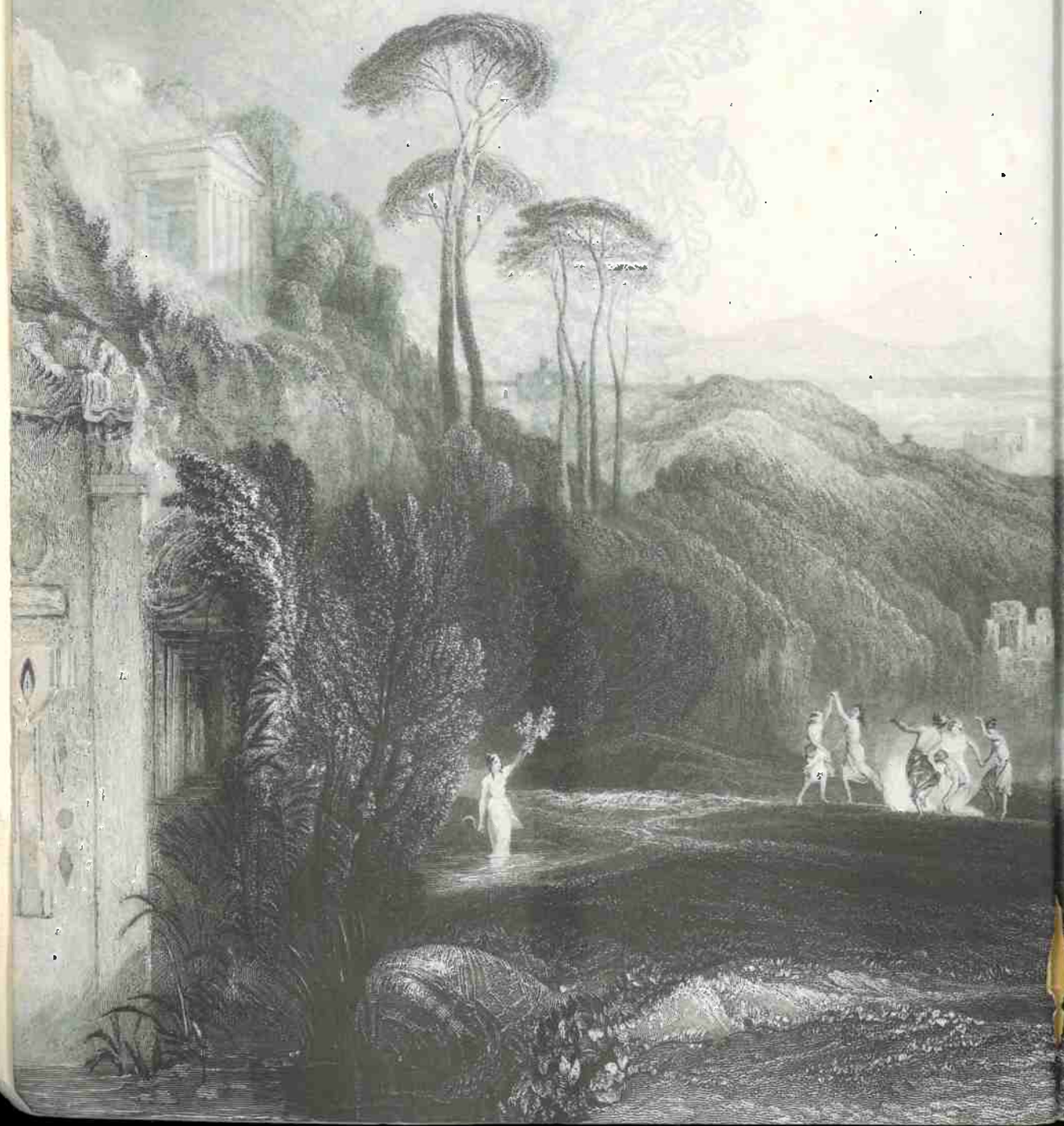


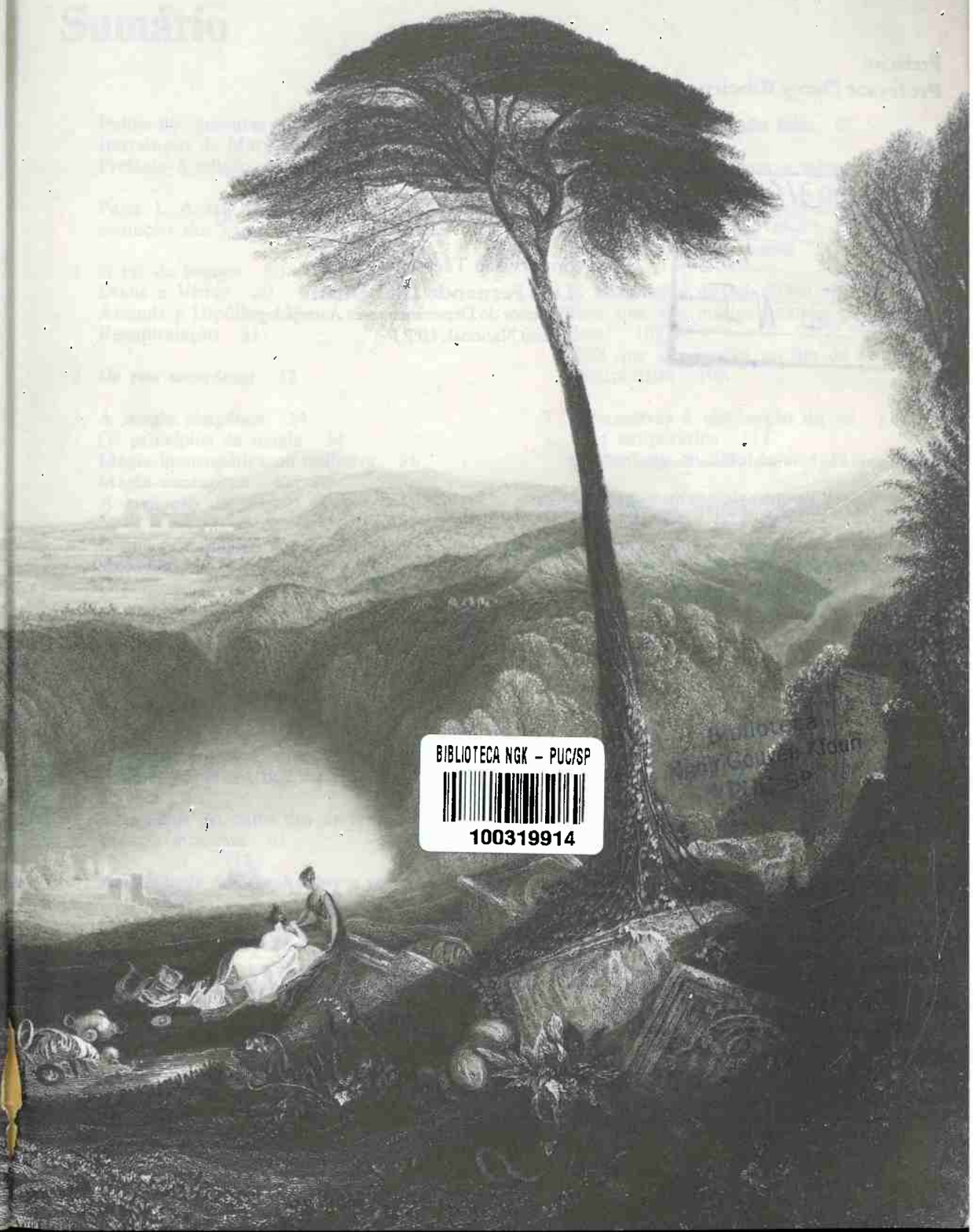
Sir James George Frazer

Edição do Texto:
Mary Douglas

Resumido e Ilustrado por
Sabine MacCormack

O Ramo de Ouro





BIBLIOTECA NGK – PUC/SP
100319914

Prefácio:
Professor Darcy Ribeiro

Tradução:
Waltensir Dutra

Revisão de Texto:
Antonio Monteiro Guimarães
Bacharel em Ciências Sociais,
Departamento de Sociologia e Política, PUC-RJ

Supervisão Técnica:
Luís Fernando Dias Duarte
Professor do Departamento de Antropologia,
Museu Nacional, UFRJ

TOMBO 316590
PA 1 DATA 08/2018
NF
VALOR
PROCED. N-I

Título original: The Illustrated Golden Bough

Tradução autorizada da primeira edição inglesa publicada em 1978 por Macmillan London Limited; projetada e produzida por George Rainbird Limited, de Londres, Inglaterra.
House editor: Felicity Luard; pictures and captions: Sabine MacCormack; designer: Alan Bartram; indexer: Christopher Wallis.

Illustrated abridgment copyright © George Rainbird Limited, 1978.
Portuguese language translation copyright © Zahar Editores, 1982.

Este novo resumo da edição em treze volumes de **The Golden Bough** foi feito com a gentil permissão de The Council, Trinity College, Cambridge.

Os editores são gratos à Bodleian Library (Oxford), ao British Museum, à National Gallery e à Wallace Collection (Londres) pela permissão para reproduzir suas fotografias.

Direitos exclusivos para a língua portuguesa
Copyright © by
EDITORA GUANABARA KOOGAN S.A.
Travessa do Ouvidor, 11
Rio de Janeiro, RJ — CEP 20040

1982

Reservados todos os direitos. É proibida a duplicação ou reprodução deste volume, ou de partes do mesmo, sob quaisquer formas ou por quaisquer meios (eletrônico, mecânico, gravação, fotocópia, ou outros), sem permissão expressa da Editora.

291.13
F848m
Ex. 4

O ramo de ouro

FRONTISPÍCIO. A sibila de Cumas, profetisa e protetora de Enéas, em sua aventura para fundar Roma, segura o ramo de ouro que permitiria a Enéas o acesso ao mundo das almas, de onde poderia observar a grandeza do futuro de Roma. Ao fundo, o lago de Nemi, morada de Diana. O ramo de ouro, gravura de Turner, British Museum, Londres. (A pintura de Turner, na página 250, é reproduzida graças à cortesia da Tate Gallery, Londres.)

Sumário

Índice das gravuras em cores 7
Introdução de Mary Douglas 9
Prefácio à edição de 1911 16

Parte 1. A arte da magia e a evolução dos reis 19

1. **O rei do bosque** 20
   Diana e Vírbio 20
   Ártemis e Hipólito 26
   Recapitulação 31
2. **Os reis sacerdotes** 32
3. **A magia simpática** 34
   Os princípios da magia 34
   Magia homeopática ou imitativa 36
   Magia contagiosa 42
   A evolução do mago 44
4. **O controle mágico das condições atmosféricas** 47
   O controle mágico da chuva 47
   Os magos como reis 50
5. **Os reis divinos** 53
   Deuses humanos encarnados 53
   Reis de setores da natureza 55
6. **O culto das árvores** 58
   Os espíritos das árvores 58
   Poderes benéficos dos espíritos das árvores 60
   Resquícios do culto das árvores na Europa moderna 61
7. **A influência dos sexos sobre a vegetação** 65
8. **O casamento sagrado** 67
   Os reis de Roma 70
9. **O culto do carvalho** 73

Parte 2. O tabu e os perigos da alma 78

1. **O peso da realeza** 79
2. **Os perigos da alma** 83
3. **Atos e pessoas que são tabu** 87
4. **Nossa dívida para com o selvagem** 97

Parte 3. O deus que morre 99

1. **A mortalidade dos deuses** 100
2. **A eliminação do rei divino** 102
   Reis que são mortos quando sua força decai 102
   Reis que são mortos ao fim de um prazo determinado 105
3. **Alternativas à eliminação do rei** 111
   Reis temporários 111
   O sacrifício do filho do rei 113
4. **A eliminação do espírito da árvore** 116
   Os mascarados de Pentecostes 116
   Sacrifícios humanos simulados 117
   O Enterro do Carnaval, a Expulsão da Morte e o Advento do Verão 118

Parte 4. Adônis 121

1. **O mito de Adônis** 122
2. **Adônis na Síria** 126
3. **Adônis, ontem e hoje** 130
   O ritual de Adônis 130
   Os jardins de Adônis 131

Parte 5. Os espíritos dos grãos 136

1. **Deméter e Perséfone** 137
2. **A mãe dos grãos e a virgem dos grãos, na Europa e em outros lugares** 144
   A mãe dos grãos na Europa 144
   A mãe dos grãos em várias terras 146
3. **Litierses** 153
4. **Devorar o deus** 160

O sacramento dos primeiros frutos 160
Devorar o deus 163
Mitos "manii" em Arícia 164

Parte 6. O bode expiatório 165

1. **A transferência do mal** 166

2. **Sobre bodes expiatórios** 177

3. **Bodes expiatórios humanos na Antiguidade clássica** 180
O bode expiatório humano na Roma antiga 180
O bode expiatório humano na Grécia antiga 182

4. **A eliminação do deus no México** 185

5. **As Saturnais e festas congêneres** 189
As Saturnais romanas 189
O rei do feijão e a Festa dos Tolos 190
As Saturnais na Ásia ocidental 193
Conclusão 201

Parte 7. Balder, o belo 203

1. **Entre o céu e a terra** 204
Não tocar a terra, não ver o sol 204
A reclusão das meninas na puberdade 208

2. **O mito de Balder** 211

3. **As festas dos fogos da Europa** 214

4. **A interpretação das festas dos fogos** 224

5. **A queima de seres humanos nas fogueiras** 226

6. **As flores mágicas da véspera do solstício de verão** 229

7. **Balder e o visco** 232

8. **Alma externa** 236
A alma externa nos cantos folclóricos 236
A alma externa nos costumes populares 239

9. **O ramo de ouro** 242

10. **Adeus a Nemi** 248

Notas editoriais 251
Índice analítico ...

Gravuras em cores

O deus revelado sob forma humana:
o jovem Dalai Lama 32

Magia contagiosa:
dança de escalpo dos minaterres 33

A realidade por trás do mito:
Perseu e Andrômeda, de Ticiano 48

O casamento entre deuses e mulheres mortais:
Rada e Krishna 49

A ordem divina do universo:
forma cósmica do deus hindu Vishna 80

O rei como centro do universo:
o manto do Imperador Henrique II 81

Os perigos da alma:
Buda corta uma mecha de cabelos 96

A alma como reflexo:
Narciso, de Caravaggio 97

A mortalidade dos deuses:
o trono do jovem faraó Tutancâmon 128

A natureza reflete a vida e a morte dos deuses:
a anêmona escarlate 129

Deuses da morte e da vegetação:
Osíris verde 144

A onipresença dos demônios:
um demônio da doença 145

Pedras sagradas:
Kaaba de Meca 192

Eliminação do deus no México:
máscara de mosaico de Quetzalcóatl 193

Os fogos e os desastres:
O triunfo da morte, de Bruegel 208

A árvore da vida:
Cristo na cruz 209

Prefácio

Darcy Ribeiro

Vamos ler, afinal, em português a obra clássica de James G. Frazer, um dos textos mais belos da antropologia. Desejo muito que ela tenha entre nós, tardiamente embora, o êxito que alcançou sua edição abreviada de 1922. Rapidamente traduzida, foi e é lida e discutida por toda parte. O que o leitor tem em mãos não é, porém, aquela condensação. É antes uma nova leitura sucinta e iluminada que devemos a Sabine MacCormack. A partir dos tratados originais, ela recolhe e nos devolve tanto as linhas de pensamento e as alegorias básicas de Frazer como a sua extraordinária mensagem de beleza.

Como explicar a capacidade de sobrevivência de Frazer? Seria, acaso, pelo valor explicativo de suas teorias? Continuariam elas sendo contribuições válidas para a compreensão da massa imensa de fantasias, de superstições, de ritos e de sacrifícios que ele aqui compendia? É muito duvidoso. Contamos hoje com muitos outros esquemas explicativos referidos a este mesmo tema. É verdade que todos insatisfatórios, mas muitos deles mais atualizados e baseados em melhor informação etnológica. Contamos, sobretudo, porém, é com muito ceticismo sobre a possibilidade de alcançar uma explicação geral satisfatória para tantas expressões espirituais do fenômeno humano.

De fato, o que aumentou prodigiosamente depois de Frazer foi o acervo de nosso conhecimento etnológico sobre corpos concretos de crenças e práticas mágico-religiosas de povos específicos. Ao que parece, a antropologia ao amadurecer se tornou mais modesta. Contenta-se, agora, em nos dar explanações compreensivas sobre como um certo povo se arranja para controlar o incontrolável através de práticas mágicas e religiosas. Ou, ao menos, para crer que o controla com suficiente convicção para alcançar a tranqüilidade indispensável para o uso eficaz dos recursos de que dispõe para satisfazer suas necessidades. Esta é, talvez, a razão do nosso encantamento diante desta obra ambiciosa em que Frazer se debruça, assombrado, sobre o rio tumultuoso das manifestações do espírito humano, buscando nele um fio explicativo.

O valor de *O ramo de ouro* está para mim — e para Frazer também, que o disse expressamente mais de uma vez — na sua qualidade artística. Ele conseguiu recriar literariamente o espírito humano em algumas de suas expressões mais dramáticas. Mesmo espraiando-se exageradamente em volumes e volumes, construiu uma obra única de valor permanente, lida e relida através dos tempos. Os dois volumes da primeira versão de 1890 foram se avolumando a cada nova edição até alcançar treze grossos volumes. Por isso mesmo, só alcançou êxito no grande público com a referida edição condensada. Agora, reestruturado e belamente ilustrado, *O ramo de ouro* começa uma nova carreira.

Em nenhuma obra se pode ver, como nesta, o espírito humano se desdobrar em manifestações tão variadas. Elas são hauridas por Frazer tanto nas formas arcaicas que se lêem nos velhos textos bíblicos e clássicos, como nas formas selvagens documentadas na literatura de viagem e nos textos de etnografia. Compendiando estas fontes, Frazer nos mostra, através da multiplicidade infinita de suas manifestações, a unidade essencial do espírito humano, expressa na espantosa continuidade dos mesmos arquétipos de pensamento se reiterando ao longo de milênios em povos de toda a terra.

Para além da unidade, da variedade e da continuidade destas expressões etnológicas da mente humana, Frazer pretende nos mostrar, ainda, uma progressão constante de formas rudes, sangrentas e perversas de conduta a formas cada vez mais purificadas e espiritualizadas. Colhe-se, por isso mesmo, em toda a obra um certo otimismo que se explica habitualmente pela cegueira em que vivia a intelectualidade européia do seu tempo. As barbaridades inenarráveis de então, que ocorriam principalmente no submundo colonial, não tinham nenhum eco ali. Eram tidas como coisas de outras latitudes que diziam respeito a gentes que não eram propriamente humanas. Só a bestialidade nazista acordou o europeu para a ferocidade contida nele próprio. A bruteza — todos aprendemos desde então — não está no passado humano, vencida ou em estertores como queria Frazer. É uma ameaça permanentemente pronta a saltar sobre qualquer sociedade e conflagrá-la em carnificinas hediondas e nos martírios mais perversos.

Assim é, constatamos amargos. Mas não será também verdade que vêm sendo superadas, por toda parte, as expressões rotineiras da violência ritual, substituídas nos costumes dos povos por formas cada vez menos perversas e sangrentas? É notória, por exemplo, a progressão das imolações humanas na forma de festins canibalescos para rituais antropofágicos em que uma comunidade inteira comunga um herói para incorporar em si sua heroicidade; bem como sua substituição posterior por sacrifícios de animais; e mais tarde, a destes por cerimoniais simbólicos tão re-

finados que mal recordam suas sangrentas origens. O homem é perfectível — gosto de pensar — e está melhorando.

Outra dimensão de *O ramo de ouro,* esta subjacente em suas formas manifestas, é o sério esforço de auto-reflexão de Frazer. Aqui, sem deixar de olhar para fora interpelando crenças, ritos e costumes alheios, de povos exóticos, ele argúi é a si próprio. Seu interesse fundamental é alcançar uma compreensão mais profunda dos valores de seu mundo. Então e sempre, ele é o inglês imperial metropolitano, bem assentado na convicção de que encarna o ápice glorioso da espécie humana. Como tal, vê a marcha humana como uma progressão por ínvios caminhos, purificando-se em mil fogos selvagens, para produzir afinal aquela sua última forma depurada: a civilização britânica.

É com olhos ingleses que ele olha os povos prístinos sempre assombrado de vê-los ir edificando, através de seus rudes e toscos esforços, os pensamentos e as práticas religiosas e civis da Europa culta. Dois temas transluzem iminentes nestas auto-análises: o Cristianismo e a Realeza.

Para mim, o que Frazer indaga exaustivamente nos textos referentes a povos antigos e modernos de todo o mundo — inaugurando, assim, o método comparativo na antropologia — não é a explicação científica das razões e angústias do deus herói matador que será por sua vez imolado por seu sucessor, o futuro amante da deusa imortal. Este enredo é o artifício literário. Seu tema real, ardente e apaixonado, é a Encarnação de Deus Pai em Deus Filho. É a morte de Deus na cruz para resgatar os homens do pecado. É, ainda, a Ressurreição. E é, sobretudo, a reiteração infinita desta suprema tragédia divina em que Deus volta ao mundo cada dia, em carne e sangue, através da Eucaristia para saciar a fome de santidade dos fiéis. Ao menos é isto o que eu leio nele: encantado.

Outro tema subjacente às perquirições de Frazer, inexplícito mas sempre presente, é a interpretação da realeza. Aqui, a meu ver, ele é um indiozinho da tribo dos ingleses cheio de unção pelo seu senhor rei e pela família real, regendo majestosos os povos do mundo como supremos heróis civilizadores.

Suspeito mesmo que, no fundo do peito, Frazer não duvida do caráter divino da realeza. Não podendo asseverá-lo com a liberdade e a autoridade com que o faria um teólogo, ele o expressa de mil modos e o faz sentir ao leitor, através de suas seqüências de Reis Magos, Reis Sacerdotes, Reis Divinos, Reis Imortais e Reis Mortais que desfilam por sua estória. De fato, cada um deles só tem existência real como um antecedente tosco do que viria a ser a verdadeira encarnação da realeza: a família real britânica. Será assim?

Antes de Frazer e durante sua longa vida, a antropologia gerou teorias às pencas sobre estes mesmos temas. Todas elas mortas. *O ramo de ouro* continua vivo, creio eu, porque passou a ser uma coisa em si, independente da verdade que acaso porte. Tem todo o encanto inexcedível da leitura de uma obra literária que, sendo gozosamente legível, se apresenta sempre com a seriedade de uma busca tenaz da verdade. Sua suprema qualidade é a de uma criação artística que se edifica livremente com tijolos etnográficos, agrupando-os para tirar deles efeitos lúgubres ou pitorescos, misteriosos ou belos. Manipulando o real em busca do verossímil com audácias de literato, Frazer se permite todos os jogos de efeito e todas as ênfases de estilo. Umas vezes suas criaturas se alçam erectas, outras vezes rastejam submissas. Em certos casos, são árvores prodigiosas que crescem exuberantes lançando ramas até o céu, ou são bosques floridos que se incendeiam tragicamente. Seu ponto de vista também muda a cada instante. Às vezes olha à distância o esquálido e longínquo sacerdote dramático que encarna a Deus esperando a morte. Outras vezes, se põe ali junto para ver de perto, sentir intimamente e lamentar ou fruir as dores ou os gozos do herói. Sem falsificar os fatos, mas sem regatear exemplos contraditórios, ele vai adiante sempre atento aos requisitos do tratamento artístico com que ressalta ainda mais sua beleza e lhe empresta uma nobreza inigualável.

O mais admirável é que Frazer consegue tudo isto apesar de cair no supremo pecado tanto para o cientista como para o artista que é o da ambigüidade. Todos sabemos desde sempre que ciência e arte são dois domínios diferentes e imissíveis: toda contaminação invalida a um e a outro. Pois Frazer transgride a regra. Sem a coragem de ser uma *Ilíada* que compendia a sabedoria helênica orgulhando-se de ser um puro poema, sua *Odisséia* obstinada quer ser sempre um texto científico.

Repelindo toda a cientificidade formal que torna os textos científicos tão indigestos, mas contendo sua criatividade literária nos limites da expressividade, Frazer colige e interpreta uma massa imensa de expressões da espiritualidade humana. Compõe, assim, um painel fantástico, só comparável aos grandes poemas clássicos. Nele, de fato, o casamento incestuoso da ciência e da arte é que permite preservar toda a prodigiosa beleza de milhares de mitos e ritos que ele recupera e nos devolve transfigurados.

Sua façanha é tanto mais importante num tempo como o nosso que, havendo perdido o gosto pelos clássicos, esqueceu as crenças mitológicas e se vê deserdado dos deuses mortais e pecadores que o homem criou e exorcizou para expressar seus medos e suas esperanças. Lendo Camões ou Shakespeare, Castro Alves ou Byron por exemplo, se vê a extraordinária importância que tiveram para eles os paradigmas míticos de pensamento. Todo este prodigioso patrimônio cultural humano aqui revive e pulsa.

Os temas de Frazer desafiaram as melhores mentes, dando lugar a muitas obras clássicas. Entre outras a de Lévy-Brühl, que com materiais semelhantes construiu uma teoria difundidíssima sobre a mentalidade pré-lógica dos povos selvagens. Dos dois se contam anedotas parecidas como sapientíssimos especialistas de povos primitivos que nunca tinham visto nenhum selvagem. De Lévy-Brühl se diz que, desembarcando em Nova York para um ciclo de conferências eruditas sobre a mentalidade primitiva, pediu aflito que lhe mostrassem um primitivo. De Frazer que, diante de um admirador perplexo que lhe perguntava quantos anos havia vivido entre os selvagens, respondeu: "Nunca vi nenhum, graças a Deus". Ambos comeram papel a vida inteira, lendo imensas bibliotecas em busca dos fatos com que alimentaram seus engenhos de engendros.

Seus destinos foram muito diferentes, porém. De Lévy-Brühl sobrou apenas o testemunho de sua integridade intelectual, inscrita nos cadernos de anotações do fim de sua vida. Quem os lê hoje vê, comovido, um sábio repensando criteriosamente suas próprias idéias sobre a primitividade dos primitivos para rechaçá-las implacavelmente. O mesmo não se pode dizer de Frazer, não só porque algumas de suas idéias permanecem verossímeis, mas sobretudo porque sua obra continua sendo lida e apreciada. Onde saber de deuses, de mitos e de ritos com todo o sortilégio que eles suscitam senão em *O ramo de ouro?*

Talvez seja útil situar Frazer no seu tempo, colocando sua obra ao lado das criações dos seus contemporâneos mais eminentes. Seu tempo é o tempo europeu imperial de antes da decadência, ainda cheio de orgulho de si mesmo. Ser europeu, então, se possível inglês ou francês, era a única forma alta de ser gente verdadeiramente humana. Tempo de saqueio do mundo para entesourar nos museus da Europa um mostruário fantástico da criatividade humana. Tempo de recoleta e de interpretação eurocêntrica de quanta observação foi registrada sob todas as formas exóticas de ser e de pensar, tarefa a que Frazer tanto se dedicou.

Mas seu tempo foi, sobretudo, a era da enunciação das grandes profecias do mundo moderno. Numa delas se anuncia a catástrofe final da humanidade, vítima de sua própria fecundidade. Os homens se multiplicarão tanto e tão rapidamente — se previa —, que desaparecerão por demasiados. Outro europeu desta geração ordena concatenadamente todas as espécies vivas em quadros evolutivos para tornar a vida explicável em toda a sua imensa variedade. Um terceiro contemporâneo de Frazer profecia a revolução comunista inexorável que cairia sobre a cabeça dos homens quisessem eles ou não. Outro, ainda, além de devolver a homens que se queriam anjos toda a sua bichalidade sexual, mergulha no fundo da alma humana e lá descobre a fonte da irracionalidade no continente secreto de onde brotam as pulsões que nos motivam.

Nesse tempo de grandes pensadores que respondem às indagações essenciais dos homens com as ambiciosas teorias de que ainda nos alimentamos, Frazer pintou seu painel da evolução da espiritualidade. Hoje, em lugar de olhar uma lenda ou um costume ou um rito como se fossem fósseis do espírito, pedindo que nos revele algo sobre a origem da religião ou da magia, o que se indaga é sobre seu valor de atualidade. Vale dizer, é sobre sua contribuição para que exista e persista a sociedade e a cultura de que faz parte. Todos sabemos, agora, que as especulações hipotéticas sobre a antiguidade ou sobre os povos prístinos valem menos que as profecias, como disse alguém. Estas poderão ser verificadas no futuro; aquelas são alegorias incomprováveis.

As linhas mestras da evolução humana já não são buscadas na galharia frondosa demais das criações ideológicas, mas na sucessão dos modos de produção, nas revoluções tecnológicas e nos processos civilizatórios que elas desencadeiam.

A obra de Frazer tem hoje o valor de uma grande criação literária. Seu valor científico é equiparável ao das obras de ciência-ficção enquanto especulações imaginosas e até verossímeis sobre temas que a ciência ainda não pode encarar. *O ramo de ouro* é uma ficção erudita sobre o passado humano que se lê sentindo o forte sabor de verdade revelada das antecipações que ousam pensar racionalmente o que é impensável cientificamente.

O próprio Frazer, aliás, estava consciente disso. Sempre apresentou suas conjecturas como meramente plausíveis, tomando o cuidado de assinalar o seu limitado alcance e sua precária validade. Uma de suas idéias brilhantes é a concepção da magia, da religião e da ciência como uma seqüência evolutiva em marcha. Depois de nos dar uma tipologia inspirada dos ritos mágicos, dividindo-os em imitativos e contagiosos, Frazer contrapõe a racionalidade lógica do mágico — confiante na eficácia dos seus ritos como contendo em si mesmos um poder miraculoso — com a perplexidade do sacerdote que apela para deuses arbitrários e imprevisíveis. Enquanto o mágico atua pessoalmente sobre forças imanentes, confiante na regularidade da natureza que a cada causa responde com os mesmos efeitos, o sacerdote, como um burocrata do divino, prostra-se diante de poderes transcendentes aos quais se entrega impotente em orações que querem comover ou em sacrifícios

que querem subornar.

Nesta concepção, a magia seria uma forma primeva da ciência que, fracassando por precoce e témporã, deu lugar ao desvario descabelado da conduta religiosa. Com ela a humanidade entraria no carreirão sombrio e sangrento do sacrifício que só pouco a pouco, lentissimamente, se apura e espiritualiza. A solução final viria com a ascensão às concepções e às práticas fundadas na ciência. Na verdade, não há aqui sucessão evolutiva nenhuma. Ontem como hoje, é a conduta mágica que guia o selvagem australiano ou o feiticeiro londrino. Religião e magia, se é que são distinguíveis, coexistem desde sempre.

Apesar de tudo, porém, continuamos aprendendo com Frazer. Embora nenhum antropólogo subscreva hoje suas idéias, todos reconhecemos nele um pai fundador da ciência do homem e um clássico de leitura indispensável. Assim pensam também muitos poetas como T. S. Eliot e Ezra Pound, que tinham o maior entusiasmo por *O ramo de ouro* como uma das obras fundamentais da literatura universal.

Rio, abril, 1982.

Introdução de Mary Douglas

Sacrifícios humanos e espíritos não chegam a constituir um problema sério na cultura moderna, e o mesmo se pode dizer dos cultos demoníacos do canibalismo. Se os ídolos manchados de sangue têm algum lugar em nosso esquema de idéias, esse lugar é na ficção científica e nos filmes de terror. O final dessas histórias sangrentas nunca explica a crueldade dos sacerdotes e de seus fanáticos seguidores, exceto através de um toque fantasioso, como a insinuação da existência de poderes satânicos à solta no mundo ou — mais moderadamente — apresentando os vilões como lunáticos perigosos. Mas esses mesmos temas, hoje usados no entretenimento, foram objeto de grande interesse intelectual e provocaram reflexões sérias entre os eruditos de há cem anos.

O alvorecer do pensamento humano foi um problema de importância fundamental para os pensadores do século XIX. Num certo momento de sua evolução, nossos ancestrais se distinguiram dos animais selvagens, e certamente a consciência que passaram a ter de si mesmos foi gradualmente eliminando os resquícios da origem animal. Os mais remotos esforços do homem para compreender o mundo seguramente devem ter sido marcados por crueldades bestiais e erros grosseiros. Os costumes dos povos primitivos proporcionaram algumas chaves para a compreensão do pensamento arcaico, e informações novas sobre crenças aparentemente insanas chegaram em profusão à Europa graças aos relatos de exploradores, comerciantes e missionários. Dar sentido ao que parecia insensato e absurdo foi o grande desafio daquela época. A atenção popular voltou-se para os antropólogos, que se empenhavam numa corrida internacional para decifrar um código que então parecia tão excitante quanto qualquer coisa que os físicos possam dizer a um público moderno sobre a vida em outros planetas.

Bem se pode dizer que James Frazer venceu a corrida, e de maneira tão completa que, com o último volume de *O ramo de ouro,* ela pode ser dada como terminada. O respeito que conquistou em vida mostra que ele derrotou seus rivais. Uma cátedra universitária de antropologia social foi criada para ele em 1927 — pela primeira vez no mundo. Frazer foi feito lorde em 1914, tornou-se membro da Royal Society em 1920 e recebeu a Ordem do Mérito em 1925. Muitas universidades, na Grã-Bretanha e no exterior, concederam-lhe títulos honorários. Muitos eruditos conquistam alto prestígio ainda em vida e são depois esquecidos. Mas não foi esse o destino de Frazer. Embora a maioria dos antropólogos dele discordem num ou noutro ponto, dificilmente haverá quem se considere tão importante a ponto de julgar-se rebaixado por criticar Frazer, ou de achar que isso seria perda de tempo. Frazer não foi esquecido, pois é atacado com freqüência, ao passo que os nomes dos contemporâneos que o criticaram são ignorados: é essa a prova de que seu trabalho ainda tem significação. Os treze volumes de *O ramo de ouro* constituem um monumento. Como evoluiu esse monumento? Qual o seu valor atual? Qual a sua relevância para nossas preocupações de hoje?

Antes de examinarmos como evoluíram os treze volumes de *O ramo de ouro* ou levantarmos seus pontos fortes e seus pontos fracos, devemos situar Frazer no seu contexto, pois ele deve ser lido e conhecido como um pensador representativo do século XIX, inclusive pela elegância de seu estilo.

Frazer nasceu em 1856. Todos os dias, seu pai lia em voz alta, para a família, um trecho da Bíblia, mas sempre fechava o livro sem comentários. A leitura era um ato ritual de fé. Suponho que essa experiência infantil esteja na origem do respeito que Frazer sempre evidenciou pelo sentimento religioso, mas também de sua notável falta de intuição religiosa. É claro que aquelas histórias estranhas impres-

sionaram sua imaginação juvenil: Abraão disposto a mergulhar o punhal do sacrifício em seu próprio filho, intervenções miraculosas, dilúvios punitivos que se abatem sobre o mundo inteiro, crianças incólumes em meio ao fogo, a separação das águas do mar Vermelho, e Deus sempre presente diante de seu povo, misterioso e por vezes cruel, dele exigindo um comportamento perigoso ou imoral. Em 1878, Frazer concluía seus estudos clássicos em Cambridge, durante os quais teve oportunidade de ler mais sobre religiões exóticas. Os profundos ensinamentos morais e a visão extática da tradição greco-romana inspiraram-lhe admiração pelo que chamava de poesia da religião; mas também o intrigavam as lendas dos deuses gregos, inescrupulosos e lascivos, perseguindo-se mutuamente ou correndo atrás de rapazes ou moças, ciumentos e vingativos. Pareciam quase humanos, mas não totalmente: a inconseqüência e a gratuidade marcaram-lhes as intenções e as vidas. Explicar as crueldades e atitudes irracionais da mitologia foi um dos grandes problemas do mundo erudito, no período 1870-1910.

O ramo de ouro começa num tom de mistério: um bosque sagrado na Itália, um sacerdote que ronda uma árvore com a espada na mão, o mito de que ele era o guardião do santuário de Diana, cujo destino era ser morto pelo seu sucessor, a suposição de que a árvore era um carvalho, que o sacerdote protegia um ramo de visco e era o consorte humano da deusa Diana — dificilmente se poderia imaginar que seriam necessários treze volumes para desvendar as origens dessa história, a partir de evidências tão frágeis. Por que Frazer lhe deu tanto destaque? Já se chegou mesmo a dizer que *O ramo de ouro* é apenas uma longa e dispersiva nota de pé de página a um verso de Ovídio sobre o santuário de Diana próximo ao lago de Nemi *(Fasti,* VI, 756). Se é assim, por que Frazer escolheu esse verso e não outro, e por que voltou sempre a essa história?

Em minha opinião, o sacerdote de Nemi e mesmo o áureo ramo de visco não são a origem, nem o objetivo principal do livro, mas artifícios da caixa de mágicas de um narrador talentoso. O sacerdote de Diana e o deus nórdico Balder, presentes no início e final do livro, são o que Henry James chamou de uma *"ficelle",* um fio essencial que mantém coesa a narrativa e ajuda o leitor a sentir a estrutura antes que toda ela se revele.

Uma das restrições mais comuns a *O ramo de ouro* é que Frazer teria acumulado fato sobre fato, estabelecendo entre eles uma ligação precária, e que todo o edifício teria se tornado tão pesado que a idéia inicial se perdera de vista. Firmou-se uma tendência a descartá-lo como um colecionador senil e incoerente de fatos curiosos, como, aliás, pode de fato ter parecido nos seus últimos anos. Até mesmo seu bom amigo, o Professor E. O. James, disse: "À medida em que o livro crescia em suas mãos, o frágil fio de ligação com o assunto original ameaçava romper-se sob o peso de cada edição sucessiva da obra" *(Dictionary of national biography).* Mas tal observação realmente não procede: se um estudioso teve algum dia uma preocupação exclusiva, esse estudioso foi Frazer, que nunca se afastou do tema do deus imolado. Nossa nova edição separa o argumento central da massa de detalhes. A Dra. MacCormack, que tão competentemente reduziu os treze volumes a estas proporções modestas, insiste em que Frazer não se distancia nunca de seu argumento. Ela me parece ter conseguido fazer um resumo que deixa claro o significado e torna vivo o interesse, sem que nada se perca do famoso estilo. Em sua nota editorial, à página 251, ela descreve como este livro foi feito e as decisões editoriais que teve de tomar para apresentar o texto desta maneira direta.

A teoria de Frazer foi delineada em três etapas. A primeira, em 1888, quando escreveu os verbetes sobre totemismo e tabu para a *Encyclopaedia britannica.* Ele nos conta que, naquela época, e por toda a sua vida, sofreu profunda influência de seu amigo William Robertson Smith, autor de um livro que gozaria de fama justificada, *Religion of the semites,* e que seria publicado em 1889. É provável que, como estudioso, a primeira intenção de Frazer fosse fazer em relação à tradição greco-latina o que seu amigo havia feito em relação à tradição judaica.

Durante toda a sua vida, Robertson Smith foi um cristão devoto e praticante, cuja tarefa erudita era a de submeter a Bíblia a um exame histórico rigoroso para, com isso, protegê-la das críticas destrutivas dos cientistas. Sua maneira de defender a Bíblia dos ataques intelectuais que a ameaçavam foi escolher o que nela havia de nobre e racional e deitar fora o que parecia primitivo e irracional. Ele e Frazer escreveram nos vinte a cinqüenta anos imediatamente posteriores ao abalo que *The origin of species,* de Darwin, havia causado à velha interpretação fundamentalista da Bíblia: foi o homem criado por um único ato divino, como dizia o livro sagrado, ou evoluiu a partir do macaco? A maneira engenhosa que Robertson Smith encontrou para responder à onda de críticas à Bíblia foi mostrar que a história da religião judaica também havia evoluído. As vertentes da justiça e da misericórdia sempre nela haviam estado presentes, viáveis e com energia suficiente para sobreviver, ao passo que as tendências bárbaras haviam sofrido um processo de seleção gradual. A magia, disse ele, estava ligada ao culto de errantes demônios maléficos, sem ligação com o deus da comunidade. A magia acabou dando lugar, no judaísmo, ao culto de um só deus. O sacrifício de sangue deu lugar ao arrependimento dos corações humildes, e o animal abatido que representava o deus da comunidade deu lugar a uma concepção espiritual do culto sacrifical.

A essência do tema do deus imolado, que preocupou Frazer durante toda a sua vida, surge no seu primeiro artigo sobre totemismo, no qual descreve a representação da morte e do renascimento em cerimônias de iniciação e sugere que os ritos totêmicos são realmente sacrifícios nos quais o deus morre pelo seu povo.

A segunda etapa corresponde à publicação da primeira edição de *O ramo de ouro* em 1890 (dedicada "ao meu amigo W. R. Smith"). Diz Frazer em seu prefácio que a idéia central do livro é o conceito do deus imolado, derivado de Robertson Smith. É aqui que aparecem pela primeira vez o sacerdote condenado de Nemi e Balder, o deus nórdico que morre. O objetivo do livro é descobrir a unidade original do pensamento religioso, desde o culto primitivo dos arianos, que se difundiria pelos bosques de carvalhos da Gália, da Prússia e da Escandinávia, tendo se mantido em sua forma quase original no bosque sagrado de Nemi: "O rei do bosque viveu e morreu como uma encarnação do supremo deus dos arianos, cuja vida estava no visco, ou ramo de ouro". As religiões baseavam-se todas numa íntima comunhão entre os adoradores e seu deus sacerdote.

Quando afirmou que o deus imolado era a idéia central de *O ramo de ouro,* Frazer realmente devia pretender que assim fosse. Tal como Robertson Smith, ele acreditava num processo de evolução social que já então havia formulado um juízo irreversível contra todas as imolações rituais, quer a vítima fosse um animal ou um ser humano, ou o próprio deus fosse morto para ser oferecido a si mesmo, em favor de seu povo. A ambição profunda de *O ramo de ouro* é colocar todas as doutrinas sacrificais do cristianismo e, com elas, as doutrinas da Encarnação, da Imaculada Conceição e da Ressurreição, sob a mesma perspectiva da adoração totêmica, lado a lado com as luxuriosas excentricidades do panteão grego e com as carcaças queimadas ou ensangüentadas dos antigos altares dos israelitas. Quaisquer que fossem as histórias, deviam ser consideradas como versões parciais, imperfeitas. Surgia agora uma visão mais completa, mais profunda e vigorosa. Essa visão moderna identifica a evolução fluente da religião, desde os seus significados carnais até seus refinados significados espirituais. Essa não poderia ter parecido idéia arriscada a defender no contexto cultural racionalista da década de 1890. Os que ainda se apegavam ao dogma religioso fundamentalista levantariam objeções, mas, para os meios acadêmicos esclarecidos, a tarefa a que se propunham os sucessivos volumes de *O ramo de ouro* significaria a adução de evidências cada vez maiores da evolução mundial rumo a uma espiritualidade mais pura.

Mas, entre 1890 e 1910, na terceira fase do seu pensamento, Frazer desenvolveu novas idéias sobre a maneira pela qual o pensamento mágico funcionava e como se enquadrava na psicologia moderna. Argumentou, basicamente, que o estágio mais remoto da evolução filosó-

fica era mágico, o segundo, religioso, e o terceiro, científico. Frazer admitia que os primitivos podiam pensar suficientemente bem quando se tratava de construir uma casa, caçar um gamo ou parir filhos, mas achava que, sem as vantagens da ciência moderna, eles tendiam a reforçar suas ações recorrendo à magia simpática. Prevalecia então, de um modo geral, a idéia de que toda magia funcionava segundo um princípio simpático. Mas Frazer distinguiu dois tipos de simpatia: a simpatia das partes orgânicas e a simpatia das semelhanças observadas. A primeira supunha que coisas antes reunidas e depois separadas conservavam permanente poder umas sobre as outras: assim, quando dois amigos bebiam mutuamente os respectivos sangues, cada um deles, a partir de então, entrava em comunicação física direta com o outro, podendo saber quando perigos ameaçavam a este ou até mesmo definhando ou morrendo quando o outro era atacado. Já o segundo tipo de simpatia é bastante diverso do primeiro. Se, por exemplo, o ouro é considerado como sendo de um amarelo positivo e a icterícia como de um amarelo negativo, então o ouro será usado na cura desta, para subjugar o tipo negativo de cor amarela. Esses dois princípios de contágio e similaridade devem ser considerados como uma influência poderosa no pensamento primitivo.

Em toda a literatura do pensamento primitivo repetem-se essas simpatias. Organizando-as como similaridade e contágio (ou contigüidade), Frazer relacionou-as com a moderna psicologia da associação mental, e com isso atualizou todo o seu assunto.

Os princípios de associação ocupam, ainda hoje, um lugar curioso na psicologia e na filosofia. Tendem a ser tratados como uma energia espontânea, incontrolada, da mente individual, uma energia que é gradualmente dominada e ensinada pelo raciocínio analítico. E só agora se começa a admitir a necessidade de um grande poder analítico para reconhecer a similaridade. Todos nós estamos sujeitos a associações errôneas de idéias. Rompemos essa sujeição pelo caminho que levou à ciência. Mas, para Frazer, a mente primitiva não estava fortuitamente à mercê das associações enganosas. Ele estava decidido a revelar uma inclinação particular, uma inquietação que dominava nossos ancestrais, ou seja, a concepção, tão antiga quanto o homem, de que a humanidade faz parte da natureza. Essa concepção povoava a natureza de espíritos animados e exigia um sentido do maravilhoso atrelando culpas e esperanças impossíveis. Ela produziu o protótipo de todas as religiões, a crença no deus encarnado, que morre para redimir seu povo e é ressurreto no momento adequado.

Será preciso mencionar algumas restrições hoje feitas a *O ramo de ouro*. As principais críticas modernas são, primeiro, que Frazer era intoleravelmente arrogante em relação à mentalidade primitiva e, segundo, que tratou superficialmente de assuntos profundos. É certo que ele faz dos supostos selvagens uns perfeitos idiotas. Se alguém escrevesse hoje dessa forma sobre a mentalidade primitiva, seria acusado de racismo. Mas Frazer não era um racista, tal como habitualmente se entende essa expressão. Ele não visitou nunca nenhum dos povos ou lugares que descreveu, e seus exemplos são, com freqüência, colhidos em sua própria raça, em Londres, na Escócia, na Irlanda, na França ou na Alemanha, bem como em terras mais distantes. Também é certo que Frazer trivializa reflexões graves sobre a morte e a divindade. E que teve certa tendência a triturar duendes e deuses, imparcialmente, pela mesma máquina analítica. Mas o erro está em tratar Frazer como um autor do século XX só porque ele viveu até 1941. Ele não estava lidando com um problema moderno. Seu pensamento já estava formado em 1910, e o público de sua escolha continuou sendo constituído pelos eruditos de sua juventude. Frazer considerava seu trabalho sobre a religião como relacionado com a pré-história, algo passado e concluído: "a longa tragédia da loucura e do sofrimento humanos que se desdobra ante os leitores destes volumes e sobre a qual a cortina se prepara, agora, para baixar". O Professor E. O. James, que o conhecia bem, disse que "Frazer era impressionado sobretudo pelo que lhe parecia ser a total inutilidade do mundo que estudava". Para julgar se ele de fato mereceu essas críticas de superficialidade e arrogância, devemos situá-lo corretamente na sua época.

Os contemporâneos de Frazer achavam, sem dúvida, que a idade da religião dogmática e da superstição estava chegando ao fim. As críticas de superficialidade e arrogância aplicam-se apenas se retirarmos Frazer do contexto de sua época. A visão que Frazer tinha da mentalidade primitiva era positivamente elevada em comparação com a de alguns de seus contemporâneos, muito cultos e respeitados. Um deles chegou a se perguntar, a sério, se a humanidade não haveria atravessado uma fase de loucura temporária — e concluiu que assim deve ter acontecido. Max Müller, o grande filólogo, tentou imaginar nossos primeiros ancestrais lutando com a fala, fazendo uso de apenas uns poucos tempos verbais e incapazes de desenvolver idéias abstratas. Era natural que eles se confundissem horrivelmente quanto às transferências de significados entre indivíduos cujos nomes tinham origem em certos eventos e os eventos que haviam dado nome às pessoas. Admitindo-se que cada palavra supunha um indivíduo e lhe atribuía um gênero gramatical, então com uma palavra masculina para sol, como "o que brilha", e uma palavra feminina para a aurora, "a que queima", seria impossível dizer que o sol vem depois da aurora, sem sugerir com isso um macho perseguindo uma fêmea. Como todos os outros estudiosos da época, Müller achava fácil compreender histórias sobre deuses nobres e justos, mas era necessário invocar alguma teoria sobre a confusão mental primitiva para que se pudesse compreender "o elemento tolo, insensato e selvagem". A explicação dos mitos por meio da confusão entre palavras que designam coisas da natureza sugere que todos os mitos surgiram originalmente como mitos da natureza. O problema é que podemos considerar como mitos da natureza tudo o que desejarmos. Até mesmo a história de Chapeuzinho Vermelho pode ser considerada como um mito da natureza, se tomarmos sua capa vermelha e a sua juventude como o alvorecer, a avó idosa como a luz do entardecer e o grande lobo que engole toda a avó com suas mandíbulas negras, como a noite; felizmente, o lenhador mítico salva o alvorecer e assim o sol se levanta mais uma vez.

Frazer desprezou desde o início essas teorias baseadas num mal-entendido verbal. Cem anos depois, aprendemos alguma coisa além de especular desmedidamente sobre o primeiro momento da fala humana, embora reconheçamos que se trata de um tema fascinante.

As teorias do próprio Frazer eram, certamente, muito menos superficiais do que as sugeridas pelos mitólogos. Em lugar de ver a humanidade primitiva como paralisada de espanto pelos seus primeiros e canhestros esforços para falar, Frazer prefere vê-la na contemplação dos mesmos temas que os cristãos de sua própria época. É por isso que ele pode falar da deusa virgem Diana ao mesmo tempo em que fala da Virgem Maria e evocar os deuses imolados e as divindades encarnadas sob a perspectiva da teologia cristã. Graças à sua formação e ao respeito pelas religiões, ele tem o cuidado de não ofender. Não procura humilhar os cristãos nem causar-lhes constrangimentos. Mas também não tenta proteger a doutrina deles dos ataques científicos. Para Frazer, a chave do entendimento futuro está na ciência, não na religião ou na magia. Muitos concordarão com ele: há progresso na ciência, há prova de transformação cumulativa, mas, na religião, as verdades reais parecem ser as verdades antigas, e há um esforço permanente para reconquistar e proteger uma visão antiga e ameaçada.

Apesar de tudo isso, Frazer não pode fugir à acusação de superficialidade. Ele preferiu ocupar-se de reflexões sobre a vida e a morte, a humanidade e a animalidade, a divindade e a imortalidade. "Que estreiteza de vida espiritual encontramos em Frazer", diz Ludwig Wittgenstein, "e, em conseqüência disso, como lhe foi impossível compreender um modo de vida diferente do modo de vida inglês de sua época!" ("Remarks on Frazer's Golden bough", *The Human World,* maio de 1971). Trata-se, em parte, de uma questão de estilo. Quando escreve com espírito, a idéia é bem apresentada e bem transmitida, mas quando Frazer adota o tom solene, há algo que soa pomposo e mesmo falso. É como se Frazer soubesse que

fica era mágico, o segundo, religioso, e o terceiro, científico. Frazer admitia que os primitivos podiam pensar suficientemente bem quando se tratava de construir uma casa, caçar um gamo ou parir filhos, mas achava que, sem as vantagens da ciência moderna, eles tendiam a reforçar suas ações recorrendo à magia simpática. Prevalecia então, de um modo geral, a idéia de que toda magia funcionava segundo um princípio simpático. Mas Frazer distinguiu dois tipos de simpatia: a simpatia das partes orgânicas e a simpatia das semelhanças observadas. A primeira supunha que coisas antes reunidas e depois separadas conservavam permanente poder umas sobre as outras: assim, quando dois amigos bebiam mutuamente os respectivos sangues, cada um deles, a partir de então, entrava em comunicação física direta com o outro, podendo saber quando perigos ameaçavam a este ou até mesmo definhando ou morrendo quando o outro era atacado. Já o segundo tipo de simpatia é bastante diverso do primeiro. Se, por exemplo, o ouro é considerado como sendo de um amarelo positivo e a icterícia como de um amarelo negativo, então o ouro será usado na cura desta, para subjugar o tipo negativo de cor amarela. Esses dois princípios de contágio e similaridade devem ser considerados como uma influência poderosa no pensamento primitivo.

Em toda a literatura do pensamento primitivo repetem-se essas simpatias. Organizando-as como similaridade e contágio (ou contigüidade), Frazer relacionou-as com a moderna psicologia da associação mental, e com isso atualizou todo o seu assunto.

Os princípios de associação ocupam, ainda hoje, um lugar curioso na psicologia e na filosofia. Tendem a ser tratados como uma energia espontânea, incontrolada, da mente individual, uma energia que é gradualmente dominada e ensinada pelo raciocínio analítico. E só agora se começa a admitir a necessidade de um grande poder analítico para reconhecer a similaridade. Todos nós estamos sujeitos a associações errôneas de idéias. Rompemos essa sujeição pelo caminho que levou à ciência. Mas, para Frazer, a mente primitiva não estava fortuitamente à mercê das associações enganosas. Ele estava decidido a revelar uma inclinação particular, uma inquietação que dominava nossos ancestrais, ou seja, a concepção, tão antiga quanto o homem, de que a humanidade faz parte da natureza. Essa concepção povoava a natureza de espíritos animados e exigia um sentido do maravilhoso atrelando culpas e esperanças impossíveis. Ela produziu o protótipo de todas as religiões, a crença no deus encarnado, que morre para redimir seu povo e é ressurreto no momento adequado.

Será preciso mencionar algumas restrições hoje feitas a *O ramo de ouro*. As principais críticas modernas são, primeiro, que Frazer era intoleravelmente arrogante em relação à mentalidade primitiva e, segundo, que tratou superficialmente de assuntos profundos. É certo que ele faz dos supostos selvagens uns perfeitos idiotas. Se alguém escrevesse hoje dessa forma sobre a mentalidade primitiva, seria acusado de racismo. Mas Frazer não era um racista, tal como habitualmente se entende essa expressão. Ele não visitou nunca nenhum dos povos ou lugares que descreveu, e seus exemplos são, com freqüência, colhidos em sua própria raça, em Londres, na Escócia, na Irlanda, na França ou na Alemanha, bem como em terras mais distantes. Também é certo que Frazer trivializa reflexões graves sobre a morte e a divindade. E que teve certa tendência a triturar duendes e deuses, imparcialmente, pela mesma máquina analítica. Mas o erro está em tratar Frazer como um autor do século XX só porque ele viveu até 1941. Ele não estava lidando com um problema moderno. Seu pensamento já estava formado em 1910, e o público de sua escolha continuou sendo constituído pelos eruditos de sua juventude. Frazer considerava seu trabalho sobre a religião como relacionado com a pré-história, algo passado e concluído: "a longa tragédia da loucura e do sofrimento humanos que se desdobra ante os leitores destes volumes e sobre a qual a cortina se prepara, agora, para baixar". O Professor E. O. James, que o conhecia bem, disse que "Frazer era impressionado sobretudo pelo que lhe parecia ser a total inutilidade do mundo que estudava". Para julgar se ele de fato mereceu essas críticas de superficialidade e arrogância, devemos situá-lo corretamente na sua época.

Os contemporâneos de Frazer achavam, sem dúvida, que a idade da religião dogmática e da superstição estava chegando ao fim. As críticas de superficialidade e arrogância aplicam-se apenas se retirarmos Frazer do contexto de sua época. A visão que Frazer tinha da mentalidade primitiva era positivamente elevada em comparação com a de alguns de seus contemporâneos, muito cultos e respeitados. Um deles chegou a se perguntar, a sério, se a humanidade não haveria atravessado uma fase de loucura temporária — e concluiu que assim deve ter acontecido. Max Müller, o grande filólogo, tentou imaginar nossos primeiros ancestrais lutando com a fala, fazendo uso de apenas uns poucos tempos verbais e incapazes de desenvolver idéias abstratas. Era natural que eles se confundissem horrivelmente quanto às transferências de significados entre indivíduos cujos nomes tinham origem em certos eventos e os eventos que haviam dado nome às pessoas. Admitindo-se que cada palavra supunha um indivíduo e lhe atribuía um gênero gramatical, então com uma palavra masculina para sol, como "o que brilha", e uma palavra feminina para a aurora, "a que queima", seria impossível dizer que o sol vem depois da aurora, sem sugerir com isso um macho perseguindo uma fêmea. Como todos os outros estudiosos da época, Müller achava fácil compreender histórias sobre deuses nobres e justos, mas era necessário invocar alguma teoria sobre a confusão mental primitiva para que se pudesse compreender "o elemento tolo, insensato e selvagem". A explicação dos mitos por meio da confusão entre palavras que designam coisas da natureza sugere que todos os mitos surgiram originalmente como mitos da natureza. O problema é que podemos considerar como mitos da natureza tudo o que desejarmos. Até mesmo a história de Chapeuzinho Vermelho pode ser considerada como um mito da natureza, se tomarmos sua capa vermelha e a sua juventude como o alvorecer, a avó idosa como a luz do entardecer e o grande lobo que engole toda a avó com suas mandíbulas negras, como a noite; felizmente, o lenhador mítico salva o alvorecer e assim o sol se levanta mais uma vez.

Frazer desprezou desde o início essas teorias baseadas num mal-entendido verbal. Cem anos depois, aprendemos alguma coisa além de especular desmedidamente sobre o primeiro momento da fala humana, embora reconheçamos que se trata de um tema fascinante.

As teorias do próprio Frazer eram, certamente, muito menos superficiais do que as sugeridas pelos mitólogos. Em lugar de ver a humanidade primitiva como paralisada de espanto pelos seus primeiros e canhestros esforços para falar, Frazer prefere vê-la na contemplação dos mesmos temas que os cristãos de sua própria época. É por isso que ele pode falar da deusa virgem Diana ao mesmo tempo em que fala da Virgem Maria e evocar os deuses imolados e as divindades encarnadas sob a perspectiva da teologia cristã. Graças à sua formação e ao respeito pelas religiões, ele tem o cuidado de não ofender. Não procura humilhar os cristãos nem causar-lhes constrangimentos. Mas também não tenta proteger a doutrina deles dos ataques científicos. Para Frazer, a chave do entendimento futuro está na ciência, não na religião ou na magia. Muitos concordarão com ele: há progresso na ciência, há prova de transformação cumulativa, mas, na religião, as verdades reais parecem ser as verdades antigas, e há um esforço permanente para reconquistar e proteger uma visão antiga e ameaçada.

Apesar de tudo isso, Frazer não pode fugir à acusação de superficialidade. Ele preferiu ocupar-se de reflexões sobre a vida e a morte, a humanidade e a animalidade, a divindade e a imortalidade. "Que estreiteza de vida espiritual encontramos em Frazer", diz Ludwig Wittgenstein, "e, em conseqüência disso, como lhe foi impossível compreender um modo de vida diferente do modo de vida inglês de sua época!" ("Remarks on Frazer's Golden bough", *The Human World,* maio de 1971). Trata-se, em parte, de uma questão de estilo. Quando escreve com espírito, a idéia é bem apresentada e bem transmitida, mas quando Frazer adota o tom solene, há algo que soa pomposo e mesmo falso. É como se Frazer soubesse que

é fácil ironizar a religião dos outros, e tentasse evitar o solecismo adotando um tom de voz untuoso.

Mas a superficialidade não é a diferença que separa a antropologia moderna do ponto de vista de Frazer. Nenhum antropólogo moderno, por mais sensível que seja, pode aplicar os instrumentos de seu ofício a um sistema religioso estrangeiro e escapar totalmente à mesma crítica. Os mais modernos instrumentos de análise são necessariamente imperfeitos, o que revelam é parcial, a visão final é tosca e, com freqüência, cética. A diferença essencial está em que o antropólogo moderno pretende estudar um sistema simbólico, ao passo que Frazer dá menos ênfase à simbolização consciente e mais aos erros inconscientes sobre a realidade física. Citando novamente os comentários de Wittgenstein sobre Frazer: "Vejo, entre muitos exemplos similares, o de um rei da chuva na África a quem o povo recorre para que faça chover, *quando chega a estação chuvosa*. Mas isso significa, sem dúvida, que não acreditam que ele possa realmente fazer chover, pois se acreditassem pediriam chuva nos períodos de seca, durante os quais a terra é 'um deserto crestado e árido'. Pois mesmo que suponhamos ter sido a estupidez que outrora levou as pessoas a instituir esse cargo de rei da chuva, ainda assim é evidente que elas sabiam, pela experiência, que as chuvas começam em março e que a obrigação do rei da chuva era desempenhar suas atribuições em outros períodos do ano. Ou ainda: ao amanhecer, quando o sol está na iminência de surgir, celebram-se os ritos do começo do dia, mas o mesmo não ocorre ao anoitecer, quando apenas se acendem as lâmpadas". Embora Frazer reconhecesse não ser o ritual automaticamente eficiente como um rito mágico, toda a força de seus argumentos está voltada para descobrir o modo de pensar característico dos primitivos.

A abordagem moderna do problema escolhido por Frazer dá ênfase ao aspecto simbólico do comportamento humano, aos ritos de celebração, sem insistir demais em distinguir o que é simbólico e o que é prático, tarefa muito mais difícil do que parece. O antropólogo se detém na cultura local como se fosse um sistema completo, com todas as suas explicações contidas em si mesmo. Não pula de uma cultura em Bornéu para outra no Peru ou na Roma antiga, pois não supõe que isso leve a respostas adequadas. A primeira coisa a fazer é compreender um sistema cultural como uma maneira racional de comportamento para pessoas que se conhecem e que partem dos mesmos pressupostos. A crença em demônios e deuses, feiticeiros e poderes misteriosos de abençoar e amaldiçoar, tem sentido se conhecemos a totalidade do contexto no qual é usada. A maior diferença com relação à maneira pela qual Frazer apresenta o problema está na suposição de que todas as crenças têm emprego ativo. Ele pensava que as crenças se estruturavam de maneira contemplativa, como numa lição de catecismo dominical. Hoje, é mais comum tratá-las como objeto de utilização prática, no aqui e agora da agitação da vida social. Assim, quando se acredita que um rei é capaz de fazer chover, sendo essa a sua principal responsabilidade perante seu povo, o interesse político se focaliza no momento em que a chuva tarda — estaria ele aborrecido? Teria alguém cometido uma ofensa contra o reino, que o rei e seus ancestrais puderam perceber? Se assim for, o crime deve ser revelado imediatamente, confessado e expiado, para que o rei se acalme e libere as nuvens de chuva. A rivalidade dinástica reveste-se de especial interesse político. Suponhamos que a seca persista porque a coroa foi tomada pelo rei errado, que expulsou o rei de direito, detentor do poder de fazer chover. O farsante deve ser desmascarado e o herdeiro legítimo, instalado no trono. Vemos assim como as idéias sobre a magia da chuva podem ser utilizadas politicamente, constituindo uma espécie de prova meteorológica da legitimidade política. É essa a tendência atual na interpretação da magia. O exemplo mostra o campo de ação para o ceticismo e para a redução da rica tessitura de crenças que uma cultura estrangeira oferece à análise. A tarefa de compreender tornou-se muito mais difícil do que antes. Em lugar de tentar compreender a totalidade, os antropólogos tendem hoje a isolar um fragmento e a desenvolver instrumentos refinados para a sua interpretação. Há uma concentração nos instrumentos, nos métodos e, com isso, uma humildade que equivale a duvidar se poderemos jamais compreender outra cultura. Por enquanto o problema fundamental que interessava os contemporâneos de Frazer de maneira tão apaixonada está posto de lado.

Esses contemporâneos realmente acreditavam que as grandes crueldades cometidas pelo homem contra o próprio homem eram coisa do passado. Sentiam-se indignados com a prática de sacrifícios humanos ou com o canibalismo ritual, e surpresos de que alguém pudesse acreditar em fantasmas sugadores de sangue ou num céu habitado por divindades amantes das orgias e que toleravam atrocidades. Eram muitas as crueldades que o homem praticava contra o homem na década de 1890, mas nossos sábios daqueles dias viviam vidas muito protegidas. Podiam ter esperanças em relação à evolução humana. É difícil, para nós, compreender até que ponto a elite intelectual podia estar protegida e provida de antolhos. Até mesmo aos professores universitários era poupada a confrontação direta com os alunos. O próprio Frazer, depois de nomeado para a cátedra de antropologia social de Liverpool, não tardou a concluir que lhe era mais conveniente trabalhar doze horas por dia em suas pesquisas no Trinity College, em Cambridge, embora não lhe tenha parecido necessário renunciar à cátedra de Liverpool.

Houve uma modificação em nossa consciência. Duas guerras mundiais contribuíram para abalar a confiança na bondade humana; uma profundidade maior marca a percepção que temos de nosso potencial de agir cruelmente e de nossa própria cegueira para com a crueldade que nos cerca. Vivendo com a guerrilha urbana, as explosões de bombas e o terrorismo aberto, não podemos acreditar que o livro da loucura humana tenha sido fechado. Isso faz uma certa diferença. Quem criticar Frazer, hoje, está criticando não tanto um autor, mas todo o período que ele representou, há cerca de cem anos. Por si só, essa já é uma boa razão para ler *O ramo de ouro*. Não há muita certeza de que o ponto de observação a partir do qual voltamos o olhar para aquela época esteja claramente acima dela. Temos a nossa própria auto-estima e arrogância, que nos caracterizam como membros de nossa civilização. Por exemplo, certas pessoas, entre nós, se chocam com a observação de Frazer de que o homem ignorante e pouco inteligente tende a acreditar na magia. Espantar-se com isso, porém, parecerá antes uma atitude um tanto acanhada para quem estiver convencido da superioridade invencível de nossa ciência moderna. Dentro de menos de cem anos, as nossas atitudes parecerão tão paternalistas quanto as de Frazer. Já então poderemos ter conhecido pessoas que ignoram a ciência, mas são perfeitamente versadas no significado dos sonhos, ou capazes de falar com animais, ou de controlar seu pensamento e seu corpo graças a aptidões que nossa ciência é incapaz de compreender.

Mary Douglas

Prefácio à edição de 1911

Quando me ocorreu a idéia do trabalho cuja primeira parte é agora entregue ao público, numa terceira edição ampliada, minha intenção era simplesmente explicar a estranha regra do sacerdócio ou da realeza sagrada de Nemi e, com ela, a lenda do ramo de ouro, imortalizada por Virgílio, que a voz da Antiguidade associou ao sacerdócio. A explicação foi-me sugerida por certas regras similares, antigamente impostas aos reis do sul da Índia, e, a princípio, pareceu-me que ela poderia ser exposta, adequadamente, dentro dos limites de um pequeno volume. Verifiquei logo, porém, que, na tentativa de solucionar uma questão, eu havia levantado muitas outras: perspectivas cada vez mais amplas se abriam à minha frente; passo a passo, fui levado a domínios sempre mais vastos do pensamento primitivo, pouco explorados pelos que me precederam. O livro cresceu em minhas mãos e, dentro em pouco, o ensaio projetado se transformava, na realidade, num volumoso tratado, ou, antes, numa série de dissertações separadas, mal alinhavadas por um tênue fio de conexão com meu tema original. A cada edição sucessiva, essas dissertações cresceram em número e engordaram em volume com o acréscimo de material novo, até que o fio que as unia afinal ameaçou romper-se sob o seu peso. Assim sendo, e seguindo a sugestão de um crítico cordial, resolvi dividir meu agigantado livro em seus elementos constituintes e publicar separadamente as várias dissertações de que ele se compõe. Os volumes presentes, formando a primeira parte do todo, contêm uma pesquisa preliminar dos princípios da magia e da evolução da realeza sagrada em geral. A eles se seguirá, proximamente, um volume que examina os princípios do tabu em sua aplicação particular aos reis sagrados e aos reis sacerdotes. O restante da obra será dedicado principalmente ao mito e ao ritual do deus que morre e, como o assunto é amplo e fecundo, a análise que dele farei se dividirá, por uma questão de comodidade, em várias partes, das quais uma, que trata de alguns dos reis que morrem na Antiguidade, no Egito e na Ásia ocidental, já foi publicada sob o título de *Adonis, Attis, Osiris*.

Embora eu tenha procurado organizar meu livro, em sua forma própria, como uma coleção de ensaios sobre vários tópicos distintos mas relacionados entre si, ao mesmo tempo preservei-lhe a unidade, tanto quanto possível, conservando o título original em toda a série de volumes e observando, de tempos em tempos, a relação que minhas conclusões gerais têm com o problema específico que constituiu o ponto de partida da pesquisa. Essa apresentação do assunto pareceu-me oferecer certas vantagens que superavam as desvantagens óbvias. Deixando de lado a forma austera, mas sem prejudicar, ao que espero, a substância sólida de um tratado científico, procurei dar ao meu material uma aparência mais artística e com isso talvez atrair leitores que poderiam ter sido afastados por uma disposição mais rigidamente lógica e sistemática. Foi assim que resolvi trazer o misterioso sacerdote de Nemi ao primeiro plano do quadro, por assim dizer, agrupando outras lúgubres figuras do mesmo tipo por trás dele, num segundo plano, não certamente porque as considerasse menos importantes, mas porque o pitoresco do ambiente natural que cerca o sacerdote de Nemi, em meio às colinas arborizadas da Itália, o próprio mistério que o envolve e sobretudo a magia sedutora do verso de Virgílio, tudo se combina para cercar de encanto o vulto trágico que guarda o ramo de ouro, e torná-lo digno de figurar no centro de uma tela sombria. Espero, porém, que o alto-relevo em que foi esculpido nessas minhas páginas não leve meus leitores a exagerar-lhe a importância histórica em comparação com a de algumas outras figuras que estão por trás dele, escondidas nas sombras, ou a atribuir à minha teoria do papel por ele desempenhado um grau de probabilidade maior do que ela merece. Mesmo que se tornasse evidente que esse velho sacerdote italiano deve, afinal de contas, ser riscado do longo rol de homens que se mascararam de deuses, essa única omissão não invalidaria de maneira significativa a demonstração, que espero ter feito, de que os pretendentes humanos à divindade foram muito mais comuns, e seus crédulos adoradores muito mais numerosos do que até então se supunha. Da mesma forma, mesmo que minha teoria sobre esse caso específico desmorone — e reconheço plenamente a fragilidade dos alicerces que a sustentam —, sua queda dificilmente abalaria as minhas conclusões gerais relacionadas com a evolução da religião e da sociedade primitivas, que se baseiam numa ampla coleta de fatos totalmente independentes e bem autenticados.

Amigos versados na filosofia alemã observaram-me que minhas opiniões sobre a magia e a religião, e suas relações mútuas na história, têm certa margem de concordância com as de Hegel. Tal concordância é totalmente fortuita e inesperada para mim, pois nunca estudei os escritos desse filósofo, nem freqüentei suas especulações. Mas como chegamos a resultados semelhantes por caminhos muito diferentes, a coincidência parcial de nossas conclusões talvez possa ser tomada como uma razão para presumir em favor de sua verdade.

Com relação à história da realeza sagrada, que delineei nestes volumes, desejo repetir uma advertência feita no texto. Embora eu tenha mostrado haver razões para se acreditar que, em muitas comunidades, os reis sagrados evoluíram a partir dos magos, estou longe de pretender que tal suposição possa ter validade universal. As causas que determinaram o estabelecimento da monarquia variaram muito, sem dúvida, nos diferentes países e em diferentes épocas: não pretendo discutir ou sequer enumerar todas elas. Escolhi simplesmente uma causa particular porque se relacionava diretamente com minha pesquisa específica, e dei-lhe ênfase porque me pareceu ter sido ela esquecida por autores que se ocuparam da origem das instituições políticas, autores esses que, embora sóbrios e racionais pelos padrões modernos, não deram, em suas exposições, peso suficiente à enorme influência que a superstição exerceu na conformação do passado da humanidade. Não quero, porém, exagerar a importância dessa causa particular, às expensas de outras que podem ter sido igualmente influentes, ou mais ainda. Ninguém pode ter maior consciência do que eu do risco de levar demasiado longe uma hipótese, de amontoar uma multidão de casos particulares incongruentes sob uma fórmula estreita, de reduzir a vasta, a inconcebível complexidade da natureza e da história a uma aparência enganosa de simplicidade teórica. Bem posso ter errado nessa direção, repetidas vezes; mas pelo menos tive pleno conhecimento do perigo de erro e lutei para proteger-me, e aos meus leitores, contra ele. Até que ponto tive êxito neste, e em outros objetivos que fixei para mim ao escrever esta obra, deixo à imparcialidade do público decidir.

J. G. Frazer

Em Nemi, perto de Roma, havia um santuário onde, até os tempos imperiais, Diana, deusa dos bosques e dos animais e promotora da fecundidade, era cultuada com o seu consorte masculino, Vírbio. A regra do templo era a de que qualquer homem podia ser o seu sacerdote e tomar o título de rei do bosque, desde que primeiro arrancasse um ramo — o ramo de ouro — de uma certa árvore sagrada do bosque em que ficava o templo e, em seguida, matasse o sacerdote. Era essa a modalidade regular de sucessão no sacerdócio. O objetivo de O ramo de ouro *é responder a duas perguntas: por que o sacerdote tinha de matar seu predecessor, e por que devia, primeiro, colher o ramo?*

Como não há uma resposta simples para nenhuma das duas perguntas, Frazer recolhe e compara analogias com o costume de Nemi. Mostrando a existência de regras semelhantes em todo o mundo e através de toda a história, ele espera chegar à compreensão da maneira pela qual a mente primitiva funciona para, a partir dessa compreensão, lançar luz sobre a regra do santuário de Nemi. Ao recolher analogias, Frazer não busca paralelos totais, mas divide a tradição de Nemi em suas partes componentes, examinando-as uma a uma. Na verdade, cada uma de suas descobertas estabelecidas como evidências pode ser usada em relação a mais de um aspecto da questão.

Em todo O ramo de ouro, *o interesse de Frazer se volta para a maneira pela qual o pensamento primitivo busca controlar e regular o mundo. De acordo com ele, o problema da causalidade — como uma coisa afeta outra — pode ser enfrentado através de dois tipos de associação. O primeiro é a associação pela similaridade, isto é, uma causa se assemelha ao seu efeito. Por exemplo, uma pessoa que deseje fazer mal a um inimigo destruirá uma imagem dele, na esperança de que isso tenha repercussões sobre a pessoa visada. A segunda é a associação por contigüidade, isto é, as coisas que estiveram juntas e foram depois separadas continuam a manter uma relação de influência mútua. Nesse caso, um objeto pessoal do inimigo será destruído, e não a sua imagem.*

Essas duas modalidades de associação também se aplicam à própria estrutura de O ramo de ouro. *Em sua seleção de evidências, Frazer relaciona o sacerdócio de Nemi com aquilo que lhe é semelhante em outras culturas e outros períodos, isto é, personagens sagradas que eram mortas, ritualmente ou não, e com o que lhe é contíguo, como, por exemplo, a natureza da deusa de Nemi, os mitos do lugar do culto e suas observâncias religiosas. Há, portanto, uma ligação crucial entre as evidências de Frazer e seu método de interpretá-las, entre a prática e a teoria.*

Parte 1. A arte da magia e a evolução dos reis

Frazer começa descrevendo a regra de acesso ao sacerdócio de Nemi para passar em seguida ao estudo da magia. A magia é relevante para a resposta à pergunta: porque o rei tem de morrer (o deus que morre)? Mas também ajuda a esclarecer o papel do rei do bosque durante sua existência, pois a magia é um meio de controlar a natureza e, portanto, uma função essencial do ofício real. Frazer distingue dois tipos de magia: a magia imitativa (ou por similaridade) — a chuva cairá depois de uma cerimônia que, de certa maneira, a imita; e a magia contagiosa (ou por contigüidade) — um amante pode conquistar a afeição de sua amada lançando um encantamento sobre mechas do cabelo dela.

Em seguida, Frazer explora a significação do bosque de Nemi e, mais particularmente, da árvore da qual o pretendente ao ofício de sacerdote tinha de arrancar um ramo. E consta que, em muitas sociedades, atribuem-se poderes fecundantes às árvores, e que, na Europa antiga, o carvalho era, sob esse aspecto, a mais importante delas. É adequado, portanto, que Diana, deusa da fertilidade, tenha um santuário num bosque, e deduzimos que sua árvore sagrada deve ter sido um carvalho. Vírbio, parceiro de Diana no santuário, aparece como uma manifestação local de Júpiter, o deus do carvalho e do céu, e o rei do bosque como a encarnação humana desse deus.

Magos e xamãs têm poderes extraordinários para ajudar e proteger os seres humanos porque podem entender-se com espíritos invisíveis de todos os tipos e enfrentá-los. Esses poderes se manifestam tanto em atos como em atributos. Assim, esse xamã da Flórida do século XVI é retratado com um pássaro e na atitude de quem levanta vôo. De Bry, *América*, 1590, Bodleian Library, Oxford.

1. O rei do bosque

"The still glassy lake that sleeps
  Beneath Aricia's trees —
Those trees in whose dim shadow
  The ghastly priest does reign,
The priest who slew the slayer
  And shall himself be slain." [1]

MACAULAY

Diana e Vírbio

Quem não conhece o quadro de Turner sobre o ramo de ouro? A cena, banhada do brilho dourado da imaginação com que Turner impregnava e transfigurava até mesmo a mais bela paisagem natural, é uma visão onírica do lago silvestre de Nemi — "Espelho de Diana", como era chamado pelos antigos. Quem tenha visto aquela água calma ao fundo de uma depressão verdejante dos montes Albanos, jamais poderá esquecê-la. As duas aldeias caracteristicamente italianas que dormem às suas margens, e o palácio igualmente italiano cujos jardins aterraçados descem em declive acentuado até o lago, não chegam a perturbar a tranqüilidade, a solidão mesmo, desse cenário. A própria Diana ainda poderia vagar por essas margens solitárias, caçar ainda nessas florestas.

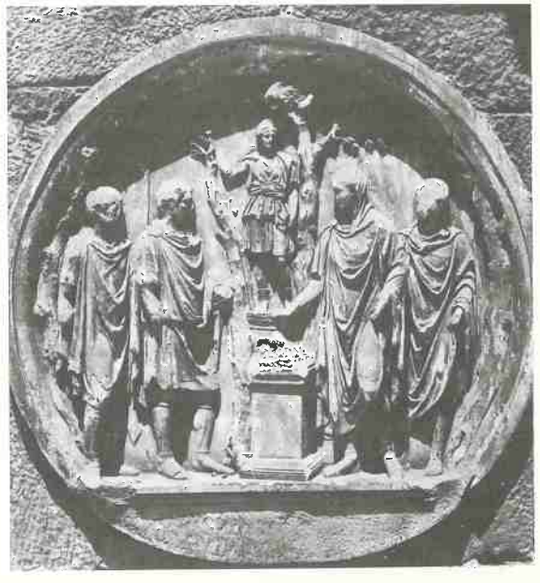
Aqui, no próprio coração dos montes verdejantes, sob o declive abrupto hoje corqado pela aldeia de Nemi, a deusa silvestre Diana tinha um antigo e famoso santuário, freqüentado por peregrinos de todas as partes do Lácio. Era conhecido como o bosque sagrado de *Diana Nemorensis,* ou seja, Diana dos Bosques. Lago e bosque eram por vezes chamados de Arícia, nome da cidade mais próxima. Mas esta, a Arícia moderna, está a cerca de cinco quilômetros de distância, ao pé dos montes, separada do lago por um longo e acentuado declive. O santuário estava situado num espaçoso terraço, ou plataforma, limitado ao norte e a leste por grandes muros de sustentação que penetravam nos flancos do monte e os firmavam. Nichos semicirculares cavados nesses muros, com colunas à sua frente, formavam uma série de capelas que, nos tempos modernos, produziram uma rica seara de oferendas votivas. Do lado do lago, o terraço repousava sobre forte muralha, com mais de duzentos metros de comprimento e nove metros de altura, construída sobre botaréus triangulares, como os que vemos diante dos pilares das pontes e que se destinam a romper o gelo flutuante. Nos dias de hoje, muro e terraço ficam a algumas centenas de metros do lago; outrora, seus botaréus podem ter sido banhados pelas águas. Se comparado com as proporções do sítio sagrado que o rodeava, o templo em si não era grande, mas suas ruínas mostram que era de construção limpa e sólida, de blocos maciços de peperino [1] e adornada de colunas dóricas do mesmo material. Complicadas cornijas de mármore e frisos de terracota contribuíam para o esplendor externo do edifício, que parece ter sido ainda mais ressaltado por telhas de bronze dourado.

Uma grande quantidade de estatuetas de Diana, devidamente vestida com a túnica curta e os altos coturnos de caçadora, a aljava pendente do ombro, foi encontrada no local. Algumas delas representam a deusa com o arco nas mãos ou um cão de caça ao lado. Lanças de bronze e de ferro e imagens de veados e corças encontradas ao redor do santuário podem ter sido oferendas de caçadores à sua deusa, destinadas a propiciar o êxito na caça. Da mesma forma, tridentes de bronze, também encontrados em Nemi, talvez tenham sido levados por pescadores do lago, ou mesmo por caçadores que haviam lanceado javalis nos bosques, pois esse animal foi caçado na Itália até o fim do sé-

[1] *"Imóvel dorme o cristalino lago / De Arícia sob as árvores, / À cuja sombra nemorosa reina / O lívido sacerdote, / Aquele que matou um matador, / E por sua vez morto será." (N. do T.)*

[1] *Rocha granulada, sedimentária e vulcânica, cor de pimenta, muito comum na região romana. (N. do T.)*

A senhora dos animais
O culto da deusa alada que segura leões foi trazido do Oriente Próximo para a Itália no início dos tempos históricos. Na Grécia e em Roma, essa antiga divindade da floresta foi adorada como Diana, a protetora dos caçadores.
ABAIXO. Diana com seus leões, num colar de ouro de Rodes, século VIII a.C., British Museum, Londres.
ABAIXO, À ESQUERDA. Friso em terracota do Templo de Diana em Nemi. Castle Museum, Nottingham. Foto publicada originalmente em G. H. Wallis, *Classical antiquities from Nemi,* 1893.
ABAIXO, À DIREITA. O Imperador Trajano faz um sacrifício a Diana depois da caça. Medalhão do Arco de Constantino, em Roma. Foto: Anderson.



culo primeiro da nossa era: Plínio, o Jovem, com a sua habitual e encantadora afetação, nos conta como estava sentado junto às redes, meditando e lendo, quando três javalis foram por elas colhidos. E mesmo mil e quatrocentos anos depois, esse gênero de caça era ainda passatempo favorito do Papa Leão X. Um friso de terracota com relevos pintados encontrado no santuário de Nemi, e que pode ter adornado o Templo de Diana, retrata a deusa sob a forma conhecida como Ártemis Asiática, com asas que lhe saem da cintura e um leão com as patas pousadas em seus ombros. Algumas toscas imagens de vacas, touros, cavalos e porcos, desenterradas no local, talvez indiquem ter sido Diana ali adorada também como protetora dos animais domésticos, além dos animais selvagens do bosque.

Até o declínio de Roma, observou-se em Nemi um costume que nos parece remontar imediatamente da civilização para a barbárie. Havia no bosque sagrado uma certa árvore, em torno da qual, a qualquer hora do dia e provavelmente até tarde da noite, uma figura sombria podia ser vista rondando de guarda. Levava na mão uma espada nua e todo o tempo olhava cautelosamente à volta, como se esperasse ser atacada a qualquer momento por um inimigo. Era sacerdote e assassino, e o homem a quem espreitava iria matá-lo, mais cedo ou mais tarde, para ocupar seu lugar como sacerdote. Era essa a regra do santuário. O candidato ao ofício sacerdotal só poderia ascender a ele matando o sacerdote e, concluído o assassinato, ocupava o posto até chegar a sua vez de ser morto por alguém mais forte ou mais hábil. É verdade que esse posto, em que ele se instalava tão precariamente, conferia o título de rei: mas certamente nenhuma cabeça coroada jamais esteve tão pouco segura sobre os ombros, ou foi visitada por piores sonhos, do que a sua. Ano após ano, no verão ou no inverno, com bom ou mau tempo, o rei do bosque tinha de manter sua solitária vigilância e, toda vez que se arriscava a um cochilo agitado, fazia-o com perigo de vida.

A estranha regra desse sacerdócio não tem paralelo na Antiguidade clássica, que não a explica. Para compreendê-la teremos de nos aventurar mais longe. Ninguém negará, provavelmente, que esse costume tem o sabor de uma idade bárbara e, tendo sobrevivido até os tempos imperiais, contrasta, por seu notável isolamento, com a refinada sociedade italiana da época, como uma rocha primeva que se erguesse num terreno perfeitamente aplainado. É a própria crueza e barbárie do costume que nos permite a esperança de encontrar a sua explicação. Pesquisas recentes sobre a história remota do homem revelaram uma similaridade essencial subjacente às muitas diferenças superficiais na forma pela qual a mente humana elaborou a sua primeira e imperfeita filosofia de vida. Assim sendo, se pudermos mostrar que um costume bárbaro, como o do culto de Nemi, existiu em outros lugares; se pudermos perceber os motivos que levaram à sua instituição; se pudermos provar que esses motivos existiram de maneira geral, talvez universalmente, na sociedade humana, produzindo, em circunstâncias variadas, numerosas instituições especificamente diferentes, mas genericamente semelhantes; se pudermos mostrar, finalmente, que esses mesmos motivos, com algumas das instituições deles derivadas, existiram efetivamente na Antiguidade clássica, então poderemos deduzir, com justeza, que numa época mais remota deram origem à regra de acesso ao sacerdócio de Nemi. Essa dedução, à falta de evidências diretas de como esse sacerdócio na verdade apareceu, jamais poderá ter pretensões à comprovação. Será, porém, mais ou menos provável dependendo das proporções em que satisfaça às condições que indicamos. O objetivo deste livro é, atendendo a essas condições, oferecer uma explicação provável do sacerdócio de Nemi.

Começamos expondo os poucos fatos e lendas que chegaram até nós relacionados com o assunto. De acordo com um dos relatos existentes, o culto de Diana em Nemi foi instituído por Orestes, que, depois de matar Toante, rei do Quersoneso Táurico (a Criméia), fugiu com sua irmã Ifigênia para a Itália, levando a imagem de Diana Táurica escondida num feixe de gravetos. Quando morreu, seus ossos foram levados de Arícia para Roma e enterrados diante do Templo de Saturno, no monte Capitólio, ao

Diana, deusa da natureza
Cimurata, ramalhetes de arruda em prata, com símbolos mágicos, foram considerados como um remanescente do culto de Diana. Na Itália do século XIX, ainda eram usados como talismã para atrair boa sorte e prosperidade. Há dois mil anos, objetos semelhantes eram oferecidos a Diana. Na gema romana, Diana segura um ramo e uma vasilha com frutas. Ao seu lado, a corça sagrada.
NO ALTO. *Cimurata,* século XIX, Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.
ACIMA: Gema. Antikenmuseum, Bildarchiv. Preussischer Kulturbesitz, Berlim Ocidental. Foto: Isolde Luckert.

lado do Templo da Concórdia. O ritual sangrento, atribuído pela lenda a Diana Táurica, é conhecido dos leitores dos clássicos: todo estrangeiro que desembarcava nas praias da Táurida era sacrificado em seu altar. Transportado para a Itália, porém, o rito assumiu forma mais moderada. Dentro do santuário de Nemi crescia uma certa árvore da qual não se podia cortar nenhum galho. Só a um escravo fugido era permitido arrancar um de seus ramos, se o pudesse fazer. O êxito nessa tentativa dava-lhe o direito de lutar com o sacerdote em combate singular, e se o vencesse, passaria a reinar em seu lugar, com o título de rei do bosque *(rex nemorensis).* Segundo a opinião geral dos antigos, o ramo fatídico era aquele ramo de ouro que, por instruções da Sibila, Enéias arrancou antes de iniciar sua perigosa jornada ao mundo dos mortos.[1] Dizia-se que a fuga do escravo representava a fuga de Orestes; seu combate com o sacerdote era uma reminiscência dos sacrifícios humanos outrora oferecidos a Diana Táurica. Essa regra de sucessão pela espada foi observada até os tempos imperiais, pois, entre suas outras loucuras, Calígula, achando que o sacerdote de Nemi já vinha ocupando o cargo há muito tempo, contratou um rufião mais forte para matá-lo; e um viajante grego que visitou a Itália na época dos Antoninos observa que a dignidade sacerdotal ainda era o prêmio da vitória em combate singular.

Há ainda outros traços marcantes que podem ser identificados no culto de Diana em Nemi. Evidencia-se, pelas oferendas votivas encontradas no local, que ela era considerada especialmente como uma caçadora e, em seguida, como propiciadora de fertilidade para homens e mulheres, proporcionando a estas últimas um parto fácil. Também o fogo parece ter desempenhado um papel destacado no seu ritual, pois durante sua festa anual, realizada a 13 de agosto, na época mais quente do ano, em seu bosque luziam inúmeras tochas, cujo brilho avermelhado se refletia no lago. E por todo o território da Itália essa data era comemorada com ritos sagrados em cada lar. Estatuetas de bronze encontradas no local do templo representam

a própria deusa com uma tocha na mão direita erguida, e as mulheres a cujas preces dera ouvidos vinham coroadas de grinaldas e conduzindo tochas acesas até o santuário em cumprimento de suas promessas. Um anônimo dedicou à deusa uma chama perene, numa pequena ermida em Nemi, pela segurança do Imperador Cláudio e de sua família. As lanternas de terracota encontradas no bosque talvez tenham servido a fins semelhantes, para pessoas mais modestas. Se assim foi, a analogia com o costume católico de acender velas bentas nas igrejas será óbvia. Além disso, o título de Vesta, usado por Diana em Nemi, indica claramente a manutenção de um fogo sagrado perpétuo em seu santuário.

Em sua festa anual, comemorada em toda a Itália a 13 de agosto, os cães de caça eram coroados e os animais selvagens não eram molestados; os jovens se submetiam a cerimônias purificadoras em sua honra. Bebia-se vinho e comiam-se carne de cabrito, bolos servidos bem quentes em pratos de folhas e maçãs ainda pendentes dos ramos. A Igreja Católica parece ter

[1] *O trecho de Virgílio a que Frazer se refere, e ao qual volta repetidamente no decorrer deste livro, encontra-se no canto sexto da* Eneida. *Respondendo ao apelo de Enéias para que lhe ensine o caminho e abra as portas sagradas do inferno, a Sibila diz (133-148): "Quod si tantus amor menti, si tanta cupido est / bis Stygios innare lacus, bis nigra uidere / Tartara, et insano iuuat indulgere labori, / accipe quae peragenda prius. Latet arbore opaca / aureus et foliis et lento uimine ramus, / Iunoni infernae dictus sacer; hunc tegit omnis / lucus et obscuris claudunt conuallibus umbrae. / Sed non ante datur telluris operta subire / auricomos quam qui decerpserit arbore fetus. / Hoc sibi pulchra suom ferri Proserpina munus / instituit. Primo auolso non deficit alter / aureus, et similis frondescit uirga metallo. / Ergo alte uestiga oculis et rite repertum / carpe manu; namque ipse facilisque sequetur, / si fata uocant; aliter non uiribus ullis / uincere nec duro poteris conuellere ferro". ("Se tens tão grande desejo, tal avidez de atravessar duas vezes as ondas do Estige, de duas vezes ver o sombrio Tártaro, e se te agrada empreender essa tarefa insensata, ouve primeiro o que tens de fazer. Um ramo, cuja flexível haste e as folhas são de ouro, oculta-se sob uma árvore copada consagrada a Juno infernal. Todo o bosque a protege, e o vale escuro a envolve com sua sombra. Mas é impossível penetrar as profundezas da terra antes de ter arrancado da árvore o ramo de folhagem dourada. É o presente que Prosérpina exige para a sua beleza. Arrancado o ramo, outro nasce, de ouro como o primeiro, e cuja haste se cobre das mesmas folhas de metal precioso. Assim, levanta os olhos e busca. Quando o tiveres encontrado, colhe-o com a mão, segundo o rito: ele se soltará facilmente por si mesmo, se o destino te chama; se não, não haverá força que o possa dobrar, nem ferro que o possa arrancar.") No caminho, Enéias encontra duas pombas que lhe servem de guia até a árvore do ramo de ouro: "Inde ubi uenere ad fauces graue olentis Auerni, / tollunt se celeres liquidumque per aera lapsae / sedibus optatis geminae super arbore sidunt, / discolor unde auri per ramos aura refulsit. / Quale solet siluis brumali frigore uiscum / fronde uirere noua quod non sua seminat arbos, / et croceo fetu teretis circumdare truncos, / talis erat species auri frondentis opaca / ilice, sic leni crepitabat brattea uento. / Corripit Aeneas extemplo auidusque refringit / cunctantem, et uatis portat sub tecta Sibyllae". (201-211) ("Chegadas às gargantas pestilentas do Averno, elas se elevam com um bater de asas e, deslizando no ar límpido, pousam ambas no lugar sonhado, na árvore onde o reflexo dourado brilha e contrasta entre as folhagens. Como entre as brumas do inverno, no fundo do bosque, o visco, estranho às árvores que o abrigam, renasce com folhas novas e envolve-lhe os troncos redondos com seus frutos cor de açafrão, a folhagem dourada surge na azinheira cerrada e suas folhas brilhantes balançam ao vento ligeiro. Enéias imediatamente puxa-o para si e arranca avidamente o ramo que custa a desprender-se, e o leva à morada da Sibila.") (N. do E.)*

Diana homenageada na vindima
ACIMA. Cabeça coroada de folhas e cachos de uvas, oferenda votiva romana encontrada em Nemi. Castle Museum, Nottingham. Foto publicada originalmente em G. H. Wallis, *Classical antiquities from Nemi.* 1893.
AO LADO. Crianças com tochas e oferendas de uvas diante de uma imagem de Diana. Mural de Ostia, século I. Vaticano, Roma. Foto: Anderson.

santificado essa grande festa da deusa virgem, transformando-a de maneira engenhosa na festa católica da Assunção de Nossa Senhora, a 15 de agosto. A diferença de dois dias entre as datas não é um argumento decisivo contra sua identidade, pois um deslocamento semelhante de dois dias ocorre no caso da festa de São Jorge, a 23 de abril, que é provavelmente idêntica à antiga festa romana das Parílias, comemorada a 21 de abril. Sobre as razões que levaram a essa transformação da festa da virgem Diana na festa da Virgem Maria há luzes num trecho do texto siríaco intitulado *A partida de Nossa Senhora Maria deste mundo,* e que diz o seguinte: "E os apóstolos ordenaram também que houvesse uma comemoração da Bem-Aventurada a 13 de *ab* [isto é, de agosto], porque as vinhas trazem cachos [de uvas] e porque as árvores dão frutos e para que as nuvens de granizo, com as pedras do ódio, não possam vir, e as árvores não sejam quebradas, e seus frutos e as vinhas com seus cachos". Diz-se nesse trecho, claramente, que a festa da Assunção da Virgem foi fixada a 13 ou 15 de agosto para proteger as vinhas que amadurecem e outros frutos. Até hoje, na Grécia, a 15 de agosto, as uvas maduras e outras frutas são levadas às igrejas para serem abençoadas pelos padres. Ora, ouvimos falar de vinhas e plantações dedicadas a Ártemis, de frutos a ela oferecidos, e de seu templo em meio a um pomar. Podemos conjeturar, portanto, que sua irmã italiana Diana também era reverenciada como protetora das vinhas e das árvores frutíferas e que, a 13 de agosto, os donos de vinhedos e pomares lhe prestavam homenagem em Nemi, juntamente com outros membros da comunidade.

Diana não reinava sozinha em seu bosque de Nemi. Duas divindades menores partilhavam do seu santuário silvestre. Uma delas era Egéria, ninfa das águas cristalinas que, nascendo da rocha basáltica, caíam em graciosas cascatas até o lago, no lugar chamado Le Mole, porque ali foram instalados os moinhos da aldeia moderna de Nemi. As mulheres grávidas geralmente ofereciam sacrifícios a Egéria por acreditarem que ela, como Diana, lhes poderia proporcionar um bom parto. Dizia a tradição que a ninfa havia sido esposa ou amante do

sábio Rei Numa, que a ela se unira no recesso do bosque sagrado, e que as leis que ele deu aos romanos haviam sido inspiradas pela comunhão com a divindade. Plutarco compara essa lenda com outras, dos amores de deusas por mortais, como o amor de Cibele e da Lua pelos belos jovens Átis e Endimião. Podemos supor que a fonte que desaguava no lago de Nemi era a verdadeira Egéria original e que, quando os primeiros habitantes desceram dos montes Albanos para as margens do Tibre, levaram com eles a ninfa e deram-lhe uma nova morada no bosque, fora dos muros. As ruínas dos banhos descobertas perto do templo, juntamente com muitos modelos de várias partes do corpo humano em terracota, sugerem que as águas de Egéria eram usadas para curar enfermos, que teriam expressado suas esperanças, ou testemunhado sua gratidão, oferecendo reproduções dos membros doentes à deusa, de acordo com um costume ainda observado em muitas partes da Europa. A fonte parece conservar, até hoje, as suas propriedades medicinais.

A outra divindade menor de Nemi era Vírbio. A lenda afirma que Vírbio era o jovem herói grego Hipólito, casto e belo, que aprendera a arte da caça com o centauro Quíron e passava seus dias na floresta caçando animais selvagens, tendo a virgem caçadora Ártemis (a versão grega de Diana) como única companhia. Orgulhoso dessa sociedade divina, desprezou o amor das mulheres, e foi o que o perdeu. Ferida pela sua indiferença, Afrodite inspirou a Fedra, madrasta de Hipólito, um incontrolável amor pelo enteado. Quando Hipólito rejeitou as criminosas pretensões amorosas de Fedra, esta levantou contra ele falsas acusações junto a Teseu, pai de Hipólito e seu marido. A calúnia surtiu efeito, e Teseu pediu ao seu deus, Posêidon, que vingasse a suposta afronta. Assim, quando Hipólito passava de carro às margens do golfo Sarônico, o deus do mar fez sair das ondas um touro feroz e lançou-o contra o jovem. Os cavalos, aterrorizados, empinaram, lançando Hipólito ao chão e pisoteando-o até a morte. Mas Diana, pelo amor que votava a Hipólito, persuadiu o médico Esculápio a trazer de novo à vida o seu jovem e belo caçador, levando-o em seguida para longe, para as valeiras de Nemi, onde o confiou à ninfa Egéria, para que ele ali vivesse, desconhecido e solitário, sob o nome de Vírbio, nas profundezas da floresta italiana. Ali reinou Hipólito, onde dedicou um templo a Diana. Vírbio era adorado como deus não só em Nemi, mas também em outros lugares: havia na Campânia um sacerdote especialmente dedicado ao seu serviço. Os cavalos estavam excluídos do bosque e do santuário ariciano porque haviam matado Hipólito. Era proibido tocar sua imagem. Houve quem o considerasse como o sol. "Mas a verdade", diz Sérvio, "é que ele é uma divindade ligada a Diana, como Átis está ligado à mãe dos deuses, Erecteu a Minerva e Adônis a Vênus."

Não será necessária uma argumentação muito cerrada para nos convencer de que as lendas contadas para explicar o culto de Diana em Nemi nada têm de históricas. A incongruência desses mitos de Nemi é evidente, já que a fundação do culto é atribuída ora a Orestes ora a Hipólito conforme se queira explicar este ou aquele aspecto do ritual. O verdadeiro valor desses relatos está em que servem para ilustrar a natureza do culto, fornecendo um elemento de comparação, e sobretudo para, indiretamente, dar testemunho da sua venerável idade, mostrando que a sua verdadeira origem perdeu-se nas brumas da Antiguidade lendária.

Ártemis e Hipólito

As lendas aricianas de Orestes e Hipólito, embora nenhum valor possuam como história, têm uma certa importância por nos ajudar a melhor compreender o culto de Nemi, comparando-o com os rituais e os mitos de outros santuários. Por que o autor dessas lendas recorreu a Orestes e a Hipólito para explicar Vírbio e o rei do bosque? Em relação ao primeiro, a resposta é óbvia: Orestes e a imagem da Diana Táurica, que só se apaziguava com sangue humano, foram lembrados para tornar inteligível a regra assassina da sucessão, ao sacerdócio ariciano. Com relação a Hipólito, porém, o caso não é tão simples. O modo como morreu sugere uma evidente razão para a exclusão dos cavalos do

bosque; mas isso, em si, dificilmente poderia explicar a identificação. Devemos ir mais fundo, examinando o culto e a lenda ou mito de Hipólito.

Hipólito tinha um santuário famoso em Trezena, sua localidade de origem, situada à beira de uma bela baía quase separada do mar. Em meio às águas azuis e tranqüilas da baía de Trezena, e abrigando-a do mar aberto, eleva-se a ilha sagrada de Posêidon, cujo ponto culminante é velado pelo verde sombrio dos pinheiros. Dentro do santuário de Hipólito havia um templo com uma imagem antiga. O serviço estava a cargo de um sacerdote vitalício: realizavam-se, todos os anos, festas em sua honra, e sua morte prematura era chorada anualmente, com cantos plangentes e melancólicos, por donzelas que ofereciam mechas dos próprios cabelos ao templo antes de se casarem. Existia um túmulo de Hipólito em Trezena, que não era mostrado a ninguém. Já se disse, com certa plausibilidade, que no belo Hipólito, amado de Ártemis, desaparecido em plena juventude e anualmente chorado por donzelas, temos um daqueles amantes mortais de uma deusa tão freqüentes na religião antiga e dos quais Adônis é o mais conhecido. Alguns pretendem que a rivalidade entre Ártemis e Fedra pelo amor de Hipólito reproduz, sob diferentes nomes, a rivalidade entre Afrodite e Prosérpina pelo amor de Adônis, pois Fedra é apenas outra versão de Afrodite. Sem dúvida, no *Hipólito,* de Eurípides, a tragédia da morte do herói é atribuída diretamente à ira de Afrodite e ao desprezo de Hipólito pelo seu poder, sendo Fedra apenas um instrumento da deusa. Além disso, no local do santuário de Hipólito em Trezena havia um templo de Afrodite, a que espreita, assim chamado, ao que se diz, porque desse lugar a apaixonada Fedra costumava observar Hipólito quando este praticava seus esportes masculinos. É claro que o nome seria ainda mais adequado se a observadora tivesse sido a própria Afrodite. Ao lado desse templo de Afrodite havia um pé de murta de folhas perfuradas, que a infeliz Fedra, em seu sofrimento de amor, havia atormentado com seu punhal. Ora, a murta, com suas folhas brilhantes e sempre verdes, suas flores vermelhas e brancas e seu intenso perfume, era a árvore da própria Afrodite, e a lenda a associava ao nascimento de Adônis. Também em Atenas, Hipólito era estreitamente ligado a Afrodite, pois no lado sul da Acrópole, voltado para Trezena, via-se um sepulcro em sua memória, ao lado do qual estava um templo de Afrodite que teria sido fundado por Fedra e tinha o nome de templo de Afrodite e Hipólito. A conjunção, tanto em Trezena como em Atenas, do túmulo de Hipólito com um templo da deusa do amor é significativa.

Se essa versão das relações entre Hipólito, Ártemis e Afrodite é correta, é notável o fato de que ambas as divinas enamoradas de Hipólito pareçam estar associadas, em Trezena, a carvalhos. Afrodite era ali cultuada sob o nome de Ascraia, que significa "a do carvalho sem frutos"; e Hipólito teria encontrado a morte nas proximidades de um santuário de Ártemis Saroniana, isto é, Ártemis do carvalho oco, pois ali se podia ver a oliveira silvestre em que as rédeas de seu carro se haviam embaraçado, provocando com isso a sua queda.

Outro aspecto do mito de Hipólito que merece atenção é a presença constante de cavalos. O nome Hipólito significa "liberto pelo cavalo" ou "libertador de cavalos". Ele consagrou vinte cavalos a Esculápio no Epidauro, foi morto por cavalos, a Fonte do Cavalo corria provavelmente não muito distante do templo por ele construído para Ártemis Loba, e os cavalos eram sagrados para o seu deus, Posêidon, que possuía um antigo santuário na ilha coberta de bosques da baía de Trezena, cujas ruínas ainda podem ser vistas entre os pinheiros. Finalmente, afirma-se que o santuário de Hipólito em Trezena teria sido fundado por Diomedes, cuja ligação mítica com cavalos e lobos é comprovada. Assim, Hipólito estava associado ao cavalo de muitas maneiras, e tal associação pode ter sido usada para explicar outras características do ritual ariciano, além da simples exclusão desse animal do bosque sagrado.

O costume observado pelas jovens de Trezena, que ofereciam tranças de seus cabelos a Hipólito antes do casamento, coloca-o em relação com o matrimônio, o que, à primeira

vista, parece estar em desacordo com a sua reputação de celibatário convicto. Segundo Luciano de Samósata, tanto os rapazes quanto as donzelas de Trezena estavam proibidos de casar até terem cortado seu cabelo em honra de Hipólito, e deduzimos, pelo contexto, que era sua a primeira barba que os jovens cortavam. Qualquer que seja a sua explicação, um costume como esse parece ter existido, de forma generalizada, tanto na Grécia como no Oriente. Plutarco nos conta que, antigamente, era hábito dos rapazes, na puberdade, ir a Delfos para oferecer seu cabelo a Apolo. Teseu, pai de Hipólito, seguiu o hábito, que perdurou até os tempos históricos. As jovens de Argos, quando se tornavam mulheres, dedicavam suas tranças a Atena antes de se casarem. À entrada do templo de Ártemis em Delos havia um túmulo de duas jovens sob uma oliveira. Dizia-se que, havia muito tempo, elas ali tinham chegado como peregrinas, vindas de uma distante terra setentrional, com oferendas para Apolo; tendo morrido no bosque sagrado, nele foram enterradas. As virgens délias, antes de se casarem, costumavam cortar uma mecha de cabelos, enrolá-la num fuso e depositá-lo sobre o túmulo daquelas virgens. Os rapazes faziam o mesmo, com a diferença apenas de que torciam a ponta de sua primeira barba em torno de folhas de grama ou de um broto verde.

No santuário da grande deusa fenícia Astarte, em Biblos, durante o luto anual pela morte de Adônis, as mulheres tinham de raspar os cabelos, e as que se recusassem a isso eram obrigadas a se prostituir aos estrangeiros e a sacrificar à deusa com os ganhos de sua vergonha. Embora Luciano, que menciona o costume, não o afirme, há motivos para se acreditar que as mulheres em questão eram geralmente virgens, das quais se exigia esse ato de devoção como preliminar ao casamento. De qualquer modo, é evidente que a deusa aceitava o sacrifício da castidade em substituição ao sacrifício dos cabelos. O significado dessa oferenda era o de que as mulheres davam parte de sua fecundidade à deusa, quer o fizessem na forma de cabelos ou de castidade. Mas podemos indagar por que deveriam fazer tal oferenda a Astarte, que era a grande deusa do amor e da fertilidade? Que necessidade tinha ela de receber a fecundidade dos seus fiéis? Não caberia antes a ela proporcionar-lhes essa fecundidade? Assim formulada, a pergunta ignora um aspecto importante do politeísmo ou, talvez possamos dizê-lo, da religião antiga em geral. Os deuses necessitavam tanto de seus fiéis quanto estes necessitavam dos deuses. Os benefícios conferidos eram mútuos. Se os deuses faziam a terra produzir com abundância, proliferarem os rebanhos e multiplicar-se a raça humana, esperavam que uma parte de sua prodigalidade a eles retornasse na forma de dízimo ou de tributo. Na realidade, viviam desse dízimo, e sem ele teriam morrido à míngua. Seus divinos estômagos tinham de ser satisfeitos, suas divinas energias reprodutivas tinham de ser restauradas — por isso, os homens lhes deviam dar aquilo que comiam e bebiam e sacrificar-lhes o que havia de mais másculo nos homens e de mais feminino nas mulheres. Estes últimos sacrifícios têm sido, com demasiada freqüência, esquecidos ou mal compreendidos pelos historiadores da religião. Outros exemplos do gênero serão apresentados no decorrer de nossa pesquisa. Ao mesmo tempo, bem pode ter acontecido que as mulheres que ofereciam seus cabelos a Astarte tivessem esperança de se beneficiar da conexão simpática que assim estabeleciam com a deusa. Talvez elas esperassem, na realidade, fecundar-se a si mesmas pelo contato com a fonte divina de fecundidade. É provável que um motivo semelhante determinasse tanto o sacrifício da castidade quanto o sacrifício dos cabelos.

Se o sacrifício dos cabelos, especialmente na puberdade, visa por vezes a fortalecer os seres divinos aos quais é dedicado, alimentando-os ou fertilizando-os, então podemos compreender melhor não só a prática habitual de oferecê-los às sombras dos mortos, como também o costume grego de raspá-los para os rios, como faziam os rapazes arcadianos de Figália em honra da torrente que corre nas profundezas do estreito e vertiginoso vale situado pouco abaixo da sua cidade. Isso porque, depois da chuva e do sol, nada contribui de maneira tão óbvia para a fertilidade da terra quanto os rios.

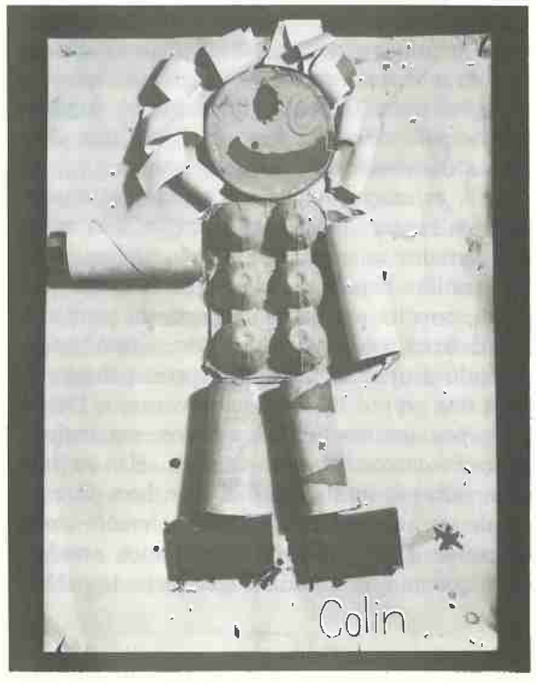
Mais uma vez, essa interpretação pode colocar sob uma luz mais clara o costume dos jovens délios de ambos os sexos, que ofertavam seus cabelos ao túmulo das donzelas sob a oliveira. Em Delos, como em Delfos, uma das muitas funções de Apolo era fazer com que as plantações prosperassem e enchessem os celeiros das famílias; por isso, na época das colheitas, as oferendas de dízimos choviam sobre ele, de todas as partes, na forma de feixes de cereais maduros ou, o que provavelmente era mais aceitável, de modelos desses feixes em ouro, que recebiam o nome de "verão dourado". As festas nas quais esses primeiros frutos eram oferecidos podem ter caído nos dias 6 e 7 de *targélion,* o mês de colheita, correspondendo a 24 e 25 de maio, pois eram essas as datas dos aniversários de Ártemis e Apolo, respectivamente. Na época de Hesíodo, a colheita dos cereais começava com o aparecimento matutino das plêiades, que correspondia então ao nosso 9 de maio; na Grécia, o trigo ainda hoje amadurece nessa época do ano. Em troca dessas oferendas, o deus enviava um novo fogo sagrado de seus grandes santuários de Delos e de Delfos, irradiando assim, a partir deles, como de sóis centrais, as divinas bênçãos do calor e da luz. Um navio levava o novo fogo, a cada ano, de Delos para Lemnos, a ilha sagrada do deus do fogo Hefaísto, onde todos os outros fogos eram apagados antes de sua chegada, para serem novamente acesos com a chama pura. O transporte do novo fogo de Delfos para Atenas parece ter sido uma cerimônia de grande solenidade e pompa.

Ora, as moças sobre cujo túmulo as donzelas e os rapazes délios depositavam seus cabelos cortados antes do casamento teriam morrido na ilha depois de levar a oferenda da colheita, envolta em palha de trigo, da terra dos hiperbóreos, no longínquo norte. Eram assim, segundo a opinião popular, representantes míticos dos grupos de fiéis que levavam a Delos, ano após ano, os feixes amarelos, em meio a danças e cantos. Mas, na verdade, elas haviam sido, outrora, muito mais do que isso. O exame de seus nomes, citados habitualmente como Hecaerge e Ópis, levou os modernos estudiosos a concluir, com toda a aparência de probabilidade, que essas virgens eram originalmente simples duplicatas da própria Ártemis. Talvez possamos mesmo dar um passo além, pois por vezes uma dessas jovens hiperbóreas é apresentada como homem, e não como mulher, sob o nome de Arqueiro Possante (Hekaergos), epíteto comum de Apolo. Isso sugere que as duas moças eram originalmente os próprios gêmeos celestiais, Apolo e Ártemis, e que os dois túmulos existentes em Delos, um na frente e outro atrás do santuário daquela deusa, podem ter sido, a princípio, as tumbas dessas grandes divindades, cujos restos mortais tiveram descanso, dessa forma, no lugar onde haviam nascido. Enquanto um dos túmulos recebia as oferendas de cabelos, o outro recebia as cinzas das vítimas queimadas no altar. Ambos os sacrifícios, se estamos certos, destinavam-se a fortalecer e fecundar as duas potências divinas que faziam a terra ondular com a seara dourada e cujos restos mortais, como os ossos milagrosos dos santos na Idade Média, traziam riqueza aos seus afortunados possuidores. A piedade antiga não se chocava à vista do túmulo de um deus morto.

Mas podemos indagar como tudo isso se aplica a Hipólito. Por que tentar fertilizar a sepultura de um celibatário que concentrou todas as suas devoções em uma virgem estéril? Que semente podia deitar raízes e crescer em solo tão árido? Essa pergunta tem implícita em sua formulação a idéia popular moderna de Diana, ou Ártemis, como uma puritana com um gosto pela caça. Nenhuma idéia poderia estar mais distante da verdade. Para os antigos, Ártemis era, pelo contrário, o ideal e a personificação da vida selvagem da natureza — a vida das plantas, dos animais e dos homens — em toda a sua exuberante fertilidade e profusão. A palavra *"parthenos"* aplicada a Ártemis, e comumente traduzida como "virgem", significa apenas uma mulher solteira, e nos dias antigos as duas coisas não eram absolutamente coincidentes. Com o florescimento de uma moralidade mais pura entre os homens, um código de ética mais rigoroso é imposto por eles aos seus deuses: as lendas da crueldade, engano e lubricidade desses seres divinos são rapidamente comentadas ou totalmente

rejeitadas como blasfêmias, e os velhos rufiões são encarregados de fazer respeitar as leis que antes violavam. Com relação a Ártemis, até mesmo a ambígua denominação de *parthenos* parece ter sido simplesmente um epíteto popular e não um título oficial. Não havia culto público de Ártemis, a casta; a relação que seus títulos sagrados têm com o sexo mostra, pelo contrário, que ela, como Diana na Itália, estava particularmente voltada para a perda da virgindade e o nascimento dos filhos, e que não só ajudava como também estimulava as mulheres a serem férteis e a multiplicarem a espécie. Na verdade, se a palavra de Eurípides tem valor, em sua qualidade de parteira ela nem mesmo falava com as mulheres sem filhos. Além disso, é altamente significativo que, embora seus títulos e as alusões às suas funções a caracterizem claramente como a protetora do parto, nenhum deles a identifica de modo marcante com a divindade do matrimônio. Nada, porém, expõe o verdadeiro caráter de Ártemis como deusa da fecundidade, embora não do casamento, a uma luz mais clara do que a sua constante identificação com as deusas asiáticas do amor e da fertilidade, solteiras mas não castas, e que eram veneradas com ritos de notória devassidão em seus santuários populares. Em Éfeso, o mais celebrado entre os locais de seu rito, sua maternidade universal era apresentada de maneira inequívoca na sua imagem sagrada.

Voltando a Trezena, provavelmente não estamos sendo injustos para com Hipólito ou Ártemis se supusermos que a relação entre eles foi, em certo momento, mais terna e íntima do que a literatura clássica indica. Podemos conjeturar que, se ele rejeitava o amor das mulheres, era por ter o amor de uma deusa. De acordo com os princípios das religiões antigas, aquela que fertiliza a natureza deve ser, ela própria, fértil, e para tanto deve ter, necessariamente, um consorte masculino. Se estamos certos, Hipólito era o consorte de Ártemis em Trezena, e as madeixas de cabelos que lhe eram oferecidas pelos rapazes e moças antes do casamento destinavam-se a fortalecer sua união com a deusa e promover a fecundidade da terra, do gado e dos homens. Mas não era apenas em Trezena que um mortal e uma deusa se mostravam como amantes, e as lendas que falam do sangue do consorte humano vertido na púrpura florescência da violeta, na mancha escarlate da anêmona ou no rubor carmesim da rosa, não eram ociosos emblemas poéticos da juventude e da beleza que passam como as flores estivais. Essas fábulas encerram uma filosofia mais profunda da relação da vida do homem com a vida da natureza — uma filosofia triste, que deu origem a uma prática trágica. O que eram essa filosofia e essa prática, veremos mais adiante.



Diana, deusa da fertilidade humana — e uma contrapartida contemporânea
NO ALTO. Estátua do culto de Diana em Éfeso, século II, Museo Capitolino, Roma. Foto: DAI, Roma. À DIREITA. Colin, de cinco anos, fez esse retrato de sua mãe. Foto: Hamlyn Group Picture Library.

Recapitulação

Talvez possamos agora compreender por que os antigos identificavam Hipólito, o consorte de Ártemis, com Vírbio, que, segundo Sérvio, estava para Diana como Adônis para Vênus, ou Átis para a mãe dos deuses. Diana, como Ártemis, era uma deusa da fertilidade em geral e do parto em particular. Nessa qualidade, tal como a sua versão grega, ela precisava de um parceiro masculino. Esse parceiro, se Sérvio está certo, era Vírbio. Como fundador do culto do bosque sagrado e primeiro rei de Nemi, Vírbio é, claramente, o predecessor mítico ou arquétipo de uma linha de sacerdotes que serviram Diana sob o título de reis do bosque e que, como ele, tiveram, um após outro, uma morte violenta. É portanto natural conjeturar que eles tinham com a deusa do bosque a mesma relação que Vírbio: em suma, que o rei do bosque mortal tinha como rainha a própria Diana dos bosques. Se a árvore sagrada que ele guardava com a própria vida era, como parece provável, a própria materialização da deusa, o seu sacerdote pode não só tê-la adorado como tal, mas também acariciado como sua mulher. Não há nada de absurdo nessa suposição, pois, ainda na época de Plínio, um nobre romano tratava dessa maneira uma bela faia, em outro bosque sagrado de Diana, nos montes Albanos. Ele a abraçava, beijava-a, deitava-se à sua sombra, derramava vinho em seu tronco. Ao que tudo indica, considerava a árvore como sendo a deusa. O costume de casar, fisicamente, homens e mulheres com árvores ainda é praticado na Índia e em outras partes do Oriente. Por que não teria existido no antigo Lácio?

Revendo as evidências como um todo, podemos concluir que o culto de Diana em seu bosque sagrado de Nemi foi de grande importância e antiguidade imemorial; que ela era venerada como a deusa das florestas e dos animais selvagens, e provavelmente também dos animais domésticos e dos frutos da terra; que se acreditava que ela abençoava homens e mulheres com filhos e ajudava as mães na hora do parto; que seu fogo sagrado, servido por virgens castas, ardia permanentemente num templo circular dentro do santuário; que tinha por companheira uma ninfa das águas, Egéria, que se incumbia de uma das funções da própria Diana, socorrendo as mulheres em trabalho de parto e a quem a crença popular atribuía um consórcio com um antigo rei romano no bosque sagrado; e, ainda, que Diana dos bosques tinha, também ela, um companheiro masculino, cujo nome era Vírbio e com o qual manteve uma relação idêntica à de Adônis e Vênus e à de Átis e Cibele; e que, finalmente, esse Vírbio mítico foi representado, nos tempos históricos, por uma série de sacerdotes conhecidos como reis do bosque, que pereciam regularmente nas mãos de seus sucessores, e cujas vidas estavam ligadas a uma certa árvore do bosque porque, enquanto essa árvore estivesse intacta, eles estariam a salvo.

Por si mesmas essas conclusões não bastam, evidentemente, para explicar a peculiar regra de sucessão do ofício sacerdotal. Mas talvez a pesquisa de um campo mais amplo nos possa levar a pensar que encerram o germe da solução do problema.

2. Os reis sacerdotes

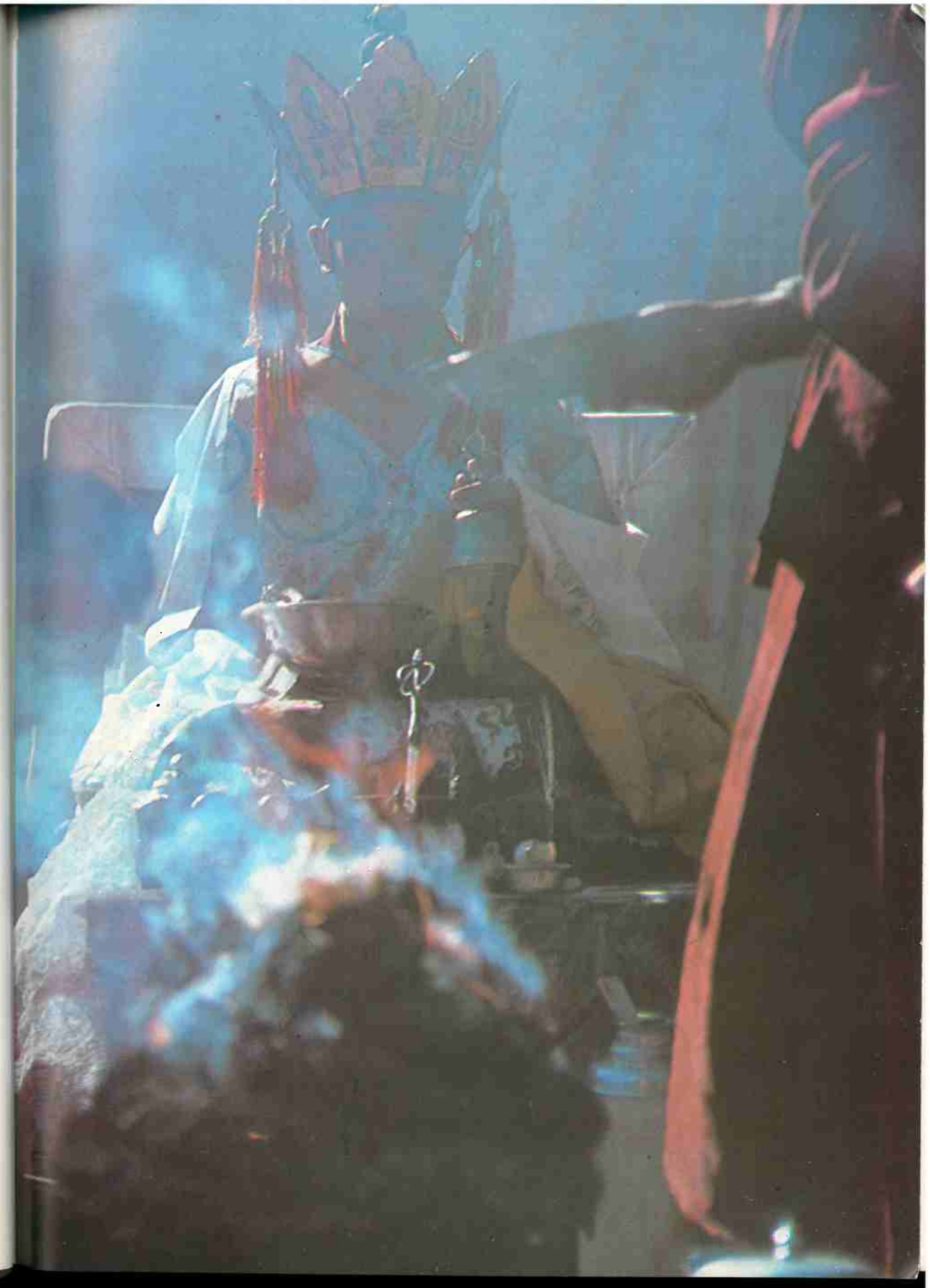
As perguntas para as quais nos propusemos a encontrar respostas eram fundamentalmente duas: por que o sacerdote de Diana em Nemi, o rei do bosque, tinha de matar seu predecessor? E por que, antes de matá-lo, tinha de arrancar de uma certa árvore um ramo identificado pelos antigos com o ramo de ouro de Virgílio? Essas duas perguntas são, de certa forma, distintas, e será conveniente considerá-las separadamente. Começamos com a primeira. Na última parte deste livro, tentaremos dar uma resposta à segunda.

O primeiro ponto em que nos vamos deter é o título do sacerdote. Por que era ele chamado de rei do bosque? Por que se falava do seu ofício como de um reinado?

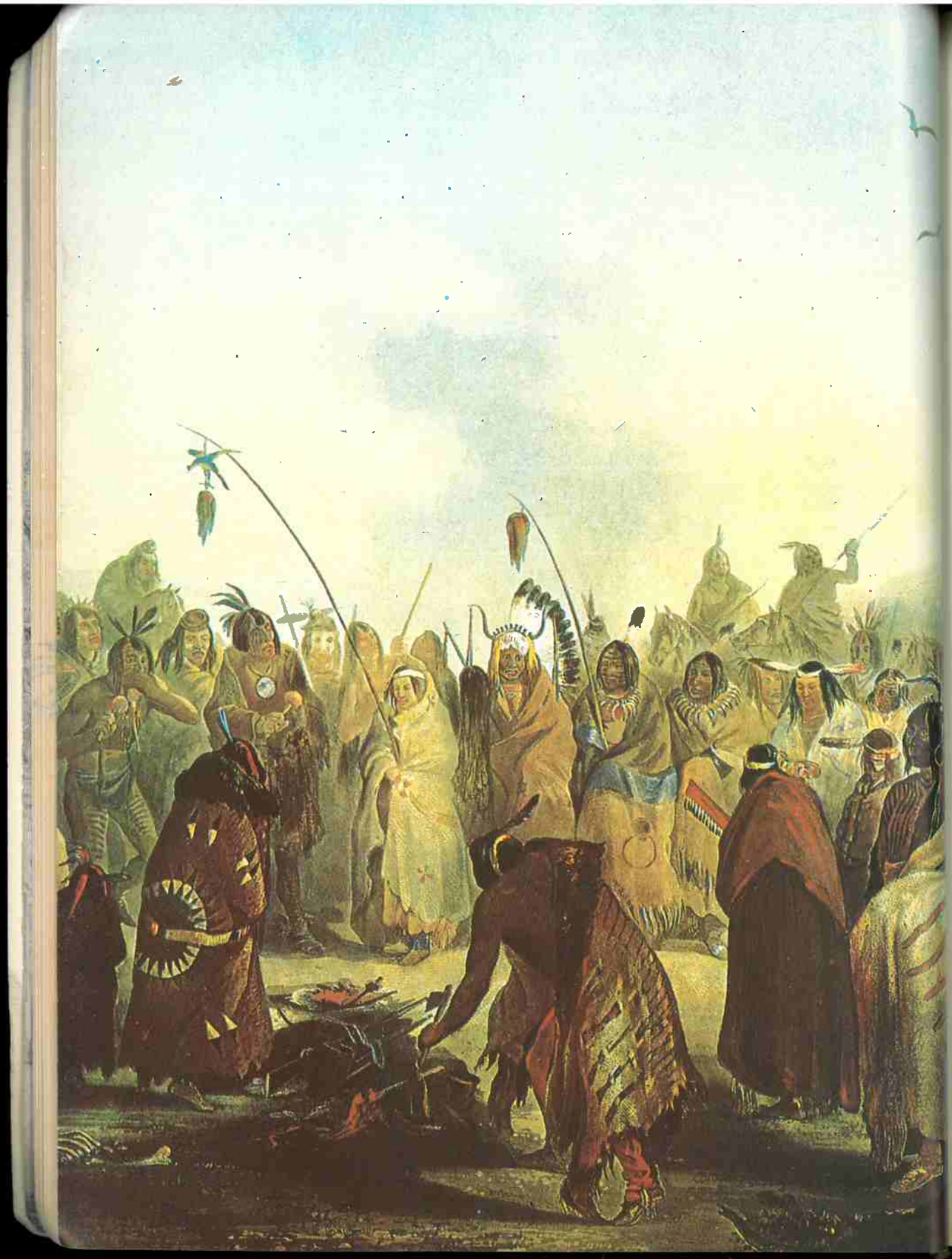
A associação de um título real a deveres sacerdotais era comum na Itália e na Grécia antigas. Em Roma e em outras cidades do Lácio, havia um sacerdote chamado rei sacrifical ou rei dos ritos sagrados, e sua mulher tinha o título de rainha dos ritos sagrados. Na Atenas republicana, o segundo magistrado anual do Estado era chamado de rei, e sua mulher, de rainha; as funções de ambos eram religiosas. Muitas outras democracias gregas tinham reis titulares, cujas atribuições, pelo que conhecemos, parecem ter sido sacerdotais, centralizando-se em torno do lar comum do Estado.

Essa combinação de funções sacerdotais com autoridade real é conhecida de todos. A Ásia Menor, por exemplo, foi sede de várias grandes capitais religiosas, habitadas por milhares de escravos sagrados e governadas por pontífices que tinham uma autoridade ao mesmo tempo temporal e espiritual, como os papas na Idade Média. Zela e Péssimo foram dessas cidades dominadas por sacerdotes. Também os reis teutônicos, nos velhos tempos do paganismo, parecem ter desempenhado funções e conhecido poderes de sumos sacerdotes. Os imperadores da China ofereciam sacrifícios públicos, cujos detalhes eram regulados pelos livros rituais. O rei de Madagáscar era o mais alto sacerdote do reino. Na grande festa do Ano-Novo, quando um boi era sacrificado em prol da felicidade do reino, o monarca presidia ao sacrifício pronunciando preces e ações de graças enquanto seus assistentes abatiam o animal. Nos Estados monárquicos que ainda mantêm sua independência, entre os galas da África oriental, o rei faz sacrifícios no alto das montanhas e regula a imolação das vítimas humanas. A pálida luz da tradição revela uma união semelhante do poder temporal com o espiritual, de atribuições reais e sacerdotais, nos reis daquela aprazível região da América Central cuja antiga capital, hoje sepultada sob a densa vegetação da floresta tropical, é assinalada pelas imponentes e misteriosas ruínas de Palenque.

Mas, ao dizermos que era comum que os reis antigos fossem também sacerdotes, estamos longe de ter esgotado os aspectos religiosos de suas funções. Naquela época, a divindade que envolvia um rei não era uma simples figura de retórica, mas a expressão de uma crença concreta. Os reis eram reverenciados, em muitos casos, não apenas como sacerdotes, ou seja, como intermediários entre o homem e o deus, mas propriamente como deuses, capazes de conceder aos seus súditos e adoradores bênçãos que habitualmente se supõe estarem fora do alcance dos mortais e que só podem ser obtidas, quando o são, pela oração e pelos sacrifícios oferecidos a seres invisíveis e sobre-humanos. Assim, esperava-se, em muitos casos, que os reis proporcionassem chuva



O deus revelado sob forma humana
Quando morre o dalai-lama do Tibete, o divino Buda reencarnado, os monges do país procuram um jovem sucessor que prove, pelo seu conhecimento mais do que humano, ser o portador do mesmo espírito divino que inspirou seu predecessor.
AO LADO. O jovem dalai-lama preside a uma cerimônia do fogo sagrado, no Tibete. Granada Television Limited, *Disappearing World*.



e sol nas devidas estações, fizessem crescer as plantações e assim por diante. Por mais estranhas que essas expectativas nos pareçam, estão de acordo com os modos primitivos de pensar. Um selvagem dificilmente concebe a distinção, feita habitualmente pelos povos mais adiantados, entre o natural e o sobrenatural. Para ele, o mundo é, em grande medida, regido por agentes sobrenaturais, isto é, por seres pessoais que agem por impulsos e motivos idênticos aos dele próprio, e que, como ele, podem ser movidos por apelos que lhes mobilizem a piedade, as esperanças ou os receios. Num mundo assim concebido, ele não vê limites ao seu poder de influir no curso da natureza em seu próprio benefício. Com orações, promessas ou ameaças, ele pode obter dos deuses bom tempo e uma colheita abundante; e se, como ele por vezes acredita, um deus vier a se encarnar em sua própria pessoa, ele não precisará recorrer a qualquer superior: ele, o selvagem, possui em si todos os poderes necessários para promover o seu bem-estar pessoal e o de todos os seus semelhantes.

Esse é um dos caminhos pelos quais se chega à idéia do deus-homem. Há outro, porém. Juntamente com a crença de que o mundo é habitado por forças espirituais, o selvagem nutre uma concepção diferente, e provavelmente ainda mais antiga, na qual podemos perceber o germe da noção moderna de lei natural, ou seja, a visão da natureza como uma série de eventos que ocorrem numa ordem invariável, sem a intervenção de qualquer agente extranatural. O germe de que falamos existe naquilo que podemos chamar de magia simpática e que desempenha um grande papel na maioria dos sistemas de superstição. Nas sociedades antigas o rei é muitas vezes um mago, bem como um sacerdote; na verdade, com freqüência ele parece ter ascendido ao trono em virtude de sua suposta proficiência na arte da magia negra ou branca. Portanto, para se compreender a evolução da realeza e do caráter sagrado de que freqüentemente ela se revestiu aos olhos dos povos selvagens ou bárbaros, é essencial ter certo conhecimento dos princípios da magia e formar uma concepção do extraordinário poder que o antigo sistema de superstição teve sobre o espírito humano em todas as épocas e em todos os países. Assim sendo, vamos examinar detalhadamente o assunto.

Magia contagiosa
Contato é comunicação, portanto, a essência de uma pessoa pode comunicar-se através de qualquer uma de suas partes. Os *minatarres,* como outros índios norte-americanos, acreditavam que adquiriam a força de seus inimigos através de seus escalpos.
AO LADO. Dança dos escalpos dos *minatarres.* Quadro de Bodmer, extraído de Maximilian, Príncipe de Wied, *Travels in North America,* c. 1840. British Museum, Londres.

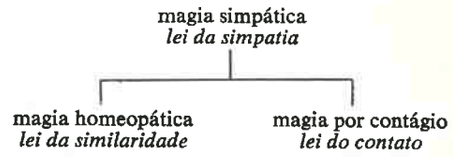
3. A magia simpática

Os princípios da magia

Se analisarmos os princípios lógicos nos quais se baseia a magia, provavelmente concluiremos que eles se resumem em dois: primeiro, que o semelhante produz o semelhante, ou que um efeito se assemelha à sua causa; e, segundo, que as coisas que estiveram em contato continuam a agir umas sobre as outras, mesmo à distância, depois de cortado o contato físico. Ao primeiro princípio podemos chamar lei da similaridade, ao segundo, lei do contato ou contágio. Do primeiro desses princípios, a lei da similaridade, o mago deduz a possibilidade de produzir qualquer efeito desejado simplesmente imitando-o; do segundo, que todos os atos praticados sobre um objeto material afetarão igualmente a pessoa com a qual o objeto estava em contato, quer ele constitua parte de seu corpo ou não. Os sortilégios baseados na lei da similaridade podem ser chamados de magia homeopática ou imitativa; os que têm fundamento na lei do contato ou contágio podem ser chamados de magia por contágio. Para indicar o primeiro desses ramos da magia, a palavra "homeopática" talvez seja preferível, pois a denominação alternativa, "imitativa" ou "mimética", sugere — se é que não deixa implícita — a participação de um agente imitador consciente, limitando com isso, em demasia, o alcance da expressão. E isso porque o mago implicitamente acredita que os mesmos princípios que aplica à sua arte são os que regulam as operações da natureza inanimada; em outras palavras, ele supõe tacitamente que as leis da similaridade e do contato são de aplicação universal e não limitadas apenas às ações humanas. Em suma, a magia é um sistema espúrio de lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva. Considerada como um sistema de lei natural, isto é, como um conjunto de regras que determinam a seqüência dos acontecimentos em todo o mundo, pode ser chamada de magia teórica; considerada como uma coleção de preceitos observados por seres humanos com o fim de conseguir seus objetivos, pode ser chamada de magia prática. Devemos ter presente, ao mesmo tempo, que o mago primitivo só conhece a magia em seu aspecto prático: ele nunca analisa os processos mentais em que sua prática se baseia, nunca reflete sobre os princípios abstratos que cercam seus atos. Para ele, como para a grande maioria dos homens, a lógica é implícita, e não explícita: ele pensa exatamente do mesmo modo que digere seu alimento, na total ignorância dos processos intelectuais e fisiológicos essenciais a uma e a outra operação. Em suma, para ele a magia é sempre uma arte, jamais uma ciência; a simples idéia de ciência está ausente de sua mente subdesenvolvida. Cabe ao estudioso da filosofia traçar a linha de pensamento que subjaz à prática do mago; separar os poucos e simples fios de que a confusa meada se constitui; isolar os princípios abstratos de suas aplicações concretas; em suma, discernir a ciência espúria por trás da arte bastarda.

Se nossa análise da lógica do mago está certa, seus dois grandes princípios são, em essência, apenas duas aplicações errôneas e diferentes da associação de idéias. A magia homeopática fundamenta-se na associação de idéias pela similaridade, ao passo que a magia de contágio baseia-se na associação de idéias pela contigüidade. A primeira comete o erro de supor que a semelhança implica igualdade; a segunda, o de supor que o contato, uma vez estabelecido, não se rompe nunca. Na prática, porém, os dois ramos se combinam com freqüência, ou, para sermos mais exatos, enquanto a magia homeopática ou imitativa pode ser praticada por si mesma, a magia por contágio de um modo geral envolve a aplicação do princípio homeopático que rege a outra. Assim descritas genericamente, as duas modalidades de magia podem ser de difícil compreensão, mas tornam-se facilmente inteligíveis quando ilustradas com exemplos. Ambas as formas de pensamento são, de fato, extremamente simples e elementares. E não poderiam deixar de ser, já que são tão familiares em sua forma concreta, embora certamente não em sua forma abstrata, à tosca inteligência não só do selvagem como também dos ignorantes e dos obtusos em toda parte. Ambos os ramos da magia, o homeopático e o contagioso, podem ser incluídos convencionalmente sob a denominação geral de magia simpática, já que ambos supõem a possibilidade de interação entre coisas que estão distantes umas das outras, através de uma simpatia secreta, sendo o impulso transmitido de uma a outra por meio do que poderíamos conceber como um éter invisível, não muito diferente do que é postulado pela moderna ciência com um objetivo precisamente igual, ou seja, explicar como as coisas podem afetar fisicamente umas às outras através de um espaço que parece estar vazio.

Talvez seja conveniente esquematizar os ramos da magia de acordo com as leis da lógica a eles subjacentes:



Ilustraremos agora esses dois grandes ramos da magia simpática com exemplos, começando com a magia homeopática.

A fé na magia custa a morrer
Uma mandrágora puxada por um cão usado na caça de lobos, "a única maneira de capturá-la e arrancá-la do chão". Bestiário medieval, MS Ashmole 1431, fol. 3IR, Bodleian Library, Oxford.

Raiz de briônia negra, levada em 1906 para o Pitt Rivers Museum da Universidade de Oxford por um trabalhador que acreditava tratar-se de uma mandrágora com poderes mágicos.

Magia homeopática ou imitativa

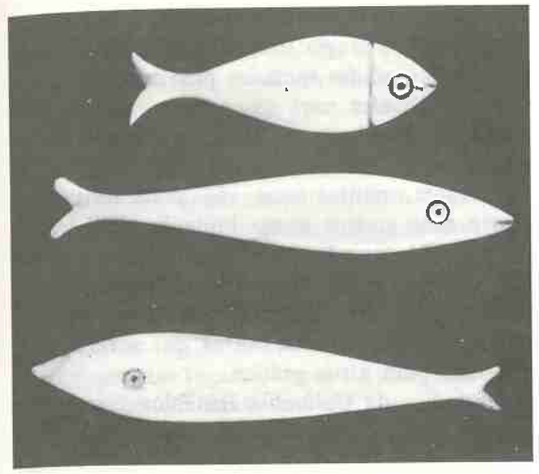
A aplicação mais conhecida do princípio de que o semelhante produz o semelhante talvez seja a tentativa, feita por muitos povos em muitas épocas, de ferir ou destruir um inimigo danificando ou destruindo uma imagem sua, na convicção de que, assim como a imagem sofre, também sofrerá o homem, e de que, se ela for destruída, ele terá de morrer. Essa forma de magia tem sido praticada em todos os tempos e em todo o mundo. Há milhares de anos era conhecida dos feiticeiros de países antigos como a Índia, a Babilônia e o Egito, bem como da Grécia e de Roma, e a ela recorrem até hoje astutos e malévolos selvagens da Austrália, da África e da Escócia. Há também informações de que os índios norte-americanos acreditam que, desenhando a figura de uma pessoa na areia, na cinza ou no barro, ou tomando qualquer objeto como representação do seu corpo, e mergulhando nesse desenho ou objeto uma vara pontiaguda ou causando-lhe qualquer outro dano, infligem dano correspondente à pessoa representada. Por exemplo, quando um índio *ojiwa* deseja fazer mal a alguém, esculpe uma pequena imagem de madeira representando seu inimigo e atravessa-lhe a cabeça ou o coração com uma agulha ou traspassa-a com uma seta, acreditando que, sempre que a agulha ou a seta ferem a imagem, seu adversário experimenta, no mesmo instante, uma dor lancinante na parte correspondente do corpo. Mas, se pretende matar logo a vítima, queima ou enterra o boneco, pronunciando certas palavras mágicas ao fazê-lo. Assim, quando um índio cora do México quer matar alguém, faz uma imagem dessa pessoa com barro cozido, com pedaços de pano, etc., e, em seguida, murmurando encantamentos, espeta a cabeça ou a barriga da estatueta para que a vítima sofra. Os coras também se utilizam, por vezes, de maneira mais benévola, dessa forma de magia homeopática. Quando querem multiplicar rebanhos, modelam a figura do animal em cera ou barro, ou a esculpem em madeira, e a depositam numa caverna das montanhas, pois esses índios acreditam que as montanhas são senhoras de todas as riquezas, inclusive dos rebanhos. Para cada vaca, gamo, cão ou galinha desejado, o índio tem de sacrificar uma imagem correspondente da criatura. Isso nos pode ajudar a compreender o significado das figuras de bois, veados, cavalos e porcos dedicadas a Diana em Nemi: talvez fossem oferendas de agricultores ou caçadores que esperassem com isso multiplicar seus rebanhos ou sua caça.

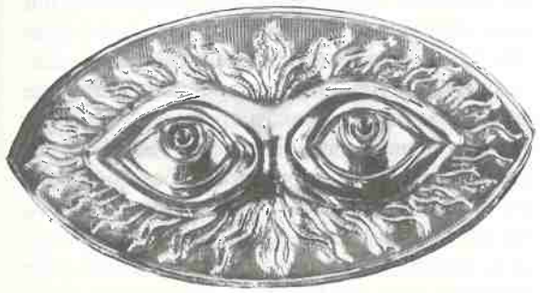
Os chineses têm igualmente perfeita consciência da possibilidade de fazer mal a um homem causando dano ou lançando uma maldição sobre uma imagem dele, especialmente se nela estiver escrito seu nome e horóscopo. Essa maneira de lançar o mal sobre um inimigo teria sido praticada habitualmente na China, ao que se diz. Em Amoy, essas imagens, feitas grosseiramente de varas de bambu e papel, são chamadas de "substitutos das pessoas" e podem ser compradas muito barato em qualquer loja que venda artigos de papel para uso no culto dos mortos ou dos deuses; pois os econômicos chineses têm o hábito de impingir imitações de artigos valiosos, feitas de papel, aos seus simplórios espíritos e deuses, que as recebem de boa fé, acreditando tratar-se do artigo verdadeiro. Como sempre, a vítima sofre um dano correspondente ao praticado à sua imagem.

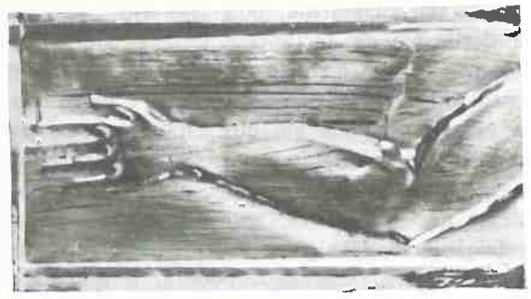
Na Babilônia antiga também era comum fazer uma imagem de barro, breu, mel, sebo ou qualquer outro material maleável, à semelhança de um inimigo, para causar-lhe mal ou provocar-lhe a morte, queimando, enterrando ou submetendo a pequena estátua a qualquer outro tratamento molesto. Assim, lemos no hino ao deus do fogo Nusku:

"Àqueles que de mim fizeram imagem,
reproduzindo minhas feições,
Que me esgotaram o fôlego, arrancaram-me
os cabelos,
Dilaceraram minhas roupas, impediram que
meus pés trilhassem o pó,
Possa o deus do fogo, o poderoso deus,
destruir-lhes o feitiço".

Mas tanto na Babilônia como no Egito, esse antigo instrumento da superstição, tão daninho







Magia imitativa: o semelhante produz o semelhante
Modelos de peixes asseguram uma boa pesca, e a enfermidade pode ser curada por meio de oferendas votivas que retratem a parte do corpo que está doente como se estivesse sã.
NO ALTO. Modelos de peixes feitos de osso por pescadores, século XIX, Great Yarmouth, Inglaterra. Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.
ACIMA. Oferendas votivas de prata, século XIX, do Mediterrâneo. Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.

em mãos mal-intencionadas e malévolas, era também colocado a serviço da religião, onde recebia a gloriosa função de confundir e derrotar os demônios. Num encantamento babilônico, encontramos uma longa relação de espíritos malignos cujas efígies foram queimadas pelo mago na esperança de que, assim como suas imagens se fundiriam com o fogo, também eles se desfariam e desapareceriam para sempre.

Se a magia homeopática ou imitativa, praticada através de imagens, tem sido utilizada habitualmente com o propósito maléfico de eliminar do mundo pessoas tidas como odiosas, também foi empregada, embora mais raramente, com a intenção generosa de ajudar outras a nele entrarem. Em outras palavras, foi usada para facilitar o parto e provocar a fertilidade das mulheres estéreis. Assim, entre os esquimós do estreito de Bering, uma mulher estéril, desejosa de ter um filho, consulta um feiticeiro, que habitualmente faz, ou manda o marido dela fazer, uma pequena imagem semelhante a um boneco, sobre a qual pratica certos ritos secretos, e a mulher tem de dormir com esse boneco sob o travesseiro. No Japão, quando um casal não tem filhos, as mulheres velhas da vizinhança se dirigem à casa e fingem estar assistindo à estéril num parto. O recém-nascido é representado por um boneco. Os maoris tinham um deus doméstico cuja imagem possuía a forma de uma criança. Era cuidadosamente feita, em geral em tamanho natural, e adornada com as jóias da família. As mulheres sem filhos tratavam da imagem, e a ela se dirigiam com as palavras mais ternas, para se tornarem mães.

Os antigos hindus representavam uma elaborada cerimônia baseada na magia homeopática para a cura da icterícia. Seu principal objetivo era expulsar a cor amarela, dirigindo-a para coisas e criaturas amarelas, como o sol, a que pertenciam, e conseguir para o paciente uma saudável cor vermelha numa fonte viva e vigorosa, ou seja, um touro vermelho. Com essa intenção, um sacerdote recitava a seguinte fórmula mágica: "Para o sol subirá a tua dor e tua icterícia: com a cor do touro vermelho te envolvemos! Em cores vermelhas

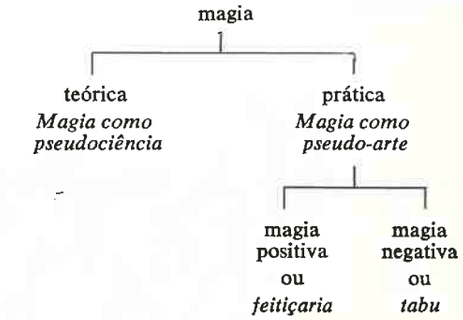
te envolvemos, para a vida longa. Possa esta pessoa sair ilesa e sem a cor amarela! As vacas cuja divindade é Rohini, elas que, inclusive, também são vermelhas [*rohinih*] — com toda a sua forma e com toda a sua força nós te envolvemos. Para os papagaios, para os tordos, lançamos tua icterícia e, mais ainda, para a alvéloa, lançamos a tua icterícia". Enquanto murmurava essas palavras, o sacerdote, para provocar uma cor rosada e saudável no pálido paciente, dava-lhe de beber água que antes fazia escorrer sobre o pêlo de um touro vermelho: derramava a água sobre o lombo do touro e fazia o paciente beber dela; sentava-o sobre o couro de um desses animais e atava ao paciente um pedaço do couro. Em seguida, para melhorar-lhe a cor eliminando totalmente o amarelo, fazia o seguinte: primeiro mergulhava-o dos pés à cabeça numa espécie de mingau amarelo, feito de curcuma, ou açafrão-da-índia (uma planta amarela), deitava-o numa cama, amarrava ao pé da cama, com um cordão amarelo, três pássaros amarelos, ou seja, um papagaio, um tordo e uma alvéloa amarela, e, derramando água sobre o paciente, lavava-o da pasta amarela e, com isso, sem dúvida também da icterícia, que se transferia para os pássaros. Depois de tudo isso, e para dar um toque final à nova cor, tomava alguns pêlos de um touro vermelho, envolvia-os numa folha de ouro e os colava à pele do paciente.

Um dos grandes méritos da magia homeopática é permitir que o tratamento seja realizado sobre a pessoa do médico, em lugar do enfermo, a quem é assim poupado todo o desconforto e esforço, enquanto vê seu médico contorcer-se de angústia à sua frente. Os camponeses de Perche, na França, por exemplo, acham que um acesso prolongado de vômitos é provocado pelo desprendimento do estômago do paciente, que fica caído. Por isso, chamam um curandeiro para recolocar o órgão no devido lugar. Depois de ouvir os sintomas, este se lança imediatamente às mais horríveis contorções, com o objetivo de desprender o seu próprio estômago. Tendo conseguido isso, fixa-o novamente, graças a outra série de contorções e caretas, enquanto o paciente sente o alívio correspondente. Preço: cinco francos.

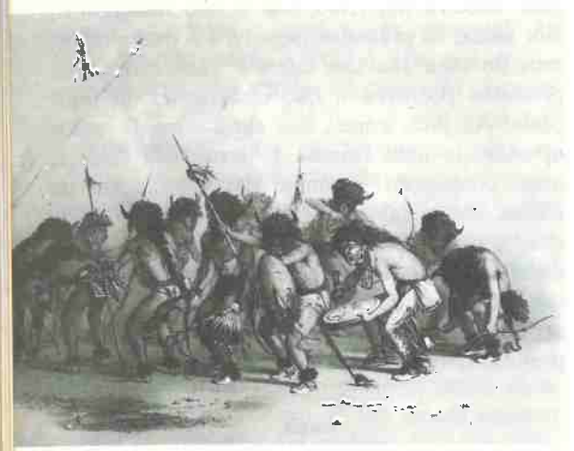
Além disso, a magia homeopática e, de um modo geral, a magia simpática têm um grande papel nas medidas tomadas pelo rústico caçador ou pescador para assegurar-se de um suprimento abundante de alimento. Obedecendo ao princípio de que o semelhante produz o semelhante, muitos atos são praticados por eles e seus amigos numa imitação deliberada do resultado que buscam atingir; e, por outro lado, muitas coisas são escrupulosamente evitadas porque têm alguma semelhança, mais ou menos imaginosa, com outras que seriam desastrosas para a sua prática.

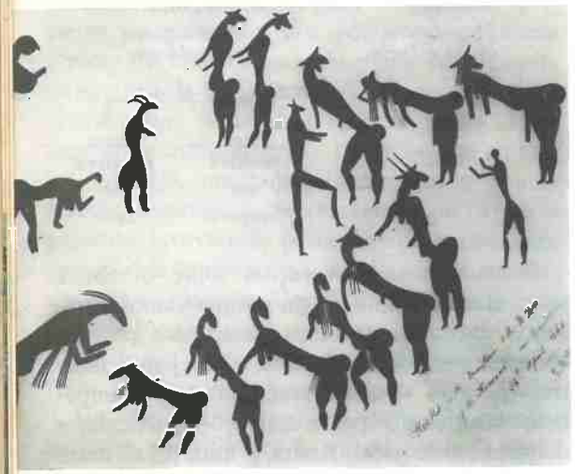
Os índios da Colúmbia Britânica vivem em grande parte da pesca, que é abundante em seus mares e rios. Se o peixe não aparece na temporada adequada, e os índios passam fome, um feiticeiro *nootka* fará uma imagem de um peixe nadando e a colocará na água, na direção da qual surgem habitualmente os cardumes. Essa cerimônia, acompanhada por uma oração para que os peixes apareçam, fará com que isso aconteça imediatamente. Os ilhéus do estreito de Torres usam reproduções de dugongos e tartarugas para atrair esses animais à sua própria destruição. O malaio que preparou uma armadilha para crocodilos e espera pelo resultado tem cuidado, ao comer seu caril, de começar sempre engolindo três porções de arroz, sucessivamente, pois isso ajuda a isca a deslizar mais facilmente pela garganta do sáurio. Tem o cuidado também de não tirar ossos do seu caril, pois, se o fizer, é claro que a vara pontiaguda em que está presa a isca também se soltará, e o crocodilo fugirá com a isca. Nessas circunstâncias, portanto, é prudente que o caçador, antes de começar sua refeição, mande alguém tirar os ossos de sua comida, pois, sem isso, poderá, a qualquer momento, ter de escolher entre engolir um osso ou perder o crocodilo.

Essa última regra é um exemplo das coisas que o caçador tem de se abster de fazer, para que, segundo o princípio de que o semelhante produz o semelhante, não venha a prejudicar sua sorte. Devemos observar que o sistema de magia simpática não é simplesmente composto de preceitos positivos, pois compreende igualmente um grande número de preceitos negativos, isto é, de proibições. Ele não nos diz apenas o que fazer, mas também o que deixar de fazer. Os preceitos positivos são sortilégios; os negativos são tabus. De fato, toda a doutrina dos tabus, ou, de qualquer modo, grande parte dela, parece constituir apenas uma aplicação particular da magia simpática, com suas duas grandes leis da similaridade e do contato. Embora essas leis certamente não sejam formuladas de maneira tão explícita, e nem mesmo sejam concebidas abstratamente pelos selvagens, ainda assim estes acreditam implicitamente que elas regem o curso da natureza, com total independência da vontade humana. O selvagem acha que, se agir de determinada maneira, certas conseqüências se seguirão inevitavelmente, em virtude de uma ou de outra dessas leis. E se as conseqüências de um determinado ato lhe parecem oferecer a possibilidade de serem desagradáveis ou perigosas, ele naturalmente tem o cuidado de se abster de tal ato, para que não venha a sofrer com as conseqüências dele. Em outras palavras, ele se abstém de fazer aquilo que, de acordo com as suas noções errôneas de causa e efeito, acredita falsamente que lhe causaria dano; em suma, submete-se a um tabu. Assim, o tabu não é mais que uma aplicação negativa da magia prática. A magia positiva, ou feitiçaria, diz: "Faça isso para que tal e tal coisa aconteçam". A magia negativa, ou tabu, diz: "Não faça isso, pois, se fizer, tal e tal coisa podem acontecer". O objetivo da magia positiva ou feitiçaria é produzir um acontecimento desejado, ao passo que a finalidade da magia negativa ou tabu é evitar um acontecimento indesejável. Mas ambas as conseqüências, a desejável e a indesejável, seriam provocadas de acordo com as leis da similaridade e do contato. E assim como uma conseqüência desejada não é, na verdade, afetada pela realização de uma cerimônia mágica, assim também a conseqüência temida não resulta realmente da violação de um tabu. Se o suposto mal se seguisse necessariamente à quebra do tabu, este não seria um tabu, mas um preceito de moral ou do senso comum. Não é um tabu dizer "Não coloque a mão no fogo", mas uma observação de senso comum, porque a ação proibida encerra um risco real e não imaginário. Em suma, os preceitos negativos a que chamamos de tabu são tão fúteis e vãos quanto os preceitos positivos a que chamamos de feitiçaria. As duas coisas são simplesmente pólos opostos de uma imensa e desastrosa falácia, uma concepção errônea da associação de idéias. Dessa falácia, o feitiço é o pólo positivo, e o tabu, o negativo. Se dermos o nome geral de magia a todo esse equivocado sistema, tanto teórico como prático, então o tabu pode ser definido como o aspecto negativo da magia prática. Isso teria a seguinte forma tabular:



Fizemos essas observações sobre o tabu e suas relações com a magia porque vamos apresentar exemplos de tabus observados por caçadores, pescadores e outros, e desejamos mostrar que eles se enquadram na magia simpática, constituindo apenas aplicações particulares daquela teoria geral. Assim, é uma praxe entre os galeareses que a linha onde os peixes são enfiados após a pesca não pode ser cortada, pois, se o for, na próxima pescaria a linha de pesca se partirá. Entre os esquimós da Terra de Baffin os meninos são proibidos de brincar de cama-de-gato, porque se o fizerem seus dedos poderão mais tarde ser colhidos pela corda do arpão. No caso, o tabu é obviamente uma aplicação da lei de similaridade, fundamento da magia homeopática: os dedos das crianças são envolvidos pelo barbante quando brincam de cama-de-gato e, portanto, serão envolvidos pela corda do arpão quando, homens feitos, forem pescar baleias. Entre os huzulis que habitam as encostas do nordeste dos montes Cárpatos, a mulher de um caçador





Ações imitativas: o semelhante produz o semelhante
NO ALTO. A dança dos búfalos dos índios *mandans* não falhava nunca, porque eles permaneciam dançando até que aparecesse uma manada de búfalos. G. Catlin, *North american indian portfolio,* 1845, Bodleian Library, Oxford.
ACIMA. Nesta pintura sobre rocha dos bosquímanos da África do Sul, mulheres dançam disfarçadas nos animais que seus homens vão caçar. Cópia de G. Stow, 1868, Bodleian Library, Oxford.

não pode fiar enquanto seu marido estiver caçando, senão a caça vai rodar e serpentear como o fuso, e o caçador não poderá acertar nela. De novo, nesse caso, o tabu deriva claramente da lei da similaridade. Também em muitas regiões da antiga Itália, as mulheres eram proibidas por lei de fiar enquanto caminhavam pelas estradas, e mesmo de por elas carregar seus fusos a descoberto, porque se acreditava que isso prejudicaria as plantações. Pensava-se provavelmente que o movimento de torção do fuso provocaria a torção do colmo dos cereais, impedindo com isso que crescessem em boa posição. Finalmente, entre os ainos de Sacalina uma mulher grávida não pode fiar nem torcer corda nos dois últimos meses da gravidez, porque, se o fizer, as vísceras da criança poderão enroscar-se como o fio.

Entre os muitos usos benéficos que um equivocado engenho deu ao princípio da magia homeopática ou imitativa, está o de fazer com que árvores e plantas dêem frutos na estação adequada. Disseram certa vez ao grande romancista Thomas Hardy que certas árvores em frente de sua casa, perto de Weymouth, não cresciam porque ele as olhava antes do café da manhã, ou seja, de estômago vazio. Em muitas partes da Europa, dançar ou dar pulos para o alto são modalidades tidas como homeopáticas de fazer com que as plantações cresçam bastante. Assim, no Franco-Condado, afirma-se que é necessário dançar no Carnaval para que o cânhamo cresça bem. Quando um padre católico censurou os índios do Orenoco por permitirem que suas mulheres semeassem os campos sob um sol causticante, com filhos ao colo, eles responderam: "Padre, o senhor não entende dessas coisas e por isso se aborrece com elas. As mulheres estão acostumadas a ter filhos, o que nós, os homens, não podemos fazer. Quando elas semeiam, os pés de milho dão duas a três espigas, a raiz da iúca enche dois ou três cestos, e tudo se multiplica proporcionalmente. E por que isso é assim? Simplesmente porque as mulheres sabem reproduzir e sabem fazer com que as sementes que semeiam também reproduzam. Deixe-as semear. Nós, os homens, não sabemos fazê-lo tão bem". Provavelmente pela mesma razão, os tupinambás do Brasil achavam que, se uma certa castanha da terra fosse plantada pelos homens, não se desenvolveria.

Assim, de acordo com a teoria da magia homeopática, o homem pode influir sobre a

vegetação, seja para o bem ou para o mal, segundo o bom ou mau caráter de seus atos ou estados: por exemplo, uma mulher prolífica torna frutuosas as plantas; uma outra, estéril, torna-as estéreis. Por isso, a convicção de que certas qualidades ou contingências pessoais são prejudiciais e contagiosas deu origem a várias proibições ou regras de evitação: é necessário que as pessoas se abstenham de certos atos para que não contaminem, homeopaticamente, os frutos da terra com seu estado ou condição indesejáveis. Todos esses costumes de abstenção ou regras de evitação são exemplos de magia negativa ou tabu.

Nos casos que descrevemos, supõe-se a possibilidade de que uma pessoa influencie a vegetação homeopaticamente. Ela transmite às árvores ou plantas qualidades ou contingências, boas ou más, que se assemelham às suas e destas resultam. Mas, de acordo com o princípio da magia homeopática, a influência é mútua: a planta pode contaminar o homem, tal como este pode contaminá-la. Acredito que na magia, assim como na física, ação e reação são iguais e contrárias. Os índios cheroquis são peritos na botânica prática do tipo homeopático. Antes que seus guerreiros partissem para a guerra, os curandeiros da tribo davam a cada um deles uma raiz mágica que os tornava absolutamente invulneráveis. Na véspera da batalha, o guerreiro banhava-se numa água corrente, mascava um pouco da raiz e cuspia o suco no próprio corpo, para que as balas deslizassem pela sua pele como gotas de água. Alguns dos meus leitores talvez duvidem que isso realmente tornasse os guerreiros invulneráveis. Há um estéril e paralisante espírito de ceticismo, muito difundido hoje em dia, que é extremamente deplorável. Em todo caso, a eficácia desse feitiço foi comprovada na Guerra Civil norte-americana, pois trezentos cheroquis serviram no exército do sul, e nunca, ou raramente, foram feridos em ação.

Também aos animais são atribuídas, com freqüência, qualidades ou propriedades que poderiam ser úteis ao homem, e a magia homeopática ou imitativa procura comunicar tais propriedades aos seres humanos de várias maneiras. Assim, alguns bechuanas usam um furão com amuleto porque, sendo de constituição muito resistente, ele também tornará resistente o guerreiro. Outros usam um certo inseto, mutilado, mas vivo, com objetivos semelhantes. Os *wajaggas* da África oriental acham que, se usarem um pedaço do osso da asa de um abutre atado à perna, também eles serão capazes de correr sem se cansar, tal como o abutre voa incansavelmente pelos céus. Os esquimós da Terra de Baffin imaginam que, se um pedaço dos intestinos de uma raposa for colocado sob os pés de um bebê do sexo masculino, ele se tornará ativo e tão hábil em caminhar sobre o gelo fino quanto a própria raposa. Um dos antigos livros da Índia recomenda que, quando se oferece um sacrifício pela vitória, a terra de que o altar é feito deve ser retirada de um lugar onde um javali se tenha deitado, pois a força do animal ter-se-á comunicado a essa terra.

Segundo o princípio da magia homeopática, as coisas inanimadas, bem como as plantas e os animais, podem derramar bênçãos ou maldições à sua volta, dependendo de sua própria natureza intrínseca e da proficiência que o feiticeiro demonstre para, conforme o caso, fazer fluir ou represar a fonte de felicidade ou de desgraça. Em Samarcanda, as mulheres dão um torrão de açúcar para os bebês ficarem chupando e colocam cola na palma de suas pequenas mãos para que, quando crescerem, suas palavras sejam doces e coisas preciosas se agarrem às suas mãos como se fossem cola. Os gregos achavam que uma roupa feita com a lã tosquiada de um carneiro ferido por um lobo provocaria em quem a usasse coceira ou irritação na pele. Também eram de opinião que, se uma pedra mordida por um cachorro fosse lançada no vinho, provocaria brigas entre todos os que bebessem daquele vinho.

Entre as coisas que a magia homeopática procura explicar estão as grandes forças da natureza, como a lua crescente e a lua minguante, o nascer e o pôr-do-sol, as estrelas e o mar. Os antigos livros do hinduísmo determinam que, no poente do dia de seu casamento, o casal deve sentar-se em silêncio até que as estrelas comecem a piscar no céu. Quando a estrela polar aparecer, o marido

deve mostrá-la à mulher e, dirigindo-se à estrela, dizer: "Firme és tu; vejo-te, a ti que és firme. Firme sejas tu comigo, ó florescente!" Em seguida, voltando-se para a mulher, deve dizer: "Tu me foste dada por Brihaspati; tendo frutos por meu intermédio, viverás comigo cem outonos". A intenção da cerimônia é, evidentemente, proteger-se contra a instabilidade da fortuna e da felicidade terrena graças à influência permanente da estrela constante. É o desejo expresso no último soneto de Keats:

"Bright star! would I were steadfast as thou art
— Not in lone splendour hung aloft the night" [1]

Uma idéia igualmente fantasiosa ainda perdura em certas partes da Europa. No litoral cantábrico da Espanha, acredita-se que as pessoas que falecem de doenças crônicas ou agudas expiram no momento em que a maré começa a baixar.

Magia contagiosa

Até agora, examinamos principalmente o ramo da magia simpática que pode ser chamado de homeopático ou imitativo. Seu princípio básico é, como já vimos, o de que o semelhante produz o semelhante ou, em outras palavras, que um efeito se assemelha à sua causa. O outro grande ramo da magia simpática, a que chamamos de magia contagiosa, fundamenta-se na crença de que coisas que, em certo momento, estiveram ligadas, mesmo que venham a ser completamente separadas uma da outra, devem conservar para sempre uma relação de simpatia, de modo que tudo o que afete uma delas afetará similarmente a outra. Assim, a base lógica da magia contagiosa, como a da magia homeopática, é uma associação errônea de idéias: sua base física, se disso podemos falar, como a base física da magia homeopática, é uma forma qualquer de meio material que, como o éter da física moderna, deve unir objetos distantes e transmitir impressões de um ao outro. O exemplo mais conhecido de magia contagiosa é a simpatia mágica que se supõe existir entre o homem e qualquer parte que tenha sido separada de sua pessoa, como o cabelo ou as unhas. Desse modo, quem estiver de posse de cabelos ou unhas humanas pode exercer influência, a qualquer distância, sobre a pessoa da qual foram cortados. Essa superstição é mundial: exemplos relacionados com o cabelo e as unhas serão mencionados mais adiante. Embora, como acontece com outras superstições, esta tenha tido suas conseqüências absurdas e malignas, ainda assim provocou indiretamente muitos benefícios, dando aos selvagens motivos fortes, embora irracionais, para observar regras de limpeza que jamais poderiam ter adotado em bases racionais. A maneira pela qual essa superstição produziu tal efeito salutar evidencia-se com um único exemplo, que citarei nas palavras de um observador experimentado. Entre os nativos da península de Gazelle, na Nova Bretanha, "é uma norma necessária à eficiência de um feitiço que nele se use parte da pessoa que se deseja enfeitiçar (seu cabelo, por exemplo) ou uma peça de seu vestuário, ou ainda alguma coisa que tenha relação com ela, como seus excrementos, restos de sua comida, seu cuspo, a marca de seus pés, etc. Todas essas coisas podem ser usadas como *panait*, isto é, como meio para um *papait* ou encantamento, que consiste em recitar uma certa fórmula mágica ao mesmo tempo em que se sopra, da palma da mão, um pouco de cal. É desnecessário dizer que o nativo dá fim a todas essas coisas o mais depressa possível. Assim, a limpeza habitual das casas, e que consiste em ser o chão cuidadosamente varrido todos os dias, não tem origem no apreço pela higiene enquanto tal, mas apenas no esforço de dar fim a tudo o que possa eventualmente vir a ser usado num sortilégio maléfico". Ilustraremos agora os princípios da magia contagiosa com alguns exemplos, começando pela sua aplicação às várias partes do corpo humano.

Entre as partes que habitualmente se consideram como em união simpática com o corpo, mesmo depois de separadas dele fisicamente, estão o cordão umbilical e as páreas, inclusive a placenta. Considera-se tão íntima a união que a sorte da pessoa, para o bem e para o mal, durante toda a sua vida, estaria ligada a uma ou outra dessas partes: se o seu cordão umbilical ou páreas forem preservados e devidamente tratados, ela será próspera; mas se forem danificados ou perdidos, ela sofrerá.

[1] *"Ó clara estrela! tivesse eu tua constância, / da noturna solidão não sofreria." (N. do T.)*

Magia contagiosa:
para o bem ou para o mal, a parte representa o todo
O contato com a relíquia de um santo, parte de seu corpo ou sua roupa, curará ou ajudará o devoto como se o próprio santo o fizesse. Caixas de prata contendo a relíquia de um osso de um santo budista do Tibete. Coleção E. M. Scratton, Gulbenkian Museum of Oriental Art, Durham.

ABAIXO. Mas o mal cairá sobre uma pessoa se lhe for preparado um feitiço em que se use alguma coisa que foi parte dela. Assim, os primeiros cabelos de uma criança santal são raspados cerimonialmente para serem, em seguida, cuidadosamente destruídos. Foto: W. G. Archer.
ABAIXO, À DIREITA. Se é perigoso para uma pessoa perder o controle de parte de seu corpo neste mundo, o mesmo ocorre no outro mundo. Por isso, na China, os que haviam sofrido em vida a amputação punitiva eram enterrados com réplicas de jade dos membros cortados. Réplica, em jade, de uma mão. China, século III ou IV. Coleção Sir Charles Hardinge, Gulbenkian Museum of Oriental Art, Durham.

Assim, entre os maoris, quando o umbigo caía, a criança era levada a um sacerdote para dele receber solenemente o nome. Antes, porém, que a cerimônia tivesse início, o cordão umbilical era enterrado num lugar sagrado e ali plantada uma muda de árvore, que ficava sendo, para sempre, um *tohu oranga*, ou signo de vida, para a criança.

Uma obra de medicina chinesa prescreve que "a placenta deve ser colocada num lugar apropriado, sob a influência salutar do céu ou da luz, nas profundezas da terra, e com esta amontoada cuidadosamente sobre ela, para que a criança possa ter uma vida longa. Se for devorada por um porco ou um cachorro, a criança perde o intelecto; se insetos ou formigas a comerem, a criança sofrerá de escrofulose; se corvos ou pegas a engolirem, a criança terá uma morte abrupta ou violenta; se for lançada ao fogo, a criança apresentará erupções móveis". Os japoneses preservam o cordão umbilical com muito cuidado e o enterram com o morto.

Uma aplicação curiosa da doutrina da magia contagiosa é a relação que se acredita comumente existir entre um homem ferido e o agente causador da ferida; tudo o que for feito posteriormente por esse agente causador, ou a ele, afetará o ferido, para o bem ou para o mal. Assim, Plínio nos diz que, se ferirmos alguém involuntariamente, basta cuspir na mão que provocou a ferida que a dor será imediatamente aliviada.

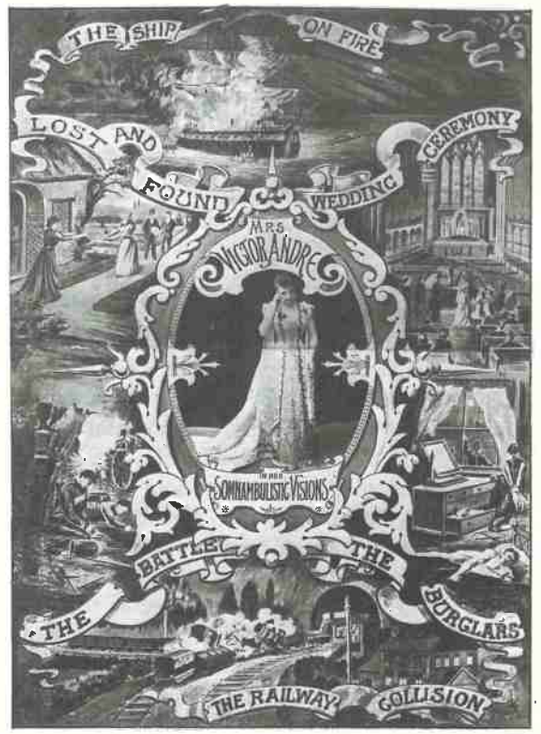
Em Suffolk, se alguém se corta com uma podadeira ou uma foice, tem sempre o cuidado de manter a arma limpa e a engraxa para evitar que a ferida inflame. Se um espinho entra na mão de alguém, essa pessoa passará óleo ou gordura no espinho, depois de extraí-lo. Um homem procurou o médico com uma das mãos inflamada, devido a um espinho que nela penetrara quando ele estava podando uma sebe. Quando o médico lhe disse que a mão estava supurando, ele respondeu: "Isso não devia ter acontecido, pois engraxei bem o espinho depois que o arranquei".

Supõe-se, por vezes, a existência de uma simpatia mágica entre o homem e suas roupas, de modo que estas, por si só, bastam para dar ao feiticeiro um certo poder sobre sua vítima. Em Teócrito, a feiticeira, enquanto derretia uma imagem ou um pedaço de cera para que seu infiel amante também se derretesse de amor por ela, não se esquecia de lançar ao fogo um pedaço do manto que ele havia esquecido em sua casa. A magia pode ser exercida simpaticamente sobre alguém não só através das roupas e de partes do corpo dessa pessoa que dele tenham sido separadas, mas também através das impressões deixadas pelo seu corpo na areia ou na terra. É uma superstição mundialmente difundida a de que, danificando-se as pegadas, danifica-se o pé que as deixou. Assim, os nativos do sudeste da Austrália acreditam que podem tornar manco um homem colocando pedaços pontiagudos de quartzo, vidro, osso ou carvão em suas pegadas. A essa causa atribuem, com freqüência, as dores reumáticas. Os pitagóricos tinham uma máxima segundo a qual, ao se levantar da cama, é preciso desfazer as marcas nela deixadas pelo corpo. Essa regra era simplesmente uma antiga precaução contra a magia, e constava de um código de máximas supersticiosas que a Antiguidade atribuía a Pitágoras, embora sem dúvida já fossem conhecidas dos antepassados bárbaros dos gregos, muito anteriores àquele filósofo.

A evolução do mago

Concluímos assim nosso exame dos princípios gerais da magia simpática. Os exemplos com que os ilustramos foram colhidos principalmente da magia que podemos chamar de privada, isto é, dos ritos mágicos e encantamentos praticados para beneficiar ou prejudicar pessoas. Mas, na sociedade selvagem, encontra-se habitualmente, além disso, o que poderíamos chamar de magia pública, ou seja, a feitiçaria praticada em favor de toda a comunidade. Sempre que se realizam cerimônias desse tipo em prol do bem comum, é evidente que o mago deixa de ser apenas um praticante privado, tornando-se em certa medida um funcionário público. O desenvolvimento dessa classe de funcionários é de grande importância para a evolução, tanto política quanto religiosa, da sociedade. Quando se passa a achar que

O adivinho
Entre os basutos da África do Sul e na Inglaterra eduardina.
ACIMA. Foto do início do século XX, Duggan-Cronin Gallery, Alexander McGregor Memorial Museum, Kimberley.



Uma folha volante da coleção John Johnson, Bodleian Library, Oxford.

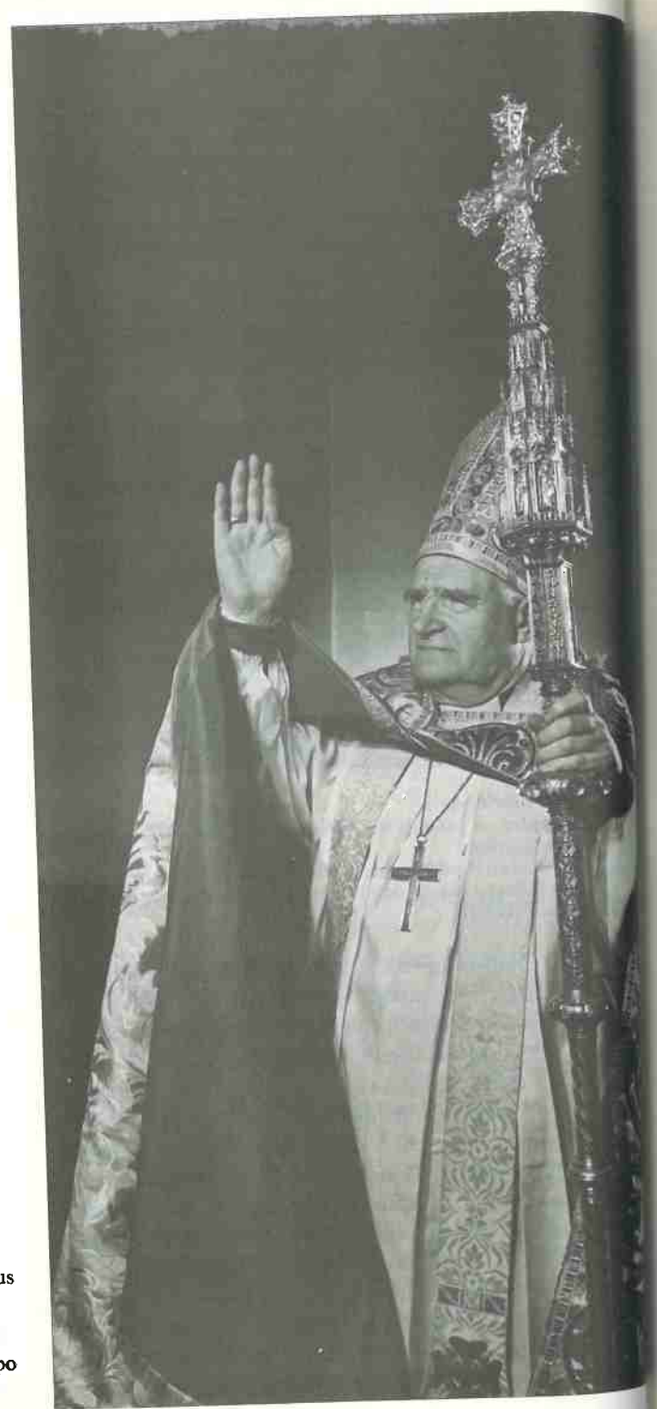
o bem-estar da tribo depende da realização desses ritos mágicos, o mago se eleva a uma posição muito influente e de grande reputação, podendo alcançar a dignidade e a autoridade de chefe ou de rei.

Assim, na medida em que foi afetando a constituição da sociedade selvagem, a profissão pública da magia tendeu a colocar o controle da situação nas mãos do homem mais capaz: transferiu o exercício do poder por muitos para um único — substituiu a democracia pela monarquia, ou, antes, por uma oligarquia de anciãos, pois, de um modo geral, a comunidade selvagem é governada não por todo o conjunto de homens adultos, mas por um conselho de anciãos. Essa mudança, qualquer que tenha sido a sua causa, e qualquer que tenha sido o caráter desses primeiros governantes, foi muito benéfica em seu conjunto. A ascensão da monarquia parece ser uma condição essencial para a superação da selvajaria pela humanidade. Nenhum ser humano é tão constrangido pelo costume e pela tradição quanto esse selvagem democrático; em nenhum estágio da sociedade, portanto, é o progresso tão lento e tão difícil quanto nesse.

Não é por acaso, pois, que os primeiros e grandes passos no sentido da civilização foram dados pelos governos despóticos e teocráticos, como aqueles do Egito, da Babilônia e do

Peru, onde o governante supremo, em seu duplo caráter de rei e de deus, exigia e recebia a sujeição servil de seus súditos. Dificilmente exageraríamos dizendo que, nessa época, o despotismo é o melhor amigo da humanidade e, por mais paradoxal que pareça, da liberdade. Afinal de contas, há mais liberdade, no melhor sentido — liberdade de pensar os próprios pensamentos e de determinar o próprio destino —, sob o mais absoluto despotismo, sob a mais esmagadora tirania, do que sob a aparente liberdade da vida selvagem, onde a sorte do homem está fixada, do berço à sepultura, pelo modelo férreo do costume hereditário.

Portanto, na medida em que a profissão pública da magia foi um dos caminhos pelos quais os homens mais capazes adquiriram o poder supremo, ela contribuiu para emancipar a humanidade do peso da tradição e elevá-la a uma vida mais ampla, mais livre, com uma visão mais abrangente do mundo. Não foi pequeno esse serviço prestado à humanidade. E se lembrarmos ainda que, numa outra direção, a magia abriu caminho para a ciência, seremos forçados a admitir que, se a arte negra praticou muito mal, foi também fonte de grande bem; que, se é filha do erro, foi igualmente a mãe da liberdade e da verdade.



Da magia à religião
Os sacerdotes e bispos cristãos, como os magos das sociedades primitivas, têm poderes para proteger seus semelhantes; tais poderes se expressam em suas insígnias. A mitra do bispo representa o fogo do Espírito Santo, ao passo que a cruz simboliza a vitória sobre o mal. Dr. Michael Ramsey, Arcebispo de Cantuária. Estudo fotográfico de Karsh, de Ottawa, Camera Press, Londres.

4. O controle mágico das condições atmosféricas

O leitor paciente talvez se recorde de que fomos levados a mergulhar no labirinto da magia por uma análise dos dois tipos diferentes de deus-homem, os quais podem ser distinguidos como o religioso e o mágico, respectivamente. No primeiro, um ser de uma ordem diferente do homem e a ele superior encarna-se, por um período longo ou curto, num corpo humano, manifestando seu poder e sua sabedoria sobre-humanos através de milagres operados e profecias proferidas através do tabernáculo corpóreo que se dignou eleger para domicílio. A esse tipo de deus-homem podemos chamar de inspirado ou encarnado. Nele, o corpo humano é simplesmente o frágil recipiente terrestre que um espírito divino e imortal preenche. Por outro lado, o deus-homem do tipo mágico é apenas um homem que dispõe, em graus excepcionalmente elevados, de poderes que a maioria de seus semelhantes se atribuem em menor escala. Na sociedade primitiva, dificilmente haverá alguém que não pratique a magia. Assim, ao passo que o deus-homem do primeiro tipo, o inspirado, recebe sua divindade de um ser divino que se dignou a ocultar seu brilho celestial por trás de uma máscara opaca de molde terreno, o deus-homem do segundo tipo tira seu poder extraordinário de uma certa simpatia física com a natureza. Ele não é um mero receptáculo de um espírito divino. Todo o seu ser, corpo e alma, está em sintonia tão delicada com a harmonia do mundo que um toque de sua mão ou um movimento de sua cabeça podem provocar uma vibração que percorre a trama universal das coisas; e, inversamente, seu organismo divino é agudamente sensível a modificações do ambiente tão leves e sutis que deixariam os mortais comuns insensíveis. Mas o limite entre esses dois tipos de deus-homem, por mais que o fixemos com exatidão em teoria, raramente pode ser traçado com precisão na prática, e, nos parágrafos que seguem, não insistirei em tal distinção.

Vimos que, na prática, a arte da magia tanto pode ser usada para beneficiar pessoas como comunidades inteiras, e que, conforme tenha uma ou outra finalidade, pode ser chamada de magia privada ou magia pública. Além disso, observamos que o mágico público ocupa uma posição de grande influência, da qual, se for prudente e capaz, pode avançar, passo a passo, até a dignidade de chefe ou de rei. Assim, o exame da magia pública nos leva a compreender a realeza primitiva, pois, na sociedade selvagem e bárbara, surgem muitos chefes e reis que devem sua autoridade, em grande parte, à sua reputação como magos.

Entre as finalidades de utilidade pública que a magia pode alcançar, a mais importante é o suprimento adequado de alimentos. Os fornecedores de alimentos — os caçadores, os pescadores, os agricultores — recorrem todos a práticas mágicas na realização de sua tarefa, como indivíduos privados, em benefício próprio. Grande progresso foi registrado, porém, quando uma classe especial de mágicos foi instituída; quando, em outras palavras, um certo número de homens foi isolado com o objetivo expresso de favorecer toda a comunidade com a sua habilidade, fosse ela dirigida para a cura de enfermidades, para a previsão do futuro, para o controle das condições atmosféricas ou qualquer outro objetivo de utilidade geral.

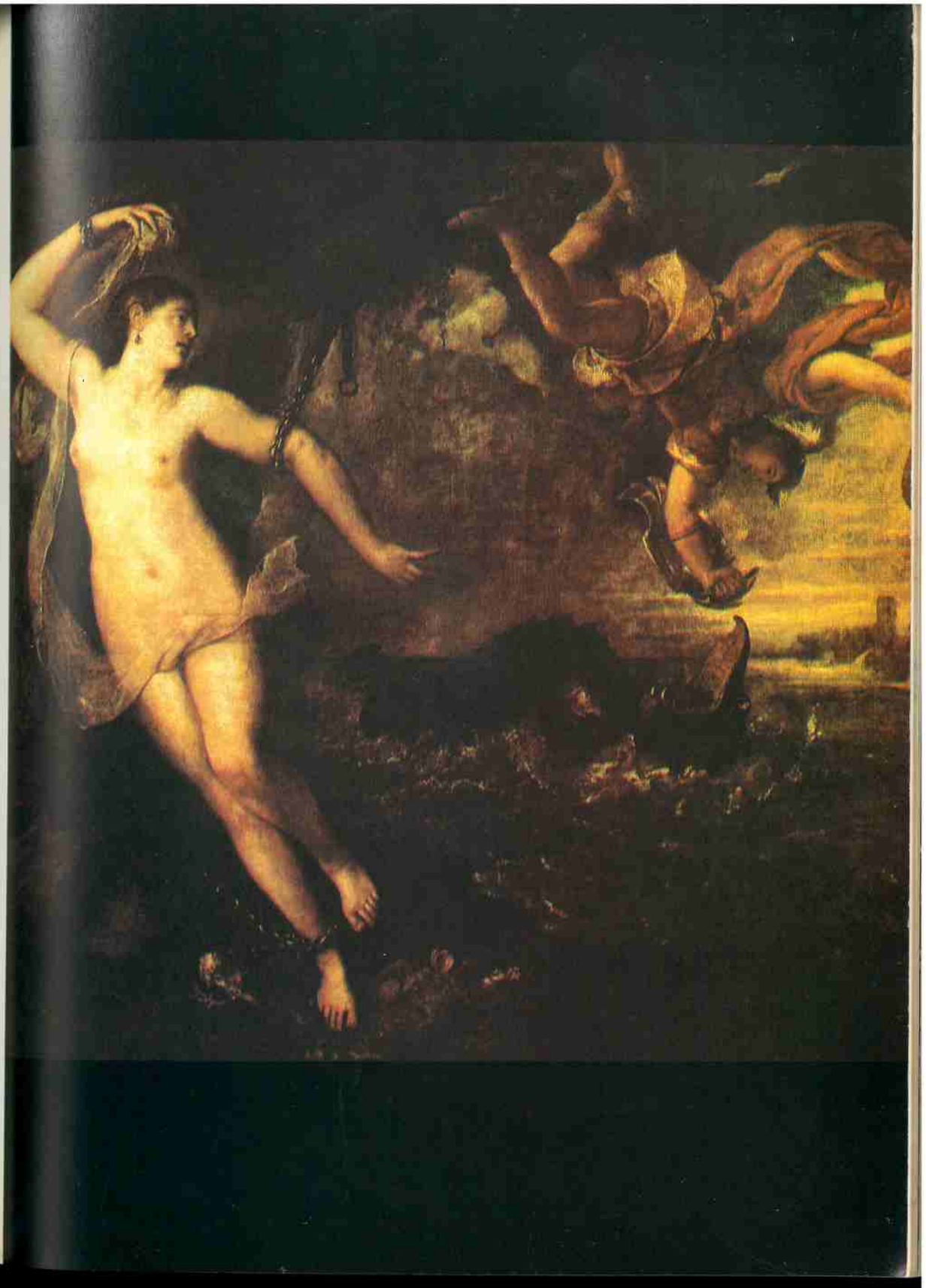
O controle mágico da chuva

Entre as atribuições assumidas pelo mago público em benefício da tribo, uma das mais importantes é o controle do tempo, e especialmente a de ensejar uma precipitação pluviométrica adequada. A água é o primeiro elemento essencial da vida e, na maioria dos países, o suprimento de água depende das chuvas. Sem a chuva, a vegetação seca, os animais e homens

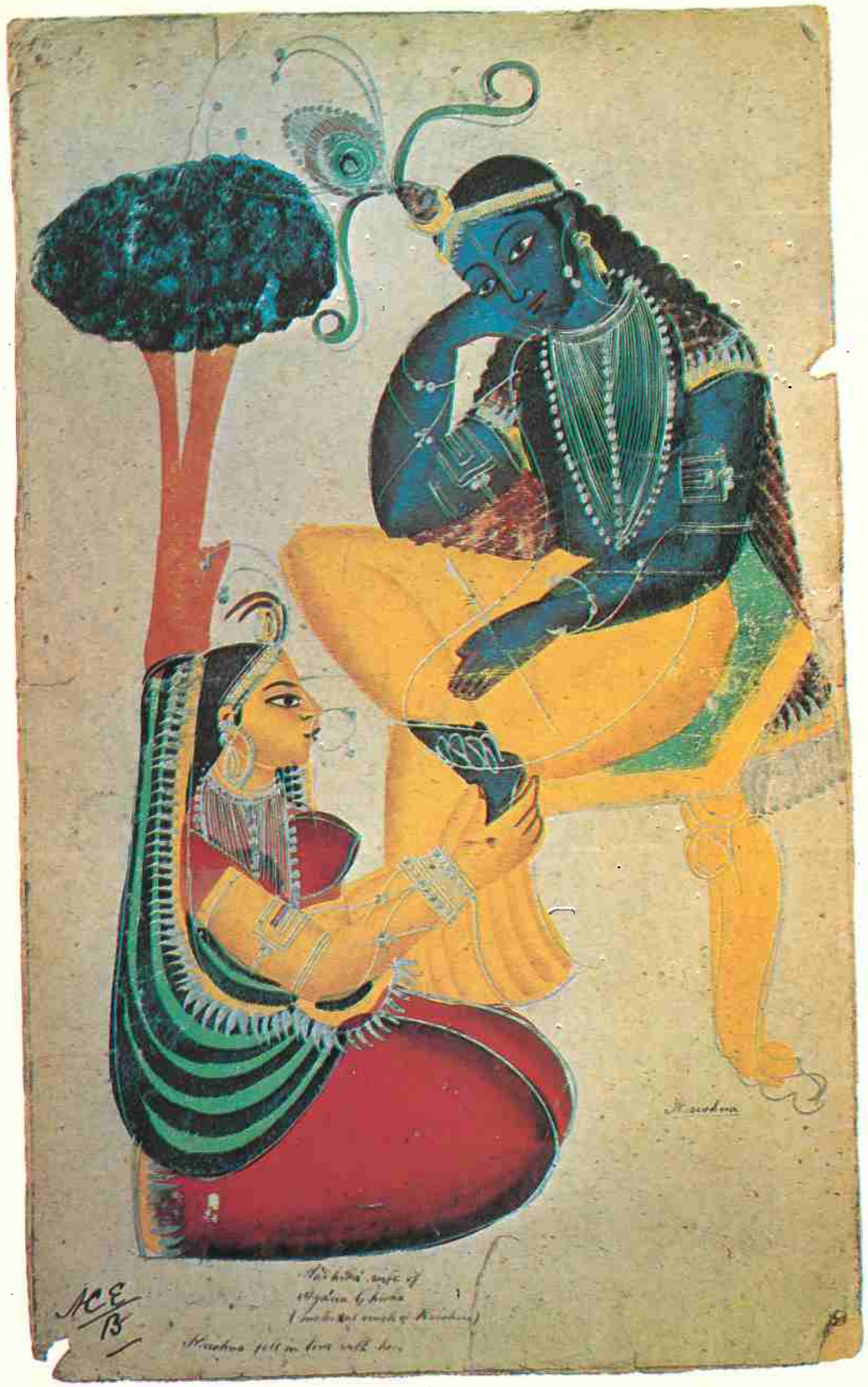
definham e morrem. Por isso, nas comunidades selvagens o fazedor de chuva é personagem muito importante, existindo mesmo, algumas vezes, uma classe especial de magos cuja finalidade é regular a precipitação das águas do céu. Os métodos pelos quais eles procuram realizar sua incumbência baseiam-se comumente, embora nem sempre, no princípio da magia homeopática ou imitativa. Se querem fazer chover, simulam a chuva espargindo água ou imitando nuvens; se o seu objetivo é sustar a chuva e provocar a seca, evitam a água e recorrem ao calor e ao fogo com o objetivo de secar a umidade demasiado abundante. Essas tentativas de modo algum se limitam, como poderia imaginar o leitor instruído, aos aborígines nus daquelas áreas escaldantes como a Austrália central e certas partes da África oriental e meridional onde é freqüente o sol calcinar, sob um céu azul e límpido, a terra hiante e sedenta. Elas são, ou costumavam ser, bastante comuns entre pessoas aparentemente civilizadas nos climas úmidos da Europa.

Quando as chuvas não chegam na estação adequada, o povo da Angoniland central acorre ao chamado "templo da chuva". Arrancam a grama e o chefe derrama cerveja num pote, que é enterrado no chão, ao mesmo tempo em que diz: "Senhor Chauta, endureceste teu coração para conosco, que te fizemos nós? Devemos realmente perecer. Dá aos nossos filhos a chuva, eis aí a cerveja que te trouxemos". Em seguida, todos bebem da cerveja restante, que é dada a provar até mesmo às crianças. Arrancam, depois, ramos de árvores, e dançam e cantam pedindo chuva. Quando retornam à aldeia, encontram uma vasilha com água colocada à porta por uma velha; mergulham nela os ramos e os sacodem para os céus, de modo a espalhar as gotas. Depois disso, a chuva certamente virá, em nuvens pesadas. Podemos ver, nessas práticas, uma combinação da religião com a magia, pois, enquanto a aspersão de gotas d'água com os ramos é uma cerimônia puramente mágica, a oração pedindo chuva e a oferenda de cerveja são ritos puramente religiosos. No Laos, a festa do Ano-Novo é comemorada em meados de abril e dura três dias. As pessoas se reúnem nos pagodes, que são iluminados e decorados com flores. Os monges budistas realizam certas cerimônias e, quando chegam às orações pela fertilidade da terra, os fiéis jogam água em pequenos furos no chão do templo, como símbolo da chuva que esperam que Buda envie sobre os arrozais no devido tempo.

É interessante observar que, quando se deseja um resultado contrário, a lógica primitiva faz com que o feiticeiro do tempo observe regras de conduta exatamente opostas. Na ilha tropical de Java, onde a rica vegetação atesta a abundância das chuvas, as cerimônias para fazer chover são raras, o que não ocorre com as que visam sustar a chuva. Quando alguém vai dar uma festa na estação chuvosa e convidou muitas pessoas, procura um feiticeiro do tempo e lhe pede que "faça subir as nuvens que possam estar baixando". Se o feiticeiro concorda em exercer seus poderes profissionais, começa por se comportar segundo certas regras, tão logo seu cliente se afasta. Deve observar jejum, ficar sem beber ou tomar banho; o pouco que come deve ser seco, e, em hipótese alguma, pode entrar em contato com a água. O dono da festa, por sua vez, bem como seus criados, de ambos os sexos, não devem lavar roupas nem tomar banho enquanto durar a festa e são obrigados a respeitar, durante toda a sua duração, a mais rigorosa castidade. O feiticeiro senta-se numa esteira nova em seu quarto e, à frente de uma pequena lâmpada de azeite, profere, pouco antes de a festa começar, a seguinte oração ou fórmula mágica: "Avô e avó Sroekoel" (o nome parece escolhido ao acaso; por vezes, são usados outros), "volta para a tua terra. Akkemat é a tua terra. Põe de lado tua barrica de água, fecha-a bem fechada para que não caia nenhuma gota". Enquanto murmura essa oração, o feiticeiro olha



A realidade por trás do mito
O mito grego de Andrômeda, que deveria ser sacrificada a um monstro marinho, reflete uma prática antiga de sacrificar mulheres aos espíritos das águas, em favor da vegetação. O mito marca o momento do pensamento humano em que tal prática foi abandonada, pois Andrômeda foi salva por seu amante humano, Perseu.
AO LADO. *Perseu e Andrômeda*, de Ticiano. Coleção Wallace, Londres. Foto: John Freeman.



para cima, queimando incenso durante todo o tempo.

No sudeste da Europa, são observadas, atualmente, cerimônias de fazer chover que se baseiam na mesma lógica das mencionadas anteriormente. Entre os gregos da Tessália e da Macedônia, por exemplo, quando a seca dura por muito tempo, é hábito mandar uma procissão de crianças dar volta aos poços e fontes da vizinhança. À frente caminha uma menina adornada de flores, e suas companheiras a encharcam de água a cada parada, ao mesmo tempo em que cantam uma invocação. Da mesma forma em Poona, na Índia, quando há necessidade de chuva, os rapazes vestem um de seus companheiros apenas com folhas e dão-lhe o nome de rei da chuva *(Mrüj raja)*. Dirigem-se então a todas as casas da aldeia, cujo dono, ou sua mulher, asperge água sobre o rei da chuva, dando ao animado grupo alimentos de vários tipos. Quando terminam de visitar todas as casas, despem o rei da chuva de sua vestimenta de folhas e banqueteiam-se com os alimentos ganhos.

Há um modo totalmente diferente de provocar chuva, a que se recorre em casos extremos, quando a seca é muito prolongada e a paciência é curta. Nessas ocasiões, abandonam-se totalmente os processos da magia imitativa e, demasiado irritadas para desperdiçar o fôlego em orações, as pessoas buscam, com ameaças, maldições e até mesmo com a simples força física, arrancar as águas do céu do ser sobrenatural que, por assim dizer, lhes cortou o abastecimento.

Os chineses são peritos na arte de tomar de assalto o reino dos céus. Assim, quando desejam chuva, fazem um enorme dragão de papel ou de madeira para representar o deus da chuva e o levam em procissão. Se não chover, o dragão é amaldiçoado e destruído. Em outras ocasiões, ameaçam e espancam o deus se ele não fizer chover; por vezes, privam-no publicamente da condição divina. Por outro lado, se a desejada chuva cai, o deus é promovido a uma dignidade superior, por um decreto imperial. Mais ou menos no ano de 1710, a ilha de Tsong-ming, que pertence à província de Nanquim, foi assolada por uma seca. O vice-rei da província, depois que as habituais tentativas de comover o coração da divindade local com a queima de incenso mostraram-se inúteis, mandou dizer-lhe que, se não chovesse até determinado dia, ela seria expulsa da cidade e o seu templo seria arrasado. A ameaça não surtiu efeito junto à teimosa divindade; o dia designado chegou e passou, e não choveu. Indignado, o vice-rei proibiu que o povo fizesse novas oferendas no santuário do deus insensível e mandou fechar e selar as portas do templo. Isso produziu, sem demora, o efeito desejado. Suspensas as suas fontes de abastecimento, o ídolo não teve outra solução senão render-se. A chuva caiu dentro de poucos dias, e o deus voltou a gozar do afeto de seus fiéis.

Como outros povos, os gregos e os romanos procuravam conseguir a chuva pela mágica quando orações e procissões não surtiam efeito. Os atenienses sacrificavam carne cozida, e não assada, às Estações, implorando-lhes que evitassem a seca e o calor excessivo, promovendo um tempo moderado e fazendo chover no devido momento. É um exemplo interessante da combinação de feitiçaria com religião, do sacrifício com a magia. Os atenienses achavam vagamente que a água do recipiente seria transmitida, pela carne cozida, aos deuses e em seguida mandada de volta por eles na forma de chuva. Com o mesmo espírito, os prudentes gregos estabeleceram o costume de derramar mel, mas nunca vinho, nos altares do deus Sol, observando, com muita razão, como era conveniente que um deus, do qual tanta coisa dependia, se mantivesse rigorosamente sóbrio.

A regra da abstinência total, que a prudência e a piedade gregas impuseram ao deus Sol, leva-nos a uma segunda classe de fenômenos

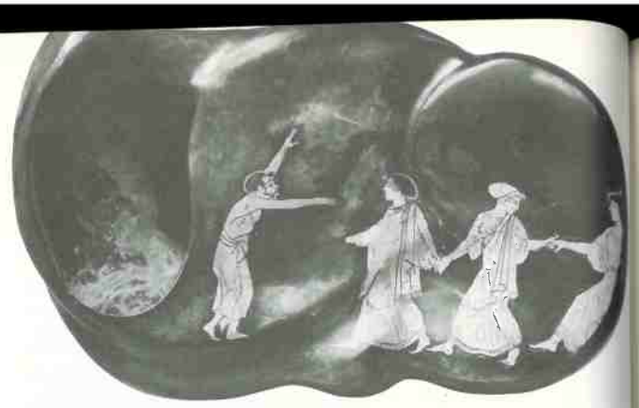
O casamento entre deuses e mulheres mortais
AO LADO. O deus Krishna com sua amada humana, a pastora Rada. Essa relação pode significar, de um lado, a relação ideal entre os sexos, da qual depende a reprodução da vida; do outro, a união espiritual com o deus. "Ninguém conhece os propósitos de tuas ações, Senhor, quando te disfarças de ser humano. Não tens favorito nem inimigo, embora os homens possam erroneamente pensar assim" (Oração a Sri Krishna). Pintura indiana do século XIX, *Mercado de Kalighat,* Victoria and Albert Museum, Londres. Direitos de reprodução da Coroa Britânica.

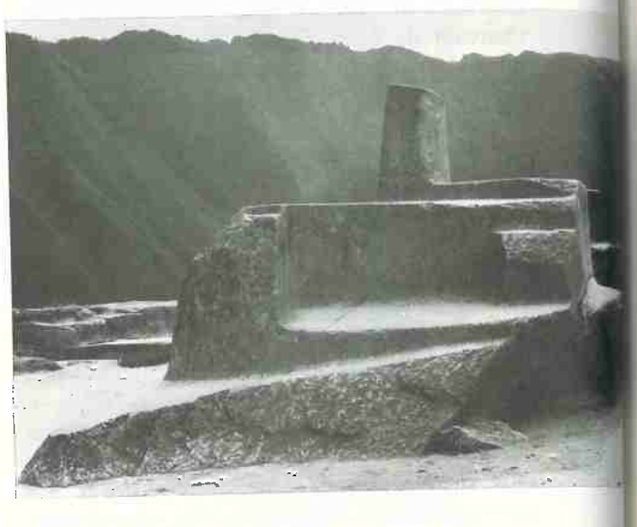
naturais que o homem primitivo supunha, habitualmente, estarem de certa forma sob seu controle e dependerem de suas ações. Tal como o mágico pensa que pode fazer chover, assim também imagina que pode fazer com que o sol brilhe e que pode apressar ou retardar seu poente. Quando ocorria um eclipse, os *ojibwas* imaginavam que o sol estava sendo extinto. Por isso, lançavam aos ares flechas com pontas incendiadas, esperando com isso reacender a sua luz agonizante. Os sencis do leste do Peru também lançavam flechas ardentes ao sol durante um eclipse, mas, ao que tudo indica, faziam-no não tanto para reacender a sua luz, mas para expulsar um animal selvagem que imaginavam estar em luta com o astro. Por vezes, o modo de fazer com que o sol brilhe é o inverso do sistema usado para fazer chover. Assim, os habitantes de Timor sacrificam ao sol uma vítima branca ou vermelha, e uma vítima negra à chuva. Alguns dos nativos da Nova Caledônia afogam um esqueleto para ter chuva, mas o queimam para fazer brilhar o sol.

Quando a névoa se tornava muito densa nas *sierras* do Peru, as índias costumavam sacudir barulhentamente os ornamentos de prata e cobre que usavam no peito e sopravam contra a névoa, esperando com isso dispersá-la e fazer com que o sol brilhasse através dela. Outra maneira de produzir o mesmo efeito era queimar sal ou espalhar cinzas no ar. Jerônimo de Praga, viajando entre os pagãos lituanos em princípios do século XV, encontrou uma tribo que adorava o sol e venerava um grande martelo de ferro. Os sacerdotes lhe disseram que certa vez o sol desaparecera por vários meses porque um poderoso rei o havia encerrado numa torre alta e fortificada; mas os signos do zodíaco haviam arrebentado a torre com aquele martelo e libertado o sol. Por isso adoravam o martelo.

Os magos como reis

Os exemplos acima podem ser suficientes para nos convencer de que, em muitas terras e entre muitas raças, a magia teve pretensões de controlar as grandes forças da natureza para o bem do homem. Se assim foi, os praticantes dessa arte devem ter sido, necessariamente, personagens importantes e influentes em qualquer sociedade que tenha tido fé em suas extravagantes pretensões, e não é de surpreender que, em virtude da reputação de que desfrutavam e da veneração que inspiravam, algumas dessas personagens tenham atingido as mais altas posições de autoridade sobre seus crédulos semelhantes. Na verdade, os magos parecem ter se transformado, em muitos casos, em chefes e reis.





O controle mágico das condições atmosféricas
Em todo o mundo, os fenômenos meteorológicos foram divinizados, pois o sol, a lua, o trovão e o relâmpago podem ser mais facilmente encarados pelo homem como deuses antropomórficos do que como puros fenômenos naturais.
NO ALTO. Alguns mitos gregos como o de Éolo, o deus do vento e das nuvens, refletem as práticas de um período remoto. Éolo persegue as nuvens, enxotando-as para suas cavernas, para proporcionar bom tempo. Vaso ateniense, século V a.C. British Museum, Londres.
ACIMA. Inti-Huatana, em Machu Picchu, no Peru, onde os incas "amarravam" o sol, seu deus e pai, no dia mais curto do ano, para assegurar o seu retorno. Foto: C. N. Wallis.

Na África, as evidências da transformação de mágicos em reis, e particularmente dos feiticeiros da chuva, são relativamente abundantes. Assim, entre os *wambugwes,* povo bantu da África oriental, a forma original de governo era a república familiar, mas o enorme poder dos feiticeiros, transmitido hereditariamente, os elevou sem demora à condição de pequenos senhores ou chefes. Dos três chefes que viviam no país em 1894, dois eram muito temidos como magos, e a riqueza que possuíam em rebanhos foi quase totalmente recebida como presentes dados em retribuição a serviços prestados como magos. Sua arte principal era a de fazer chover. Diz-se dos chefes dos *ataturus,* outro povo da África oriental, que são apenas feiticeiros, sem qualquer poder político. E entre os *wagogos,* da África oriental alemã, o principal poder dos chefes, ao que consta, vem da sua arte de fazer chover. Se um chefe não puder fazer chover por si mesmo, deve então conseguir chuva com algum conhecedor da arte. Na poderosa nação massai, da mesma região, os curandeiros são por vezes os chefes, e o supremo chefe dessa raça é, quase invariavelmente, um poderoso curandeiro. Esses *laibon,* como são chamados, são ao mesmo tempo sacerdotes e médicos, hábeis na interpretação dos augúrios e dos sonhos, em afastar a má sorte e em fazer chover. O chefe ou curandeiro supremo, que tem sido chamado de papa dos massais, não só deve fazer chover como também repelir e destruir os inimigos em guerra com seu povo por meio de suas artes mágicas.

Em muitas outras partes do mundo, os reis tinham a incumbência de regular o curso da natureza em benefício de seu povo e eram punidos se não o fizessem. Parece que os citas costumavam pôr a ferros o seu rei quando os alimentos escasseavam. No Egito antigo, os reis sagrados eram responsabilizados pelas más colheitas, mas os animais sagrados também partilhavam da responsabilidade pelo curso da natureza. Quando a peste e outras calamidades assolavam a terra, em conseqüência de uma seca prolongada e rigorosa, os sacerdotes agarravam os animais à noite e os ameaçavam, mas se o mal não cedesse, abatiam-nos. Na ilha de coral Nue, ou ilha Selvagem, no sul do Pacífico, houve outrora uma linhagem de reis. Mas, como eram também sumos sacerdotes, devendo, portanto, promover a abundância de alimentos, o povo contra eles se irritava em épocas de escassez, e os matava, até que, tendo sido mortos um após outro, não havia mais ninguém para ser rei e a monarquia chegou ao fim. Os antigos autores chineses nos contam que, na Coréia, sempre que chovia demais ou de menos e as plantações não amadureciam, a culpa era atribuída ao rei. Alguns coreanos eram a favor da deposição do rei, outros, da sua execução. O próprio imperador chinês é considerado responsável se a seca é demasiado severa, e são muitos os éditos de autocondenação sobre esse assunto, publicados nas páginas da veneranda *Gazeta de Pequim.* Em casos extremos, o imperador, vestido com roupas humildes, sacrifica aos céus e implora a sua proteção. Os *toorateyas* das Celebes do Sul sustentam que a prosperidade do arroz depende do comportamento de seus príncipes e que o mau governo — e entendem por isso um governo que não se conforme aos costumes antigos — provocará o fracasso das colheitas. Na época do rei sueco Domalde houve uma grave escassez que durou vários anos e não pôde ser aplacada pelo sangue de animais ou de homens. Por isso, numa grande assembléia popular, reunida em Uppsala, os chefes decidiram que o próprio Rei Domalde era a causa da escassez e devia ser sacrificado para que a fartura voltasse. Por isso executaram-no e espalharam seu sangue pelos altares dos deuses. Também nesse caso diz a tradição que os suecos sempre atribuíram as boas ou más colheitas aos seus reis. No reinado do Rei Olaf houve uma grande escassez, e o povo o considerou culpado por ser muito comedido em suas oferendas. Reuniu um exército e marchou contra ele, cercou sua moradia e a incendiou, queimando-o com ela, "oferecendo-o a Odin como um sacrifício para conseguir boas colheitas".

Talvez o último resquício dessas superstições que perdurou em relação aos nossos reis

ingleses foi a idéia de que podiam curar a escrofulose pelo toque. Por isso, a doença tornou-se conhecida como o "mal do rei". A Rainha Elizabeth exercia com freqüência esse dom miraculoso de curar. No dia do solstício de verão de 1633, Carlos I curou uma centena de pacientes de uma só vez, na capela real, em Holyrood. Mas parece ter sido com seu filho, Carlos II, que o costume chegou ao auge. No dia 29 de maio de 1660, Carlos II retornou à pátria em triunfo, vindo do exílio, e, no dia 6 de junho, começou as curas da escrofulose. A cerimônia é assim descrita por Evelyn, que talvez a tenha testemunhado: "Sua Majestade iniciou a cura pela imposição das mãos, segundo o costume, da seguinte maneira: Sua Majestade sentou-se em seu trono na sala dos banquetes, e os médicos levaram os enfermos até o trono, junto ao qual estes se ajoelhavam. O rei tocava-lhes o rosto com ambas as mãos ao mesmo tempo, e nesse instante um capelão paramentado dizia: 'Ele impôs-lhes suas mãos e os curou'. Isso era dito em relação a cada paciente em particular. Depois de terem sido todos tocados, eles voltavam a se apresentar na mesma ordem, e o outro capelão, ajoelhado, com ouro sobre fita branca em seu braço, os levava um a um até Sua Majestade, que os tocava no pescoço ao passarem, enquanto o primeiro capelão repetia: 'Essa é a verdadeira luz que baixou sobre o mundo'. Seguiu-se então uma Epístola (como antes era um Evangelho) com a liturgia, as orações pelos enfermos, com certas modificações, e finalmente a bênção. E então o lorde camareiro e o mordomo da Casa Real trouxeram uma bacia, um jarro de água e uma toalha, para que Sua Majestade se lavasse".

No conjunto, portanto, tudo indica que temos razões para deduzir que, em muitas partes do mundo, o rei é o sucessor, em linha direta, do velho mago ou curandeiro. A partir do momento em que uma classe particular de feiticeiros é segregada da comunidade e dela recebe atribuições de cujo desempenho se acredita depender a segurança e o bem-estar públicos, esses homens gradualmente ascendem à riqueza e ao poder, até que os principais entre eles se transformam em reis sagrados. E, embora a distinção entre o humano e o divino ainda seja imperfeita, imagina-se com freqüência que os próprios homens podem chegar à divindade, não só depois de sua morte, mas em vida, graças à possessão, temporária ou permanente, de toda a sua natureza por um espírito grande e poderoso. Nenhuma classe da comunidade beneficiou-se tanto quanto os reis dessa crença na possível encarnação de um deus sob forma humana. A doutrina dessa encarnação e, com ela, a teoria da divindade dos reis, no sentido estrito da palavra, constituem o tema do capítulo seguinte.

5. Os reis divinos

Deuses humanos encarnados

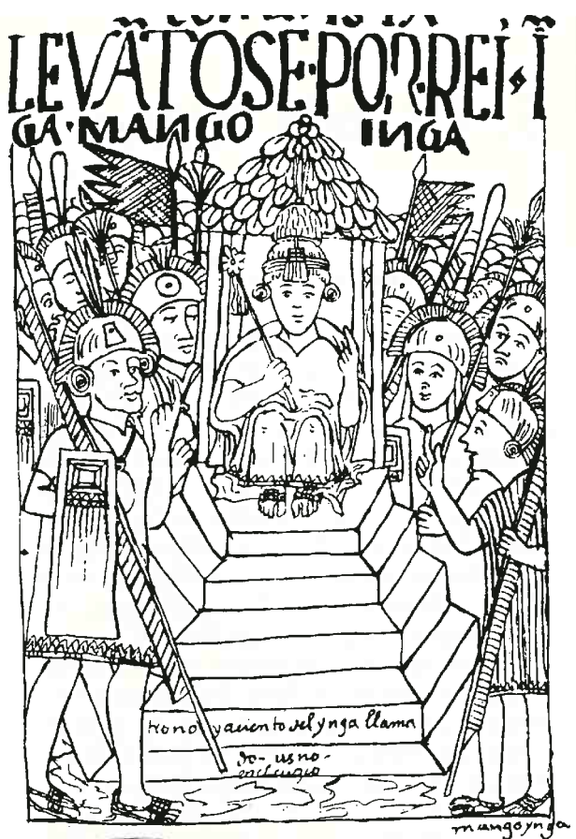
Os exemplos que, nos capítulos anteriores, tomamos às crenças e práticas de povos primitivos de todo o mundo devem ser suficientes para provar que o selvagem não reconhece as limitações ao seu poder sobre a natureza, que nos parecem tão óbvias. Numa sociedade em que cada homem se considera como mais ou menos dotado de poderes que chamaríamos de sobrenaturais, é evidente que a distinção entre deuses e homens é um tanto imprecisa, ou, antes, sequer chegou a se estabelecer.

A idéia de um deus-homem, ou de um ser humano dotado de poderes divinos ou sobrenaturais, pertence essencialmente ao período remoto da história religiosa, no qual deuses e homens ainda são vistos como seres de uma ordem muito semelhante, ainda não foram separados pelo abismo intransponível que, para o pensamento posterior, se abre entre eles. Portanto, por mais estranha que nos possa parecer a idéia de um deus encarnado em forma humana, ela nada tem de absurda para o homem de antigamente, que vê num deus-homem ou num homem-deus apenas um grau mais elevado dos mesmos poderes sobrenaturais de que ele, em plena boa fé, se considera portador. Nem estabelece ele uma distinção muito nítida entre um deus e um poderoso feiticeiro. Seus deuses são, com freqüência, apenas mágicos invisíveis que, por trás da cortina da natureza, produzem os mesmos encantamentos e feitiços que os mágicos humanos realizam de forma visível e corpórea entre seus semelhantes. E como se acreditava habitualmente que os deuses se exibiam aos seus adoradores sob forma humana, não era difícil para o mágico, com seus supostos poderes miraculosos, granjear a reputação de ser uma divindade encarnada. Assim, começando como pouco mais do que um simples feiticeiro, o curandeiro ou o mago pôde evoluir até transformar-se a um só tempo em deus e em rei. Mas, ao falarmos dele como deus, devemos ter cuidado de não introduzir na concepção selvagem de divindade as idéias muito abstratas e complexas que atribuímos a esse termo. Quando o selvagem usa a palavra com que designa deus, tem em mente um ser de determinado tipo; quando o homem civilizado usa a palavra com que designa deus, tem em mente um ser muito diferente, e se, como acontece com freqüência, tanto o selvagem como o homem civilizado são igualmente incapazes de se olhar do ponto de vista um do outro, de suas discussões só podem resultar confusão e equívocos.

Um antigo historiador português nos conta que o quiteve, ou rei de Sofala, no sudeste da África, é um cafre de cabelos encarapinhados, um pagão que não adora coisa alguma e não tem nenhum conhecimento de Deus. Pelo contrário, considera-se o deus de todas as suas terras, sendo como tal também considerado e reverenciado pelos seus súditos. Quando estes são assolados pela escassez ou têm necessidade de alguma coisa, recorrem ao rei, acreditando com firmeza que ele lhes pode dar o que desejam ou de que precisam e que pode tudo obter de seus antecessores mortos, com os quais, é crença geral, está em contato. Por isso, pedem ao rei que lhes dê chuva, quando necessário, e outras condições atmosféricas adequadas para a colheita. Ao fazerem tais pedidos, oferecem-lhe presentes valiosos, que o quiteve aceita, dizendo-lhes que voltem para casa, pois suas solicitações serão atendidas. São tão bárbaros que, embora vejam com que freqüência o rei não lhes dá o que pedem, não se sentem decepcionados, antes lhe dão presentes ainda maiores. Tantos dias são gastos nessas idas e vindas que a chuva afinal chega, e os cafres se sentem satisfeitos, acreditando que o rei não os atendeu enquanto não havia recebido presentes suficientes e enquanto não havia sido bastante importunado, como ele

próprio afirma, com o fim de mantê-los em seu engano.

Mas as pessoas nas quais uma divindade se revela nem sempre são reis ou descendentes de reis: a suposta encarnação pode ocorrer mesmo em homens da mais humilde origem. Assim, os budistas tártaros acreditam num grande número de Budas vivos, que oficiam como grão-lamas à frente dos mosteiros mais importantes. Quando um desses grão-lamas morre, seus discípulos não o lamentam, pois sabem que dentro em pouco ele reaparecerá sob a forma de um recém-nascido. A única preocupação que devem ter é descobrir o local do novo nascimento do lama. Se virem nessa época um arco-íris, consideram-no como um sinal enviado pelo lama morto para guiá-los até seu berço. Por vezes, é a própria criança divina que revela sua identidade. "Eu sou o grão-lama", diz ela, "o Buda vivo de tal templo. Levem-me ao meu velho mosteiro. Eu sou o seu chefe imortal." Qualquer que seja a forma da revelação do local de nascimento do Buda, pela sua própria declaração ou pelo sinal nos céus, levantam-se tendas, e os peregrinos alegres, muitas vezes chefiados pelo rei ou por um dos membros mais ilustres da família real, saem à procura do deus-criança, que nasce geralmente no Tibete, a terra santa, e, para chegar até ele, a caravana muitas vezes tem de atravessar os mais terríveis desertos. Quando finalmente o encontram, ajoelham-se para adorá-lo. Antes, porém, que seja reconhecido como o grão-lama a quem buscam, terá de dar provas de sua identidade. Perguntam-lhe o nome do mosteiro de que se diz chefe, a distância a que fica, e quantos monges ali vivem; deve também descrever os hábitos do grão-lama morto e a maneira pela qual morreu. Em seguida, vários objetos, como livros de orações, bules de chá, xícaras, são colocados à sua frente, e ele tem de mostrar os que usava em sua vida anterior. Se o fizer sem erro, suas pretensões serão reconhecidas, e ele será levado triunfalmente até o mosteiro. À frente de todos os grão-lamas está o dalai-lama de Lassa, a Roma do Tibete. Ele é considerado como um deus vivo, e, quando morre, o seu espírito divino e imortal renasce novamente numa



A associação entre reis e deuses
NO ALTO. Manco Inca, filho do divino sol e da divina lua, um dos últimos reis incas, sentado no trono e cercado pelos nobres. Fac-símile de Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica* (c. 1615), Institut d'Ethnologie, Paris.
ACIMA. Augusto, "filho do César divinizado", com a coroa de louros, atributo dos deuses. Moeda romana, British Museum, Londres.

criança. De acordo com certos relatos, o método de descoberta do dalai-lama é semelhante ao método, já descrito, de descobrir um grão-lama comum.

Podemos, agora, concluir que a pretensão a poderes divinos e sobrenaturais, formulada pelos monarcas dos grandes impérios históricos como os do Egito, China, México e Peru,

não era o simples resultado de uma vaidade exagerada ou a expressão vazia de uma adulação rastejante, mas um remanescente e uma extensão da antiga apoteose selvagem de reis vivos. Assim, por exemplo, como filhos do Sol, os incas do Peru eram reverenciados como deuses; não podiam errar, e ninguém sonhava em ofender a pessoa, a honra ou a propriedade do monarca ou de algum dos membros da família real.

Os reis do Egito, como os de outros países do antigo Mediterrâneo, eram divinizados em vida, sacrifícios lhes eram oferecidos, e seu culto era celebrado em templos especiais e por sacerdotes especiais. Na verdade, o culto dos reis fazia sombra, por vezes, ao dos deuses. Assim, no reinado de Merenra, um alto funcionário declarou ter construído muitos lugares santos para que os espíritos do rei, o eterno Merenra, pudessem ser invocados "mais do que todos os deuses".

Historicamente, a instituição da realeza sagrada parece ter tido origem na ordem dos mágicos ou curandeiros públicos: está baseada, logicamente, numa associação errônea de idéias. Os homens confundiam a ordem de suas idéias com a ordem da natureza e por isso imaginavam que o controle que tinham, ou pareciam ter, de seus próprios pensamentos lhes permitia exercer um controle correspondente sobre as coisas.

Reis de setores da natureza

No caso do sacerdote de Diana em Nemi, esse controle sobre a natureza exercia-se especificamente em sua morada, o bosque de Arícia, que lhe dava o título de rei do bosque. Ao contrário dos reis titulares e sacerdotais, nas antigas repúblicas da Grécia e na Itália, o sacerdote de Diana não reinava na cidade, mas no bosque. Era, portanto, um rei da natureza, e de um setor específico da natureza, ou seja, o bosque, que lhe dava seu título. Se pudéssemos encontrar exemplos daquilo que chamaríamos de reis de setores da natureza, isto é, pessoas de quem se acreditasse que reinavam sobre determinados elementos ou aspectos da natureza, tais exemplos apresentariam, provavelmente, maior analogia com o rei do bosque do que com os reis divinos que até agora comentamos e cujo controle da natureza é mais um controle geral do que referente a aspectos específicos.

O exemplo mais adequado para nossos objetivos imediatos nos vem do Camboja. Ali, nas regiões mais remotas das florestas, vivem dois soberanos misteriosos, conhecidos como o rei do fogo e o rei da água. Sua fama espalhou-se por todo o sul da grande península indochinesa, mas apenas um eco distante dessa celebridade chegou ao Ocidente. Até há poucos anos, nenhum europeu, pelo que eu saiba, jamais vira qualquer deles, e sua existência mesma poderia ter sido considerada como uma fábula se não houvesse, ainda recentemente, comunicações regulares entre eles e o rei do Camboja, com o qual trocavam presentes anualmente. Os presentes cambojanos eram passados de tribo em tribo até chegarem a seu destino, pois ninguém se atreveria a essa longa e perigosa viagem. A tribo em que os reis do fogo e da água residem são os *chréais* ou *jarays*, raça de feições européias, mas de cor amarelada, que habita as montanhas e os altiplanos cobertos de florestas que separam o Camboja do Anam. Suas funções reais têm caráter puramente místico ou espiritual; não dispõem de autoridade política, são simples camponeses que vivem do seu suor e das oferendas dos fiéis. De acordo com um relato, vivem em total solidão, sem se encontrar jamais e sem ver nunca um rosto humano. Moram sucessivamente em sete torres no alto de sete montanhas e todos os anos passam de uma para outra. As coisas de que necessitam para sua subsistência são colocadas furtivamente ao seu alcance. Os reinados do rei do fogo e do rei da água duram sete anos, o tempo necessário para que passem por todas as torres, sucessivamente; muitos, porém, morrem antes de sua conclusão. Essa função é hereditária em uma ou (segundo outros) em duas famílias reais, que são muito consideradas, recebem rendimentos por isso e estão isentas da necessidade de trabalhar a terra. Mas, naturalmente, tal dignidade não é ambicionada e, se ocorre uma vaga, todos os homens elegíveis (devem ser fortes e

ter filhos) fogem e se escondem. Os reis desfrutam de privilégios e imunidades extraordinários, mas sua autoridade não vai além das poucas aldeias das vizinhanças de onde vivem. Como muitos outros reis sagrados, dos quais falaremos adiante, os reis do fogo e da água não podem morrer de morte natural, pois isso prejudicaria a sua reputação. Assim, quando um deles adoece seriamente, os anciãos realizam consultas e, se acharem que não pode sobreviver, apunhalam-no. Seu corpo é queimado, as cinzas são recolhidas piamente e recebem honras públicas durante cinco dias. Parte delas é dada à sua viúva, que as guarda numa urna que deve levar às costas quando vai fazer suas lamentações no túmulo do marido.

Conta-se que o rei do fogo, o mais importante dos dois, cujos poderes sobrenaturais jamais são questionados, oficia casamentos, festas e sacrifícios em honra do *yan,* ou o espírito. Um lugar especial lhe é reservado nessas ocasiões, e o caminho pelo qual chega até ele é forrado de tecidos de algodão branco. Uma das razões para limitar a dignidade real à mesma família é o fato de ter esta em seu poder certos talismãs famosos, que perderiam sua força ou desapareceriam se transferidos a outra família. Esses talismãs são três: o fruto de uma trepadeira chamada *cui,* colhido há séculos atrás na época do último dilúvio, mas ainda fresco e verde; uma rota, espécie de palmeira oriental, também muito antiga, mas com flores que nunca fenecem; e, por fim, uma espada que contém um *yan* ou espírito, que a vigia constantemente e faz milagres com ela. Diz a tradição que se trata do espírito de um escravo, cujo sangue caiu sobre uma lâmina que estava sendo temperada, que teve morte voluntária para expiar sua ofensa involuntária. Com os dois primeiros talismãs o rei da água pode provocar uma enchente que cobriria toda a terra. Se o rei do fogo retirar a espada mágica alguns centímetros para fora da bainha, o sol se esconderá e os homens e animais mergulharão num sono profundo; se retirasse a espada totalmente, o mundo acabaria. A essa arma milagrosa são sacrificados búfalos, porcos, aves, e patos, para que faça chover. É guardada envolta em algodão e seda, e entre os presentes enviados anualmente pelo rei do Camboja, sempre havia tecidos finos para envolvê-la.

Em troca, os reis do fogo e da água enviavam ao rei do Camboja uma enorme vela de cera e duas cabaças, uma cheia de arroz e a outra, de sésamo. A vela levava a impressão digital do dedo médio do rei do fogo, e provavelmente se acreditava que contivesse a semente do fogo, que o monarca cambojano recebia, portanto, uma vez por ano, sempre nova, da sua própria fonte, o rei do fogo. Essa vela sagrada era reservada a usos sacros. Ao chegar à capital do Camboja, era confiada aos brâmanes, que a colocavam junto às insígnias reais e, com a cera, faziam lamparinas que ardiam nos altares nos dias solenes. Como a vela era presente especial do rei do fogo, podemos conjeturar que o arroz e o sésamo fossem dados pelo rei da água. Este era sem dúvida também o rei da chuva, e os frutos da terra eram dádivas por ele conferidas aos outros homens. Em épocas de calamidade, como pestes, enchentes e guerra, um pouco desse arroz e desse sésamo sagrados eram espalhados na terra, para "apaziguar a ira dos espíritos malignos". Ao contrário do hábito do país, que é o de enterrar os mortos, os corpos desses dois monarcas místicos são queimados, mas suas unhas e alguns de seus dentes e ossos são preservados religiosamente, como amuletos.

Reis de setores da natureza
Oba Ohe, rei de Benin, é retratado com solhas em lugar dos pés para indicar que ele é possuído pelo rei do mar, Olokum, e brandindo leopardos como símbolos de seu poder e realeza. Placa de bronze de Benin, fins do século XVI, British Museum, Londres.

Grande, porém, é a distância que separa a Itália e as florestas do Camboja. E, embora ali tenhamos encontrado os reis da água e do fogo, falta-nos ainda descobrir um rei do bosque ou da floresta que corresponda ao sacerdote ariciano que recebia esse título. Talvez o encontremos mais perto de sua morada.

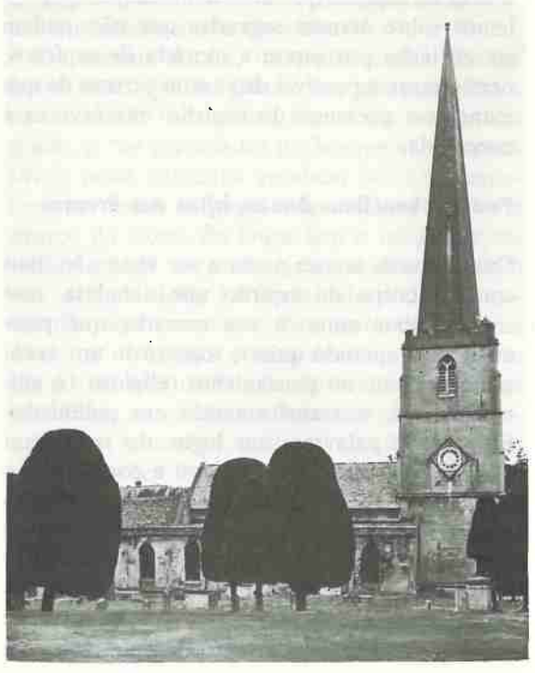
6. O culto das árvores

Os espíritos das árvores

Na história religiosa da raça ariana na Europa, o culto das árvores teve um papel importante. Nada podia ser mais natural, pois, no alvorecer da história, a Europa estava coberta de imensas florestas primevas, onde as clareiras esparsas devem ter parecido pequenas ilhas num oceano verde. Germanos interrogados por César haviam viajado pela floresta Negra sem jamais ter sabido onde ela acabava. No reinado de Henrique II, os cidadãos de Londres ainda caçavam o javali na floresta de Hampstead. Autores clássicos fazem muitas referências a florestas italianas hoje desaparecidas. Na Grécia, belos bosques de pinho, carvalho e outras árvores ainda perduram, em certas áreas, mas são simples fragmentos das florestas que cobriam grandes extensões na Antiguidade e que, em época mais remota, se poderiam ter estendido por toda a península grega, de costa a costa.

Entre os celtas, o culto do carvalho pelos druidas é conhecido de todos, e a palavra antiga que usavam para santuário parece ser idêntica, na sua origem, ao latim *nemus* ("bosque") que ainda sobrevive no nome de Nemi. Em Uppsala, a velha capital religiosa da Suécia, havia um bosque sagrado em que todas as árvores eram consideradas divinas. Os eslavos pagãos cultuavam árvores e bosques. Os lituanos só se converteram ao cristianismo em fins do século XIV, e, até a data de sua conversão, o culto das árvores tinha lugar destacado entre eles. Alguns lituanos reverenciavam os carvalhos notáveis e outras árvores de grande copa, das quais recebiam respostas oraculares. Outros mantinham bosques sagrados próximo de suas aldeias ou de suas casas, onde até mesmo quebrar um galho teria sido um pecado. Provas da existência generalizada do culto à árvore na Grécia e na Itália antigas são numerosas. No santuário de Esculápio em Cós, por exemplo, era proibido cortar os ciprestes, sob pena de uma multa de mil dracmas. Mas talvez em nenhuma outra parte do mundo antigo essa forma milenar de religião tenha sido melhor preservada do que no próprio coração da grande metrópole. No Fórum, o agitado centro da vida romana, a figueira sagrada de Rômulo era adorada até os dias do império, e, quando seu tronco murchou, a consternação espalhou-se pela cidade.

O culto das árvores
O Rei Assurbanipal, da Assíria, "o rei do mundo (. . .) que subjugou todo o gênero humano", com suas divindades, o disco solar e a árvore da vida. Esse baixo-relevo do palácio de Assurbanipal em Nimrod (século IX a.C.) mostra o rei duas vezes, de ambos os lados dos emblemas sagrados. British Museum, Londres.



Mas é necessário examinar em detalhe as noções em que o culto das árvores e das plantas se baseia. Para o selvagem, o mundo em geral é dotado de alma, e árvores e plantas não constituem exceção à regra. O selvagem acha que possuem uma alma como a sua, e trata-as como se assim fosse. Um vegetariano da Antiguidade, Porfírio, escreve: "Eles dizem que o homem primitivo levava uma existência infeliz, pois a sua superstição não se limitava aos animais, estendia-se às plantas. Por que seria o abate de um boi ou de uma ovelha um crime maior do que a derrubada de um abeto ou de um carvalho, já que uma alma existe também nessas árvores?" Da mesma forma, os índios *hidatsas* da América do Norte acreditam que todos os objetos naturais têm seu espírito, ou, melhor dizendo, a sua sombra. Um certo respeito a essas sombras é necessário, mas não na mesma proporção para todas. Por exemplo, a sombra do choupo, a mais alta árvore do vale do Alto Missouri, era considerada como dotada de uma inteligência própria que, se abordada da maneira adequada, podia ajudar certos empreendimentos dos índios; mas as sombras dos arbustos e matos eram de pouca importância.

Se as árvores têm alma, necessariamente são sensíveis, e cortá-las é uma operação cirúrgica delicada, que deve ser feita com a maior consideração possível pelos sentimentos das árvores que sofrem, pois, sem esse cuidado, podem voltar-se contra o operador inábil e dilacerá-lo. Quando um carvalho é derrubado, "solta gritos ou gemidos que podem ser ouvidos a mais de um quilômetro de distância, como se fosse o gênio da árvore que se lamentasse. E. Wyld, Esq., ouviu-os várias vezes". Observações semelhantes foram registradas em muitas outras partes do mundo.

Da idéia de que as árvores e plantas são

Árvores em lugares sagrados
NO ALTO. O templo de Vesta em Roma, com o carvalho sagrado de Vesta. Baixo-relevo em mármore, Uffizi, Florença. Foto: Alinari.
CENTRO. Um carvalho no santuário de um santo muçulmano, Irã. Foto: David Brooks.
À ESQUERDA. Igreja de Santa Maria, em Painswick, na Inglaterra, famosa pelos seus noventa e nove teixos podados. Foto: Gloucestershire Record Office.

seres animados resulta, naturalmente, serem elas tratadas como macho e fêmea, que podem ser casados de uma maneira real, e não apenas figurativa ou poética. Os antigos conheciam a diferença entre as tamareiras macho e fêmea e as fertilizavam artificialmente, espalhando o pólen da árvore macho sobre as flores da árvore fêmea. Essa fertilização era feita na primavera. Entre os pagãos de Aram, o mês durante o qual as tamareiras eram fertilizadas tinha o nome de mês da tâmara, quando então se celebrava a festa de casamento de todos os deuses e deusas. Nas Molucas, quando o craveiro-da-índia floresce, é tratado como uma mulher grávida. Não se pode fazer barulho à sua volta, passar junto dele com luz ou fogo acesos durante a noite, aproximar-se com o chapéu à cabeça — todos devem se descobrir na sua presença. Essas precauções são observadas para que a árvore não se assuste e deixe de dar frutos, ou os faça cair demasiado cedo, como o parto prematuro de uma mulher grávida que tenha levado um susto.

Na Coréia, as almas daqueles que morrem de peste ou à beira da estrada e das mulheres que morrem de parto instalam-se invariavelmente nas árvores. A esses espíritos fazem-se ofertas de bolos, vinho e carne de porco, sobre montes de pedras empilhadas sob a árvore. Na China é costume, desde tempos imemoriais, plantar árvores sobre sepulturas para fortalecer a alma do morto e salvar seu corpo da decomposição; e como o cipreste e o pinheiro, sempre verdes, são considerados como dotados de maior vitalidade do que outras árvores, são, de preferência, escolhidos para esse objetivo. Assim, as árvores plantadas sobre as sepulturas são por vezes identificadas com as almas dos mortos.

Na maioria desses casos, se não em todos, considera-se o espírito como incorporado à árvore, animando-a, e sofrendo e morrendo com ela. Mas, de acordo com outra opinião, provavelmente posterior, a árvore não é o corpo mas simplesmente a morada do espírito da árvore, que pode deixá-la e voltar para ela à vontade.

Não são poucas as cerimônias observadas quando do abate de uma árvore assombrada que se baseiam na crença de que os espíritos têm o poder de deixar a árvore quando quiserem ou em caso de necessidade. Um oficial francês em missão na região habitada pelos primitivos mois da Indochina testemunhou uma dessas cerimônias propiciatórias, realizadas pelos nativos antes de derrubar uma árvore. Narra ele: "Aconteceu por vezes, durante nosso levantamento geodésico, sermos obrigados a cortar uma árvore que interrompia o campo de visão de nossos instrumentos. Uma cena muito interessante precedia o ato de destruição. O 'capataz' de nossos carregadores mois se aproximava da árvore condenada e lhe dizia mais ou menos o seguinte: 'Espírito que fizeste desta árvore o teu lar, nós te adoramos e viemos pedir tua misericórdia. O mandarim branco, nosso implacável senhor, cujas ordens não podemos deixar de obedecer, mandou-nos derrubar a tua habitação, tarefa que nos enche de tristeza e só realizamos a contragosto. Conjuro-te a partir imediatamente deste lugar e procurar uma nova residência, e imploro-te que esqueças o mal que te fizemos, pois não somos donos de nós mesmos' ".

Portanto, a árvore é considerada, em certos casos, como o corpo e, em outros, apenas como a casa do espírito que nela se instala; e, quando lemos sobre árvores sagradas que não podem ser cortadas por serem a morada de espíritos, nem sempre é possível dizer com certeza de que maneira a presença do espírito nas árvores é concebida.

Poderes benéficos dos espíritos das árvores

Quando uma árvore passa a ser vista não mais como o corpo do espírito que a habita, mas simplesmente como a sua morada, que pode abandonar quando quiser, registra-se um avanço importante no pensamento religioso: o animismo está se transformando em politeísmo. Em outras palavras, em lugar de considerar cada árvore como um ser vivo e consciente, o homem passa a ver nela simplesmente uma massa sem vida, inerte, ocupada durante um período mais longo ou mais curto por um ser sobrenatural que, estando em condições de passar livremente de árvore para árvore, goza de um certo direito de posse ou senhorio sobre

elas e, deixando de ser a alma da árvore, passa a ser um deus da floresta. Tão logo o espírito da árvore se desliga, assim, de cada árvore em particular, começa a modificar a sua forma e a assumir o corpo de um homem, em virtude de uma tendência geral do pensamento primitivo de dar a todos os seres espirituais abstratos uma imagem humana. Desse modo, na arte clássica, as divindades da floresta são retratadas sob forma humana, sendo o seu caráter silvestre indicado por um ramo ou algum outro símbolo igualmente óbvio. Mas essa modificação não afeta o caráter essencial do espírito da árvore. Os poderes que exercia como alma incorporada à árvore continua a tê-los como deus das árvores.

Acredita-se que as árvores, ou os seus espíritos, proporcionem a chuva e o sol. Quando o missionário Jerônimo de Praga procurou convencer os pagãos lituanos a derrubar seus bosques sagrados, numerosas mulheres cercaram o príncipe da Lituânia para impedir que o fizesse, dizendo que, com as matas, ele estava destruindo a casa do deus do qual costumavam obter chuva e sol. Os mundaris, de Assã, acham que, se uma árvore do bosque sagrado é derrubada, os deuses silvestres demonstram seu descontentamento sustando a chuva.

Da mesma forma, os espíritos das árvores fazem com que as plantações cresçam. Entre os mundaris, toda aldeia tem o seu bosque sagrado, e "as divindades do bosque são responsáveis pelas colheitas, recebem honrarias especiais em todas as grandes festas agrícolas". Os negros da Costa do Ouro têm o hábito de sacrificar ao pé de certas árvores altas e acham que, se uma delas for derrubada, todos os frutos da terra perecerão. No norte da Índia, a *Emblica officinalis* é uma árvore sagrada. No dia 11 do mês de falgun (fevereiro) são feitas oferendas ao pé dessas árvores: uma fita vermelha ou amarela é atada à volta de seus troncos e orações lhes são dirigidas pela fertilidade das mulheres, dos animais e da terra. Na cidade de Qua, perto da velha Calabar, havia uma palmeira que assegurava a concepção a qualquer mulher estéril que comesse um de seus frutos. Na Europa, a árvore de maio, ou mastro enfeitado de flores e fitas da festa da primavera a 1.º de maio, tem, ao que se supõe, poderes semelhantes em relação às mulheres e animais. Mas na Europa parece que a influência da árvore, do galho ou do ramo, é antes protetora do que geradora — serve menos para encher os úberes das vacas do que para impedir que sejam esgotados pelas bruxas que voam montadas em vassouras ou forcados, na véspera do 1.º de maio (a famosa Noite de Walpurgis ou de Santa Valburga ou Valpúrgia) e roubam o leite das vacas.

Rituais para assegurar boa colheita
Os *thulungs* do Nepal dançam em torno de um mastro que representa a árvore cósmica e esguicham um líquido fermentado de recipientes de couro, imitando os poderes reprodutivos masculinos e estimulando a fertilidade da terra. Foto: Nick Allen.

Resquícios do culto das árvores na Europa moderna

Pelo exame que acabamos de fazer das qualidades benéficas comumente atribuídas aos espíritos das árvores, é fácil compreender por que costumes como o da árvore de maio ou o do mastro de 1.º de maio se generalizaram tanto e têm papel tão destacado nas festas populares dos camponeses europeus. Em muitas partes da Europa, na primavera ou no princípio do verão, ou mesmo no dia do solstício de verão, era e ainda é costume ir passear nos bosques,

cortar uma árvore e levá-la de volta para a aldeia, onde é erguida em meio à alegria geral. Ou então cortam-se ramos na floresta que são pregados em todas as casas. A intenção desses costumes é levar para a aldeia, e para cada casa, as bênçãos que o espírito das árvores tem o poder de conceder. Daí o costume que existe em certos lugares de plantar uma árvore de maio à frente de cada porta, ou de carregar a árvore de maio da aldeia de porta em porta para que todos os lares possam receber seu quinhão de bênçãos. Ao que parece, um arco enguirlandado de ramos de sorveira e malmequeres-do-brejo e que tem suspensas dentro dele duas bolas ainda é carregado em procissão, a 1.º de maio, pelos habitantes das aldeias de partes da Irlanda. As bolas, por vezes cobertas de papel dourado e prateado, teriam representado originalmente o sol e a lua. Em Corfu, no dia 1.º de maio, as crianças saem pelas ruas e campos cantando canções da primavera. Os meninos levam pequenos ciprestes enfeitados de fitas, flores e dos frutos da estação. Recebem um copo de vinho em cada casa. As meninas levam ramalhetes; uma delas veste-se como um anjo, com asas douradas, e espalha flores. Até hoje, mastros de maio, adornados de flores e fitas, são levantados no primeiro dia do mês em todas as aldeias da alegre Provença. Sob eles, os jovens se divertem e os velhos descansam.

O objetivo desse costume, muito generalizado na Europa, era atrair o frutificante espírito da vegetação, recém-desperto pela primavera. Entre os eslavos da Caríntia, no dia de São Jorge (23 de abril), os jovens enfeitam com grinaldas e guirlandas uma árvore derrubada na véspera, que é levada em procissão, acompanhada de música e de alegres aclamações. A principal figura da procissão é o Jorge Verde, um rapaz vestido da cabeça aos pés com ramos verdes de bétula. Ao término das cerimônias, o Jorge Verde, ou uma imagem dele, é jogado na água. O objetivo do rapaz que representa o Jorge Verde é sair de dentro de sua fantasia de folhas e colocar em seu lugar um boneco com tanta habilidade que ninguém perceba a troca. Em muitos lugares, porém, o próprio rapaz que desempenha esse papel é atirado num rio ou lago, com a intenção expressa de assegurar, com isso, que a chuva torne os campos verdes no verão. Em alguns lugares o gado é coroado e retirado dos currais ao som de uma canção:

"O Jorge Verde trazemos,
Acompanhamos o Jorge Verde;
Que ele alimente bem nosso rebanho,
Senão, nós o jogamos na água".

Vemos que os mesmos poderes de fazer chover e de tornar o gado prolífico atribuídos ao espírito da árvore quando este nela está incorporado são-lhe também atribuídos mesmo que o espírito da árvore esteja representado por um homem vivo.

Nas procissões da primavera, esse tipo de espírito da vegetação é, com freqüência, representado ao mesmo tempo pela árvore de maio e por um homem vestido de folhas verdes ou de flores ou por uma moça adornada do mesmo modo. Esse mascarado não era considerado como uma imagem, mas sim como um

Resquícios do culto das árvores
O rei e a rainha de maio no século XIX. Gravura vitoriana. Coleção John Johnson, Bodleian Library, Oxford.

representante real do espírito da vegetação — daí o desejo, expresso pelos que vêm trazendo a árvore de maio ou a rosa de maio, de que as pessoas que lhes recusem presentes de ovos, toicinho, etc., não recebam sua parte das bênçãos que o espírito itinerante tem o poder de conceder. Podemos concluir que essas procissões precatórias com árvores de maio ou ramos de maio que vão de porta em porta ("trazendo maio, ou o verão") tinham originalmente, por toda parte, uma significação séria e, por assim dizer, sacramental: acreditava-se realmente que o deus do crescimento da vegetação estava presente, invisível, no ramo; e que era levado, pela procissão, a cada casa, para dar-lhe sua bênção.

Muitas vezes a pessoa vestida de folhas que representa o espírito da vegetação é conhecida como o rei ou a rainha; assim, por exemplo, ele ou ela é chamado ou chamada de rei de maio, rei de Pentecostes, rainha de maio, e assim por diante. Esses títulos significam que o espírito incorporado na vegetação é um governante, cujo poder criador é amplo e profundo. O espírito da vegetação é ainda representado, em alguns casos, por um noivo e uma noiva. Também aqui manifesta-se o paralelismo entre a representação antropomórfica e a representação vegetal do espírito da árvore, pois já vimos que as árvores são, por vezes, casadas entre si. Nas proximidades de Briançon (no Delfinado), no dia 1.º de maio, os rapazes envolvem em folhas verdes um de seus companheiros abandonado pela namorada. Ele se deita e finge dormir. Em seguida, uma moça que gosta dele, e quer desposá-lo, vem despertá-lo e, erguendo-o, oferece-lhe seu braço e uma bandeira. Vão então para a taberna, onde o par dá início ao baile. Mas devem casar-se dentro de um ano, ou passam a ser tratados como velhos solteirões, privados da companhia dos outros jovens. O rapaz é chamado

Dança em torno de um mastro de maio no século XX. Foto: John Topham Picture Library.

de noivo do mês de maio *(le fiancé du mois de mai)*. Na taberna, ele retira sua roupa de folhas, com as quais, de mistura com flores, sua companheira faz um ramo, usando-o no peito no dia seguinte, quando voltam à taberna.

Muitas vezes, o casamento do espírito da vegetação na primavera, embora não representado diretamente, fica implícito pelo fato de ser dado à representante humana do espírito o nome de "noiva", e de ser ela vestida com roupas e véu de noiva. Assim, em certas aldeias de Altmark, na festa de Pentecostes, enquanto os rapazes saem pelas ruas carregando uma árvore de maio ou levando um jovem vestido de folhas e flores, as moças levam uma noiva de maio, vestida como noiva e com um grande ramalhete no cabelo. Vão de casa em casa, e a noiva canta uma canção na qual pede um presente e diz aos moradores de cada casa que, se lhe derem alguma coisa, também eles terão o que comer durante todo o ano, mas, se nada lhe derem, nada terão.

O culto das árvores e o cristianismo
Esta rainha de maio do século XIX, do Mediterrâneo, leva um retrato da Virgem Maria e um rosário em seu mastro de maio. A velha festa pagã adquiriu um elemento cristão. Coleção John Johnson, Bodleian Library, Oxford.

7. A influência dos sexos sobre a vegetação

Dos precedentes relatos sobre as festas da primavera e do verão na Europa podemos deduzir que os nossos incultos antepassados personificavam os poderes da vegetação como masculinos e femininos, e tentavam, de acordo com os princípios da magia homeopática ou imitativa, apressar o crescimento das árvores e das plantas representando o casamento das divindades silvestres nas pessoas de um rei e uma rainha da primavera, de um noivo e uma noiva da festa de Pentecostes e assim por diante. Assim sendo, tais representações não constituíam simples dramas simbólicos ou alegóricos, peças pastoris destinadas a divertir ou instruir um público ignorante. Eram sortilégios destinados a fazer com que a floresta verdejasse, a relva dos pastos crescesse, o milho fosse abundante e as flores despontassem.

Na Ucrânia, no dia de São Jorge, um sacerdote paramentado, atendido pelos acólitos, sai para os campos da aldeia, onde as plantações começam a despontar do solo, e as abençoa. Depois, casais jovens se deitam sobre os campos semeados e rolam sobre eles várias vezes, na crença de que isso promoverá o crescimento das sementes ali lançadas. Da mesma forma, durante quatro dias antes de semearem, os pipiles da América Central abstinham-se de relações com suas mulheres, "para que, na noite antes do plantio, pudessem ser amantes ardentes; afirma-se mesmo que certas pessoas eram indicadas para praticar o ato sexual no momento exato em que as primeiras sementes eram lançadas ao solo". Manter relações íntimas com as mulheres, naquele momento, era recomendado pelos sacerdotes como um dever religioso, que, se não fosse cumprido, tornava ilegítima a semeadura.

A única explicação possível para esse costume parece ser a de que os índios confundiam o processo de reprodução dos seres humanos com o processo pelo qual as plantas realizam a mesma função, e imaginavam que, recorrendo ao primeiro, estimulavam ao mesmo tempo o segundo.

Para o estudioso que se dá ao trabalho de acompanhar o curso tortuoso da mente humana na sondagem da verdade, é interessante observar que a mesma crença teórica na influência simpática dos sexos sobre a vegetação, que levou certos povos a entregar-se a suas paixões como meio de fertilizar a terra, levou outros a buscar o mesmo objetivo por meios diametralmente opostos. Desde o momento em que semeavam o milho até a época em que o colhiam, os índios da Nicarágua viviam em castidade, abstendo-se de relações com suas mulheres e dormindo longe delas. Não comiam sal e não tomavam chocolate nem *chicha*, a bebida fermentada feita de milho. Em suma, aquela estação era para eles, como observam os historiadores espanhóis, uma época de abstinência.

Mais uma vez, a relação simpática que se supunha existir entre o comércio dos sexos e a fertilidade da terra se evidencia na crença de que o amor ilícito tende, direta ou indiretamente, a prejudicar a fertilidade e a danificar as colheitas. Essa crença predomina, por exemplo, entre os carenes da Birmânia. Eles imaginam que o adultério ou a fornicação têm poderosa influência negativa sobre as plantações. Por isso, se estas não forem boas durante um ou dois anos, e se não caírem as chuvas, a escassez é atribuída a pecados secretos desse gênero; os camponeses dizem que o deus do céu e da terra está irritado com eles por essa razão. Unem-se todos, então, para fazer uma oferenda que o acalme. Além disso, sempre que se descobre um adultério ou fornicação, os anciãos decidem que os pecadores devem comprar um porco e matá-lo. A mulher toma então um dos pés do animal, e o homem, o outro, e enchem com sangue de porco os sulcos da terra. Em seguida, raspam o chão com as mãos e rezam: "Deus do céu e da terra, Deus das

montanhas e colinas, eu destruí a produtividade do campo. Não te irrites comigo, não me odeies; tem pena de mim, apieda-te de mim. Reparo as montanhas, curo as colinas, e os rios e as terras. Que não fracassem as colheitas, que não se frustrem os trabalhos e não sejam inúteis os esforços em minha terra. Que se dissipem ao pé do horizonte. Torna fértil o arrozal, abundante o arroz. Faze com que os vegetais floresçam. Se cultivarmos pouco, ainda assim faze com que tenhamos esse pouco". Depois de cada um deles ter feito essa oração, retornam à casa e dizem que repararam a terra.

A natureza é chamada a participar da união pelo casamento
NO ALTO. Nos casamentos malaios, os parentes da noiva apresentam uma árvore sagrada aos parentes do noivo.
ACIMA. Um sacerdote nativo joga arroz sobre o noivo e sua comitiva. Fotos: William D. Wilder.

Os gregos e os romanos antigos alimentavam idéias semelhantes sobre o efeito devastador do incesto. No reinado do Imperador Cláudio, um patrício romano foi acusado de incesto com sua irmã. Ele se suicidou, a irmã foi banida e o imperador mandou que certas cerimônias antigas, derivadas, segundo a tradição, das leis do Rei Sérvio Túlio, fossem realizadas, e que a expiação se cumprisse, pelos pontífices, no bosque sagrado de Diana, provavelmente o famoso bosque ariciano que constituiu o ponto de partida de nossa pesquisa. Como Diana parece ter sido uma deusa da fertilidade em geral e da fertilidade das mulheres em particular, a expiação do incesto realizada em seu santuário talvez possa ser aceita como evidência de que os romanos, como outros povos, atribuíam à imoralidade sexual tendência a prejudicar os frutos, tanto da terra como do ventre. Essa dedução é fortalecida por um preceito estabelecido por austeros autores romanos, segundo o qual os padeiros, cozinheiros e mordomos deviam ser rigorosamente castos, porque era extremamente importante que a comida e as vasilhas fossem manuseadas por pessoas que se encontrassem na puberdade ou, pelo menos, por pessoas que raramente praticassem sexo. Por isso, se um padeiro, um cozinheiro ou um mordomo violasse essa regra de continência, tinha o dever imperioso de lavar-se num rio, ou em alguma outra água corrente, antes de voltar aos seus afazeres profissionais. Mas, para esse gênero de atividades, eram preferidos os serviços de um menino ou de uma virgem.

8. O casamento sagrado

No último capítulo vimos que, de acordo com uma crença generalizada que não deixa de ter alguma base nos fatos, as plantas se reproduzem pela união sexual de elementos masculinos e femininos, e que, de acordo com o princípio da magia homeopática ou imitativa, essa reprodução pode ser estimulada pelo casamento, real ou fictício, de homens e mulheres que se apresentam, naquele instante, como espíritos da vegetação. Esses dramas mágicos desempenharam um grande papel nas festas populares da Europa, e baseando-se, como se baseiam, numa concepção muito grosseira de lei natural, é evidente que devem ter vindo de uma antiguidade remota. Parece-nos, portanto, que, em certas festas dos antigos, podemos identificar equivalentes de nosso Dia da Primavera, ou 1.º de Maio, da festa de Pentecostes e de celebrações do Solstício de Verão, com a diferença de que, naqueles dias, as cerimônias ainda não se haviam reduzido a simples espetáculos e paradas, mas eram ainda ritos religiosos ou mágicos, nos quais os atores desempenhavam, conscienciosamente, os altos papéis de deuses e deusas. No primeiro capítulo deste livro, tivemos razão para acreditar que o sacerdote com o título de rei do bosque, em Nemi, tinha como companheira a deusa do bosque, a própria Diana. Não teriam sido os dois, como rei e rainha do bosque, equivalentes sérios dos alegres mascarados que representam o rei e a rainha de maio, o noivo e a noiva da festa de Pentecostes, na Europa moderna? E não terá a sua união sido celebrada anualmente numa "teogamia", ou casamento divino? Esses casamentos dramáticos de deuses e deusas eram realizados como ritos religiosos solenes em muitas partes do mundo antigo; portanto, não há nenhuma impossibilidade intrínseca na suposição de que o bosque sagrado de Nemi possa ter sido cenário de uma cerimônia anual desse tipo. O objetivo dessa união seria o de promover a fertilidade da terra, dos animais e dos homens, e poder-se-ia pensar naturalmente que tal objetivo seria atingido com mais segurança se as núpcias sagradas fossem celebradas a cada ano, sendo os papéis da noiva e do noivo divinos representados por imagens ou por pessoas vivas. Na ausência de evidências diretas, essa teoria tem de basear-se na analogia com costumes semelhantes em outros lugares e outras épocas da história.

Na Babilônia, o imponente santuário de Bel elevava-se, como uma pirâmide, acima da cidade, com uma série de oito torres ou pavimentos plantados uns sobre os outros. Na torre mais alta, que se atingia por uma rampa que contornava todas as outras, havia um espaçoso templo, e nele uma grande cama, magnificamente estofada e forrada, tendo ao lado uma mesa dourada. Não se via no templo nenhuma imagem, e nenhum ser humano ali passava a noite, exceto uma única mulher que, de acordo com os sacerdotes caldeus, o deus escolhia entre todas da Babilônia. Diziam ainda que o próprio deus vinha ao templo, à noite, e dormia na grande cama; e a mulher, como consorte do deus, não podia ter relações sexuais com homens mortais. Como Bel, na Babilônia, foi identificado com Marduk, o principal deus da cidade, a mulher que assim partilhava de seu leito era sem dúvida uma das "mulheres de Marduk", mencionadas no código de Hamurabi.

Em Tebas, no Egito, uma mulher dormia no templo de Amon como a esposa do deus e, como a esposa humana de Bel na Babilônia, não podia ter comércio sexual com homens. Nos textos egípcios, ela é freqüentemente mencionada como "a divina consorte", e não era personagem menos importante do que a própria rainha do Egito. De acordo com os egípcios, seus monarcas eram na realidade gerados pelo deus Amon, que adotava para isso a forma momentânea do rei, e assim tinha relações com a rainha. A procriação divina foi entalha-

Casamento dos deuses
O primeiro encontro das divindades gregas Zeus e Hera. Métopa do templo grego em Selinunte, Sicília, século V a.C., Museo Nazionale, Palermo. Foto: Anderson.

da e pintada, em detalhe, nos muros dos mais antigos templos do Egito, os de Deir el Bahari e de Luxor. As inscrições ali feitas não deixam dúvidas quanto ao significado das cenas.

O costume de casar deuses com imagens era, e ainda é, muito generalizado. Os índios de uma aldeia do Peru casavam uma bela jovem, de cerca de catorze anos, com uma pedra que tinha a forma de um ser humano e que consideravam como um deus *(huaca)*. Todos os camponeses participavam da cerimônia nupcial, que durava três dias e era muito celebrada. A moça continuava virgem e fazia sacrifícios à pedra em favor do povo. Era tratada com a maior consideração e tida como divina.

Uma cerimônia berbere nos proporciona outro tipo de exemplo do que podemos chamar de casamento sagrado, isto é, um casamento de duas divindades, no caso representadas ambas por seres humanos vivos. Essa cerimônia ainda é realizada na primavera por alguns dos berberes do Marrocos, como por exemplo na pequena aldeia de Duzru, nas montanhas do Anti-Atlas, e a sua época é o retorno da primavera. Pela manhã, no alvorecer, as moças da aldeia vão para a floresta para arrancar o mato e as plantas mortas. Seu regresso é assinalado por um tiro de mosquete. Imediatamente as mulheres que ficaram na aldeia vão ao encontro delas, escoltando uma jovem chamada a noiva do bem *(fiancée du bien)*. Esta, totalmente vestida de branco como para um casamento, monta num burro branco, segurando na mão uma galinha branca. Quando as duas procissões se encontram as moças põem de lado seus ramos e folhagens e começam a dançar, entoando canções como esta:

"Acompanharemos a noiva do bem até a
[mesquita da aldeia,
Para que Deus proporcione aos muçulmanos
[saúde e abundância".

Os rapazes, por sua vez, colhem, nos jardins, lenha que levam à mesquita. Em seguida, como fizeram suas irmãs, dirigem-se à floresta para recolher mato seco, isso depois de ter escolhido entre eles um jovem que é o noivo do bem *(fiancé du bien)*. Vestido de branco como a noiva, ele também monta num burro branco e segura um galo de plumagem branca. Vai à frente de uma pequena procissão que se dirige aos campos, mas, a meio caminho, seus companheiros o abandonam, entregando-o aos cuidados de um único rapaz, que fica a seu lado, armado de um mosquete para protegê-lo dos maus espíritos, ou *djins*. Levando braçadas de mato, os rapazes voltam e retomam seus lugares em torno do noivo. Um deles amarra então os pés do burro, atando a mesma corda ao pescoço do noivo, curvado sobre a sua montaria. Nesse momento, o guardião dispara o mosquete. Esse sinal, ouvido na aldeia, provoca grande agitação. Os homens, tomando de suas armas, correm para a noiva, montada em seu burro no centro do grupo de mulheres, e a levam, numa carreira desenfreada, até o noivo amarrado ao burro. Gritam: "Agüente-se. Não caia, para que o Ano-Novo nos possa ser favorável. Não caia". A procissão se detém perto do noivo e, sem perder um momento, a jovem corta com uma faca a corda que o amarra,

A união de deuses com mulheres mortais
Zeus visita Dânae como uma chuva de ouro. Dessa união nasce o grande herói do mito grego, Perseu. Quadro de Ticiano, Museo del Prado, Madri.

exclamando: "Cortamos o pescoço da fome: que Deus ressuscite o pescoço do bem". Acompanhada pelo jovem que escolta o noivo, a noiva volta sozinha para a aldeia e, quando retoma seu lugar entre as mulheres, seu guardião dispara novamente. É outro sinal, pois imediatamente os homens e rapazes começam a trazer, com a mesma precipitação, o noivo agora liberto das cordas. Gritam-lhe de todos os lados: "Agüente-se. Não caia, para que o Ano-Novo nos possa ser favorável". Cantos, danças, gritos e tiros de mosquete anunciam o feliz retorno do noivo. Isso conclui a primeira parte da cerimônia. Sem dúvida o noivo, libertado de seus laços e retornando em triunfo, personifica a renovação da natureza, e a noiva, o espírito da vegetação. Espera-se que sua união influa na renovação da vida da primavera, tornando-a fértil. A noiva e o noivo, agora lado a lado, marcham à frente da procissão. Os rapazes vão atrás dele, e as moças, atrás dela, cantando, mas sem se misturarem. O grupo, contente, repete sem cessar: "Estamos trazendo de volta o bem".

Em meio a esse curioso e pitoresco cortejo, o casal é levado à mesquita, onde, de acordo com o costume, só entram o noivo e a noiva. As duas portas fecham-se atrás deles. A multidão permanece sob os umbrais de uma delas, conservando completo silêncio; sob os da outra, um guardião severo, o mosquete carregado, monta guarda, evitando os curiosos e os indiscretos que poderiam desejar desvendar o mistério do que está ocorrendo no templo, transformado, por uma hora, em cenário da prostituição sagrada. O que acontece ali é pouco conhecido, mas diz-se que o noivo e a noiva se dirigem ao lugar chamado de "túmulo do arcanjo Gabriel", onde ele corta a garganta do galo, que não largou durante todas as cerimônias anteriores, e faz o mesmo com a galinha branca de sua noiva. Depois de cozinhar

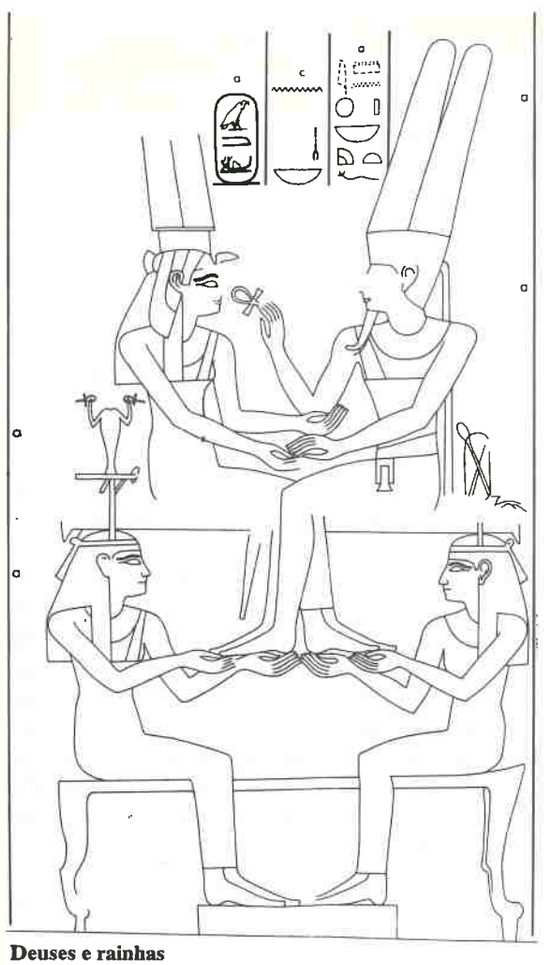
e comer a carne das duas vítimas, ele exige os seus direitos, que a noiva não contesta, pois da consumação de sua união transitória depende a prosperidade do clã. Quando chega a noite, eles se separam, seguindo caminhos diferentes. Vem, então, o terceiro e último ato da cerimônia, um ato trágico, durante o qual a noiva deve morrer. Os noivos se separam e cada qual vai para uma porta do santuário. "Fogo!", grita o noivo para o guardião. A esse grito, os homens correm para a porta onde ele se encontra e acendem grandes fogueiras de mato seco ali colocado, e, quando o noivo se aproxima, encontra altas chamas que tem de saltar com um único pulo, enquanto a noiva, lânguida e exausta, deixa-se cair na pequena fogueira que suas irmãs acenderam para ela, na outra porta. Diz-se ainda que os jovens da aldeia imitam o exemplo dado pelos noivos do bem, para facilitar, da mesma maneira, o retorno da vida da primavera. Encontram-se aos pares num lugar público e passam juntos, moças e rapazes, o que chamam de "a noite da felicidade".

Em Kentung, um dos principais Estados Shan da Alta Birmânia, o espírito do lago Naung Tung é considerado como muito poderoso, e é preciso fazer-lhe oferendas no oitavo mês (julho, aproximadamente) de cada ano. Um aspecto notável do culto desse espírito está na entrega que a ele se faz de quatro virgens em casamento. O costume exige que isso ocorra a cada três anos. Foi feito, realmente, pelo finado rei ou chefe (Saubua) em 1893, mas até 1901 o rito não havia sido repetido pelo seu sucessor. As quatro moças são selecionadas entre as jovens solteiras de idade adequada e devem ser as mais bonitas. Depois de uma festa pública, são formalmente apresentadas ao espírito, juntamente com os vários sacrifícios e oferendas. São levadas em seguida à residência do chefe, onde lhes são atadas pulseiras para protegê-las contra a má sorte. Habitualmente, dormem uma ou duas noites no palácio, podendo em seguida retornar às suas casas. Não parece haver objeções a que venham a casar-se. Se nada acontecer a nenhuma das quatro, acredita-se que o espírito do lago não gostou muito delas; mas se alguma morrer logo depois da cerimônia, isso constitui prova de que foi aceita por ele. O espírito é propiciado com sacrifício de porcos, de aves e, por vezes, de um búfalo.

Nesse último costume, a morte da mulher é considerada como indício de que o deus a levou para si. Em certos casos, é evidente que não se dá ao divino noivo essa possibilidade de aceitar ou não a noiva humana: ela lhe é entregue de maneira definitiva, pela morte. Quando os árabes conquistaram o Egito, ficaram sabendo que, na ocasião da cheia anual do Nilo, uma jovem virgem era ataviada de belas e alegres roupagens e lançada no rio, como sacrifício, a fim de assegurar uma boa cheia. O general árabe aboliu esse costume bárbaro.

Os reis de Roma

Do que vimos até aqui sobre costumes e lendas, podemos deduzir que o casamento sagrado das forças da vegetação e das forças da água foi celebrado por muitos povos com o objetivo de promover a fertilidade da terra, da qual depende em última instância a vida dos animais e dos homens, e que, nesses ritos, o papel do noivo ou noiva divino é, com freqüência, desempenhado por um homem ou uma mulher. As evidências podem, portanto, dar certo peso à conjectura de que, no bosque sagrado de Nemi, onde os espíritos da vegetação e da água se manifestavam nas belas formas de árvores sombreadas, cascatas murmurantes e plácido lago, um casamento como o dos nossos rei e rainha de maio, ou da primavera, era celebrado anualmente entre o mortal rei do bosque e a imortal rainha do bosque, Diana. Em conexão com isso, uma figura importante no bosque era a ninfa aquática Egéria, adorada pelas mulheres grávidas porque, como Diana, podia assegurar-lhes um bom parto. A partir daí, parece lógico concluir que, como a de muitas outras fontes, a água de Egéria tivesse, ao que se acreditava, um poder de facilitar tanto a concepção quanto o parto. As oferendas votivas encontradas no local, e que se referem claramente à concepção de filhos, possivelmente terão sido dedicadas a Egéria, e não a Diana, ou talvez devêssemos dizer que



Deuses e rainhas
A união da Rainha Mutemuia com o deus Amon, que lhe entrega o símbolo da vida. Baixo-relevo do templo de Luxor no Egito, c. 1400 a.C. Desenho segundo H. Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, 1964. Otto Harrassowitz Verlag.

a ninfa aquática Egéria era a representante local de Diana.

A lenda romana diz que Egéria casou-se com o rei romano e legislador Numa, a quem inspirou uma sabedoria superior à dos mortais. Quando lembramos a freqüência com que, nas sociedades antigas, o rei era considerado como responsável pelas chuvas e pela fertilidade da terra, não nos parece arriscado supor que, na lenda das núpcias de Numa e Egéria, temos a reminiscência de um casamento sagrado, que os antigos reis romanos celebravam regularmente com uma deusa da vegetação e da água, para poder desempenhar suas funções divinas ou mágicas. Nesse rito, o papel da deusa podia ser desempenhado por uma imagem ou uma mulher, e nesse último caso, provavelmente pela rainha. A lenda de Numa e Egéria fala de um bosque sagrado, e não de uma casa, como o cenário da união nupcial, que, como o casamento do rei e da rainha de maio, ou do deus da vinha e da rainha de Atenas, pode ter sido celebrado anualmente para assegurar a fertilidade, não apenas da terra, como também dos homens e animais. Ora, de acordo com certos relatos, o cenário do casamento não era outro senão o bosque sagrado de Nemi, e, por motivos totalmente independentes, somos levados a supor que, naquele mesmo lugar, o rei do bosque casara-se com Diana. A convergência de duas linhas distintas de pesquisa sugere que a união lendária do rei romano com Egéria pode ter sido um reflexo ou uma duplicação da união do rei do bosque com a mesma ninfa, ou Diana, que seria outra forma por ela tomada. Isso não significa que os reis romanos tenham jamais servido como reis do bosque no bosque de Arícia, mas apenas que podem ter sido originalmente dotados de um caráter sagrado, do mesmo tipo geral, e podem ter desempenhado as suas funções em termos semelhantes. Mais explicitamente, é possível que reinassem não por direito de nascimento, mas em virtude de sua suposta divindade como representantes ou personificações de um deus, e que como tais se consorciassem com uma deusa, devendo provar, de tempos em tempos, sua capacidade de desempenhar as funções divinas, através de uma rigorosa luta corporal que lhes pode muitas vezes ter sido fatal, cabendo a coroa ao adversário vitorioso. Nosso conhecimento do reino romano é demasiado precário para que possamos afirmar qualquer uma dessas proposições com segurança, mas há pelo menos alguns indícios dispersos, ou indicações de semelhanças, sob todos esses aspectos, entre os sacerdotes de Nemi e os reis de Roma, ou antes talvez entre seus predecessores remotos nos tempos obscuros que antecederam o alvorecer da lenda.

Ao que parece, o rei romano personificava uma divindade que era nada menos do que o próprio Júpiter. Até os tempos imperiais, os

generais vitoriosos, ao comemorar um triunfo, e os magistrados, ao presidir aos jogos no circo, usavam a roupa de Júpiter, tomada de empréstimo, para a ocasião, do seu grande templo no Capitólio. Já foi dito, com grande margem de probabilidade, tanto pelos antigos como pelos modernos, que, ao agirem assim, copiavam as vestimentas e insígnias tradicionais dos reis romanos. Usavam um carro puxado por quatro cavalos coroados de louros, numa cidade em que todas as outras pessoas andavam a pé; usavam roupas purpúreas bordadas ou enfeitadas de ouro; na mão direita, levavam um ramo de louros e na esquerda, um cetro de marfim tendo no alto uma águia; um ramo de louros lhes coroava a testa, seu rosto era pintado com vermelhão, e um escravo lhes segurava, sobre a cabeça, uma pesada coroa de ouro maciço modelado em forma de folhas de carvalho. A águia era a ave de Júpiter, o carvalho, a sua árvore sagrada, e o rosto de sua imagem, no Capitólio, que o representava de pé num carro de quatro cavalos, era igualmente pintado de vermelho por ocasião das festas. Na verdade, era considerado tão importante manter as faces divinas devidamente coradas que um dos primeiros deveres dos censores era providenciar para que isso se fizesse.

A lenda de Numa e Egéria parece encerrar uma reminiscência de uma época em que o próprio rei sacerdote desempenhava o papel de noivo divino; e como encontramos razões para supor que os reis romanos eram personificação do deus-carvalho, enquanto Plutarco afirma ser Egéria uma ninfa do carvalho, a história de sua união no bosque sagrado suscita a presunção de que, em Roma, no período dos reis, realizava-se periodicamente o casamento do soberano com a deusa do carvalho, com o objetivo de apressar o crescimento das plantas por meio da magia homeopática. Podemos admitir que os antecedentes desse rito remontam à época em que os antepassados dos romanos faziam o casamento do deus-árvore com a deusa-árvore nas grandes florestas de carvalho da Europa central e setentrional. Na Inglaterra de hoje, a maior parte das florestas desapareceu, mas, ainda assim, em muitas praças de aldeia e em muitas veredas do campo, uma pálida imagem do casamento sagrado ainda perdura nas rústicas comemorações do Dia da Primavera a 1.º de maio.

9. O culto do carvalho

Foram mencionadas razões para se acreditar que os primeiros reis latinos faziam-se passar por representantes de Júpiter, o deus do carvalho, do céu, da chuva e do trovão, e que, como tais, pretendiam exercer as funções fertilizadoras ao deus atribuídas. A probabilidade dessa interpretação se fortalecerá se pudermos provar que o mesmo deus era adorado, sob outros nomes, por outros ramos da raça ariana na Europa, e que os reis latinos não eram os únicos a se arrogarem tais poderes e atributos. Vamos, neste capítulo, reunir rapidamente alguns dos fatos principais que apontam para essa conclusão.

Muito antes do alvorecer da história, a Europa era coberta de enormes florestas primevas, que devem ter exercido profunda influência sobre o pensamento, bem como sobre a vida, de nossos rudes antepassados, que viviam dispersos sob a sombra escura ou nas áreas menos densas e nas clareiras das florestas. Ora, de todas as árvores que formavam essas florestas, o carvalho parece ter sido a mais comum e a mais útil. A prova disso nos é proporcionada, em parte, pelas afirmações dos autores clássicos, em parte pelas ruínas de aldeias antigas, construídas sobre estacas em lagos e pântanos, e também pelas florestas de carvalho encontradas sob espessas turfeiras.

Essas turfeiras, que se desenvolveram principalmente no norte da Europa, mas são encontradas também nas áreas centrais e meridionais do continente europeu, preservaram, como num museu, as árvores e plantas que cresciam e floresciam ao fim da Era Glacial. A grande turfeira da Irlanda mostra que houve uma época em que vastas florestas de carvalhos e teixos cobriam a região; os carvalhos cresciam nas elevações até uma altura aproximada de cento e vinte metros acima do nível do mar, ao passo que, em altitudes maiores, o pinho ou o abeto eram as madeiras predominantes. Descobriram-se com freqüência restos humanos nessas turfeiras irlandesas, e antigas veredas feitas de carvalhos também foram ali encontradas. Na turfeira situada nas proximidades de Abbville, no vale do Somme, foram desenterrados troncos de carvalho de quatro metros, diâmetro raramente encontrado fora dos trópicos no Velho Continente.

Prova inequívoca do predomínio do carvalho e de sua utilidade para o homem nos tempos primitivos nos é proporcionada pelos remanescentes de aldeias de palafitas em muitos lagos da Europa. Nas ilhas Britânicas, na Europa central e no vale do Pó, as plataformas e palafitas sobre as quais essas habitações lacustres, ou *crannogs,* repousavam parecem ter sido feitas quase sempre de carvalho, embora o abeto e a bétula, bem como outras árvores, tenham sido por vezes usados na sua construção. Além disso, a velha tradição clássica de que os homens se alimentaram de glandes (bolotas) antes de aprenderem a cultivar a terra bem pode ter base na realidade. Na verdade, as glandes eram ainda usadas como parte da dieta em certas regiões do sul da Europa em tempos históricos. Falando da prosperidade dos justos, Hesíodo declara que, para eles, a terra encerra muitos alimentos, e o carvalho nas montanhas produz glandes. De acordo com Estrabão, os montanheses da Espanha viviam de pão de glande durante dois terços do ano, e, naquele país, as glandes eram servidas como segundo prato até mesmo nas refeições das pessoas ricas. Nas mesmas regiões, idêntica prática sobreviveu até os tempos modernos. O mais comum, e melhor, carvalho da Grécia moderna é o *Quercus aegilops,* de bela copa; os camponeses comem-lhe as glandes tanto assadas como cruas. As glandes, mais doces, do *Quercus ballota* servem de comida aos camponeses gregos, especialmente na Arcádia. Na Espanha, comem-se as glandes do carvalho de folhas persistentes *(Quercus ilex),* conhecidas como *bellotas* e tidas como muito

maiores e mais suculentas do que as produzidas pelo carvalho inglês. A duquesa, em *Dom Quixote,* escreve à mulher de Sancho que lhe mande algumas. Mas hoje os carvalhos são pouco numerosos e muito esparsos na Mancha.

Podemos concluir, assim, que os primitivos árias da Europa viviam entre florestas de carvalho, usavam gravetos de carvalho para acender suas fogueiras e madeira do carvalho para construir suas aldeias, suas estradas e suas canoas; que alimentavam os porcos com glandes, e eles próprios, em parte, sobreviviam da mesma dieta simples. Não é de surpreender, portanto, que a árvore de que recebiam tantos benefícios tivesse um papel importante em sua religião e fosse revestida de um caráter sagrado. Vimos que esse culto era observado em toda parte, e que, tendo início com a simples reverência e medo da árvore animada por um espírito poderoso, aos poucos se transformou num culto de deuses e deusas que, com o progresso do pensamento, se foram desligando cada vez mais de suas antigas moradas nas árvores e adotaram o caráter de divindades silvestres e espíritos da fertilidade em geral, para os quais os camponeses se voltavam não só para conseguir a prosperidade de suas plantações, como também a fecundidade dos animais e das mulheres. Mas devemos lembrar que, enquanto todos os carvalhos eram provavelmente objeto de temor supersticioso, a tal ponto que a derrubada de um deles para ser usado como madeira de construção ou lenha era cercada de cerimônias destinadas a apaziguar o espírito da árvore, apenas certos bosques específicos ou determinados carvalhos recebiam aquele grau de homenagem a que damos o nome de adoração. As razões que levaram os homens a venerar algumas árvores mais do que outras podem ser várias. Sabemos, por exemplo, que, para os druidas, o crescimento do visco num carvalho era sinal de que a árvore era especialmente sagrada; e a raridade desse fato — o visco não cresce habitualmente em carvalhos — reforçava o caráter sagrado e o mistério da árvore, pois são o estranho, o maravilhoso, o raro, e não o familiar e o conhecido, que despertam as emoções religiosas da humanidade.

O culto da natureza: a água
A água e as fontes estão entre os muitos aspectos da natureza que inspiraram veneração religiosa.
NO ALTO. As qualidades medicinais das fontes de Bath eram conhecidas na época dos romanos. Cabeça de Górgona do templo de Sulis Minerva, divindade das fontes quentes de Bath. Roman Museum, Bath.
ACIMA. Bath era ainda uma estação de águas muito conhecida no século XVIII, embora suas fontes já não fossem reverenciadas como manifestações divinas. Uma visão satírica dos pacientes em Bath. Victoria Art Gallery. Fotos: Bath City Council.

O culto do carvalho, ou do deus do carvalho, parece ter sido partilhado por todos os ramos da raça ariana na Europa. Gregos e italianos associavam a árvore com o seu deus supremo, Zeus, ou Júpiter, a divindade do céu, da chuva e do trovão. Zeus era o deus ao qual os gregos oravam regularmente para ter chuva. Nada mais natural, pois com freqüência, embora nem sempre, ele habitava as montanhas onde as nuvens se juntam e o carvalho cresce. Na Acrópole, em Atenas, havia uma imagem da Terra orando a Zeus para que chovesse. E, em tempos de seca, os próprios atenienses imploravam: "Chuva, chuva, ó caro Zeus, sobre as plantações de cereais dos atenienses e sobre as planícies". Na Itália antiga, todo carvalho era dedicado a Júpiter, a versão italiana de Zeus, e, no Capitólio romano, o deus era adorado não apenas como a divindade do carvalho, mas também da chuva e do trovão.

Ao passarmos do sul para o centro da Europa, continuamos a encontrar o grande deus do carvalho e do trovão entre os árias bárbaros que viviam nas florestas primevas. Assim, entre os celtas da Gália, nada havia de mais sagrado para os druidas do que o visco e o carvalho no qual este crescia: escolhiam os bosques dessa árvore como cenário de suas celebrações solenes e nenhum dos ritos era celebrado sem as suas folhas. "Os celtas", diz um autor grego, "adoram Zeus, e a imagem celta de Zeus é um alto carvalho."

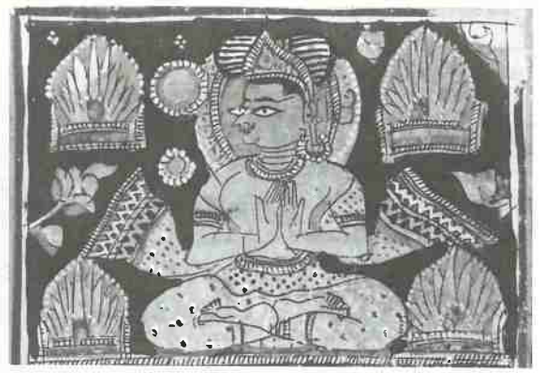
Na religião dos antigos germanos, a veneração pelos bosques sagrados parece ter ocupado lugar de destaque, e, de acordo com Grimm, a principal das árvores sacras para os germanos era o carvalho, que teria sido dedicado principalmente ao deus do trovão, Dônar ou Thunar, o equivalente do escandinavo Tor: um carvalho sagrado próximo de Geismar, em Hesse, que Bonifácio cortou no século VIII, era conhecido entre os pagãos pelo nome de carvalho de Júpiter *(Robur Jovis),* que em alemão antigo seria *Donares Eih,* "o carvalho de Dônar". O fato de que o deus teutônico do trovão, Dônar, Thunar ou Tor se identificava com o deus italiano do trovão, Júpiter, evidencia-se pela palavra inglesa *thursday,* dia de Thunar *(Thunar's day),* que é simplesmente uma forma do latim *dies Jovis.* Assim, entre os antigos teutões, como entre os gregos e italianos, o deus do carvalho era também o deus do trovão. Além disso, era considerado como a grande força fertilizadora, que mandava a chuva e fazia com que a terra desse frutos. Adão de Bremen nos diz que "Tor preside no ar, é ele quem governa o trovão e o raio, o vento e as chuvas, o bom tempo e as colheitas". Sob tais aspectos, portanto, o deus teutônico do trovão assemelhava-se às suas contrapartidas meridionais de Zeus e Júpiter. E, como estes, Tor parece ter sido o principal deus do panteão, pois, no grande templo de Uppsala, sua imagem ocupava lugar intermediário entre as imagens de Odin e Freyr, e, nos juramentos feitos em nome desta ou de outras trindades escandinavas, Tor era sempre a principal divindade a ser invocada.

Como se poderia esperar, o velho culto do carvalho na Europa deixou sua marca no costume e na superstição populares até os tempos modernos. Assim, no departamento francês do Maine, acredita-se que os carvalhos solitários nos campos ainda são cultuados, embora os padres tenham procurado dar a esse culto um colorido cristão, pendurando imagens de santos nas árvores. Em várias partes da Baixa Saxônia e da Vestefália ainda sobreviviam, na primeira metade do século XIX, vestígios da santidade de certos carvalhos, aos quais o povo dedicava um culto semipagão e semicristão. No regato Micksy, entre as províncias de Pskov e da Livônia, na Rússia, havia um carvalho enfezado e murcho, mas sagrado, que recebeu as homenagens dos camponeses da vizinhança até pelo menos 1874. Uma testemunha ocular descreveu essas solenidades. Ela encontrou uma grande multidão constituída principalmente de estonianos da Igreja Ortodoxa, reunidos com suas famílias nas proximidades da árvore, todos com as suas roupas domingueiras. Alguns haviam levado velas de cera e as amarravam pelo tronco e ramos. Pouco depois chegava o padre e, tendo vestido as roupas sacras, passou a entoar um cântico, como se faz habitualmente na Igreja Ortodoxa, em honra dos santos. Mas, em lugar de dizer, como é comum: "Venerável santo, ora ao Senhor por nós", dizia: "Vene-

rável carvalho, aleluia, ora por nós". Em seguida, espalhava incenso à volta da árvore. Durante o serviço, eram acesas as velas penduradas no carvalho, e as pessoas, lançando-se ao chão, adoravam a árvore sagrada. Mesmo depois que o padre se retirava, os fiéis continuavam até tarde da noite, comendo, bebendo, dançando e acendendo novas velas no carvalho, até que todos ficavam bêbados e a cerimônia terminava numa orgia. Concluímos assim que um deus do carvalho, do trovão e da chuva era adorado antigamente por todos os principais ramos da raça ariana na Europa e constituía, na verdade, a principal divindade de seu panteão.

Podemos agora aplicar os resultados de nossa pesquisa ao sacerdote de Nemi, o rei do bosque. No período clássico da Antiguidade grega e latina, a existência de reis era, quase sempre, coisa do passado; não obstante, as histórias de suas linhagens, títulos e pretensões bastam para provar que também os reis gregos e latinos se haviam arrogado o direito divino de governar e exercer poderes sobrenaturais. Podemos, portanto, sem temeridade, supor que o rei do bosque em Nemi, embora privado em tempos mais recentes de sua glória e reduzido a dias negros, representava uma longa linha de reis sagrados que haviam, em certo momento, recebido não só a homenagem, mas também a adoração de seus súditos em troca das muitas bênçãos que, segundo se supunha, podiam conceder. O pouco que sabemos das funções de Diana no bosque de Arícia parece provar que era considerada como uma deusa da fertilidade, e especialmente como uma divindade do parto. É razoável, portanto, supor que, no desempenho dessas importantes funções, fosse assistida pelo seu sacerdote, figurando ambos como o rei e a rainha do bosque num casamento solene, que visava a tornar alegres a terra, com as florações da primavera e os frutos do outono, e os corações dos homens e das mulheres, com filhos sadios.

Resta-nos indagar se o sacerdote de Nemi era não apenas um rei, mas também um deus do bosque. Que divindade em particular representava ele? A resposta dada pela Antiguidade é a de que ele representava Vírbio, o consorte ou amante de Diana. Mas isso não tem, para nós, maior utilidade, pois de Vírbio pouco mais sabemos do que o nome. Uma chave do mistério talvez nos seja proporcionada pelo fogo das vestais que ardia no bosque, já que os fogos sagrados perpétuos dos arianos na Europa parecem ter sido acendidos e alimentados, habitualmente, com lenha de carvalho, e na própria Roma, não muito distante de Nemi, o combustível do fogo das vestais era constituído de gravetos ou lenha que as virgens sagradas sem dúvida recolhiam, ou cortavam, das copas dos carvalhos que então cobriam as Sete Colinas. O ritual das várias cidades latinas parece ter sido marcado por uma grande uniformidade, daí ser razoável concluir que, sempre que se mantinha no Lácio um fogo sagrado, ele era alimentado, como em Roma, com lenha da árvore sagrada. Se assim era em Nemi, torna-se provável que o bosque que cercava o santuário fosse constituído de carvalhos e que, portanto, a árvore vigiada pelo rei do bosque, com risco da própria vida, fosse um carvalho. Na verdade, foi de um carvalho de folhas persistentes, segundo Virgílio, que Enéias arrancou o ramo de ouro. Ora, o carvalho era a árvore sagrada de Júpiter, o deus supremo dos latinos. Conclui-se portanto que o rei do bosque, cuja vida estava de certo modo ligada ao carvalho, representava nada menos do que o próprio Júpiter. Pelo menos as evidências, embora precárias, parecem indicar isso. Vírbio, com quem a lenda identificava o sacerdote, seria então uma forma local de Júpiter, deus do céu, do trovão e do carvalho. Se nossa análise dessa grande divindade está correta, o elemento original de sua natureza compósita é o carvalho. Era adequado, portanto, que seu representante em Nemi residisse, como temos razão para acreditar, num bosque de carvalhos. Seu título de rei do bosque indica claramente o caráter silvestre da divindade a que servia; e, como ele só podia ser atacado por quem tivesse arrancado o ramo de uma certa árvore do bosque, pode-se dizer que a sua vida estava ligada à daquela árvore sagrada. Assim, ele não só servia como também personificava o grande deus ariano do carvalho. E como deus do carvalho, ele se unia à



O culto da natureza: o fogo
Em muitas culturas, o fogo é símbolo do sagrado e do poder espiritual. Frazer acreditava que a veneração pelo fogo era condicionada por uma crença nas suas propriedades fecundantes e purificadoras. Essa idéia foi por ele associada à sacralidade do carvalho, que era a principal fonte de madeira para fazer fogo em toda a Europa pré-histórica.
NO ALTO. Os zoroastrianos ainda consideram o fogo como a principal manifestação do bem, e o poder vitalizador que lhe atribuem reflete-se no ritual e no tabu. Antigos altares do fogo, Naksh-i-Rustam, Irã. Foto: Robert Harding Associates, Londres.
ACIMA. Na Índia, o fogo estava associado à força espiritual. Essa pintura jainista do século XV mostra o ritual da "penitência das cinco fogueiras": o crente senta-se entre quatro fogueiras, pois o sol é a quinta, e absorve suas energias espirituais. Cortesia do Museum of Fine Arts, Boston.

deusa dessa árvore, tivesse ela o nome de Egéria ou de Diana. Sua união, qualquer que fosse o modo de sua consumação, era considerada essencial à fertilidade da terra e à fecundidade dos homens e animais. E mais, como o deus do carvalho se havia transformado num deus do céu, do trovão e da chuva, assim também o seu representante humano teria, como muitos outros reis divinos, de fazer com que as nuvens se aglomerassem, o trovão ribombasse e a chuva caísse no devido tempo para que os campos e pomares pudessem dar frutos e os pastos se cobrissem de relva luxuriante. O reputado possuidor de poderes tão exaltados deve ter sido uma personagem muito importante, e as ruínas das edificações e as oferendas votivas encontradas no sítio do santuário de Nemi combinam com o testemunho dos autores clássicos para provar que, em épocas posteriores, esse foi um dos maiores e mais populares santuários da Itália. Mesmo em dias mais recuados, quando os campos à sua volta ainda estavam divididos entre pequenas tribos que compunham a Liga Latina, o bosque sagrado já constituía um objeto de adoração e cuidado comuns. E tal como os reis do Camboja costumavam mandar oferendas aos reis místicos do fogo e da água, perdidos nas sombrias profundezas da floresta tropical, assim, também, podemos acreditar que, de todos os cantos da ampla planície latina, os olhos e os passos dos peregrinos italianos se voltassem para o lugar onde, destacando-se contra a linha azul-clara dos Apeninos ou o azul mais escuro do mar distante, elevavam-se à sua frente os montes Albanos, morada do misterioso sacerdote de Nemi, o rei do bosque. Ali, em meio à verde floresta e ao lado de águas tranqüilas que desciam de montes solitários, o velho culto ariano do deus do carvalho, do trovão e do céu que dá as chuvas, perdurava em sua forma antiga, quase druídica, muito depois de uma grande revolução política e intelectual ter transferido a capital da religião latina da floresta para a cidade, de Nemi para Roma.

Parte 2. O tabu e os perigos da alma

Sabemos agora que o título de rei do bosque não era uma simples forma vazia, mas que apontava para uma época da Antiguidade remota em que o sacerdote de Diana teria desempenhado funções mágicas e reais. Como se acreditava que esses reis assegurassem o bom tempo e a fertilidade dos campos e dos animais, a maneira pela qual viviam e morriam era da maior importância para seus súditos. Por isso, Frazer examina as formas de assegurar a sobrevivência do rei, tratando primeiro dos perigos que ameaçam a vida (perigos da alma) e, em segundo lugar, das maneiras de superá-los (tabus).

Muitos dos perigos a serem superados se fazem sentir de acordo com os mesmos princípios da magia contagiosa, salvo pelo fato de não terem um autor humano. Os tabus destinam-se a conservar a vida, impedindo a ação de contágio ou a magia contagiosa. No caso de um rei, o tabu preserva a sua vida em benefício da sociedade, mas, ao mesmo tempo, protege a sociedade das emanações do poder mágico do rei que poderiam afetá-la, segundo o princípio de contágio. A força do tabu tem, portanto, dois aspectos. O indivíduo, seja ele rei ou plebeu, toma precauções para proteger-se, e essas mesmas precauções protegem simultaneamente o seu vizinho e a sociedade em geral.

Tabus são conjuntos de regras que determinam ações e omissões cuja finalidade é a conservação da vida. De acordo com essas regras, as roupas dos tuaregues podem destinar-se a preservar a alma da contaminação do mundo exterior. Granada Television Limited, *Disappearing World*.

1. O peso da realeza

Num certo estágio da sociedade antiga, era comum considerar que o rei ou o sacerdote fossem dotados de poderes sobrenaturais ou que fossem a encarnação de uma divindade e, de acordo com essa crença, supunha-se que o curso da natureza estivesse mais ou menos sob o seu controle, razão pela qual eram considerados responsáveis pelo mau tempo, pelas más colheitas e calamidades semelhantes. Parece que, até certo ponto, existia a suposição de que os poderes do rei sobre a natureza, como o poder sobre seus súditos e escravos, se exercia através de atos claros de sua vontade e, portanto, se havia seca, escassez, peste ou tempestade, o povo atribuía o infortúnio à negligência ou culpa do seu rei, e o castigava devidamente, açoitando-o e amarrando-o e — caso ele permanecesse insensível — depondo-o e matando-o. Mas, por vezes, se supunha que o curso da natureza, embora considerado como dependente do rei, era parcialmente independente de sua vontade: sua pessoa é considerada, se assim podemos dizer, como o centro dinâmico do universo, do qual se irradiam linhas de força para todos os cantos dos céus, de modo que qualquer movimento do rei — o voltar da cabeça, o erguer da mão — afeta de imediato e pode perturbar seriamente alguma parte da natureza. Ele é o ponto de apoio do qual depende o equilíbrio do mundo, e a menor irregularidade de sua parte pode perturbar esse delicado equilíbrio. Impõe-se, portanto, o maior cuidado, tanto do rei consigo mesmo como de seus súditos no trato com ele. Toda a sua vida, nos mínimos detalhes, deve ser regulada de modo que nenhum ato seu, voluntário ou involuntário, possa modificar ou perturbar a ordem estabelecida da natureza. O micado ou dairi, o imperador espiritual do Japão, é, ou melhor, era o exemplo típico dessa classe de monarcas. Ele é a encarnação da deusa do sol, a divindade que governa o universo, inclusive os deuses e os homens. Uma vez por ano, todos os deuses vêm servi-lo, e passam um mês na sua corte. Durante esse mês, cujo nome significa "sem deuses", ninguém freqüenta os templos, pois acredita-se que estejam vazios. O micado recebe de seu povo, e adota nas suas proclamações oficiais e nos seus decretos o título de "divindade manifesta ou encarnada" *(akitsu kami)* e se arroga uma autoridade geral sobre os deuses do Japão. Por exemplo, num decreto oficial do ano de 646, o imperador é descrito como "o deus encarnado que governa o universo".

No reino do Congo, na África ocidental, havia um sumo pontífice chamado chitomé, ou chitombé, considerado pelos negros como um deus na terra e todo-poderoso no céu. Assim, antes que qualquer outro os provasse, os primeiros frutos da temporada lhe eram oferecidos, pelos súditos receosos das múltiplas infelicidades que se abateriam sobre eles se desobedecessem a essa lei. Quando ele deixava sua residência para visitar outros lugares sob sua jurisdição, os casais tinham de observar uma abstinência rigorosa durante todo o tempo em que estivesse fora, pois se achava que qualquer ato de incontinência lhe seria fatal. E se ele morresse de morte natural, acreditava-se que o mundo pereceria, e a terra — que, sozinho, conservava apenas com seu poder e médito — seria imediatamente aniquilada. Da mesma forma em Humbe, um reino de Angola, a incontinência dos jovens na puberdade constituía crime capital, porque se acreditava que isso provocaria a morte do rei naquele mesmo ano. Mais recentemente, a pena de morte foi comutada por uma multa de dez bois, imposta a cada um dos culpados. Essa comutação atraiu milhares de jovens dissolutos a Humbe, procedentes das tribos vizinhas, entre as quais a pena de morte ainda é observada com rigor.

Em qualquer lugar, como no Japão ou na África ocidental, onde se suponha que a ordem da natureza e mesmo a existência do mun-

do dependem da vida do rei ou do sacerdote, é claro que este deve ser considerado pelos seus súditos como uma fonte tanto de infinitas bênçãos como de perigo não menos infinito. De um lado, deve-se-lhe o agradecimento pela chuva e pelo bom tempo propícios aos frutos da terra, pelo vento que leva os navios ao litoral e mesmo pelo chão firme que o homem tem sob seus pés. Mas aquilo que o rei dá, também pode recusar, e tão grande é a dependência em que a natureza se encontra de sua pessoa, tão delicado o equilíbrio do sistema de forças do qual ele é o centro, que a menor irregularidade de sua parte pode provocar um tremor que abalará os alicerces da terra. E, se a natureza é perturbada pelo menor ato involuntário do rei, é fácil imaginar a agitação que a sua morte não provocará. A morte natural do chitomé, como vimos, era considerada como equivalente à destruição de tudo. Evidentemente, portanto, é com vistas à sua própria segurança, que podia ser posta em risco por qualquer ato impensado e mais ainda pela morte do rei ou do sacerdote, que o povo exigirá do rei ou do sacerdote a obediência rigorosa às regras cujas observação é considerada necessária à sua preservação, e conseqüentemente à preservação de seu povo e do mundo. A idéia de que os reinos antigos eram despotismos nos quais o povo existia apenas para o soberano é totalmente inaplicável às monarquias de que falamos. Pelo contrário, nelas o soberano existe apenas para os seus súditos: sua vida só tem valor enquanto ele desempenha as funções de sua posição, ordenando o curso da natureza em benefício de seu povo. Tão logo ele se mostra incapaz disso, o zelo, a devoção, a homenagem religiosa que até então lhe haviam sido dispensados cessam e se transformam em ódio e desprezo. Ele é afastado vergonhosamente, e deverá sentir-se grato se escapar vivo. Venerado como deus num dia, é abatido como um criminoso no dia seguinte. Mas não há, nessa modificação do comportamento do povo, nada de caprichoso ou de incoerente. Pelo contrário, sua conduta é perfeitamente lógica. Se o rei é o seu deus, é, ou deveria ser, capaz também de ser seu protetor; se não for capaz de proteger seu povo, deve dar lugar a outro que tenha condições de fazê-lo. Mas enquanto o rei corresponder às expectativas de seus súditos, não há limite ao cuidado que estes têm com ele e que o forçam a ter para consigo mesmo. Um rei desse tipo vive cercado por uma etiqueta cerimoniosa, por uma rede de proibições e observações que não visam a contribuir para a sua dignidade, e muito menos para seu conforto, mas a impedir que ele se comporte de modo a que, perturbando a harmonia da natureza, possa acarretar para si, para seu povo e para o universo uma catástrofe.

Dos tabus impostos aos sacerdotes, podemos encontrar um exemplo notável nas regras de vida determinadas para o *flamen dialis,* um dos flâmines de Roma, que tem sido interpretado como a imagem viva de Júpiter ou uma materialização humana do espírito do céu. Essas regras eram as seguintes: o *flamen dialis* não podia montar ou tocar um cavalo, nem ver um exército em armas, nem usar um anel que não estivesse quebrado; não podia haver nó em qualquer parte de suas vestes; nenhum fogo, exceto o fogo sagrado, podia ser retirado de sua casa; não podia tocar farinha de trigo ou pão fermentado; não podia tocar, e nem mesmo mencionar, um bode, um cão, carne crua, favas e hera; não podia passar sob uma parreira de uvas; os pés de sua cama tinham de ser sujos de lama; seu cabelo só podia ser cortado por um homem livre e com uma faca de bronze; seus cabelos e unhas, quando cortados, tinham de ser enterrados sob uma árvore da sorte; não podia tocar um corpo morto nem entrar num lugar onde um cadáver estivesse sendo incinerado; não podia ver um trabalho ser realizado em dias sagrados; não podia ficar a descoberto ao ar livre; se um homem amar-

A ordem divina do universo
AO LADO. Forma cósmica do deus hindu Vishnu, que, como deus de todas as coisas, revelou-se ao herói Arjuna para fortalecê-lo em sua guerra contra o mal, tanto humano quanto cósmico. O quadro mostra a visão que Arjuna teve de Vishnu. Pintura do Rajasthan ocidental, c. 1800. Gulbenkian Museum of Oriental Art, Durham.

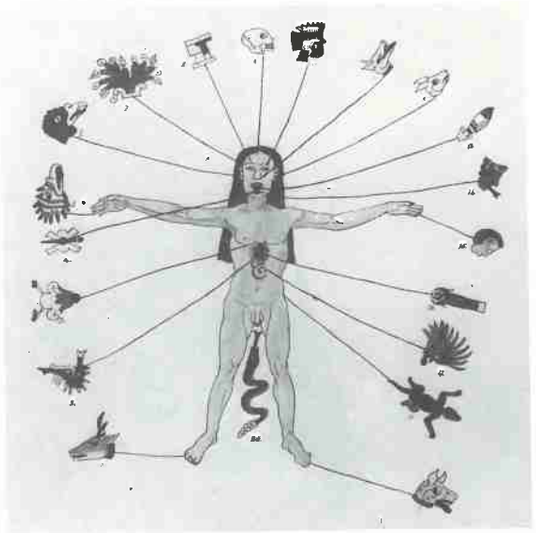
O rei como centro do universo
AO LADO. O manto do Imperador Henrique II da Alemanha, século II (detalhe), mostrando o sol, a lua e as constelações. O usuário do manto coloca-se no centro dos céus em movimento. Tesouro da Catedral, Diözesanmuseum, Bamberg.

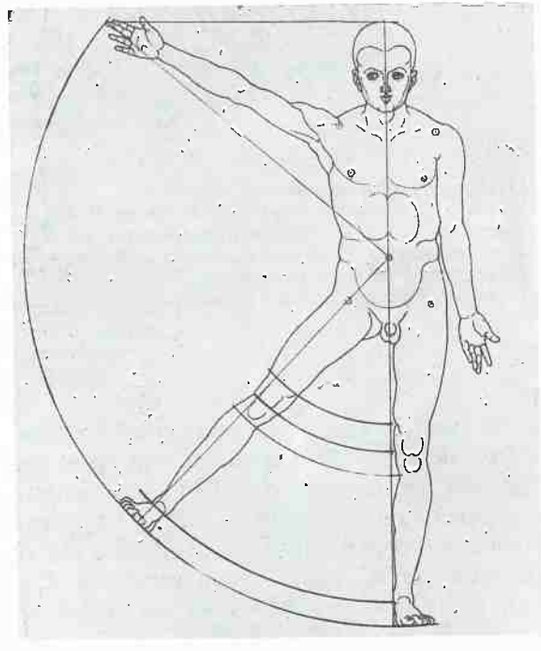
ACIMA. O simbolismo chinês vestia o imperador com uma imagem do mundo. A túnica de dragões do Imperador Hsuan Tsung (1821-50) mostra símbolos do céu e da terra, dos elementos e da natureza animada, bem como dos poderes imperiais de julgar e punir. Gulbenkian Museum of Oriental Art, Durham.

rado fosse levado à sua casa, o cativo teria de ser desamarrado e as cordas tinham de ser retiradas por um buraco no teto e levadas dessa forma para a rua. Sua mulher, a flamínica, tinha de observar quase que as mesmas regras e outras ainda, que lhe eram peculiares. Ela não podia subir mais de três degraus da chamada escada grega; numa certa festa, não podia pentear os cabelos; o couro de seus sapatos não podia ser de animal que tivesse perecido de morte natural, mas de um que tivesse sido morto ou sacrificado; se ela ouvia o trovão, ficava sendo tabu até que oferecesse um sacrifício expiatório.

O homem e o cosmos
O rei é o centro do universo, mas o que é válido para ele é, em princípio, válido para todos os seres humanos.
ABAIXO. Figura de homem com os signos do Zodíaco, mostrando a influência deste sobre as partes do corpo. Manuscrito medieval, MS Ashmole 370, fol. 28V, Bodleian Library, Oxford.

ABAIXO. Pintura asteca representando um homem e os signos que governam o corpo. Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, 1830-48, Bodleian Library, Oxford.
EMBAIXO. Dürer aplicou a idéia da harmonia entre o homem e o cosmos às proporções da figura humana. *Dresden sketchbook*, MS R147, fol. 112V, Sächsische Landesbibliothek, Dresden.





2. Os perigos da alma

Os exemplos anteriores nos mostraram que o ofício de rei sagrado ou de sacerdote está, com freqüência, cercado de uma série de restrições penosas, ou tabus, cujo principal objetivo parece ser preservar a vida do homem-deus para o bem de seu povo. Mas, se o objetivo do tabu é salvar a vida do homem-deus, surge então uma pergunta: como a observância do tabu deve promover esse objetivo? Para compreender isso, devemos conhecer a natureza do perigo que ameaça a vida do rei e contra o qual essas curiosas restrições o devem proteger. Devemos, portanto, perguntar: o que o homem primitivo entendia por morte? Que causas lhe atribuía? E como achava ele que se podia proteger contra elas?

Assim como o selvagem explica habitualmente os processos da natureza inanimada supondo serem produzidos por seres vivos que operam no interior ou por trás dos fenômenos, assim também ele explica os fenômenos da própria vida. Se um animal vive e se movimenta, isso só pode acontecer, no seu entendimento, porque há um pequeno animal dentro dele que o movimenta; se o homem vive e se movimenta, só pode ser porque há nele um homenzinho ou animalzinho que o agita. O animal dentro do animal, o homem dentro do homem, é a alma. E como a atividade do animal ou do homem é explicada pela presença da alma, assim também o repouso do sono ou a morte são explicados pela sua ausência, sendo o sono ou transe uma ausência temporária, e a morte, a ausência definitiva. Assim, se a morte é a ausência permanente da alma, a maneira de proteger-se contra isso é impedir que ela deixe o corpo, ou, se o deixar, fazer com que volte. As precauções adotadas pelos selvagens para assegurar-se de uma ou outra dessas finalidades tomam a forma de certas proibições ou tabus, que não são mais do que regras destinadas a assegurar a continuação da presença, ou o retorno, da alma. Em suma, são regras preservadoras de vida, ou guarda-vidas.

Tão exata é, segundo certas pessoas, a semelhança do manequim com o homem, ou, em outras palavras, da alma com o corpo, que, assim como há corpos gordos e corpos magros, há também almas gordas e almas magras; assim como há corpos pesados e corpos leves, longos e curtos, também há almas leves e pesadas, longas e curtas. Os habitantes do Punjabe, cujas tatuagens refletem esse princípio, acreditam que, com a morte, a alma, "o homenzinho ou mulherzinha" dentro da moldura mortal do corpo, vai para o céu marcada dos mesmos desenhos que enfeitaram o corpo em vida. Por vezes, porém, como iremos ver, a alma humana é concebida não sob forma humana, mas sob forma animal. Supõe-se habitualmente que a alma escape pelas aberturas naturais do corpo, particularmente pela boca e pelas narinas. Expressões populares nas línguas de povos civilizados como "botar a alma pela boca" mostram o quanto é natural a idéia de que a vida ou a alma podem escapar por esta ou pelo nariz.

A alma é, com freqüência, considerada como um pássaro pronto a voar. Essa concepção deixou provavelmente vestígios na maioria das línguas e ainda perdura em metáforas, na poesia. Mas o que é metáfora para um poeta europeu moderno era a verdade real para o seu ancestral selvagem, e ainda é para muitos. Assim, em Java, quando uma criança é colocada no chão pela primeira vez (momento que os povos sem cultura parecem considerar como particularmente perigoso), isso é feito num galinheiro, e a mãe emite sons como se estivesse chamando galinhas. Da mesma forma, no distrito de Sintang, no oeste de Bornéu, se alguém passa por um grande medo, escapa de um sério perigo, retorna depois de uma longa e perigosa viagem, ou presta um juramento solene, a primeira coisa que seus parentes ou amigos

fazem é jogar arroz amarelo na sua cabeça, murmurando "Có, có, có! alma!" *("Koer, koer, semangat!")*.

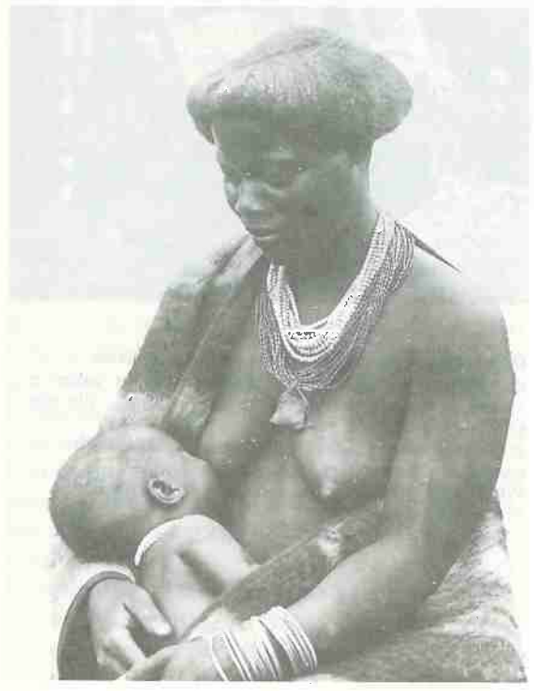
Acredita-se que a alma de uma pessoa adormecida vague longe de seu corpo, chegando mesmo a visitar os lugares, ver as pessoas e praticar os atos com que a pessoa adormecida sonha. Os índios do Gran Chaco contam, com freqüência, as histórias mais incríveis como se fossem coisas que eles tivessem visto e feito pessoalmente; por isso, os estranhos que não os conhecem bem julgam, apressadamente, que esses índios são mentirosos. Na verdade, estão firmemente convencidos da verdade daquilo que dizem, pois essas aventuras maravilhosas são simplesmente seus sonhos, que eles não distinguem da realidade que vivem quando estão acordados.

Ora, a ausência da alma durante o sono envolve riscos, pois, se, por qualquer razão, ela ficar retida longe do corpo, a pessoa assim privada do princípio vital deverá morrer. Muitas causas podem reter a alma de quem dorme. Ela poderá, por exemplo, encontrar a alma de outra pessoa que também está dormindo, e as duas podem entrar em luta (se um negro da Guiné acorda com dor nos ossos pela manhã, acha que sua alma foi espancada por outra durante o sono). Ou poderá encontrar a alma de uma pessoa que morreu recentemente e ser levada por ela; assim, nas ilhas Arua, os moradores de uma casa não dormem na noite seguinte à morte de alguém que também ali residisse, porque a alma do falecido ainda pode estar pela casa, e temem encontrá-la em sonhos.

Mas, para que a alma de um homem deixe seu corpo, não é necessário que ele adormeça. A alma pode abandoná-lo quando em vigília, e disso resultará uma enfermidade, a insanidade ou a morte. Assim, um membro da tribo *wurunjeri,* em Vitória, exalava seus últimos suspiros porque sua alma *(murup)* o havia deixado. Um curandeiro saiu em perseguição dela e a agarrou no momento em que se preparava para mergulhar no brilho do poente, que é a luz lançada pelas almas dos mortos quando entram e saem do outro mundo, onde o sol vai descansar. Tendo capturado o espírito fujão, o curandeiro levou-o de volta sob a sua pele de sarigüê e deitou-se sobre o homem agonizante, que pouco depois recuperava as forças.

A partida da alma nem sempre é voluntária. Ela pode ser arrancada do corpo contra sua vontade por espíritos, demônios ou feiticeiros. Por isso, quando um enterro passa pela casa, os carenes da Birmânia amarram seus filhos com um tipo especial de corda para que suas almas não deixem os corpos e entrem no corpo do morto que passa por ali. As crianças ficam amarradas até que o cadáver desapareça de vista. No enterro propriamente dito, os adultos tomam precauções para impedir que suas almas sejam enterradas com o cadáver. Numa das Novas Hébridas, um espírito prende, por vezes, as almas dos transgressores dentro de uma cerca mágica em seu jardim e só consente em retirar a cerca e libertar as almas se receber um pedido irrestrito de desculpas e garantias satisfatórias de que não houve nenhuma intenção de desrespeitá-lo pessoalmente.

O seqüestro da alma é, com freqüência, atribuído a demônios. Os anamitas acreditam que, quando um homem encontra um demônio e fala com ele, este inala a respiração e a alma do seu interlocutor. Nas Molucas, quando alguém se sente mal, acredita-se que sua alma tenha sido levada por um demônio para a árvore, montanha ou morro onde este mora. Um feiticeiro mostra a residência do demônio, e os amigos do paciente levam para lá arroz cozido, frutas, peixe, ovos crus, uma galinha, um frango, um traje de seda, ouro, braceletes, etc. Tendo disposto a comida em ordem, eles oram, dizendo: "Viemos oferecer-te, ó demônio, esta comida, roupas, ouro, etc.; toma-os e liberta a alma do paciente por quem rezamos. Deixa que volte ao seu corpo e que ele fique novamente bom". Em seguida, comem um pouco dos alimentos e deixam solta a galinha, como resgate pela alma do paciente; também deixam os ovos crus, mas o traje de seda, o ouro e os braceletes são levados de volta. Ao chegarem de retorno a casa, colocam, à cabeceira do enfermo, uma vasilha rasa com as oferendas trazidas de volta e lhe dizem: "Agora a tua alma foi libertada e viverás bem até a velhice, nesta terra".



Os perigos da alma: impedir a alma de deixar o corpo
NO ALTO. Cadeado de prata de Xangai, usado para impedir a alma de uma criança de deixar o corpo. Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.
ACIMA. Mãe e filho bapedis. O saquinho que ela traz pendurado no pescoço destina-se a proteger a alma da criança. Duggan-Cronin Gallery, Alexander McGregor Memorial Museum, Kimberley.

As almas também podem ser arrancadas de seus corpos ou ficar retidas em suas andanças não só por espíritos e demônios, mas também por homens, especialmente por feiticeiros. Nas ilhas Fidji, se um criminoso se recusa a confessar, o chefe manda buscar um pano para "tirar fora a alma do bandido". À vista, ou mesmo à menção, do pano, o culpado geralmente confessa, pois, se não o fizer, o pano será sacudido sobre a sua cabeça até que sua alma seja colhida por ele e, quando isso acontecer, a alma será embrulhada cuidadosamente no pano, que será preso à canoa de um chefe. Sem sua alma, o criminoso definhará e morrerá.

Mas os perigos espirituais que mencionamos não são os únicos que ameaçam o selvagem. Com freqüência, ele considera sua sombra, ou reflexo, como sua alma, ou, de qualquer forma, como parte vital de si mesmo e, como tal, necessariamente como uma fonte de perigo. Se a sombra for pisada, golpeada ou apunhalada, ele sentirá o golpe como se tivesse sido praticado contra a sua pessoa; e, se a sombra for separada dele (como acredita ser possível), morrerá. Na ilha Wetar, há magos que podem tornar um homem enfermo golpeando sua sombra com uma lança ou uma espada. Depois de ter destruído os budistas na Índia, afirma-se que Çankara viajou para o Nepal, onde tinha discordâncias com o grão-lama. Para provar seus poderes sobrenaturais, ele pairou no ar. Mas, enquanto subia, o grão-lama, ao ver sua sombra se movendo e ondulando no chão, nela mergulhou sua faca: Çankara caiu e quebrou o pescoço.

Os nativos da ilha de Nias tremem à vista de um arco-íris, pois acreditam tratar-se de uma rede estendida por um espírito poderoso para pegar suas sombras. Num funeral na China, quando a tampa do caixão vai ser colocada, a maioria dos presentes, com exceção do parente mais próximo, afastam-se alguns passos ou até mesmo retiram-se para outro aposento, pois acreditam que sua saúde pode ser prejudicada se deixarem que sua sombra seja encerrada no caixão. E quando este vai baixar à sepultura, a maior parte dos presentes recua a uma certa distância, para que suas sombras

não caiam na vala e isso lhes venha a causar mal. O geomante e seus assistentes ficam do lado da sepultura que se contrapõe ao sol, e os coveiros e carregadores do caixão amarram firmemente as suas almas aos respectivos corpos, com um pedaço de pano firmemente atado à volta do tronco.

Mas em nenhum outro exemplo, talvez, a equivalência da sombra com a vida ou a alma se destaca mais do que em certos costumes observados até hoje no sudeste da Europa. Na Grécia moderna, quando os alicerces de uma nova casa estão sendo levantados, é comum matar um galo, um carneiro ou um cordeiro e deixar que seu sangue se derrame sobre a pedra fundamental, sob a qual o animal é depois enterrado. O objetivo desse sacrifício é dar força e estabilidade à construção. Mas, em certos casos, em lugar de matar um animal, o construtor atrai um homem até a pedra fundamental, mede secretamente seu corpo, ou parte dele, ou sua sombra, e enterra a medida sob a pedra; ou então joga a pedra fundamental na sombra do homem, que, segundo se acredita, deverá por isso morrer dentro de um ano. Na ilha de Lesbos, basta que o construtor lance uma pedra sobre a sombra de alguém que passa: o homem cuja sombra é atingida morrerá, mas a construção será sólida.

Assim, alguns povos acreditam que a alma esteja na sombra, ao passo que outros (ou, às vezes, os mesmos) pensam que ela está no reflexo da imagem na água ou num espelho. Assim, "os habitantes das ilhas Andamans não consideram suas sombras, mas seus reflexos [em qualquer espelho], como suas almas". De acordo com um relato, alguns habitantes das ilhas Fidji acreditam que o homem tem duas almas, uma clara e a outra, escura; a escura vai para o Hades, a clara é seu reflexo na água ou no espelho. Quando os motumotus da Nova Guiné viram pela primeira vez seus reflexos num espelho, acharam que era o reflexo de suas almas.

Os perigos da alma: a alma como um reflexo
Bar Kafari, de Tani (Serra Leoa), com as vestes e as insígnias de um importante chefe *temne*. Ele não se pode ver nunca refletido, e, por isso, ao atravessar um rio, deve envolver a cabeça num pano para impedir a fuga de sua alma.
Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.
Foto: Rattray.

3. Atos e pessoas que são tabu

Falamos o bastante, no último capítulo, sobre as concepções primitivas da alma e dos perigos a que ela está exposta. Tais concepções não se limitam a um povo ou país; encontram-se, com variações de detalhes, em todo o mundo, e sobrevivem na Europa moderna. Crenças tão arraigadas e generalizadas devem ter contribuído, necessariamente, para dar forma ao molde no qual se forjou a realeza antiga. Pois, se todas as pessoas se davam a tanto trabalho para salvar sua alma de perigos que a ameaçavam de tantos lados, é evidente que muito mais bem guardado deveria estar *aquele* de cuja vida dependiam o bem-estar e mesmo a existência de todo o povo; preservá-lo era, portanto, do interesse de todos. Devemos esperar, desse modo, que a vida dos reis seja protegida por um sistema de precauções ou salvaguardas ainda mais numerosas e minuciosas do que as que eram adotadas, nas sociedades primitivas, por todos os homens, para a proteção de sua própria alma. Na verdade, a vida do reis antigos era regulada, como já vimos e iremos ver mais detalhadamente adiante, por um código de regras muito estrito. Não será legítimo, então, conjeturar que essas regras são, na verdade, as próprias salvaguardas e precauções que deveríamos esperar que fossem adotadas para a proteção da vida do rei? Um exame dessas regras confirma a suposição, pois mostra que algumas delas, observadas pelos reis, são idênticas às observadas pelas pessoas comuns para a proteção de suas almas. E mesmo entre as regras que parecem peculiares ao rei, muitas, se não todas, explicam-se mais facilmente pela hipótese de serem apenas salvaguardas ou proteções à vida do rei.

Como a finalidade dos tabus reais é isolar o rei de todas as fontes de perigo, seu efeito geral é forçá-lo a viver num estado de reclusão mais ou menos completa, dado o número e o rigor das regras que tem de observar. Ora, de todas as fontes de perigo, nenhuma é mais temida pelo selvagem do que a magia e a feitiçaria, e ele desconfia que todos os estrangeiros praticam essas artes negras. Proteger-se contra a influência prejudicial exercida voluntária ou involuntariamente pelos estranhos é portanto um ditame elementar da prudência do selvagem. Por isso, antes de permitir que os estranhos penetrem num distrito, ou pelo menos antes de permitir que se misturem livremente com os habitantes, certas cerimônias são realizadas com freqüência pelos nativos com o objetivo de desarmar os forasteiros de seus poderes mágicos, de neutralizar a influência perniciosa que acreditam emanar deles, ou de desinfetar, por assim dizer, a atmosfera contaminada que os cerca. Assim, quando os embaixadores enviados por Justino II, imperador do Oriente, para concluir a paz com os turcos chegaram ao seu destino, foram recebidos por xamãs, que os submeteram a uma purificação cerimonial com o objetivo de exorcizar todas as influências prejudiciais. Tendo depositado os valores levados pelos embaixadores num lugar aberto, esses magos circularam à volta deles com ramos de incenso em chamas, ao mesmo tempo em que sacudiam um sino e batiam um tamborim, resfolegando e caindo em estado de transe, em seus esforços para afastar as forças do mal. Depois disso, purificaram os próprios embaixadores, fazendo-os passar entre as chamas. Na ilha de Nanumea, no Pacífico sul, os estrangeiros vindos de navios ou procedentes de outras ilhas não se podiam comunicar com o povo até que todos eles, ou alguns representantes seus, tivessem sido levados a cada um dos quatro templos da ilha, e orações houvessem sido feitas para que o deus evitasse qualquer enfermidade ou traição que os estrangeiros eventualmente trouxessem consigo. Oferendas de carne eram também depositadas nos altares com acompanhamento de canções e danças em honra do deus. Enquanto se realizavam essas cerimônias,

todos os habitantes, com exceção dos sacerdotes e seus assistentes, se mantinham escondidos.

O medo de visitantes estranhos é, com freqüência, mútuo. Ao penetrar numa terra desconhecida, o selvagem sente que está pisando terreno encantado e toma medidas para se proteger contra os demônios que o habitam e contra as artes mágicas de seu povo. Assim, quando chegam a uma terra estranha, os maoris da Nova Zelândia realizam uma cerimônia chamada *uruura-whenua:* "é uma cerimônia realizada pela pessoa que pela primeira vez sobe uma montanha, atravessa um lago ou entra num distrito nunca atravessado antes. A palavra significa 'entrar ou tornar-se da terra'. Trata-se de uma oferenda aos espíritos da terra estranha. Realiza-se geralmente junto de uma árvore ou rocha situada no caminho percorrido para chegar ao distrito. Toda pessoa, ao passar por esses lugares pela primeira vez, arranca um ramo ou um pedaço de samambaia e o joga na base da pedra ou da árvore, repetindo ao mesmo tempo uma curta invocação aos espíritos da terra. Depois de passar, não deve virar para olhar para a árvore, pois isso seria de mau agouro".

Além disso, acredita-se que o homem que fez uma viagem pode ter contraído uma doença mágica dos estranhos com os quais esteve em contato. Por isso, ao voltar à sua localidade, antes de ser readmitido na sociedade de sua tribo e de seus amigos, ele tem de ser submetido a certas cerimônias purificadoras. Conta-se a história de um índio navajo que, depois de prolongadas viagens, voltou ao seu povo. Quando chegou à vista de sua casa, os amigos fizeram com que parasse e lhe disseram que não se aproximasse até que eles tivessem ido buscar um xamã. Quando este chegou, "o viajante que retornava foi submetido a várias cerimônias, lavado dos pés à cabeça, e secado com fubá — é assim que os navajos tratam os que voltam do cativeiro em outra tribo, para que todas as substâncias e influências estranhas possam ser removidas. Depois de ter sido purificado dessa forma e de ter entrado em casa, é que seus parentes o abraçaram e choraram com ele".

Pessoas que são tabu
A vida do rei é protegida por muros e portões contra os perigos materiais e espirituais do mundo exterior.
NO ALTO. O portão guardado do Palácio de Obá. Placa de bronze de Benin, fins do século XVI, British Museum, Londres.
ACIMA. Palácio de Buckingham, Londres. Barnaby's Picture Library. Foto: Bill Coward.

Quando são tomadas precauções como estas em defesa do povo em geral e contra a influência maligna supostamente exercida pelos estranhos, não é de surpreender que medidas especiais sejam adotadas para proteger o rei contra o mesmo perigo insidioso. Na Idade Média, os enviados que visitavam um cã tártaro eram obrigados a passar entre duas fogueiras antes de serem admitidos à sua presença, fazendo-se o mesmo com os presentes que levavam. A razão desse costume era que o fogo purgava qualquer influência mágica que os estrangeiros pudessem pretender exercer sobre o cã. Quando os chefes submetidos vinham, com suas comitivas, visitar o *kalamba* (o mais poderoso chefe dos *bachilanges,* da bacia do Congo), pela primeira vez ou depois de uma rebelião, tinham de banhar-se, homens e mulheres juntos, em dois regatos, durante dois dias sucessivos, passando as noites a céu aberto na praça do mercado. Depois do segundo banho, dirigiam-se, totalmente nus, à casa do *kalamba,* que fazia uma longa marca branca no peito e na testa de cada um deles. Voltavam, em seguida, à praça e vestiam-se, depois do que eram submetidos ao ordálio da pimenta. Esta era atirada nos olhos de cada um deles, e, enquanto isso era feito, a vítima tinha de confessar-se dos seus pecados, responder a todas as perguntas que lhe pudessem ser formuladas e fazer certos votos. Com isso terminava a cerimônia, e os estrangeiros estavam livres para ocupar seus aposentos na cidade pelo tempo que desejassem.

Na opinião dos selvagens, os atos de comer e beber estão cercados de perigos especiais, pois, nessas ocasiões, a alma pode fugir pela boca ou ser arrancada pelas artes mágicas de um inimigo presente. Entre os povos de língua *ewe,* da Costa dos Escravos, na África, "parece ser crença comum que o espírito deixa o corpo e a ele volta pela boca; portanto, se tiver saído, o homem deve ter cuidado de não deixar a boca aberta, para que um espírito errante não se aproveite da oportunidade para entrar no seu corpo. Ao que parece, isso é considerado como muito possível de acontecer enquanto o homem está comendo". Tomam-se precauções, portanto, para evitar esses perigos, particularmente se a pessoa a ser protegida é um rei.

A magia também pode fazer mal a uma pessoa por intermédio dos restos de comida que deixou ou dos pratos nos quais comeu. De acordo com os princípios da magia simpática, continua havendo uma ligação real entre o alimento que o homem tem em seu estômago e aquele que deixou no prato, e, por isso, se for feito mal a este último, o homem que acabou de comer poderá sofrer também.

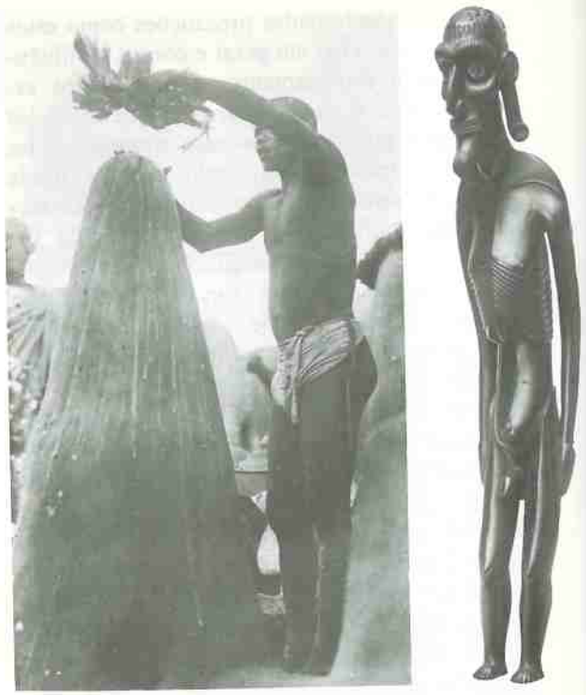
Os alimentos do micado eram preparados diariamente em vasilhas novas e servidos também em pratos novos; tanto as vasilhas como os pratos eram de barro comum, para que pudessem ser quebrados ou postos de lado depois de usados uma vez. Eram geralmente quebrados, pois se acreditava que, se alguma outra pessoa comesse nesses pratos sagrados, sua boca e sua garganta inchariam e inflamariam. O mesmo efeito prejudicial seria experimentado por quem usasse as roupas do micado sem sua permissão: surgiriam caroços e dores em todo o seu corpo. Nas ilhas Fidji, há um nome especial *(kana lama)* para a doença causada por se ter comido no prato de um chefe ou usado suas roupas.

Nos efeitos maléficos que se supunha advirem do uso de vasilhas ou roupas do micado e do chefe de Fidji vemos o outro lado do caráter do homem-deus, para o qual já chamamos a atenção. A pessoa divina é, ao mesmo tempo, uma fonte de riscos e de bênçãos, e não só deve ser protegida como também dela se devem proteger seus súditos. Seu organismo sagrado, tão delicado que um simples toque pode perturbá-lo, está também, por assim dizer, carregado eletricamente de uma poderosa força espiritual que se pode descarregar com um efeito fatal para quem estiver em contato com ela. Por isso, o isolamento do deus-homem é tão necessário à segurança dos outros quanto à sua própria. Sua virtude mágica é, no sentido estrito da palavra, contagiosa: sua divindade é um fogo que, sob controles adequados, confere bênçãos infinitas, mas que, se for tocado descuidadamente ou escapar ao controle, queima e destrói o que atinge. Daí os efeitos desastrosos que se acredita sejam provocados

pela violação de um tabu: o transgressor ousa pôr a mão no fogo divino, que cresce e o consome imediatamente. Acreditava-se, em Tonga, que, se alguém se alimentasse com suas próprias mãos depois de tocar a pessoa sagrada de um chefe superior ou qualquer coisa que lhe pertencesse, incharia e morreria. A santidade do chefe, como um veneno violento, contaminava as mãos de seus inferiores e, comunicando-se aos alimentos através delas, era fatal.

Na Nova Zelândia, o medo da santidade dos chefes era pelo menos tão grande quanto em Tonga. Seu poder intangível, derivado de um espírito ancestral ou *atua,* espalhava-se por contágio em tudo o que pegavam e poderia fulminar quem os tocasse descuidada ou involuntariamente. Certa vez, um chefe da Nova Zelândia, de elevada posição e grande santidade, deixou de lado os restos de sua comida. Um escravo, um homem forte e faminto, chegou depois que o chefe se afastara, viu os restos da refeição e os comeu sem nada indagar. Mal havia terminado, foi informado por um espectador horrorizado de que se tratava da comida do chefe. "Eu conhecia bem o infeliz transgressor. Era notável pela coragem e se havia destacado nas guerras da tribo", mas "tão logo ouviu a informação fatal, foi tomado das mais extraordinárias convulsões e contrações espasmódicas no estômago, que não pararam até a sua morte, ocorrida ao entardecer do mesmo dia."

Assim, ao considerar seus chefes e reis sagrados como dotados de uma força espiritual misteriosa que, por assim dizer, explode ao contato, o selvagem naturalmente os ordena entre as classes perigosas de sociedade e lhes impõe as mesmas restrições que fixa para os assassinos, mulheres menstruadas e outras pessoas que vê com certo medo e horror. Por exemplo, os reis e sacerdotes sagrados da Polinésia não podiam tocar os alimentos com as mãos e tinham, assim, de ser alimentados por outras pessoas. Suas vasilhas, vestimentas e outros objetos não deviam ser usados por terceiros sob pena de provocar doença e morte. Ora, precisamente as mesmas observâncias são exigidas, por alguns povos selvagens, das moças em primeira menstruação, das mulheres depois do parto e dos homicidas.



O poder dos ancestrais
À ESQUERDA. Um jovem achanti oferece uma ave ao espírito de seu pai. Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford. Foto: Rattray.
À DIREITA. Figura ancestral da ilha da Páscoa. British Museum, Londres.

De uma maneira geral, podemos dizer que a proibição de usar as vasilhas, roupas, etc., de certas pessoas e os efeitos que se acredita resultarem da transgressão dessa regra são exatamente os mesmos quer os proprietários dos objetos sejam pessoas sagradas ou sejam o que poderíamos chamar de pessoas impuras e contaminadas. Assim como as vestes usadas por um chefe sagrado fazem morrer aqueles que as manuseiam, as coisas tocadas por uma mulher menstruada também podem ser fatais. Em Uganda, as vasilhas e potes tocados por uma mulher enquanto a impureza do parto ou da menstruação está com ela devem ser destruídos; lanças e escudos contaminados pelo seu contato não são destruídos, mas apenas purificados. Nenhum esquimó do Alasca beberá espontaneamente de uma xícara ou comerá num prato usados por uma mulher que esteja de resguardo, até que tenham sido purificados por certas fórmulas. Entre alguns índios da América do Norte, as mulheres menstruadas estão proibidas de tocar os utensílios masculinos, que, com isso, ficariam contaminados, e seu uso subseqüente provocaria certos males ou desgraças.

Os selvagens acham também que os guerreiros se movimentam numa atmosfera de risco espiritual que os obriga a respeitar várias superstições muito diferentes, em sua natureza, das precauções rituais que adotam naturalmente contra inimigos de carne e osso. O efeito geral dessas superstições é colocar o guerreiro, tanto antes como depois da vitória, no mesmo estado de isolamento ou quarentena espiritual na qual, para a sua própria segurança, o homem primitivo coloca seus deuses humanos e outras figuras perigosas. Assim, quando os maoris iam à guerra, tornavam-se sagrados ou tabus, no mais alto grau, e eles e seus amigos nas aldeias tinham de observar com rigor muitos costumes curiosos, além dos numerosos tabus da vida ordinária. Da mesma forma, quando os israelitas marchavam para a guerra, estavam obrigados a certas regras de pureza cerimonial idênticas às observadas pelos maoris e pelos aborígines australianos em guerra. As vasilhas que usavam eram sagradas, tinham de observar a castidade e a higiene pessoal. A razão original dessas regras, a julgar pelo motivo confesso de selvagens que obedecem aos mesmos costumes, era o medo de que o inimigo conseguisse alguma coisa que estivera em contato com suas pessoas para causar a sua destruição pela magia. Entre certas tribos de índios da América do Norte, um jovem guerreiro em sua primeira campanha tinha de seguir certos costumes, dois dos quais idênticos às observâncias impostas pelos mesmos índios às moças, quando da primeira menstruação: as vasilhas em que comia e bebia não podiam ser tocadas por nenhuma outra pessoa, e estava proibido de coçar a cabeça ou qualquer parte do corpo com seus próprios dedos. Se tivesse de coçar-se, deveria fazê-lo com um graveto. Essa última regra, como a que proíbe a uma pessoa tabu alimentar-se por seus próprios dedos, parece basear-se na suposta santidade ou poluição, como quer que prefiramos chamar, das mãos que são tabu. Além disso, entre esses índios, os homens que iam à guerra tinham de dormir sempre com o rosto voltado para a direção de sua terra; por mais incômoda que fosse a posição, não podiam modificá-la. Não podiam sentar-se diretamente no chão, molhar os pés ou caminhar numa trilha batida, se o pudessem evitar; quando não tinham outra escolha senão caminhar por uma trilha, buscavam neutralizar os maus efeitos disso passando nas pernas certos remédios ou feitiços que levavam consigo para essa finalidade. As vasilhas onde esses guerreiros comiam eram habitualmente pequenas tigelas de madeira ou de casca de bétula, com marcas para distinguir os dois lados. Ao partirem da aldeia, os índios invariavelmente bebiam de um dos lados, e ao retornarem, bebiam do lado oposto. Quando, no caminho de volta, chegavam a um dia de marcha da aldeia, penduravam todas as suas tigelas nas árvores ou as lançavam fora nos prados, sem dúvida para impedir que a sua santidade ou poluição se transferisse, com efeitos desastrosos, para seus amigos, tal como as vasilhas e vestes do micado sagrado, das mulheres de resguardo ou menstruadas, dos rapazes circuncidados e das pessoas contaminadas pelo contato com os mortos são destruídas ou postas de lado por motivo semelhante.

Se o leitor ainda tem dúvidas quanto a se as regras de comportamento que examinamos acima baseiam-se em medos supersticiosos ou são ditadas pela prudência racional, suas dúvidas provavelmente se dissiparão se lhe dissermos que regras do mesmo tipo são, com freqüência e com rigor ainda maior, impostas aos guerreiros após uma vitória e quando todo o medo do inimigo material vivo desapareceu. Nesses casos, um motivo para as incômodas restrições impostas aos vencedores em sua hora de triunfo é, provavelmente, o medo dos espíritos irados dos vencidos: o medo dos espíritos vingativos influi realmente sobre o comportamento dos vitoriosos, como, aliás, se afirma expressamen-

te muitas vezes. O efeito geral do tabu imposto aos chefes sagrados, aos enlutados, às mulheres que tiveram filho, aos homens a caminho da guerra, etc., é segregar ou isolar da sociedade comum as pessoas que são tabu, e tal efeito é obtido por várias regras que obrigam homens e mulheres a viver em cabanas separadas ou ao ar livre, a evitar o intercurso sexual, o uso de vasilhas empregadas por outros e assim por diante. Ora, o mesmo efeito é produzido por meios semelhantes no caso dos guerreiros vitoriosos, particularmente em relação aos que derramaram o sangue de seus inimigos.

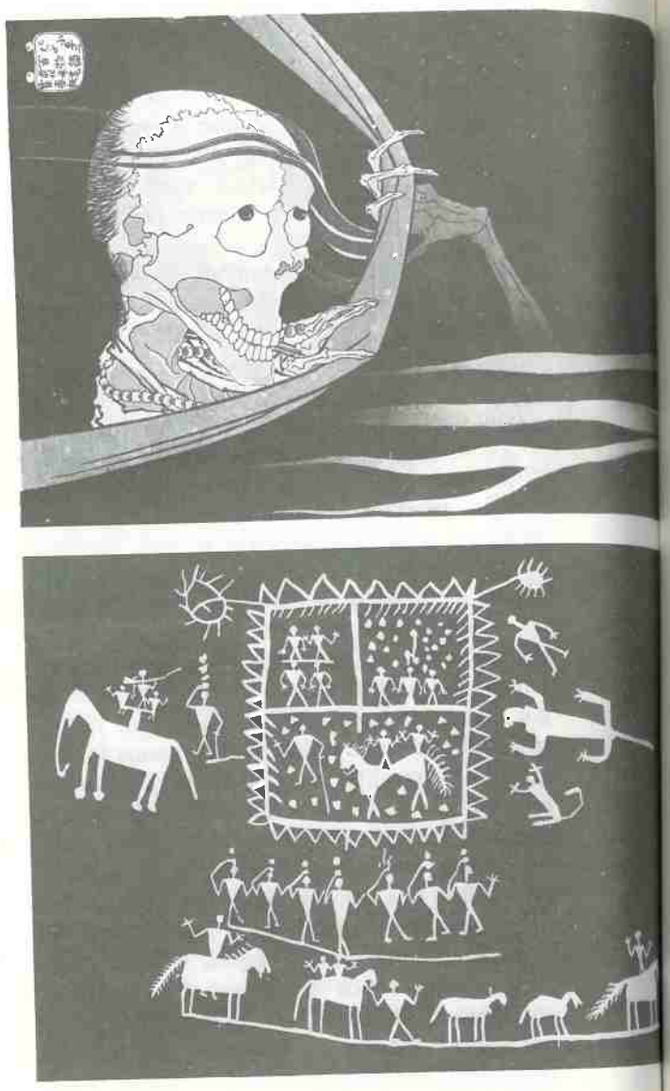
Entre os primitivos nativos das ilhas Andamans, se um homem matar outro numa luta entre duas aldeias ou numa briga pessoal, deixa sua aldeia e vai viver sozinho na selva, onde deve permanecer durante algumas semanas ou mesmo meses. Sua mulher e um ou dois dos seus amigos podem viver com ele ou visitá-lo e prestar-lhe assistência. Durante algumas semanas, o homicida deve observar um tabu rigoroso. Não pode pegar em arco ou flecha. Não se pode alimentar pelas próprias mãos, nem com elas tocar em comida, tendo de ser alimentado pela sua mulher ou por um amigo. Tem de manter o pescoço e o lábio superior pintados com tinta vermelha e adornar a cintura com enfeites de *Tetrathera* esgarçada, tanto na frente como atrás, e também a parte de seu colar que fica atrás do seu pescoço. Se desrespeitar qualquer dessas regras, o espírito do homem que matou fará com que caia enfermo. Ao final de algumas semanas, o homicida é submetido a uma espécie de cerimônia de purificação; primeiro, suas mãos são esfregadas com argila e, em seguida, com tinta vermelha. Depois disso, pode lavá-las e alimentar-se sozinho, e pode tocar em arcos e flechas. Conserva os enfeites de madeira esgarçada durante um ano, aproximadamente.

Entre os *natchez* da América do Norte, os jovens guerreiros que já haviam conseguido seus primeiros escalpos eram obrigados a observar certas regras de abstinência durante seis meses. Não podiam dormir com suas mulheres, nem comer carne; seu único alimento era peixe e uma papa. Se essas regras fossem desrespeitadas, acreditava-se que as almas dos homens que houvessem abatido provocar-lhes-iam a morte por magia, que não conseguiriam novos êxitos contra o inimigo e que o menor ferimento lhes seria fatal. Quando um índio *choctaw* matava um inimigo e lhe retirava o escalpo, ficava de luto durante um mês, período em que não podia pentear o cabelo e não podia coçar a cabeça, a não ser com uma vareta que trazia atada ao pulso para tal fim. Esse luto cerimonial pelos inimigos por eles mortos não era raro entre os índios norte-americanos. Os dacotas, quando matavam um adversário, destrançavam os cabelos, pintavam-se de preto e usavam um pequeno laço de penas de cisne no alto da cabeça. "Vestem-se de luto e, não obstante, estão alegres." Um índio do rio Thompson, na Colúmbia Britânica, que houvesse morto um inimigo, pintava de preto o rosto para que o espírito de sua vítima não o cegasse. Os *osages,* depois de chorar os próprios mortos, choravam também o inimigo, como se fosse um amigo. Entre os esquimós do estreito de Chesterfield, "é costume, quando matam uma pessoa, não tocar em pedras durante certo tempo e comer apenas carne e, ao comer, fazê-lo de modo a que estejam abrigados do sol. Ouang-Wak teve de observar esses costumes, o que fez enquanto eu ali me encontrava. Isso era prova de que ele havia matado os dois homens".

Assim, os guerreiros que tiraram a vida de um inimigo em combate são temporariamente isolados do livre contato com seus companheiros, e particularmente do contato com suas mulheres, e devem submeter-se a certos ritos de purificação antes de ser readmitidos na sociedade. Ora, se o objetivo de seu isolamento e dos ritos expiatórios é, como fomos levados a crer, apenas o de afastar, atemorizar ou apaziguar o espírito irritado do homem que mataram, podemos conjeturar com segurança que a purificação semelhante dos homicidas e assassinos que sujaram suas mãos com o sangue dos seus companheiros de tribo tinha, a princípio, a mesma significação, e que a idéia de uma regeneração moral ou espiritual, simbolizada pelo banho ou ablução, pelo jejum, etc., foi simplesmente uma interpretação posterior do velho costume, por homens que haviam superado os modos primitivos de pensar nos quais esse costume teve origem.

Na sociedade selvagem, o caçador e o pescador têm, com freqüência, de observar regras de abstinência e submeter-se a certas cerimônias de purificação do mesmo tipo das que são obrigatórias para o guerreiro e para o assassino. E embora não nos seja possível perceber, em cada caso, o objetivo exato dessas regras e cerimônias, podemos supor, com certa probabilidade, que, assim como o medo do espírito dos inimigos é o principal motivo para o isolamento e a purificação do guerreiro que espera tirar-lhes, ou já tirou, as vidas, assim também o caçador ou o pescador que respeita costumes semelhantes é movido principalmente pelo medo do espírito dos animais, aves ou peixes que matou ou pretende matar. O selvagem pensa que os animais são dotados de almas e inteligências semelhantes à sua e, portanto, trata-os, naturalmente, com o mesmo respeito. Assim como procura apaziguar o espírito dos homens que matou, assim também tenta propiciar os espíritos dos animais. Os tabus observados pelo caçador e pelo pescador, antes ou durante a estação de caça ou de pesca, são análogos aos respeitados pelos guerreiros e compreendem abstinência do sono, de alimentos e de bebidas, do intercurso sexual com mulheres, bem como outras disciplinas para o corpo. Supõe-se, em geral, que o efeito pernicioso da desobediência a esses tabus não é tanto enfraquecer o caçador ou o pescador, mas sim ofender o animal, que, por isso, não se deixa apanhar.

Se os tabus ou abstinências observados pelos caçadores e pescadores antes e durante a caça e a pesca são ditados, como parece haver razão para se acreditar, por motivos supersticiosos e principalmente pelo receio de ofender ou atemorizar os espíritos das criaturas que pretendem matar, podemos esperar que as limitações impostas depois de efetuada a morte dos animais tenham pelo menos o mesmo rigor, já que o matador e seus amigos experimentam agora também o medo dos espíritos irados de suas vítimas. Quanto à hipótese de que as abstinências em questão, inclusive as



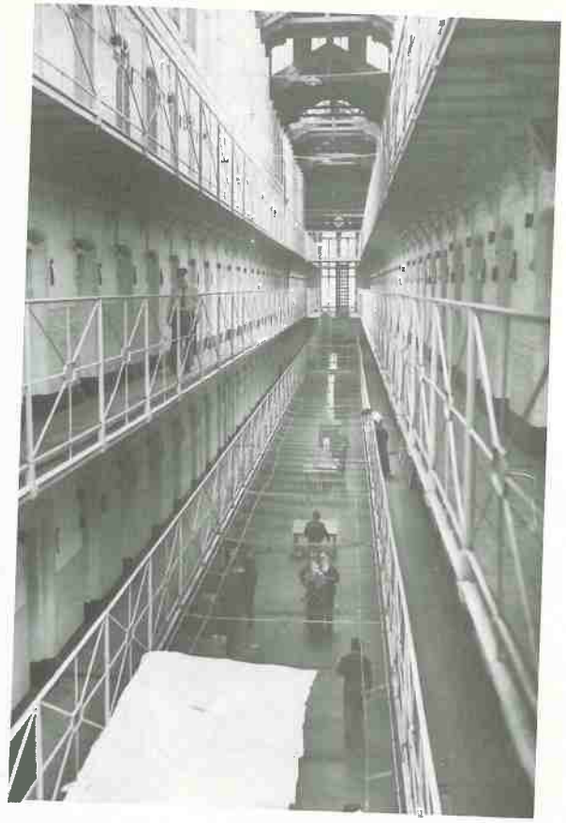
Tanto perigos como bênçãos podem vir dos mortos
NO ALTO. O espírito de um homem aparece à sua mulher, que o havia assassinado. Gravura de Hokusai. British Museum, Londres.
ACIMA. Os mortos têm, na Índia, íntima ligação com as plantações. Em Mannemgolu, "na época da extração da semente", em 1944, o espírito de um homem chamado Jamburu visitou sua mulher em sonhos e instruiu-a para que fizesse um desenho de sua casa e dos seus bens na terra dos mortos para proteger as plantações dela. V. Elwin, *The tribal art of Middle India*, 1951, Oxford University Press, Indian Branch.

Um homem transforma-se em alce depois de matar um desses animais. Pintura sobre rocha dos bosquímanos da África do Sul. Cópia feita por G. Stow, 1868. Bodleian Library, Oxford.

As conseqüências da violação do tabu
Tanto a sociedade tradicional quanto a moderna segregam aqueles que violam os tabus.

relacionadas com alimentos, bebidas e sono, são apenas precauções salutares para manter os homens em boa saúde e com vigor, é óbvio que a observação dessas restrições e tabus, depois de realizado o trabalho, isto é, depois que a caça foi abatida e o peixe, recolhido, é totalmente supérflua, absurda e inexplicável. Mas esses tabus muitas vezes continuam a ser impostos, ou mesmo aumentam de rigor, após a morte dos animais, ou, em outras palavras, depois que o caçador ou pescador realizou seu objetivo, pegando os animais ou o peixe. A teoria racionalista de sua justificação perde, portanto, toda a validade: a hipótese da superstição é, evidentemente, a única aberta à nossa frente.

Temos uma explicação nativa para os tabus impostos a caçadores e pescadores depois de mortos os animais. Ela nos vem dos esquimós e expressa o que poderíamos chamar de base espiritual do tabu. A deusa Sedna, mãe dos mamíferos do mar, pode ser considerada como a principal divindade dos esquimós centrais. Acredita-se que ela tenha o supremo controle dos destinos da humanidade, e quase todos os ritos observados por essas tribos têm por objetivo conservar-lhe a boa vontade, ou apaziguar-lhe a ira. Sua morada é no mundo inferior, onde vive numa casa construída de pedra e costelas de baleia. As almas das focas e das baleias procedem, ao que acreditam os esquimós, da sua morada. Quando um desses animais é morto, a alma fica com o corpo durante três dias, retornando em seguida à morada de Sedna, para que esta a mande de volta novamente. Se, durante os três dias em que a alma fica com o corpo, qualquer tabu ou costume é violado, a violação *(pitssete)* atinge a alma do animal, provocando-lhe dor. A alma luta, em vão, para libertar-se dessa influência, mas é obrigada a levá-la para Sedna. A violação que se prendeu à alma do animal morto provoca, de uma forma que não é explicada, feridas nas mãos de Sedna, e ela castiga as pessoas que são a causa de suas dores, mandando-lhes doenças, mau tempo e fome. Se, por outro lado, todos os tabus forem respeitados, os animais marinhos se deixarão pegar, e irão até mesmo ao encontro do caçador. O objetivo dos numerosos tabus em vigor depois de abatido um desses animais do mar é, portanto, impedir que sua alma sofra conseqüências que também iriam magoar Sedna.



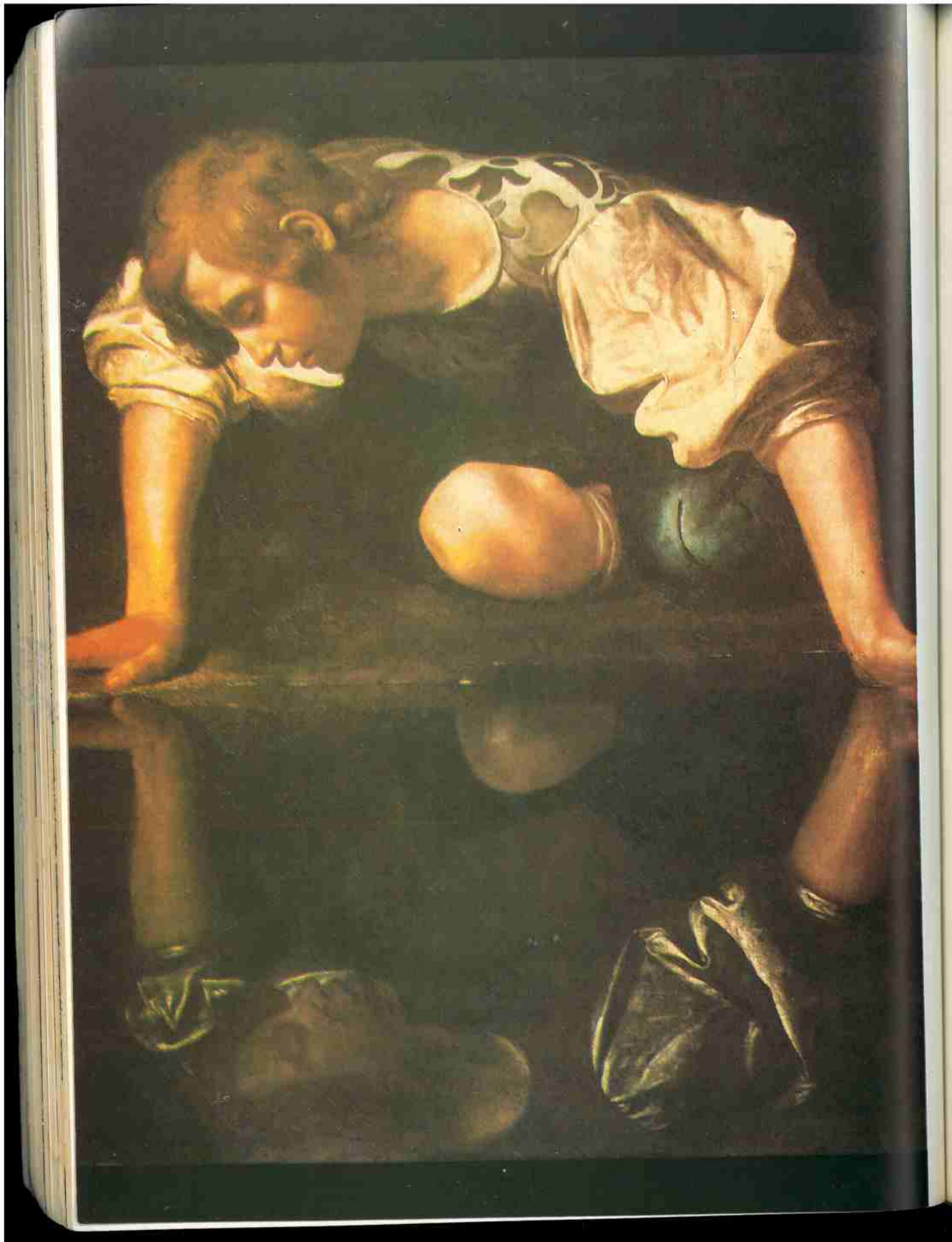
Prisão de Holloway, Londres. Foto: John Topham Picture Library.

Acreditamos ver nesses tabus um sistema de animismo que está em transição para a religião. As próprias regras trazem indicações claras de se terem originado em doutrina das almas e de serem determinadas pelos supostos apegos e aversões, simpatias e antipatias, que as várias classes de espíritos têm umas pelas outras. Mas, por sobre e por trás das almas dos homens e dos animais, cresceu a concepção, que as obscureceu, de uma deusa poderosa que governa a todos, de modo que os tabus passam, cada vez mais, a ser vistos como um meio de obter-lhe as boas graças, e não como simplesmente adaptados às preferências e gostos das próprias almas. Assim, o padrão de conduta passa de uma base natural para outra, sobrenatural: o suposto desejo da divindade ou, como se diz habitualmente, a vontade de Deus, tende a se impor, enquanto medida do bem e do mal, aos desejos, reais ou imaginários, dos seres puramente naturais. Os velhos tabus dos selvagens, baseados numa teoria de relações diretas das criaturas vivas entre si, perduram sem modificações substanciais, mas se transformam externamente em preceitos éticos dotados de uma sanção religiosa ou sobrenatural.

Não parece improvável que, em nossas próprias regras de comportamento, naquilo a que chamamos de decência comum da vida, bem como nas questões mais sérias de moral, sobrevivam não poucos dos antigos tabus dos selvagens, que, apresentando-se como expressão da vontade divina ou envolvidos nas roupagens de uma falsa filosofia, mantêm seu crédito até muito depois de as idéias simplórias que lhes deram origem terem sido afastadas pelo progresso do pensamento e do conhecimento; por outro lado, muitos preceitos éticos e leis sociais, que hoje repousam firmemente sobre sólidas bases de utilidade, podem muito bem, a princípio, ter haurido uma parcela de sua santidade no mesmo antigo sistema de superstições. Dificilmente podemos duvidar, por exemplo, de que, na sociedade primitiva, boa

parte do horror que o assassinato despertava adviesse do medo do espírito irado do morto. Assim, a superstição pode servir como uma útil muleta para a moral até que esta seja suficientemente forte para deitá-la fora e caminhar sozinha. A julgar pela legislação do Pentateuco, os antigos semitas pareciam ter realizado uma evolução moral semelhante à que ainda podemos ver, em processo de realização, entre os esquimós da Terra de Baffin. Algumas das velhas leis de Israel são, evidentemente, tabus selvagens, de um tipo bastante familiar, mal disfarçados como mandamentos da divindade. Esse disfarce é, na verdade, muito mais perfeito na Palestina do que em Baffin, mas, em essência, é o mesmo. Entre os esquimós é a vontade de Sedna; entre os israelitas, a vontade de Jeová.

Os perigos da alma
Tanto perigos como poderes podem emanar do mesmo objeto. A perda do cabelo por uma pessoa pode colocar em risco a sua vida, mas, inversamente, é possível adquirir poder pela eliminação do cabelo. AO LADO. Buda corta uma mecha de cabelos ao renunciar à sua existência principesca para tornar-se asceta. Estandarte de um templo tibetano, século XVIII, Musée Guimet, Paris. Foto: Musées Nationaux.



4. Nossa dívida para com o selvagem

Seria fácil aumentarmos a lista dos tabus reais e sacerdotais, mas os exemplos recolhidos nas páginas anteriores devem bastar como amostras. Para concluir esta parte de nosso tema, resta-nos apenas expor sumariamente as conclusões gerais a que nossas pesquisas nos levaram até agora. Vimos que, na sociedade selvagem ou bárbara, encontram-se muitas vezes homens aos quais as superstições atribuem uma influência controladora sobre o curso geral da natureza. Esses homens são, por isso, tratados como deuses. Se tais divindades humanas também exercem influência temporal sobre as vidas e os destinos de seus adoradores, ou se suas funções são puramente espirituais e sobrenaturais — em outras palavras, se são reis ao mesmo tempo que deuses, ou apenas deuses —, esta é uma distinção que não nos diz respeito aqui. Sua suposta divindade é o fato essencial de que nos temos de ocupar. É por virtude dela que constituem, para os seus adoradores, uma segurança e uma garantia da continuidade e da sucessão ordenada dos fenômenos físicos de que a humanidade depende para a sua sobrevivência. É natural, portanto, que a vida e a saúde desses deuses-homens sejam um motivo de preocupação para o povo cujo bem-estar e até mesmo existência dele dependem. E, naturalmente, ele é forçado por esse povo a obedecer às regras que a inteligência do homem primitivo tenha imaginado para evitar os males a que o corpo está sujeito, inclusive o derradeiro mal, a morte. Essas regras, como seu exame demonstrou, são apenas as máximas que, segundo a visão primitiva, todo homem prudente deve respeitar, para ter vida longa na terra. E, enquanto no caso dos homens comuns a observação das regras fica a critério do indivíduo, no caso do deus-homem ela é imposta, sob pena de afastamento do seu alto posto ou até mesmo de morte. É demasiado grande o interesse que seus adoradores têm por sua vida para que lhe permitam uma liberdade total de ação. Portanto, todas as superstições insólitas, todas as máximas dos tempos idos, todos os ditados veneráveis que a engenhosidade dos filósofos selvagens elaborou há muito tempo e que as velhas, ao lado das lareiras, ainda repetem como tesouros sem preço para os filhos e netos reunidos em torno do fogo doméstico nas noites de inverno —, todas essas antigas fantasias enfeixadas umas nas outras, todas essas teias de aranha do cérebro foram tecidas em torno do antigo rei, do deus humano que, nelas colhido como uma mosca na trama de uma aranha, dificilmente podia movimentar um membro fora das linhas do costume, "leves como o ar, mas fortes como elos de ferro", que se cruzavam e recruzavam num labirinto interminável que o prendia estritamente a uma rede de observâncias das quais só a morte ou a deposição o podiam libertar.

Assim, para os estudiosos do passado, a vida dos antigos reis e sacerdotes tem muito o que ensinar. Nela estava condensado tudo o que passava por sabedoria quando o mundo era jovem. Constituía o padrão pelo qual os homens procuravam modelar a sua vida — um modelo perfeito, construído com rigorosa precisão segundo as linhas estabelecidas por uma filosofia bárbara. Por mais grosseira e falsa que essa filosofia nos possa parecer, seria injusto negar-lhe o mérito da coerência lógica. Partindo da concepção do princípio vital como um pequeno ser ou alma existente no ser vivo,

Os perigos da alma: a alma como reflexo
Os gregos antigos consideravam um presságio de morte sonhar que se estava vendo o próprio reflexo na água, porque a alma pode ser atraída para fora do corpo pelos espíritos da água. Essa idéia encontra eco no mito do belo Narciso, que se apaixonou pela sua própria imagem e morreu a contemplá-la num lago.
AO LADO. *Narciso*, de Caravaggio. Palazzo Barberini, Roma. Foto: Scala.

mas dele distinta e separável, deduz, para a orientação prática da vida, um sistema de regras que, em geral, se combinam bem e formam um todo bastante completo e harmonioso. A falha — e é uma falha fatal — do sistema não está na sua lógica, mas nas suas premissas; em sua concepção da natureza da vida, não em qualquer irrelevância das conclusões que estabelece a partir de tal concepção. Mas seria tão ingrato quanto pouco filosófico estigmatizar essas premissas como ridículas só porque podemos perceber facilmente a sua falsidade. Vivemos sobre os alicerces construídos pelas gerações anteriores e só muito vagamente podemos compreender os penosos e prolongados esforços que custou à humanidade atingir o ponto, não muito elevado afinal de contas, a que chegamos. Devemos nossa gratidão aos trabalhadores anônimos e esquecidos cuja reflexão paciente, cujos esforços constantes em grande parte contribuíram para fazer de nós o que somos. O volume de conhecimentos novos que uma época ou certamente que um homem podem acrescentar ao fundo comum é pequeno, e seria estupidez ou desonestidade, além de ingratidão, ignorar o todo, valorizando apenas a pequena contribuição que pode ter sido nosso privilégio trazer. Há, na verdade, pouco risco, hoje em dia, de desvalorizar as contribuições que os tempos modernos e mesmo a Antiguidade clássica trouxeram para o progresso geral de nossa raça. Mas, quando passamos esses limites, o caso é diferente. Desprezo e ridículo, ou aversão e denúncia, são, com demasiada freqüência, o único reconhecimento concedido ao selvagem e ao seu modo de ser. Não obstante, entre os benfeitores que estamos prontos a louvar agradecidos, muitos, talvez a maioria, foram selvagens. Pois, feitas as contas, nossas semelhanças com o selvagem ainda são mais numerosas do que as nossas diferenças. E o que temos em comum com ele, e deliberadamente conservamos como verdadeiro e útil, devemos aos nossos ancestrais selvagens que lentamente adquiriram por experiência e nos transmitiram por herança aquelas idéias aparentemente fundamentais que nos inclinamos a considerar como originais e intuitivas. Somos como que herdeiros de uma fortuna que vem sendo transmitida há tanto tempo que se perdeu a lembrança daqueles que a construíram, e seus possuidores no momento a consideram como um bem original e inalterável de sua raça desde o começo do mundo. Mas a reflexão e a pesquisa nos devem demonstrar que temos, para com os nossos predecessores, uma dívida em relação a muita coisa que consideramos como nossa, e que seus erros não eram extravagâncias intencionais ou delírios de insanidade, mas simplesmente hipóteses, que, como tais, se justificavam na época em que foram propostas, mas que uma experiência maior mostrou serem inadequadas. Só pela prova sucessiva das hipóteses e pela rejeição do que é falso é que a verdade se revela finalmente. Afinal de contas, o que chamamos de verdade é apenas a hipótese que se supõe funcionar melhor. Portanto, ao examinarmos as opiniões e práticas de épocas e raças mais rudes, bem faríamos em olhar com tolerância para os seus erros como deslizes inevitáveis na busca da verdade, e em conceder-lhes o benefício daquela tolerância de que nós mesmos talvez necessitemos algum dia: *cum excusatione itaque veteres audiendi sunt.*

---

1 *"Com a mesma indulgência os antigos devem ser ouvidos." (N. do E.)*

Parte 3. O deus que morre

Frazer explica com mais precisão a ligação entre a natureza e o rei, valendo-se de exemplos de reis que, de alguma maneira, eram identificados a deuses e, portanto, eram considerados como parte da natureza e mesmo como seu eixo.

Em *O tabu e os perigos da alma,* tratou-se em geral da sobrevivência dos reis; agora, voltamo-nos para a morte do rei quando, como o rei do bosque, ele é considerado um homem sob a máscara de um deus. Um rei fraco ou velho não será capaz de desempenhar adequadamente suas funções como protetor do curso da natureza porque, de acordo com o princípio do contágio, sua fraqueza ameaçará a fertilidade dessa natureza. Ele deve, portanto, dar lugar a um sucessor que, matando-o, demonstra maior capacidade de desempenhar as funções de rei. Nesse mesmo contexto, Frazer também examina o princípio da imitação: o rei do bosque é o representante humano do deus do carvalho, e sua morte às mãos de seu sucessor reflete a ordem da natureza, a morte e o renascimento da vegetação, e assegura a sua continuidade: *le roi est mort, vive le roi.*

A Santa Face de Cristo, que morreu e renasceu, no lenço de Verônica, uma das mulheres que caminharam com ele até o Calvário. Ela enxugou-lhe o rosto com seu lenço, e as divinas feições ficaram impressas no tecido. Essa história é um lembrete para os cristãos da morte de Cristo e de sua ressurreição e seu permanente poder de salvação. Quadro de El Greco, Museo Santa Cruz, Toledo. Foto: MAS.

1. A mortalidade dos deuses

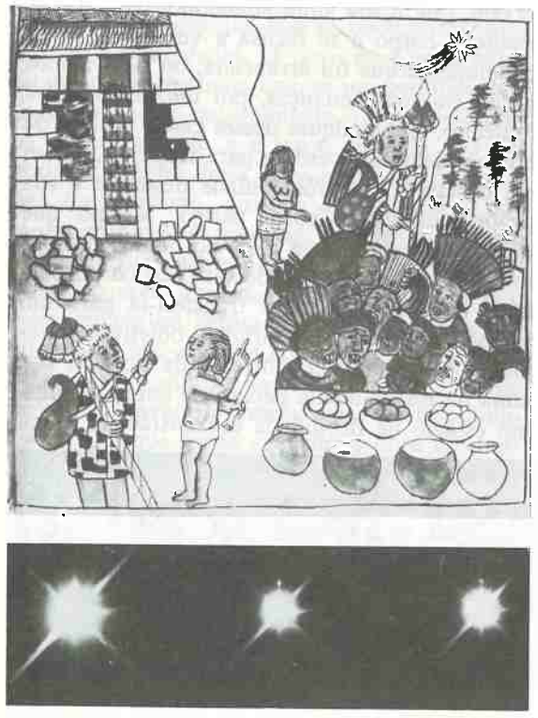
Numa fase inicial de seu desenvolvimento intelectual, o homem considera-se naturalmente imortal e imagina que, não fossem as artes maléficas dos feiticeiros, que cortam prematuramente o fio da vida, poderia viver para sempre. Essa ilusão, tão cara aos desejos e esperanças humanas, ainda predomina entre muitas tribos selvagens de hoje, e podemos supor que prevaleceu também universalmente naquela Idade da Magia que parece ter antecedido, por toda parte, a Idade da Religião. Mas, com o tempo, a triste verdade da mortalidade humana impôs-se ao nosso filósofo primitivo com uma força de demonstração a que nenhum preconceito podia resistir e nenhum sofisma podia disfarçar. Entre as múltiplas influências que se combinaram para dele arrancar uma relutante aceitação da necessidade da morte é preciso incluir a crescente influência da religião, que, denunciando a vaidade da magia e de todas as extravagantes pretensões sobre ela construídas, moderou gradualmente o orgulho do homem e a sua atitude desafiadora para com a natureza, ensinando-lhe a acreditar que há mistérios no universo que o seu frágil intelecto jamais poderá solucionar e forças que suas débeis mãos jamais poderão controlar. Assim, pouco a pouco, ele foi aprendendo a aceitar o inevitável e a consolar-se da brevidade e das dores da vida na terra com a esperança de uma eternidade cheia de bênçãos no outro mundo. Mas, se aceitava com relutância a existência de seres ao mesmo tempo sobre-humanos e sobrenaturais, estava ainda longe de suspeitar da amplitude e da profundidade do abismo que o separava de tais seres. Os deuses com os quais a sua imaginação passou a povoar as trevas do desconhecido eram realmente considerados por ele como seus superiores em conhecimento e em poder, no alegre esplendor de suas vidas e na extensão da duração destas. Mas, embora ele não o soubesse, esses seres gloriosos e terríveis eram apenas, como o espectro de Brocken [1], os reflexos de sua própria e insignificante personalidade, exagerados em proporções gigantescas pela distância, pela bruma e pelas nuvens da ignorância sobre as quais esses reflexos se delineavam. O homem realmente criou deuses à sua semelhança e, sendo mortal, naturalmente supôs que suas criaturas estivessem sujeitas à mesma triste condição. Assim, os groenlandeses acreditavam que um vento podia matar o seu deus mais poderoso, e que ele certamente morreria se tocasse em um cachorro. Quando ouviram falar no Deus cristão, logo perguntaram se ele nunca morria e, sendo informados de que não, ficaram muito surpresos, dizendo que deveria ser um deus realmente muito bom.

Até mesmo os grandes deuses do Egito não estavam a salvo da sorte comum. Também eles envelheciam e morriam, pois, como os homens, eram formados de um corpo e uma alma e, como os homens, estavam sujeitos a todas as paixões e fraquezas da carne. É certo que seus corpos eram modelados de matéria mais etérea e duravam mais do que os nossos, mas não podiam resistir para sempre ao assédio do tempo. A idade convertia seus ossos em prata, sua carne em ouro e seus cabelos azuis em lápis-lazúli. Quando chegava a sua hora, deixavam o animado mundo dos vivos para reinar como deuses mortos sobre homens mortos no melancólico mundo de além-túmulo. Até mesmo suas almas, como as almas dos homens, só podiam resistir depois da morte enquanto seus corpos não se decompusessem; era portanto tão necessário preservar-lhes os corpos quanto os cadáveres dos homens comuns para que, com

[1] O mais alto pico das montanhas de Harz, na Alemanha Oriental, famoso pelo seu "espectro", ou seja, a projeção de sua sombra nas nuvens. Tem papel importante no folclore alemão: a imaginação popular situava nele a reunião das feiticeiras na noite de Walpurgis ou de Santa Valpúrgia (1.º de maio, Festa da Primavera). (N. do T.)

a matéria divina, o espírito divino também não chegasse a um fim prematuro. Os supremos deuses da Babilônia, embora aparecessem aos seus fiéis só em sonhos e visões, também eram concebidos como humanos em sua forma corpórea, humanos em suas paixões e humanos em seu destino, pois, como os homens, nasciam no mundo e, como os homens, amavam, lutavam e morriam.

Uma das mais famosas histórias da morte de um deus é contada por Plutarco. No reinado do Imperador Tibério, um certo mestre-escola, chamado Epiterse, navegava da Grécia para a Itália. Viajava em um navio mercante com muitos outros passageiros a bordo. À noite, quando estavam ao largo das ilhas Equínades, o vento amainou, e o navio, à deriva, aproximou-se da ilha de Paxos. A maioria dos passageiros ainda estava acordada e bebia vinho após o jantar quando, subitamente, uma voz vinda da ilha gritou para o navio, chamando por Tâmus. Os tripulantes e os passageiros surpreenderam-se, pois, embora houvesse um piloto egípcio a bordo, poucos o conheciam pelo nome. O grito foi repetido duas vezes, mas Tâmus guardou silêncio. Ao terceiro chamado, porém, respondeu, e a voz da ilha, mais alto do que antes, disse: "Quando chegares a Palodes, anuncia que o Grande Pã está morto". O espanto apossou-se de todos, e perguntaram-se mutuamente se seria melhor atender, ou não, ao pedido da voz. Finalmente, Tâmus decidiu que, se o vento se mantivesse, ele passaria por aquele lugar em silêncio, mas, se diminuísse quando estivessem ao largo de Palodes, transmitiria a mensagem. Bem, quando se aproximaram dali, houve uma grande calmaria, de modo que Tâmus, de pé na proa e olhando para a terra, gritou, de acordo com as instruções: "O Grande Pã está morto!" Mal as palavras lhe deixaram os lábios, grandes lamentos proferidos em elevado tom de voz prorromperam pelos ares, como se uma multidão estivesse chorando.



O homem e o universo
Acreditava-se outrora que as estrelas previam os destinos dos impérios e o nascimento e a morte dos reis; hoje, elas revelam verdades científicas.
NO ALTO. Um cometa pressagia a conquista do México pelos espanhóis. Códice Michoacán, século XV, Escorial.
ACIMA. Sírio, a estrela da deusa egípcia Ísis, vista através de um moderno telescópio; três exposições. Foto do Observatório Lick.

Histórias do mesmo tipo circularam na Ásia ocidental até a Idade Média. Um autor árabe conta que, no ano 1063 ou 1064 da era cristã, durante o reinado do Califa Caiem, circulou em Bagdá um boato, que logo se espalhou por toda a província do Iraque, de que alguns turcos que caçavam no deserto haviam visto uma tenda negra onde muitos homens e mulheres batiam no próprio rosto e lançavam gritos terríveis, como é hábito no Oriente quando morre alguém. Entre os gritos distinguiram as seguintes palavras: "O grande rei dos *djins* está morto, a desgraça caiu sobre este país!" Em conseqüência disso, uma misteriosa ameaça circulou da Armênia ao Cuzistão, segundo a qual toda cidade que não lamentasse o falecido rei dos *djins* estaria fadada a perecer.

2. A eliminação do rei divino

Reis que são mortos quando sua força decai

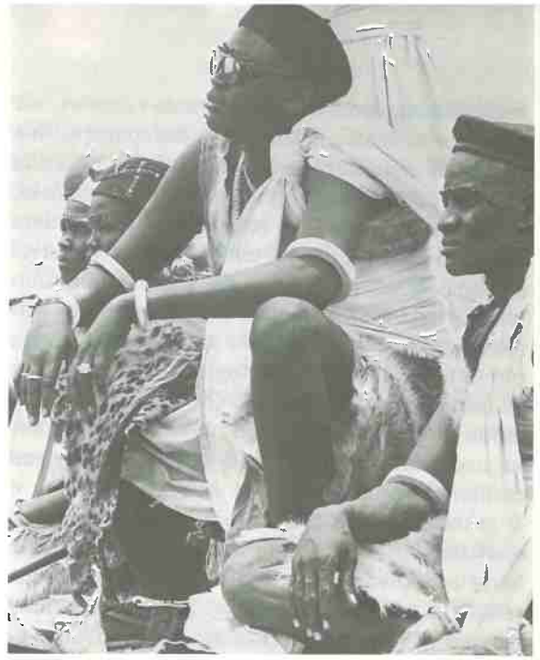
Se os altos deuses, que vivem distantes das agitações da vida terrena, devem finalmente morrer, não se pode esperar que um deus que tenha sua morada num frágil tabernáculo de carne escape à mesma sorte, embora tenhamos ouvido falar de reis africanos que se imaginavam imortais em virtude de suas feitiçarias. Os povos primitivos, como já vimos, acreditam que sua segurança e mesmo a segurança do mundo depende da vida de um desses deuses-homens ou encarnações humanas da divindade. É natural, portanto, que tenham o maior cuidado com a vida do rei, como medida de preservação de suas próprias vidas. Mas, por mais cuidado que tiverem, será impossível impedir que o homem-deus envelheça, se torne fraco e acabe morrendo. Seus fiéis têm de aceitar essa triste necessidade e enfrentá-la da melhor maneira possível. O perigo é formidável, pois, se o curso da natureza depende da vida do homem-deus, que catástrofes podem ocorrer com o enfraquecimento gradual de seus poderes e a extinção final deles pela morte? Só há uma maneira de evitar esses perigos. O homem-deus deve ser morto tão logo demonstre sintomas de que os seus poderes estão começando a diminuir, e sua alma deve ser transferida para um vigoroso sucessor antes que tenha sido seriamente prejudicada pela temida degeneração. As vantagens de eliminar, dessa forma, o homem-deus, em lugar de permitir que morra de velhice ou de doença, são bastante óbvias para o selvagem. Primeiro, se o homem-deus morre do que chamamos de morte natural, isso significa, de acordo com o selvagem, que a sua alma abandonou voluntariamente o corpo e se recusa a voltar, ou, mais comumente, que foi arrancada, ou pelo menos retida em suas andanças, por um demônio ou feiticeiro. Em qualquer desses casos, a alma do homem-deus está perdida para seus fiéis, e com ela desaparece a prosperidade destes, e a sua própria existência corre perigo. Mesmo que pudessem recapturar a alma do deus agonizante no momento em que deixa o seu corpo pela boca ou pelas narinas e transferi-la para um sucessor, isso não atingiria os objetivos desejados, pois, se o rei morresse de doença, sua alma necessariamente deixaria o corpo no último estágio de debilidade e exaustão, e, assim

A eliminação do rei quando sua força decai
O rei grego Enomau é derrotado numa corrida de carros por Pélope, candidato à mão de sua filha. Neste sarcófago romano, ele cai de seu carro e morre, enquanto o condutor prossegue a corrida. Museu do Vaticano, Roma. Foto: Alinari.

enfraquecida, continuaria a arrastar uma existência lânguida, inerte, em qualquer corpo para o qual fosse transferida. Mas se eles próprios eliminarem o rei, os fiéis podem, em primeiro lugar, ter certeza de capturar sua alma no momento em que deixa o corpo e transferi-la a um sucessor adequado. Em segundo lugar, eliminando-o antes que sua força natural diminua, estarão seguros de que o mundo não sofrerá a mesma decadência do homem-deus. Todos os objetivos são, portanto, atendidos, e evitados todos os perigos, com a eliminação do homem-deus e a transferência de sua alma, ainda em pleno vigor, para um sucessor digno.

Os reis místicos do fogo e da água, do Camboja, não podem morrer de morte natural. Assim, quando um deles adoece seriamente, e os anciãos acham que não se pode curar, matam-no a punhaladas. O povo do Congo acreditava, como já vimos, que, se seu pontífice chitomé perecesse naturalmente, o mundo desapareceria com ele, e a terra, mantida por seu poder e mérito, seria imediatamente aniquilada. Assim sendo, quando ele adoecia e sua morte tornava-se provável, aquele que estava indicado para sucedê-lo entrava na casa do pontífice com uma corda ou uma clava e o estrangulava ou golpeava até a morte. Os reis etíopes de Méroe eram adorados como deuses, mas, sempre que os sacerdotes assim o desejavam, enviavam um mensageiro ao rei, anunciando-lhe que havia chegado a hora de morrer; sua autoridade para emitir tal ordem encontrava fundamento num suposto oráculo dos deuses. A ordem foi sempre obedecida até o reinado de Ergámenes, contemporâneo de Ptolomeu II, rei do Egito. Tendo recebido uma educação grega que o libertou das superstições de seus concidadãos, Ergámenes aventurou-se a desobedecer a ordem dos sacerdotes e, entrando no Templo de Ouro com um grupo de soldados, passou-os a fio de espada.

O hábito de eliminar os reis divinos aos primeiros sintomas de debilidade ou velhice existiu até recentemente, se é que chegou mesmo a desaparecer totalmente, e não apenas hibernar, entre os *chiluks* do Nilo Branco. A região em que vivem os *chiluks* é quase que totalmente coberta de pastagens, e, por isso, a principal riqueza é constituída por seus rebanhos, embora também plantem, em quantidades consideráveis, uma variedade de painço, conhecida como milhete da Índia. Embora os *chiluks* sejam principalmente pastores, não são nômades, vivendo em muitas aldeias fixas. A tribo conta atualmente com cerca de quarenta mil almas, e é governada por um único rei *(ret)*, cuja residência é em Fachoda. Seus súditos cuidam muito bem dele, cumulando-o de honrarias.



O rei como divindade encarnada
Todo rei *chiluk* é portador do espírito do ancestral divino Nyakang. Ayang Anei Kur, dos *chiluks*, na sua investidura. Granada Television Limited, *Disappearing World*.

O respeito que os *chiluks* têm para com seu rei parece advir principalmente da convicção de que ele é a reencarnação do espírito de Nyakang, o herói semidivino fundador da dinastia e consolidador da tribo em seu atual território, para o qual a teria levado a partir do oeste ou do sul. A tradição preservou a árvore genealógica dos reis desde Nyakang até hoje.

Os *chiluks* que vivem em Kodok (Fachoda) imaginam Nyakang com aparência e qualidades físicas humanas, embora, ao contrário de seus

reais descendentes de épocas mais recentes, ele não morra, mas simplesmente desapareça. Sua santidade manifesta-se principalmente pela sua relação com Juok, o grande deus dos *chiluks,* que criou o homem e é responsável pela ordem da natureza. Juok não tem forma, é invisível e, como o ar, está em toda parte ao mesmo tempo. Está muito acima de Nyakang e dos homens, mas não é cultuado diretamente e sim por intermédio de Nyakang, cujos favores os *chiluks* obtêm oferecendo-lhe sacrifícios, de modo a que induza Juok a mandar-lhes a chuva necessária ao gado e às colheitas. Em seu caráter de propiciador das chuvas, Nyakang é o grande benfeitor dos *chiluks,* cuja religião consiste, hoje, principalmente no culto a esse herói semidivino, ancestral tradicional de seus reis. Não parece haver razão para duvidarmos de que as tradições relacionadas com ele sejam substancialmente corretas. Com toda a probabilidade, ele era simplesmente um homem a quem a superstição de seus companheiros, em sua época e posteriormente, elevou ao grau de divindade. Nada menos de dez santuários são dedicados ao seu culto; os três mais famosos ficam em Fachoda, Akurwa e Fenikang. Todos os santuários de Nyakang são chamados de túmulos de Nyakang *(kengo Nyakang),* embora se saiba perfeitamente que ninguém está enterrado ali. Duas grandes cerimônias são realizadas anualmente nesses santuários: uma delas é destinada a assegurar a vinda da chuva; a outra é celebrada por ocasião da colheita.

É artigo de fé fundamental para os *chiluks* o fato de que o espírito do divino ou semidivino Nyakang se encarna no monarca reinante, o qual, nessa medida, está ele próprio investido, até certo ponto, do caráter de divindade. Embora os *chiluks* tenham seus reis em alta estima, dedicando-lhes uma reverência realmente religiosa, e tomem todas as precauções contra a sua morte acidental, ainda assim partilham da "convicção de que não se pode deixar que ele adoeça ou envelheça, para que, com a redução de seu vigor, o gado também fique doente e deixe de reproduzir-se, as plantações apodreçam nos campos e os homens, atingidos pela enfermidade, morram em quantidades cada vez maiores". Para evitar tais calamidades, era costume regular entre os *chiluks* eliminar o rei sempre que ele demonstrava sinais de doença ou diminuição de vigor. Um dos sintomas fatais de decadência era a incapacidade de satisfazer as paixões sexuais de suas mulheres, que eram numerosas, distribuídas entre várias casas de Fachoda.

O rei *chiluk* podia ser morto, com as devidas cerimônias, aos primeiros sintomas de uma decadência incipiente; além disso, mesmo quando ainda no vigor da saúde e da força, podia ser atacado a qualquer momento por um rival e ter de defender sua coroa em combate singular até a morte. De acordo com a tradição *chiluk,* todo filho de rei tinha o direito de lutar com o ocupante do trono e, se conseguisse matá-lo, reinar em lugar dele. O combate era realizado habitualmente à noite e em meio a pesado silêncio, rompido apenas pelo entrechocar de lanças e escudos, pois era ponto de honra para o rei não invocar a ajuda de ninguém.

Quando o rei, em lugar de perecer em combate singular, era eliminado pela aproximação de enfermidade ou velhice, tornava-se necessário encontrar-lhe um sucessor. Ao que tudo indica, este era escolhido pelos chefes mais poderosos entre os príncipes *(niaret),* filhos do recém-falecido ou de um de seus antecessores. Parte importante das solenidades que marcavam a coroação de um rei *chiluk* parece ter sido a que se destinava a transmitir-lhe o espírito divino de Nyakang, que vinha passando, desde o fundador da dinastia, a todos os seus sucessores.

Como o próprio Nyakang, todo rei *chiluk* é, depois de morto, venerado num santuário erguido sobre seu túmulo, que fica sempre na aldeia onde nasceu. O santuário-túmulo de um rei assemelha-se ao de Nyakang, consistindo em umas poucas choças dentro de um cercado: uma delas é levantada sobre o túmulo do rei, e as outras são ocupadas pelos guardiães do santuário. Dificilmente se distinguem os santuários de Nyakang dos santuários dos reis, e os ritos religiosos celebrados em todos eles são idênticos na forma, variando apenas em questões de detalhe, aparentemente em conseqüência da maior santidade atribuída aos santuários de Nyakang. A cerimônia da colheita, realizada nestes, também o é em geral, mas não necessariamente, nos santuários-túmulos dos reis. Finalmente, as pessoas enfermas mandam animais para serem sacrificados como oferendas nos santuários dos reis do mesmo modo como os enviam para os santuários de Nyakang.

Numa visão geral, o elemento principal da religião dos *chiluks* parece ser o culto dos reis sagrados ou divinos, mortos ou vivos. Segundo se acredita, esses reis são animados por um mesmo espírito divino, transmitido pelo fundador da dinastia — semimítico, mas provavelmente, em substância, histórico —, através de todos os seus acessores, até o dia de hoje. Não obstante, o espírito divino não é, evidentemente, congênito aos membros da família real: ele só é transmitido a cada rei quando de sua ascensão ao trono e por meio de um objeto misterioso, também chamado Nyakang, no qual se pode supor que viva o espírito sagrado de Nyakang. Assim, considerando os seus reis como divindades encarnadas das quais depende implicitamente o bem-estar dos homens, do gado e dos cereais, os *chiluks* lhes dedicam, é claro, o maior respeito e tomam grande cuidado com eles. E, por mais estranho que nos pareça, o costume de eliminar o rei divino tão logo mostre indícios de má saúde ou perda de força nasce diretamente da profunda veneração que sentem por ele e da preocupação com preservá-lo, ou, antes, com preservar o espírito divino que o anima no mais perfeito estado de eficiência. Podemos mesmo ir mais longe e dizer que a prática do regicídio é a melhor prova que os *chiluks* podem dar da elevada consideração que têm para com seus reis.

De um modo geral, a teoria e a prática dos reis divinos dos *chiluks* corresponde muito de perto à teoria e à prática dos sacerdotes de Nemi, dos reis do bosque, se é correta a minha interpretação deste último. Em ambos os casos, vemos uma série de reis divinos de cuja vida se acredita depender a fertilidade dos homens, dos animais e da vegetação, e que são mortos, em combate singular ou não, para que seu espírito divino possa ser transmitido aos seus sucessores em pleno vigor, livre da debilidade e da decadência da enfermidade ou da velhice, porque essa degeneração, da parte do rei, implicaria — na opinião de seus súditos — uma degeneração correspondente da humanidade, dos animais e das plantações.

Os *dinkas* são um conjunto de tribos independentes do vale do Nilo Branco, cujo território, situado principalmente na margem leste do rio e estendendo-se do sexto ao décimo segundo grau de latitude norte, tem, segundo se calcula, entre cento e cinqüenta e cento e setenta e cinco quilômetros quadrados.

Apesar, ou antes, em virtude da elevada posição que ocupa, nenhum fazedor-de-chuva *dinka* pode ter morte natural de enfermidade ou velhice, pois os *dinkas* pensam que, se tal fato adverso ocorresse, a tribo sofreria de doenças e de fome e os rebanhos não se multiplicariam. Assim, quando um fazedor-de-chuva sente que está ficando velho e doente, diz aos seus filhos que quer morrer. Entre os *agar dinkas* uma grande cova é aberta, e o fazedor-de-chuva nela se deita, sobre o lado direito, com a cabeça sobre uma pele. É cercado pelos amigos e parentes, inclusive os filhos mais novos. Os mais velhos, porém, não podem aproximar-se da cova, para que, em seu sofrimento e desespero, não venham a ferir-se. Durante muitas horas, em geral por mais de um dia, o fazedor-de-chuva fica ali, sem comer nem beber. De tempos em tempos, fala aos que o cercam, lembrando o passado da tribo, recordando-lhes como os governou e aconselhou, e dando instruções sobre como agir no futuro. Concluídas as suas recomendações, diz-lhes que está acabado e pede que o cubram. A terra é lançada sobre ele na cova, causando a morte por sufocação. Tão logo o fazedor-de-chuva é morto, seu valioso espírito deve passar a um sucessor adequado, que pode ser seu filho ou parente consangüíneo próximo.

Reis que são mortos ao fim de um prazo determinado

Nos casos que descrevemos até agora, o rei ou sacerdote divino conserva sua função com o assentimento do povo até que alguma deficiên-

cia evidente, algum sintoma visível de má saúde ou envelhecimento, mostre sua incapacidade de cumprir os deveres divinos; mas só quando tais sintomas são claros é ele eliminado. Há certos povos, porém, que julgam pouco seguro esperar até mesmo pelo mais leve sinal de decadência, e em lugar disso preferem matar o rei enquanto ainda está em pleno vigor. Assim, fixam um prazo para o seu reinado, findo o qual ele tem de morrer. Esse prazo é bastante curto, para excluir a possibilidade de degeneração física durante o reinado. Em certas regiões do sul da Índia, o período fixado era de doze anos. Assim, de acordo com um velho viajante que percorreu a província de Querala, cerca de vinte léguas a nordeste do cabo Comorim, "há uma casa de orações dos gentios, onde há um ídolo por eles muito respeitado, e, a cada doze anos, celebra-se uma grande festa para esse ídolo, à qual os gentios comparecem como se fossem a um jubileu. Esse templo tem muitas terras e muitas rendas: é um negócio de grandes proporções. A província tem um rei, cujo reinado dura apenas doze anos, de jubileu a jubileu. O comportamento do rei é, quanto a isso, sábio, ou seja: quando os doze anos se completam, no dia da festa, reúnem-se muitas pessoas, e muito dinheiro é gasto para dar comida aos brâmanes. O rei faz com que seja erguido um catafalco de madeira, forrado de seda e, nesse dia, vai banhar-se num tanque com grandes cerimônias e muita música, depois do que se dirige ao ídolo e faz orações, sobe ao catafalco e ali, à frente de todos, com facas muito afiadas, começa cortando o nariz, depois as orelhas, os lábios e todos os seus membros, e o máximo de carnes que pode cortar de si mesmo, lançando tudo isso fora, apressadamente, até que tanto sangue se derrama que ele começa a desmaiar, quando então corta a própria garganta. Realiza esse sacrifício para o ídolo, e quem desejar reinar durante doze anos e sofrer esse martírio por amor ao ídolo tem de estar presente, presenciando o acontecimento, e daquele lugar o levam, como rei".

Quando os reis estavam condenados à morte ao término de um certo prazo, era natural que procurassem delegar o penoso dever, juntamente com alguns dos privilégios da soberania, a um substituto que sofresse em seu lugar. A transferência do dever de morrer pelo seu país talvez tenha sido praticada pelos sultões de Java. Isso pelo menos explicaria uma cena estranha, testemunhada na corte de um deles pelo famoso viajante Ibn Battuta, natural de Tânger, que visitou as Índias holandesas na primeira metade do século XIV. Diz ele: "Durante minha audiência com o sultão, vi um homem que tinha na mão uma faca semelhante à que é usada por um colhedor de uvas. Colocou-a contra o próprio pescoço e falou durante muito tempo numa língua que eu não compreendi. Depois disso, segurou-a com as duas mãos e cortou a própria garganta. Sua cabeça caiu no chão, tão afiada era a lâmina e tão grande a força por ele empregada. Fiquei estarrecido com esse comportamento, mas o sultão me disse: 'Ninguém faz isso, em seu país?' Respondi: 'Jamais vi tal coisa'. Ele sorriu e respondeu: 'São escravos nossos e se matam por amor a nós'. Mandou em seguida que levassem o corpo e o queimassem. Os oficiais, os dignitários, os soldados do sultão e o povo em geral compareceram à cremação. O soberano fixou uma pensão bastante liberal para os filhos do morto, para sua mulher e seus irmãos, que receberam muitas honrarias devido ao seu comportamento. Alguém que estava presente à audiência em que ocorreu o fato descrito informou-me que o discurso feito pelo homem que se sacrificara falava de sua dedicação ao monarca. Disse que desejava imolar-se por afeição ao soberano, como seu pai havia feito por amor do pai do príncipe, e seu avô também fizera por amor do avô do príncipe". Podemos conjeturar que antigamente os sultões de Java, como os reis de Querala, estavam condenados a cortar a própria garganta ao término de um determinado prazo, mas que posteriormente passaram a delegar o dever, doloroso, embora glorioso, de morrer pelo seu país aos membros de uma certa família, que, como recompensa, recebiam generosa assistência durante toda a vida e um belo funeral.

Há também algumas razões para supor que o reinado de muitos dos antigos soberanos gregos era limitado a oito anos, ou pelo menos que, ao cabo de cada período de oito anos,

Vítimas humanas são queimadas pelo bem de seus semelhantes
Os povos do Oriente Próximo praticavam o sacrifício humano pelo fogo. O Velho Testamento, em sua história dos três jovens queimados numa fornalha, faz eco a essa tradição, mas com uma mensagem de salvação pessoal. Sarcófago cristão, Vaticano, Roma. Foto PCAS, Roma.

O Rei Creso da Lídia, queimado pelo bem de seus súditos. Uma versão posterior da história, modificando-lhe o significado original, conta que Creso teria sido queimado por Ciro, que conquistara o seu reino. Ânfora grega, Louvre, Paris.
Foto: Musées Nationaux.

uma nova consagração, uma nova unção de graça divina, era considerada como necessária para permitir-lhes o bom desempenho de seus deveres civis e religiosos. A constituição de Esparta determinava que, a cada oito anos, os éforos escolhessem uma noite clara e sem luar e, sentando-se, observassem os céus em silêncio. Se durante essa vigília vissem um meteoro ou estrela cadente, deduziam que o rei havia pecado contra a divindade e o suspendiam de suas funções até que o oráculo délfico ou olímpico o restabelecesse no cargo. Esse costume, que tem toda a aparência de ser muito antigo, não foi letra morta nem mesmo no período final da monarquia espartana, pois, no século II a.C., um rei, que se havia tornado desagradável ao partido reformista, foi deposto sob várias acusações forjadas, entre as quais a alegação de que o pressago sinal havia sido visto. Esta é uma sobrevivência, sob forma atenuada, de uma instituição que pode ter desfrutado outrora de grande significação, e lança uma luz importante sobre as restrições e limitações impostas antigamente, pela religião, aos reis dórios. Qual era exatamente a importância de um meteoro na opinião dos antigos dórios, dificilmente podemos ter esperanças de determinar; mas uma coisa é clara: consideravam-no como um sinal tão sombrio e ameaçador que seu aparecimento em certas circunstâncias justificava, e até mesmo exigia, a deposição do rei. Esse medo exagerado de um fenômeno natural tão simples é comum a muitos selvagens até hoje, e dificilmente estaremos errados supondo que os espartanos o herdaram de seus ancestrais bárbaros, que podem ter visto com consternação,

em muitas noites estreladas nas florestas da Alemanha, um meteoro cruzar o céu.

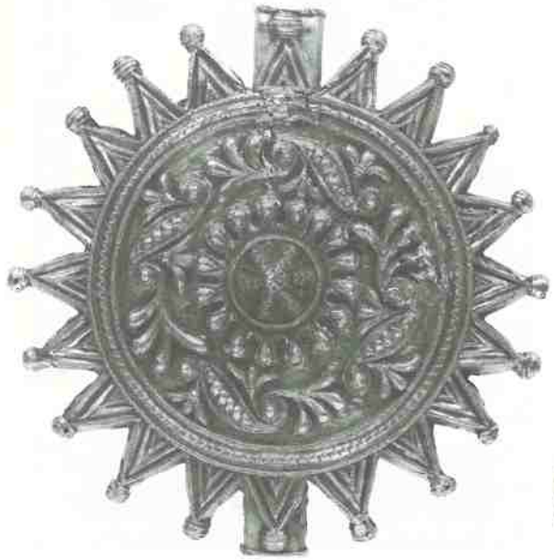
Na Babilônia, em tempos históricos, o reinado era praticamente vitalício, mas, em teoria, ao que parece, era apenas anual. Isso porque todos os anos, no festival de Zagmuk, o rei tinha de renovar seus poderes segurando as mãos da imagem de Marduck, em seu grande templo de Esagil, na Babilônia. Mesmo quando a Babilônia ficou sob o domínio assírio, os monarcas da Assíria deviam legitimar sua pretensão ao trono todos os anos indo à Babilônia e realizando a antiga cerimônia na festa do Ano-Novo. Alguns deles acharam tão incômoda essa obrigação que, em lugar de cumpri-la, preferiram abrir mão do título de rei, contentando-se com outro, menos importante, de governador. Parece, além disso, que em épocas remotas, embora não no período histórico, os reis da Babilônia, ou seus predecessores bárbaros, perdiam não apenas a coroa, mas também a vida, depois de um ano de monarquia. Pelo menos é essa a conclusão a que as evidências que se seguem parecem levar. De acordo com o historiador Beroso, que, como sacerdote babilônico, falava com amplo conhecimento, celebrava-se anualmente na Babilônia um festival chamado Sacaea. Começava no décimo sexto dia do mês de *lous* e durava cinco dias. Durante a festa, senhores e criados trocavam de lugar, passando os segundos a dar ordens e os primeiros a obedecer-lhes. Um prisioneiro condenado à morte era vestido com as roupas do rei, sentado no seu trono, e podia dar as ordens que desejasse, beber, comer, divertir-se e dormir com as concubinas do rei. Mas, ao fim dos cinco dias, era despido de suas vestes reais, flagelado e enforcado ou empalado. Durante seu breve reinado, tinha o título de zoganes.

Se na Babilônia, antes do alvorecer da história, o próprio rei costumava ser imolado no festival de Sacaea, é natural supor que Sacaea não fosse outra senão Zagmuk ou Sakmuk, a grande festa do Ano-Novo, durante a qual, até os tempos históricos, o poder do rei tinha de ser formalmente renovado por uma cerimônia religiosa no templo de Marduck. Uma reminiscência da festa de Zagmuk parece perdurar na

A sucessão dos reis
O espírito do rei morto passa ao seu sucessor pelo parentesco ou pelas insígnias reais.
NO ALTO. Um mago aponta para o filho do rei de Benin. Placa de bronze de Benin, fins do século XVI. British Museum, Londres.

crença dos iezídis de que, no dia do Ano-Novo, Deus senta-se em seu trono, ordenando os decretos para o novo ano, atribuindo aos dignitários as suas várias funções e entregando-lhes credenciais, com a sua assinatura e selo.

Essa compreensão de que, na Babilônia, o prisioneiro condenado que vestia as roupas reais era imolado como um substituto do rei pode ser reforçada pela prática da África ocidental, onde, nos funerais de um rei, os escravos costumavam ser vestidos como ministros de Estado e, em seguida, sacrificados como tais em lugar dos verdadeiros ministros, seus senhores, que compravam por uma soma de dinheiro esse privilégio de morrer por procuração. Esses sacrifícios de substitutos foram testemunhados por um missionário católico em Porto Novo, na Costa dos Escravos. Os *banyoros* ou *bakitaras*, de Uganda, tinham um notável costume, que parece indicar que, até tempos recentes, observavam o hábito seme-



Peitoral de ouro usado pelos reis achantis, século XIX. British Museum, Londres.

A coroa da Inglaterra, copiada, na época de Carlos II, da antiga coroa usada por Eduardo, o Confessor, e utilizada desde então na coroação de todos os reis ingleses. Foto: John Topham Picture Library.

lhante de limitar a um só ano o reinado e a vida de seus monarcas. O costume é assim descrito pelo Cônego Roscoe: "Aproximadamente na época do ano em que o rei havia sido enterrado, o monarca reinante disse a Bamuroga que preparasse uma festa para o falecido rei. Bamuroga escolheu um homem pobre do clã babito para representar o rei morto, e o escolhido passou a viver regiamente no túmulo do rei e a ser chamado pelo nome do monarca que representava, pois se acreditava ser ele o velho rei ressuscitado. Vivia no túmulo, era festejado e cumulado de honrarias e tinha pleno uso das mulheres do túmulo, isto é, as viúvas do velho rei. O monarca reinante mandava-lhe presentes e ele retribuía com bênçãos que enviava ao rei, à terra e aos animais. Distribuía à vontade presentes de vacas pertencentes ao rei e, durante oito dias, viveu ele mesmo como um rei. No nono dia, foi retirado do túmulo e estrangulado, e não se ouviu mais falar dele. Era uma cerimônia anual". Parece provável que esse falso rei que reinava por oito dias todos os anos fosse um substituto do próprio rei, que, dessa forma, morria anualmente na pessoa de seu substituto. Em tempos mais remotos, o rei talvez não tivesse outra escolha senão morrer ele próprio ao final de um breve reinado de apenas um ano.

"O culto dos animais"
A associação de homens a animais pode ter se desenvolvido a partir da crença na transmigração das almas. Em muitas culturas, as almas dos reis mortos transferem-se, ao que se acredita, para os animais, e, por vezes, reis vivos podem estar neles encarnados. Um vestígio dessa idéia sobrevive na heráldica européia.
NO ALTO. O Imperador Henrique VI da Alemanha, com o brasão da águia. Manessische Liederhandschrift, século XIV, Cod. Pal. Germ. 848 fol. 6R, Universitätsbibliothek, Heidelberg.
À DIREITA. O leão e o unicórnio britânicos, nos portões do Palácio de Buckingham.
Foto: Derrick Witty.

3. Alternativas à eliminação do rei

Reis temporários

Em certos lugares, a forma modificada do antigo costume de regicídio que parece ter predominado na Babilônia foi ainda mais amenizada. O rei ainda abdicava anualmente por um curto período de tempo e seu lugar era ocupado por um soberano mais ou menos nominal; este, porém, ao final de seu breve reinado, já não era morto, embora por vezes um simulacro de execução ainda pudesse sobreviver como lembrança da época em que ele era realmente eliminado. No mês de *méac* (fevereiro), o rei do Camboja abdicava, todos os anos, por três dias. Durante esse tempo, ele não exercia sua autoridade, não tocava nos selos, nem mesmo recebia as rendas que lhe eram devidas. Em seu lugar ficava um rei temporário, chamado de *sdach méac,* isto é, rei de fevereiro. O papel de rei temporário era hereditário entre os homens de uma família remotamente ligada à casa real: os filhos sucediam aos pais, os irmãos mais novos aos mais velhos, tal como na sucessão real. Num dia favorável, fixado pelos astrólogos, o rei temporário era levado pelos mandarins em procissão triunfal. Era conduzido sobre um dos elefantes reais, sentava-se no palanquim real e era escoltado por soldados que, vestidos de forma apropriada, representavam os povos vizinhos do Sião, do Anam, do Laos e assim por diante. Em lugar da coroa de ouro, usava um gorro branco de pala, e os seus símbolos do poder, em vez de serem de ouro incrustados de diamantes, eram de madeira tosca. Depois de prestar homenagem ao verdadeiro rei, de quem recebia seu mandato de três dias, juntamente com toda a receita recolhida durante esse período (embora esse último costume tenha sido deixado de lado por algum tempo), desfilava em procissão em torno do palácio e pelas ruas da capital. No terceiro dia, depois da procissão habitual, o rei temporário dava ordens para que os elefantes esmagassem sob seus pés a "montanha de arroz", que era uma armação de bambu, cercada de montes de arroz. O povo catava e recolhia o arroz espalhado, do qual todos levavam consigo um pouco para assegurar uma boa colheita. Um pouco desse arroz era também levado ao rei, que o mandava cozinhar e o oferecia aos monges.

No Sião, no sexto dia da lua no sexto mês (fim de abril) é nomeado um rei temporário, que durante três dias desfruta das prerrogativas reais, enquanto o verdadeiro soberano fica trancado em seu palácio. Esse rei temporário envia seus numerosos acólitos em todas as direções para que se apossem e confisquem tudo o que encontrem no bazar e nas lojas abertas. Até mesmo os navios e juncos que chegam ao porto nesses dias passam a ser de sua propriedade e têm de ser resgatados. O falso rei vai para um terreno no meio da cidade e para ali também é levado um arado dourado, puxado por bois enfeitados. Depois que o arado é ungido e os bois são esfregados com incenso, o falso rei traça nove sulcos com o arado, no que é seguido pelas damas idosas do palácio, que vão espalhando as primeiras sementes da estação. Tão logo os nove sulcos são abertos, a multidão de espectadores se precipita e luta pelas sementes que acabaram de ser semeadas na crença de que, de mistura com as sementes de arroz, virá uma colheita abundante. Depois, os bois são desatrelados, e, à sua frente, são colocados arroz, milho, sésamo, bananas, cana-de-açúcar, melões, etc. Aquilo que os bois comerem primeiro constituirá, segundo a crença comum, um gênero caro no ano seguinte, embora certas pessoas interpretem o presságio de maneira contrária. Durante todo esse tempo, o rei temporário fica encostado a uma árvore com o pé direito sobre o joelho esquerdo. Por ficar assim num pé só, é conhecido popularmente como o rei perneta, embora seu título oficial seja *phaya phollathep,* "senhor das hos-

tes celestiais". É uma espécie de ministro da agricultura; todas as disputas sobre campos, arroz, etc., lhe são submetidas. Há, além disso, outra cerimônia na qual personifica o rei, realizada no segundo mês do ano (que cai na estação fria) e que dura três dias. Nessa ocasião, ele é levado em procissão a um lugar a céu aberto, em frente ao templo dos brâmanes, onde vários mastros foram levantados, como os mastros de maio, e sobre os quais se balançam os brâmanes. Enquanto estes se balançam e dançam, o senhor das hostes celestiais tem de ficar de pé, sobre apenas um dos pés, num palanque de tijolos, forrado de tecido branco e adornado de tapeçarias. O falso rei fica em cima de um suporte de madeira dotado de uma cobertura dourada, com um brâmane de cada um dos lados. Os brâmanes que dançam têm consigo chifres de búfalo com os quais tiram, de um grande recipiente de cobre, água que aspergem sobre os espectadores. Acredita-se que isso trará boa sorte, fazendo com que as pessoas vivam em paz e tenham tranqüilidade, gozem de boa saúde e sejam prósperas. O tempo durante o qual o senhor das hostes celestiais tem de ficar sobre um dos pés é de cerca de três horas. Acredita-se que isso "ponha à prova as disposições dos *devattas* e dos espíritos". Se ele baixar o pé, "estará sujeito a perder suas propriedades, e sua família poderá ser escravizada pelo rei, pois isso é considerado como um mau presságio, prenunciando a destruição do Estado e a instabilidade do trono. Mas, se ele agüentar com firmeza, acredita-se que tenha conquistado uma vitória sobre os espíritos malignos, e lhe é conferido o privilégio suplementar, pelo menos ostensivamente, de confiscar qualquer navio que entre na baía durante aqueles dias e ficar com sua carga, bem como o privilégio de entrar em qualquer loja da cidade e levar o que quiser". Eram esses os deveres e os privilégios do rei perneta siamês até meados do século XIX ou mais tarde ainda.

Alguns aspectos relativos a esses reis temporários merecem comentário especial antes de passarmos às evidências seguintes. Em primeiro lugar, os exemplos mostram claramente que só são transferidas para o substituto temporário do rei as funções mágicas ou divinas. Isso se evidencia pelo detalhe de que, ao manter levantado o seu pé, o rei temporário do Sião conquistava uma vitória sobre os maus espíritos e, se o deixasse pousar no chão, punha em risco a existência do Estado. A cerimônia cambojana dos elefantes pisando a "montanha de arroz" e a cerimônia siamesa de dar início à aradura e à semeadura da terra são encantamentos destinados a propiciar uma seara abundante, como se percebe pela crença de que aqueles que levarem para casa um pouco do arroz pisoteado ou da semente espalhada terão uma boa colheita. Além disso, quando o representante siamês do rei manobra o arado, o povo o observa ansiosamente, não para ver se abre um sulco reto, mas para marcar o ponto exato de sua perna a que chega a barra de sua roupa de seda, pois disso parecem depender as condições do tempo e a colheita na estação seguinte. Se o senhor das hostes celestiais levanta sua saia acima do joelho, o tempo será chuvoso e as plantações poderão ser prejudicadas. Se deixa a roupa arrastar-se até o calcanhar, haverá uma seca. Mas haverá bom tempo e boas colheitas se a barra da roupa ficar exatamente no meio da sua canela. O curso da natureza, e com ele a felicidade ou desgraça do povo, tem portanto uma ligação extremamente íntima com os menores atos ou gestos do representante do rei. Mas a tarefa de fazer com que as plantações cresçam, assim transferida ao rei temporário, é uma das funções mágicas que devem ser cumpridas pelos reis na sociedade primitiva. A exigência de que o falso rei fique em um pé só sobre um suporte elevado num campo de arroz talvez significasse originalmente um encantamento para fazer com que as plantações crescessem bastante, e em boa posição.

Vimos como o rei temporário é nomeado anualmente de acordo com o costume. Em outros casos, porém, a nomeação é feita apenas para atender a uma emergência, como por exemplo para proteger o verdadeiro rei de um mal real ou potencial, que é desviado para um substituto que ocupa o seu lugar no trono por um breve período. A história da Pérsia nos oferece exemplos desses substitutos ocasionais do xá. Um deles relaciona-se com o Xá Abas,

o Grande, o mais eminente de todos os reis persas, que reinou de 1586 a 1628 de nossa era. Seus astrólogos advertiram-no de que, no ano de 1591, um sério perigo pairava sobre ele, e o rei tentou contorná-lo abdicando do trono em favor de um certo infiel, de nome Yussuf, provavelmente um cristão. O substituto foi devidamente coroado e, durante três dias, a acreditar nos historiadores persas, não só usou o nome do rei, como também gozou da sua condição e do seu poder. Ao fim desse breve reinado, foi executado: a vontade das estrelas foi cumprida com esse sacrifício, e Abas, que reassumiu seu trono numa hora mais propícia, teve de seus astrólogos a promessa de um longo e glorioso reinado.

O sacrifício do filho do rei

Um detalhe a notar sobre os reis temporários descritos acima é que, no Camboja, eles vêm de uma família que parece estar ligada por parentesco à família real. Se a interpretação dada aqui à origem desses reinados temporários é correta, podemos compreender facilmente porque o substituto do rei deve, em certos casos, ser da sua mesma raça. Quando o rei conseguiu que a vida de outra pessoa fosse aceita em sacrifício, em lugar da sua própria vida, teve de mostrar que a morte desse outro serviria tão bem aos propósitos visados quanto o sacrifício do próprio rei. Ora, era como deus, ou semideus, que o rei tinha de morrer; portanto, o substituto que morria em seu lugar tinha de ser investido, pelo menos para essa ocasião, dos atributos divinos do rei. Isso, como acabamos de ver, ocorria certamente no caso dos reis temporários do Sião e do Camboja: eram investidos das funções sobrenaturais que, numa fase anterior da sociedade, eram atributos específicos do rei. Mas ninguém poderia representar melhor o rei em seu caráter divino do que seu próprio filho, que poderia compartilhar da condição divina de seu pai. Ninguém, portanto, mais indicado para morrer pelo rei e, através dele, por todo o povo, do que o filho do rei.

De acordo com a tradição, Aun ou On, rei da Suécia, sacrificou nove de seus filhos a Odin, em Uppsala, para que sua vida fosse poupada. Depois de ter sacrificado o segundo filho, recebeu do deus a resposta de que poderia viver enquanto lhe sacrificasse um de seus filhos a cada nove anos. Ao sacrificar o sétimo filho, ainda vivia, mas estava tão fraco que não podia andar e tinha de ser levado numa cadeira. Ofereceu então o oitavo, e viveu mais nove anos, deitado numa cama. Depois, sacrificou o nono filho, viveu outros nove anos, mas de tal modo que tinha de beber de um chifre como uma criança pequena. Quis, então, sacrificar seu último filho a Odin, mas os suecos não permitiram. Morreu, portanto, e foi enterrado em Uppsala.

Um costume semelhante existiu entre alguns chefes *chaggas,* no monte Kilimanjaro, na África oriental. A respeito deles "diz-se que, antigamente, quando um chefe estava seriamente doente, sacrificava primeiro animais, em grande número, aos seus ancestrais; em seguida, sacrificava aos ancestrais dos chefes que haviam sido vencidos e mortos, e, finalmente, aos ancestrais de todos os que havia matado na guerra. O grande chefe Rongoma sacrificou a Ruwa até mesmo seu primogênito, e o mesmo se diz de outros chefes, em tempos antigos".

Entre os semitas da Ásia ocidental, o rei, num momento de perigo nacional, dava por vezes seu próprio filho em sacrifício pelo povo. Assim, Filo de Biblos, em sua obra sobre os judeus, diz: "Era costume antigo numa crise de grande perigo dar o governante da nação ou da cidade o seu filho bem-amado para morrer por todo o povo, como um resgate oferecido aos demônios vingadores, e esses filhos assim oferecidos eram sacrificados com ritos místicos". Assim Cronus, a quem os fenícios chamam Israel, sendo rei da terra e tendo um único filho, chamado Jeud (pois, na língua fenícia, Jeud significa "unigênito"), vestiu-o com roupas reais e o sacrificou num altar, em tempo de guerra, quando o país corria grande perigo diante do adversário. Quando o rei de Moab foi sitiado pelos israelitas e corria grande risco, tomou seu primogênito, que deveria reinar em seu lugar, e sacrificou-o como uma oferenda candente sobre a muralha.

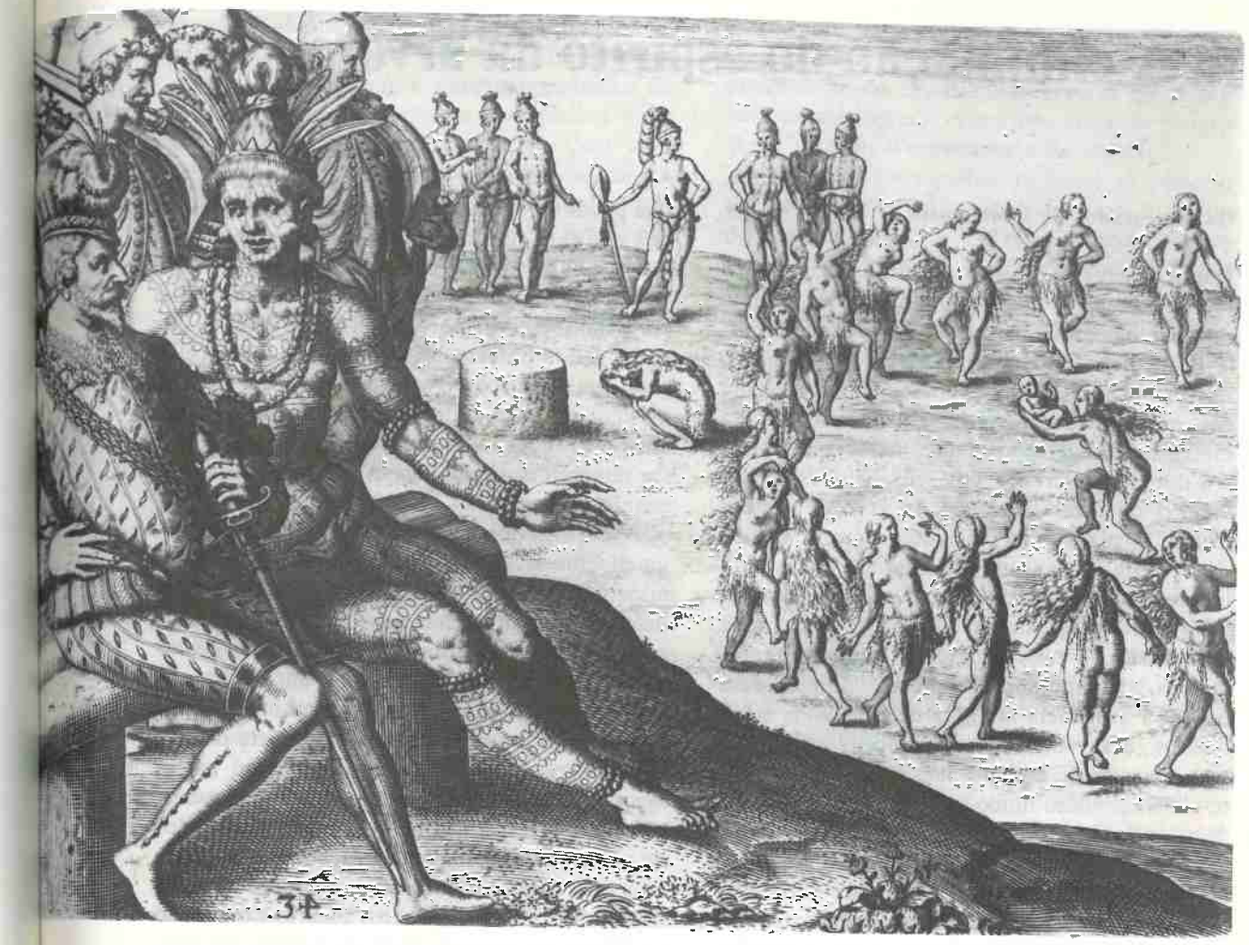
Entre os semitas, porém, a prática de sacrificar filhos não se limitava aos reis. Em tempos de grande calamidade, como a peste, a seca ou a derrota na guerra, os fenícios costumavam sacrificar uma pessoa querida a Baal. "A história fenícia", diz um autor antigo, "está cheia desses sacrifícios." Crianças eram publicamente imoladas pelos cartagineses até a época do proconsulado de Tibério, que fez crucificar os sacerdotes nas árvores ao lado de seus templos. Não obstante, o costume continuou sendo observado secretamente até a época de Tertuliano.

Entre os cananeus, ou habitantes aborígines da Palestina, que os israelitas conquistaram mas não exterminaram, o sombrio costume de queimar suas crianças em honra de Baal ou Moloch parece ter sido praticado regularmente. Quando o cronista hebreu registrou a maneira pela qual Shalmaneser, rei da Assíria, sitiou Samaria durante três anos e a tomou, levando Israel em cativeiro, explica que isso foi um castigo divino que caiu sobre seu povo por este ter sido complacente com os costumes malignos dos cananeus. Eles haviam construído edificações elevadas em todas as suas cidades, levantado pilares e mastros sagrados *(asherim)* em todas as altas colinas e sob todas as árvores verdes e ali queimavam incenso à maneira dos pagãos. "E esqueceram todos os mandamentos do Senhor seu Deus, e fizeram imagens moldadas, até mesmo dois bezerros, e fizeram um Asherah, e adoraram todas as hostes celestiais e serviram a Baal. E fizeram com que seus filhos e filhas passassem pelo fogo, e usaram encantamentos e adivinhações."

Podemos, portanto, deduzir com segurança que um costume de permitir aos reis que matassem seus filhos como substitutos, num sacrifício indireto, não seria excepcional nem surpreendente, pelo menos em terras semitas, onde em verdade a religião parece ter, em certa época, recomendado ou concitado todos os homens, como a um dever para com seu deus, a tirarem a vida do filho mais velho. E estaria totalmente de acordo com a analogia se, muito depois de ter sido o bárbaro costume abandonado por outros, continuasse a ser observado

O sacrifício do primogênito real
Nova luz foi lançada sobre as histórias do Velho Testamento pelos primeiros etnógrafos, que testemunharam práticas semelhantes em outras partes do mundo.
ACIMA. Abraão é impedido pelo Anjo do Senhor de sacrificar Isaac, seu primogênito. Fac-símile de Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica* (c. 1615), Institut d'Ethnologie, Paris.

por reis que permaneceram, sob muitos aspectos, como representantes de um mundo desaparecido, como pináculos solitários resistindo à montante devastação das águas sob as quais jaz o passado.



Sacrifício do primeiro filho homem do rei, na Flórida, testemunhado por viajantes europeus. De Bry, *America*, 1599, Bodleian Library, Oxford.

4. A eliminação do espírito da árvore

Os mascarados de Pentecostes

Resta indagar que luz o costume de imolar o rei ou sacerdote divinos lança sobre o tema especial de nossa pesquisa. Na primeira parte deste livro vimos razão para supor que o rei do bosque de Nemi era considerado uma encarnação de um espírito das árvores ou do espírito da vegetação e que, nessa qualidade, era dotado, na crença dos seus fiéis, do poder mágico de fazer com que as árvores dessem frutos, as plantações crescessem, etc. Sua vida deve, portanto, ter sido considerada como muito preciosa pelos seus adoradores e, provavelmente, protegida por um sistema de precauções cuidadosas ou tabus como os que, em tantos lugares, defenderam a vida do homem-deus contra a influência maligna de demônios e feiticeiros. Mas vimos que o próprio valor atribuído à vida do homem-deus exige a sua morte violenta, como único meio de preservá-lo da decadência inevitável que vem com a idade. O mesmo raciocínio poderia ser aplicado ao rei do bosque: também ele devia ser eliminado para que o espírito divino nele encarnado pudesse ser transferido, em toda a sua integridade, para o seu sucessor. A regra segundo a qual o rei do bosque ocupava o seu posto até que outro mais forte o matasse tanto tinha a virtude de assegurar a preservação de sua divina vida em pleno vigor como garantia a sua transferência para um sucessor adequado, tão logo esse vigor começasse a decair. Enquanto o rei do bosque conseguisse manter sua posição pela força dos músculos, podia-se deduzir que a sua força natural não diminuíra; ao passo que a sua derrota e morte nas mãos de outro provavam que perdia forças e era chegado o momento de abrigar a vida divina num tabernáculo menos dilapidado. Essa explicação para a regra segundo a qual o rei do bosque tinha de ser morto pelo seu sucessor torna-a, pelo menos, perfeitamente inteligível. Pode-se dizer que encontra firme apoio na teoria e na prática dos *chiluks,* que dão morte ao seu rei ao primeiro sinal de saúde decadente para que a sua decrepitude não acarrete um desfalecimento correspondente da energia vital dos cereais, do gado e dos homens. É, além disso, reforçada pela analogia com o chitomé, de cuja vida a existência do mundo dependeria, de acordo com seus fiéis, e que era morto pelo seu sucessor tão logo demonstrasse os primeiros sinais de envelhecimento.

Podemos conjeturar que o rei do bosque originalmente era executado após um prazo determinado, sem que tivesse uma oportunidade de defender sua vida. Essa suposição se confirmará se pudermos encontrar evidências do costume de imolar periodicamente outras figuras equivalentes à sua, isto é, representantes humanos do espírito das árvores, no norte da Europa. Na verdade, esse costume deixou traços inequívocos nas festas rurais dos camponeses. O mais esclarecedor dos numerosos arremedos de execução do espírito das árvores que podemos citar é o que descrevemos a seguir, registrado na Boêmia. Em certos lugares do distrito de Pilsen, na segunda-feira da semana de Pentecostes, o rei de maio é vestido de cascas de árvore, ornamentado com flores e fitas; usa uma coroa de papel dourado e monta um cavalo, também enfeitado de flores. Acompanhado de um juiz, de um carrasco e de outras personagens, e seguido por uma tropa de soldados, todos montados, vai até a praça da aldeia, onde uma cabana ou um caramanchão de ramos verdes foi construído sob as árvores de maio, que são abetos recém-cortados, desfolhados até o alto e revestidos de flores e fitas. Depois que as mulheres e moças da aldeia houverem sido bastante criticadas e um sapo houver sido decapitado, a cavalgada se dirige a um lugar predeterminado numa rua larga e reta, onde os cavaleiros se alinham em fila dupla, e o rei foge. Dão-lhe uma pequena vantagem, e ele sai a todo o galope perseguido pelos soldados. Se não o conseguem alcançar, ele continua sendo rei por mais um ano, e seus companheiros devem pagar-lhe a despesa na cervejaria à noite. Se, porém, o alcançam, é açoitado com varas de aveleira ou espancado com espadas de pau e obrigado a desmontar. O carrasco, então, pergunta: "Devo decapitar este rei?" A resposta é: "Sim". Ele brande o machado e, com as palavras "um, dois, três, vamos cortar a cabeça do rei!", derruba-lhe a coroa. Em meio aos gritos dos espectadores, o rei cai ao chão, é posto numa carreta fúnebre e levado para a fazenda mais próxima.

É impossível não reconhecer as personagens que, como o rei de maio da Boêmia, são mortas numa pantomima como representantes do espírito das árvores ou do espírito da vegetação tal como se espera que ele venha a manifestar-se na primavera. As cascas de árvore, as folhas e as flores com que se vestem os atores e a estação do ano em que se realiza a festa mostram que pertencem à mesma classe dos representantes do espírito primaveril da vegetação que examinamos na primeira parte deste livro. Mas se essas personagens representam, como é certo, o espírito da vegetação na primavera, surge uma questão: por que matá-las? Qual o objetivo de matar o espírito da vegetação em qualquer época e, sobretudo, na primavera, quando seus serviços são mais desejados? A única resposta possível a essa pergunta parece estar na explicação já oferecida para o costume de matar o rei ou o sacerdote divino. A vida divina, encarnada num corpo material e mortal, é passível de se macular e deteriorar devido à fraqueza do frágil veículo em que se abriga por algum tempo. Para que seja poupada da progressiva debilitação que tem necessariamente de partilhar com sua encarnação humana, à medida em que esta avança em idade, dela deve ser desligada antes que, ou pelo menos tão logo esta comece a exibir sinais de decadência, para ser transferida para um sucessor vigoroso. Isso se faz matando-se o velho representante do deus e transferindo-se o divino espírito para uma nova encarnação. A eliminação do deus, isto é, de sua encarnação humana, é portanto apenas um passo necessário ao seu renascimento ou ressurreição sob uma forma melhor. Assim, a eliminação do representante do espírito das árvores na primavera é considerada como um meio de promover e apressar o crescimento da vegetação.

Os pontos de semelhança entre as personagens desse tipo, do norte da Europa, e o tema de nossa pesquisa — o rei do bosque ou sacerdote de Nemi — são bastante notáveis. Nesses mascarados setentrionais vemos reis cujas roupas de cascas de árvores e de folhas, bem como a cabana de ramos verdes e de abetos sob os quais se reúne a sua corte, proclamam-nos inequivocamente como reis do bosque, tal como a sua contrapartida italiana. Como ele, morrem de morte violenta, mas como ele podem evitá-la durante algum tempo graças ao seu vigor e à sua agilidade física. A vida do deus-homem é prolongada sob a condição de que ele dê mostras, numa rigorosa prova física de luta ou de fuga, de que o vigor de seu corpo não decaiu e de que, portanto, a morte violenta, que, mais cedo ou mais tarde, é inevitável, pode ser, por um momento, adiada. Há uma outra semelhança entre o rei do bosque italiano e seus equivalentes do norte. Na Saxônia e na Turíngia, o representante do espírito das árvores, depois de ser morto, é ressuscitado por um médico. É isso exatamente o que a lenda dizia ter acontecido ao primeiro rei do bosque em Nemi, Hipólito ou Vírbio, que, depois de ter sido morto pelos seus cavalos, foi ressuscitado pelo médico Esculápio. Essa lenda se harmoniza bem com a teoria de que a eliminação do rei do bosque era apenas um passo para seu renascimento ou ressurreição em seu sucessor.

Sacrifícios humanos simulados

Formulamos, na análise precedente, a suposição de que o simulacro da eliminação do rei no folclore norte-europeu é um substitutivo moderno do antigo costume de matá-lo de verdade. Os que bem conhecem a tenacidade da vida dos costumes populares e a sua tendência, com o avanço da civilização, a se reduzir de solenes rituais, que eram, a meros espetáculos populares e passatempos, provavelmente serão

os últimos a pôr em dúvida a verdade de tal afirmativa. Sacrifícios humanos eram oferecidos com freqüência pelos ancestrais das raças civilizadas do norte da Europa, celtas, teutões e eslavos — isso é fora de dúvida. Portanto, nada tem de surpreendente o fato de que o camponês moderno faça, de maneira simulada, aquilo que seus antepassados faziam na realidade. Sabemos, com certeza, que, em outras partes do mundo, simulacros de sacrifícios humanos substituíram os reais. Assim, em Minahassa, distrito das Celebes, vítimas humanas eram sacrificadas regularmente em certas festas, mas, sob a influência holandesa, esse costume foi abolido, surgindo em seu lugar um simulacro de sacrifício humano. O Capitão Bourke foi informado por um velho chefe de que os índios do Arizona costumavam oferecer sacrifícios humanos na Festa do Fogo, quando os dias são mais curtos. A vítima tinha sua garganta cortada, o peito aberto e o coração arrancado por um dos sacerdotes. Esse costume foi abolido pelos mexicanos, mas, por longo tempo ainda, uma forma modificada dele foi observada secretamente. A vítima, geralmente um jovem, tinha a garganta cortada, e deixava-se o sangue correr livremente; o curandeiro, porém, espalhava "remédio" na ferida, que em pouco tempo se fechava, e o jovem sarava. Também no ritual de Ártemis, em Halae, na Ática, era cortada a garganta de um homem, e se deixava que o sangue corresse, mas ele não era morto.

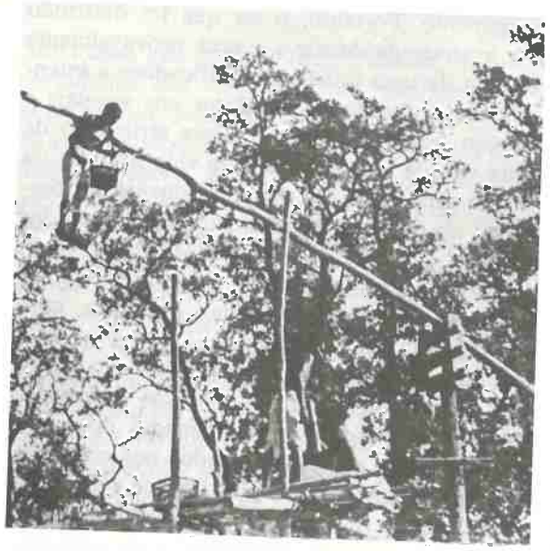
Por vezes o pretenso sacrifício é realizado não com uma pessoa viva, mas com uma efígie. Na Cidade do Sol, no Egito antigo, três homens costumavam ser sacrificados diariamente, depois de desnudados e examinados, como se fossem bezerros, pelos sacerdotes, que verificavam se eram perfeitos e próprios para o altar. Mas o faraó Amósis ordenou que fossem usadas imagens de cera em lugar de vítimas humanas. Um livro indiano de leis, o *Calica puran,* determina que, quando o sacrifício de leões, tigres ou seres humanos é necessário, uma imagem de um leão, tigre ou homem deve ser feita de manteiga, ou de uma pasta ou massa de farinha de cevada, e usada em lugar dos seres reais. Antigamente, alguns dos gondes da Índia ofereciam sacrifícios humanos e hoje sacrificam bonecos de palha, que servem igualmente bem aos seus propósitos.

O Enterro do Carnaval, a Expulsão da Morte e o Advento do Verão

Já pudemos chegar a uma explicação da regra que exigia a morte do sacerdote de Nemi pelo seu sucessor. A explicação não pretende ser mais do que provável; nosso escasso conhecimento do costume e de sua história não permite que seja mais do que isso. Não obstante, é possível, ao mesmo tempo, esclarecer algumas obscuridades que ainda perduram e responder a algumas objeções que se podem ter apresentado ao leitor.

Comecemos do ponto em que paramos — os costumes primaveris dos camponeses da Europa. Além das cerimônias já descritas, há duas outras séries de observâncias que lhes são correlatas, em que a morte simulada de um ser divino ou sobrenatural é uma característica destacada. Numa delas, o ser cuja morte é dramaticamente representada é uma personificação do Carnaval; na outra, é a própria morte. A primeira cerimônia ocorre naturalmente ao final do Carnaval, no último dia daquele alegre período, ou seja, a Terça-Feira Gorda, ou no primeiro dia da Quaresma, ou a Quarta-Feira de Cinzas.

Em Lérida, na Catalunha, o enterro do Carnaval foi testemunhado por um viajante inglês em 1877. No domingo de Carnaval, uma grande parada de infantaria, cavalaria e mascarados dos mais variados tipos, alguns montados e outros em carruagens, escoltara o grande carro de Sua Graça Pau Pi, como a efígie era chamada, em triunfo, pelas principais ruas. Durante três dias as festas foram intensas, e então, à meia-noite do último dia, a mesma parada voltou a desfilar pelas ruas, mas com um aspecto diferente e com uma diferente finalidade. O carro triunfal fora substituído por um carro fúnebre, onde repousava a efígie de Sua Graça morta: um séquito de mascarados, que, no primeiro desfile, haviam desempenhado o papel de Estudantes da Folia, esmerando-se em estrepolias e brincadeiras, vestiam-se ago-



Balançar-se para purificar o ar e fazer crescer as plantações
Homens santalis balançam-se aos pares para fazer prosperar plantações, na Festa de Pata.
Foto: W. G. Archer.

O balanço é também um motivo central do amor exemplar entre o deus hindu Krishna e sua amada humana Rada. Pintura de Jaipur, meados do século XVII (detalhe). Cortesia do Museum of Fine Arts, Boston.

ra de padres e bispos, caminhavam lentamente segurando enormes velas acesas e cantando uma nênia. Ao chegar à praça principal, o desfile se deteve, uma oração final burlesca foi pronunciada sobre o defunto, Pau Pi, e as luzes se apagaram. Imediatamente o diabo e seus anjos irromperam da multidão, tomaram o corpo e fugiram com ele, animadamente perseguidos aos gritos pela multidão. Os vilões foram, naturalmente, alcançados e dispersados, e o pretenso cadáver, salvo de suas garras, foi colocado num túmulo adrede preparado. Assim morreu o Carnaval de 1877 em Lérida e foi enterrado.

Em certas aldeias alemãs da Morávia, como Jassnitz e Seitendorf, os jovens se reúnem no terceiro domingo da Quaresma e preparam um boneco de palha, geralmente vestido com um gorro de pele e calções de couro, se for possível obtê-los. O boneco é então içado num mastro e levado pelos jovens de ambos os sexos para os campos. A caminho, cantam uma canção que diz estarem levando para longe a Morte e trazendo para casa o querido Verão e, com ele, o mês de maio e as flores. Ao chegarem a um lugar predeterminado, dançam em círculo à volta do boneco com gritos e exclamações e, subitamente, correm para ele e o estraçalham com as mãos. Finalmente, os pedaços são amontoados, o mastro é quebrado, ateando-se fogo a tudo. Enquanto os restos queimam, o grupo dança alegremente em torno da fogueira, regozijando-se com a vitória conquistada pela Primavera. Quando o fogo está quase extinto, dirigem-se às casas, pedindo presentes de ovos para fazer uma refeição, tendo o cuidado de apresentar como justificativa do pedido o fato de terem levado embora a Morte.

Até aqui, o retorno da Primavera, do Verão,

ou da Vida, como seqüência da expulsão da Morte, é apenas implícito ou, no máximo, anunciado. Em outras cerimônias é claramente encenado. Assim, em certos lugares da Boêmia, a efígie da Morte é afogada. Depois de jogá-la na água ao entardecer, as moças da aldeia se dirigem à floresta e cortam uma árvore ainda nova com uma copa verde, penduram nela uma boneca vestida como mulher, enfeitam tudo de fitas verdes, vermelhas e brancas, e marcham em procissão com o seu *Lito* (Verão) até a aldeia, recolhendo presentes e cantando:

> "A Morte nada na água,
> A Primavera vem nos visitar
> Com ovos que são vermelhos
> E panquecas amarelas.
> Levamos a Morte para longe,
> Trazemos o Verão para a aldeia".

Em cerimônias desse tipo, a Morte é representada por um boneco, que é lançado fora; o Verão ou a Vida, pelos ramos de árvores trazidos de volta. Por vezes, porém, uma nova potencialidade vital parece ser atribuída à imagem da própria Morte e, através de uma espécie de ressurreição, ela se torna um instrumento do renascimento geral. Assim, em certas regiões da Lusácia, só as mulheres carregam a Morte, não permitindo que nenhum homem interfira. Vestidas de luto durante todo o dia, preparam um boneco de palha, vestem-no com uma camisa branca, colocam-lhe numa das mãos uma vassoura e uma foice na outra. Cantando, e perseguidas pelos moleques que lhes jogam pedras, levam o boneco até os limites da aldeia, onde o estraçalham. Cortam em seguida uma bela árvore, na qual penduram a camisa, e levam-na para a aldeia, cantando.

Vemos que a Morte, cuja eliminação é representada nessas cerimônias, não pode ser vista como um agente puramente destrutivo que é como geralmente a compreendemos. Se a árvore levada de volta como uma materialização do renascimento da vegetação na primavera está vestida com a camisa usada pela Morte, que acaba de ser destruída, o objetivo disso não pode ser, certamente, paralisar e agir contra o ressurgimento da vegetação: pelo contrário, só pode ser estimular e favorecer esse ressurgimento. Portanto, o ser que foi destruído — a chamada Morte — será provavelmente dotado de uma influência vivificadora e intensificadora que pode comunicar aos vegetais e mesmo ao mundo animal. Essa atribuição de uma virtude comunicadora de vida à figura da Morte está acima de qualquer dúvida no costume, observado em certos lugares, de guardar pedaços da efígie de palha da Morte e colocá-los nos campos, para fazer com que as plantações se desenvolvam, ou nos estábulos, para que o gado seja saudável.

Podemos conjeturar, com justeza, que os nomes Carnaval, Morte e Verão são expressões relativamente tardias e inadequadas dos seres personificados ou materializados nos costumes que examinamos. O simples fato de serem nomes abstratos revela uma origem moderna, pois a personificação de efemérides e de estações, como o Carnaval e o Verão, ou de uma noção abstrata como a morte, dificilmente será primitiva. As próprias cerimônias, porém, trazem a marca de uma antiguidade sem data; fica difícil, portanto, deixar de pensar que, originariamente, as idéias por elas representadas eram de uma natureza mais simples e concreta. A noção de árvore, talvez de um determinado tipo de árvore (pois certos povos primitivos não têm uma palavra para designar as árvores em geral), ou mesmo de uma árvore específica, é bastante concreta para proporcionar uma base a partir da qual, por um processo gradual de generalização, se poderia chegar à idéia mais ampla de um espírito da vegetação. Também a noção concreta da árvore que morre, ou da vegetação que morre, transformar-se-ia, por um processo de generalização semelhante, numa noção de morte em geral, de modo que a prática de levar embora na primavera a vegetação que está morrendo ou já morreu como condição prévia para o seu renascimento se ampliaria, com o tempo, numa tentativa de banir a Morte em geral da aldeia ou do distrito.

Parte 4. Adônis

Em O deus que morre, *Frazer trata da mortalidade dos seres humanos que, como o rei do bosque, personificavam um deus — no seu caso, Júpiter, o deus do carvalho. Passa a examinar, agora, a morte dos próprios deuses que, graças ao seu papel de divindades da vegetação, também estão sujeitos a esse humaníssimo destino. A história é contada através do mito e do culto de Adônis, deus do Mediterrâneo antigo, cuja morte e ressurreição anuais estavam particularmente associadas à morte da natureza no outono e ao seu renascimento na primavera. A ligação entre Adônis e o rei do bosque está no fato de que ambos tinham de morrer para preservar o poder de reprodução da natureza. Mas uma outra ligação entre eles está em que, embora fossem ambos mortais, eram parceiros de deusas imortais. Essa associação é fundamental porque, pela imitação, o intercurso dos sexos assegura a fertilidade da natureza. E a deusa que chora a morte de seu amante e se regozija com seu nascimento na primavera espelha a ordem das estações.*

Cibele, a mãe dos deuses, num carro puxado por leões, com seu amado Átis, cuja morte era lamentada anualmente pelos devotos do divino casal. Cibele e Átis estão cercados por personificações da natureza e do universo: o sol e a lua em carros; o zodíaco e o tempo (uma serpente em torno de um obelisco); as quatro estações sob a forma de crianças; a terra; o oceano e sua consorte; e espíritos da vegetação. Placa de prata romana originária de Parabiago, Pinacoteca di Brera, Milão.
Foto: Hirmer Fotoarchiv.

1. O mito de Adônis

O espetáculo das grandes mudanças por que passa anualmente a face da terra impressionou profundamente a mente dos homens, em todos os tempos, e os levou a meditar sobre as causas de tão vastas e maravilhosas transformações. Sua curiosidade não era totalmente desinteressada, pois nem mesmo o selvagem pode deixar de perceber quão íntima é a relação de sua própria vida com a vida da natureza, e como os mesmos processos que congelam o regato e despem a terra da vegetação ameaçam-no de extinção. Num certo estágio de seu desenvolvimento, os homens parecem ter imaginado que estavam em suas mãos os meios de evitar a calamidade potencial e que podiam apressar ou retardar a marcha das estações pela arte da magia. Assim sendo, realizaram cerimônias e recitaram fórmulas mágicas para fazer a chuva cair, o sol brilhar, os animais se multiplicarem e os frutos da terra crescerem. No curso do tempo, o lento progresso do conhecimento, que dissipou tantas ilusões queridas, convenceu pelo menos a parte mais pensante da humanidade de que a alternação entre verão e inverno, primavera e outono, não era mero resultado de seus próprios ritos mágicos, mas que alguma causa mais profunda, algum poder maior operava por trás das modificações de cenário da natureza. Os homens passaram então a considerar o crescimento e a decadência da vegetação, o nascimento e a morte das criaturas vivas como efeitos do aumento ou da redução da força dos seres divinos, de deuses e deusas que nasciam e morriam, que se casavam e tinham filhos, de acordo com a configuração da vida humana.

Assim, a velha teoria mágica das estações foi substituída, ou antes, complementada, por uma teoria religiosa. Embora os homens passassem a atribuir o ciclo anual de mudanças principalmente a modificações correspondentes em suas divindades, ainda achavam que, pela observação de certos ritos mágicos, podiam ajudar o deus, que era o princípio da vida, na sua luta com o princípio contrário, da morte. Imaginaram que podiam fortalecer as suas energias decadentes e mesmo trazê-lo de volta do reino dos mortos. As cerimônias que realizavam com esse objetivo eram, em substância, uma representação dramática dos processos naturais que desejavam favorecer; é um princípio conhecido da magia que se pode produzir os efeitos desejados simplesmente pela sua imitação. E como tinham passado a explicar as flutuações do crescimento e da decadência, da reprodução e da dissolução, pelo casamento, morte e renascimento ou ressurreição dos deuses, seus dramas religiosos, ou antes, mágicos, giravam em grande medida sobre esses motivos. Mostravam a frutífera união das forças da fertilidade, a triste morte de pelo menos um dos divinos consortes e sua ressurreição cheia de alegria. Assim, a teoria religiosa fundiu-se com a prática mágica. Tal combinação é bastante comum na história. Na verdade, poucas religiões conseguiram desprender-se totalmente das velhas malhas da magia. A incoerência de agir segundo dois princípios contrários, por mais que possa ter perturbado a alma do filósofo, raramente preocupa o homem comum; na realidade, quase nunca ele chega a ter consciência disso. Seu problema é agir e não analisar os motivos da ação. Se o gênero humano tivesse sido sempre lógico e sábio, a história não seria uma longa crônica de loucuras e crimes.

Das mudanças que as estações provocam, as mais notáveis na zona temperada são as que afetam a vegetação. Embora grande, a influência das estações sobre os animais não é nem de longe tão manifesta. É natural, portanto, que, nos dramas mágicos destinados a banir o inverno e a trazer de volta a primavera, a ênfase recaísse na vegetação, e que árvores e plantas tivessem neles maior destaque do que os animais e as aves. Não obstante, os dois lados da vida, o vegetal e o animal, não estavam dissociados na mente daqueles que realizavam as cerimônias. Na verdade, eles acreditavam habitualmente que o laço entre o mundo vegetal e o mundo animal era ainda mais forte do que realmente é — por isso, combinavam com freqüência a representação dramática do renascimento das plantas a uma união, dramatizada ou real, dos sexos, com o objetivo de estimular ao mesmo tempo e pelo mesmo ato a multiplicação dos frutos, dos animais e dos homens. Para eles, o princípio da vida e da fertilidade, quer fosse animal ou vegetal, era uno e indivisível. Viver e fazer viver, comer e gerar, eram essas as necessidades primárias dos homens do passado, que continuarão sendo as necessidades primárias dos homens no futuro enquanto o mundo for mundo. Outras coisas podem enriquecer e embelezar a vida humana, mas, se tais necessidades não forem satisfeitas em primeiro lugar, a própria humanidade deixará de existir. Essas duas coisas, portanto, alimento e filhos, eram as que os homens fundamentalmente procuravam obter com a realização de ritos mágicos para regular as estações.

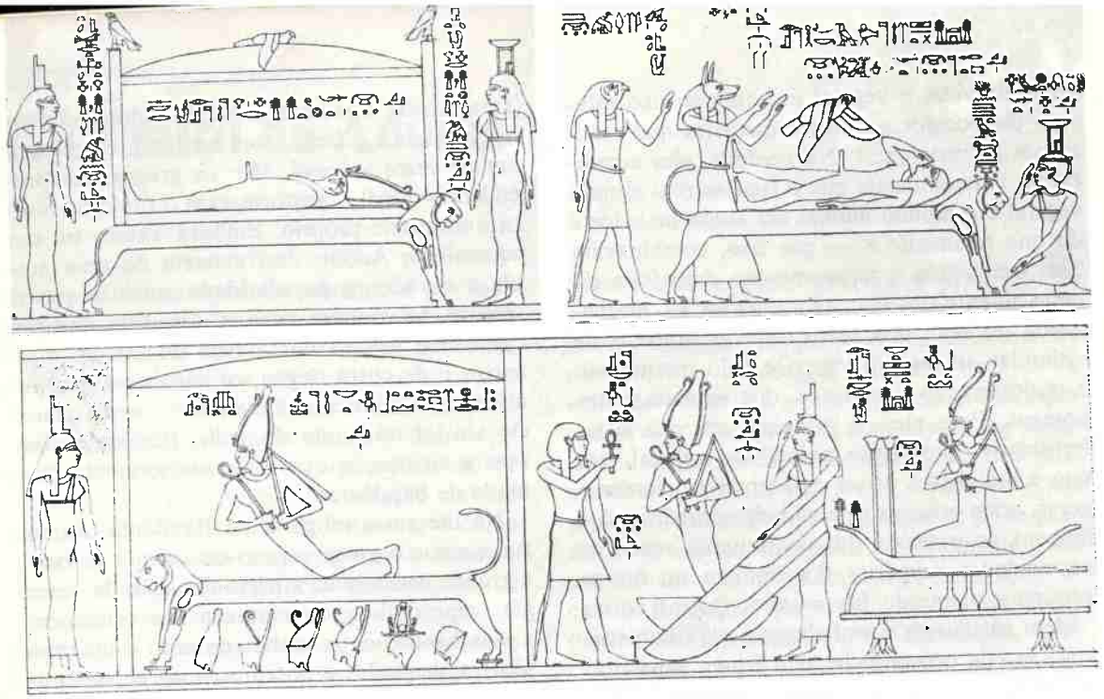
Ao que tudo indica, em nenhum outro lugar esses ritos foram celebrados de forma mais generalizada e mais solene do que nas terras que margeiam o Mediterrâneo oriental. Sob os nomes de Osíris, Tamuz, Adônis e Átis, os povos do Egito e da Ásia ocidental representavam a decadência e o renascimento anuais da vida, especialmente da vida vegetal, que personificavam como um deus que morria e voltava novamente à vida. Em nome e em detalhes, os ritos variavam de lugar para lugar; em substância, eram os mesmos. A suposta morte e a suposta ressurreição dessa divindade oriental, um deus de muitos nomes mas de natureza essencialmente una, é o tema da presente pesquisa. Tomaremos como nosso exemplo desses cultos o de Tamuz ou Adônis.

O culto de Adônis era praticado pelos povos semitas da Babilônia e da Síria, e os gregos deles o tomaram já no século VII a.C. O verdadeiro nome do deus era Tamuz: o nome de Adônis é meramente o *adon* semita, "senhor", título de honra pelo qual os seus adoradores a ele se dirigiam. No texto hebraico do Velho Testamento, o mesmo nome de Adonai, talvez originalmente *adoni*, "meu senhor", é aplicado muitas vezes a Jeová. Mas os gregos, compreendendo-o mal, transformaram o título de honra num nome próprio. Embora Tamuz ou seu equivalente Adônis desfrutassem de uma ampla e duradoura popularidade entre os povos semitas, há motivos para se acreditar que seu culto teve origem numa raça de sangue mais antigo e de outra língua, os sumérios, que, no alvorecer da história, habitaram a baixa planície aluvial no fundo do golfo Pérsico e criaram a civilização que foi posteriormente chamada de babilônica.

Na literatura religiosa da Babilônia, Tamuz surge como o jovem esposo ou amante de Istar, a grande deusa-mãe, a personificação das energias reprodutivas da natureza. As referências a essa ligação entre ambos no mito e no ritual são fragmentadas e obscuras, mas percebemos por elas a crença de que Tamuz morria anualmente, passando da alegre terra para o sombrio mundo subterrâneo, e que todos os anos sua amante divina viajava, em busca dele, "para a terra de onde não há retorno, para a mansão das trevas, onde o pó se acumula na porta e no ferrolho". Durante sua ausência, a paixão do amor deixava de atuar: homens e animais esqueciam de reproduzir-se, toda a vida ficava ameaçada de extinção. Tão intimamente ligadas à deusa estavam as funções sexuais de todo o reino animal que, sem a sua presença, elas não podiam ser realizadas. Um mensageiro do grande deus Ea era, por isso, enviado para resgatar a deusa de quem tanta coisa dependia. A inflexível rainha das regiões infernais, Alatu ou Eresh-Kigal, permitia, não sem relutância, que Istar fosse aspergida com a água da vida e partisse, provavelmente em companhia de seu amante Tamuz, para o mundo superior e que, com esse retorno, toda a natureza revivesse.

Lamentações sobre a partida de Tamuz encontram-se em vários hinos babilônicos, que o comparam às plantas que murcham rapidamente. Ele é

"A tamarga que, no pomar, água não bebeu,
cuja copa nos campos não deitou flores,
o salgueiro que, à margem do regato, não se
[regozija



Morte e ressurreição dos deuses: Osíris
Deuses da vegetação no mundo antigo, como Osíris do Egito, Adônis da Síria e Átis da Frígia, morriam e voltavam à vida a cada ano. A morte e a ressurreição do deus egípcio Osíris, entalhadas em relevo nos muros do grande templo de Denderah, asseguravam aos adoradores sua própria ressurreição após a morte e a repetição sempre renovada da semeadura e da colheita. A. Mariette-Bey, *Denderah*, 1873.

e cujas raízes foram arrancadas,
a erva que no jardim água não bebeu".

Sua morte parece ter sido chorada anualmente, ao som da música das flautas, por homens e mulheres, no solstício do verão, no mês de Tamuz, assim chamado em sua honra. As nênias eram, ao que se supõe, cantadas junto a uma efígie do deus morto, lavada com água pura, ungida com óleo e vestida de vermelho, enquanto a fumaça do incenso se elevava no ar como que para estimular os sentidos adormecidos do deus com seu odor pungente e despertá-lo do sono da morte. Numa dessas nênias, chamada *Lamento das flautas para Tamuz,* ainda parecemos ouvir as vozes dos cantores, repetindo o melancólico refrão, e perceber, como uma música ao longe, as notas queixosas das flautas:

"Quando ele se vai, ela grita um lamento.
'Ó meu filho!' — quando ele se vai, ela grita um lamento.
'Meu Damu!' — quando ele se vai, ela grita um lamento.
'Meu mago e meu preste!' — quando ele se vai, ela grita um lamento.
Junto ao cedro brilhante, enraizado em amplo lugar,
Em Eana, no alto e embaixo, ela grita um lamento.
Como o lamento da casa pelo seu senhor, ela grita um lamento,
Como o lamento da cidade pelo seu amo, ela grita um lamento.

Seu lamento é o lamento pela erva que não cresce no canteiro,
Seu lamento é o lamento pelo grão que não cresce na espiga.
Sua câmara é uma posse que não traz novas posses,
Mulher fatigada, criança cansada, esgotada.
É o lamento pelo grande rio onde árvore não cresce.
É o lamento pelo campo onde não cresceram o trigo e as ervas.

Átis
Átis com seus atributos: a primitiva faca de pedra em sua mão esquerda indica a autocastração e a morte; os frutos na mão direita são símbolos de seu renascimento anual. Museu Laterano, Roma. Foto: Anderson.

Átis (à esquerda) como uma das quatro estações no sarcófago de um casal. Os bustos dos esposos estão cercados pelo zodíaco, que é símbolo da vida depois da morte. Sarcófago romano, século III, cortesia da Coleção Dumbarton Oaks, Washington, D.C.

É o lamento pelo lago onde não vivem peixes.
É o lamento pelo juncal onde juncos não nascem.
É o lamento pelo bosque onde a tamarga não vinga.
É o lamento pela mata onde nenhum cipreste brota.
É o lamento pelo jardim onde não há mel nem vinhas.
É o lamento pelos prados despidos de plantas.
É o lamento pelo palácio em que não há vida".

A história trágica e os melancólicos ritos de Adônis são mais bem conhecidos pelas descrições dos autores gregos do que pelos fragmentos da literatura babilônica ou pelas breves referências do profeta Ezequiel, que viu as mulheres de Jerusalém chorarem por Tamuz no portão norte do templo. Refletida no espelho da mitologia grega, a divindade oriental surge como um belo jovem amado de Afrodite. Em sua infância, a deusa o ocultou numa arca, que confiou a Perséfone, rainha dos infernos. Mas, quando Perséfone abriu a arca e viu a beleza da criança, recusou-se a devolvê-la a Afrodite, embora a deusa do amor tivesse ido, ela própria, ao inferno para resgatar seu amado do poder do túmulo. A disputa entre as deusas do amor e da morte foi resolvida por Zeus, que determinou que Adônis devia viver parte do ano com Perséfone no mundo inferior, e com Afrodite, no mundo superior ou na terra, durante a outra parte. Finalmente, o jovem foi morto numa caçada por um javali, ou pelo ciumento Ares, que se teria transformado em javali para provocar a morte de seu rival. Amargamente chorou Afrodite o seu amado e perdido Adônis. Nessa versão do mito, a luta entre Afrodite e Perséfone pela posse de Adônis reflete claramente a luta entre Istar e Alatu na terra dos mortos, ao passo que a decisão de Zeus, de que Adônis devia passar parte do ano no mundo inferior e parte no mundo superior, é apenas uma versão grega do desaparecimento e reaparecimento anual de Tamuz.

Biblioteca
Nadir Gouvêa Kfouri
PUC-SP

2. Adônis na Síria

O mito de Adônis localizava-se, e seus ritos eram celebrados com grande solenidade, em Biblos, no litoral da Síria, e em Paros, na ilha de Chipre. Ambas as cidades eram grandes centros do culto de Afrodite, ou melhor, de sua equivalente semita, Astarte; e de ambas, se aceitarmos as lendas, Ciniras, pai de Adônis, era rei. Das duas cidades, Biblos era a mais antiga; nos tempos históricos, era considerada como lugar santo, a capital religiosa do país, a Meca ou a Jerusalém dos fenícios. Desde os primeiros até os últimos tempos, a cidade parece ter sido governada por reis, assistidos talvez por um senado ou um conselho de anciãos. Os nomes desses reis sugerem que pretendiam uma afinidade com seu deus Baal ou Moloch, pois Moloch é apenas uma corruptela de *melech,* isto é, "rei". De qualquer modo, essa pretensão parece ter sido a de muitos outros reis semitas. Os primeiros monarcas da Babilônia, por exemplo, eram cultuados como deuses em vida. Da mesma forma, os reis de Biblos podem ter adotado o título de Adônis, que era simplesmente o divino Adon, ou "senhor" da cidade, título que pouco difere, em sentido, de Baal ("dono") e Melech ("rei"). Alguns dos antigos reis cananeus de Jerusalém parecem ter desempenhado o papel de Adônis durante suas vidas, a julgar pelos seus nomes, Adoni-bezek e Adoni-zedek, que são títulos mais divinos do que humanos. Não nos devemos surpreender, portanto, com o fato de que, em épocas posteriores, as mulheres de Jerusalém chorassem Tamuz, isto é, Adônis, na porta norte do templo.

Mas se Jerusalém foi, desde os tempos mais remotos, sede de uma dinastia de potentados espirituais ou grão-lamas, que tinham nas mãos as chaves dos céus e eram reverenciados em toda parte como reis e deuses na mesma pessoa, podemos compreender facilmente por que o arrivista Davi a escolheu para a capital do novo reino que conquistara por si mesmo com a espada. A posição central e a força natural de uma fortaleza invicta não teriam de ser, necessariamente, a única ou a principal das razões que levaram um monarca tão político a transferir seu trono de Hebron para Jerusalém. Colocando-se como herdeiro dos antigos reis da cidade, ele poderia ter razoáveis esperanças de herdar sua reputação espiritual juntamente com seus amplos territórios, de usar tanto a aura quanto a sua coroa. A história dos reis hebreus apresenta certos aspectos que podem, talvez sem exagero, ser interpretados como vestígios ou resquícios de uma época em que eles, ou seus predecessores, desempenhavam o papel de divindade, particularmente de Adônis, o senhor divino da terra. Mas, sejam identificados ou não com Adônis, os reis hebreus certamente parecem ter sido considerados como divinos, num certo sentido, como representações e, até certo ponto, personificações de Jeová na terra. O trono do rei era chamado de trono de Jeová; a aplicação do óleo sagrado sobre sua cabeça transmitia-lhe, ao que se acreditava, diretamente uma parte do espírito divino. Em conseqüência, surgiu o título de messias, que, como o seu equivalente grego, Cristo, significa apenas "o ungido". Assim, quando Davi cortou a barra da roupa de Saul, nas trevas da caverna onde se escondia, seu coração o afligiu por ter posto as mãos sacrílegas em *Adoni messias Jeová,* "meu senhor, o ungido de Jeová".

O costume de ungir o rei era observado também em várias regiões da Polinésia. Assim, em Samoa os "reis, nos tempos antigos, eram publicamente proclamados e reconhecidos pela unção na presença de uma grande assembléia de chefes e do povo. Uma pedra sagrada era consagrada como trono, ou melhor, escabelo (*scabellum*), sobre o qual ficava o rei, enquanto um sacerdote, que devia ser também um chefe, concitava os deuses a contemplar e a abençoar o rei e pronunciava denúncias contra

aqueles que lhe recusavam obediência. Derramava então óleo perfumado sobre a cabeça, ombros e corpo do rei, proclamando os seus vários títulos e honras".

Como outros governantes divinos ou semidivinos, os reis hebreus eram, ao que tudo indica, considerados como responsáveis pela peste e pela escassez. Quando esta, ocasionada talvez pela ausência das chuvas de inverno, assolou a terra por três anos, o Rei Davi consultou um oráculo, que, discretamente, atribuiu a responsabilidade não a ele, mas ao seu antecessor Saul. O rei morto estava, na verdade, fora do alcance da punição, mas seus filhos, não. Por isso Davi mandou procurar sete deles e enforcá-los na presença do senhor quando do início da colheita da cevada na primavera; e durante todo o longo verão a mãe de dois dos mortos ficou sentada sob a árvore do enforcamento, afugentando os chacais durante a noite e os abutres durante o dia, até que, no outono, chegou finalmente a chuva bendita, para molhar seus corpos pendentes e fertilizar a terra estéril mais uma vez. Então os ossos dos mortos foram arriados da forca e enterrados no sepulcro de seus antepassados.

Nos dias da monarquia hebraica atribuíam-se ao rei, ao que parece, o poder de curar e o poder de fazer adoecer. Assim, o rei da Síria mandou um leproso ao rei de Israel para ser curado por ele, tal como os escrofulosos acreditavam poder ser curados pelo toque de um rei francês ou inglês. Mas o monarca hebreu, com mais bom senso do que o revelado pelos seus reais irmãos nos tempos modernos, confessou-se incapaz de operar tais milagres. "Serei Deus", perguntou ele, "capaz de dar a vida e a morte, para que esse homem me mande um doente para curar da lepra?"

A essa teoria da santidade, ou antes, da divindade dos reis hebreus, pode-se objetar que poucos vestígios dela restam nos livros históricos da Bíblia. Mas a força dessa objeção se perde se examinarmos a época e as circunstâncias em que esses livros receberam a sua forma final. Os grandes profetas dos séculos VIII e VII a.C. haviam realizado, com as idéias espirituais e o fervor ético de seus ensinamentos, uma reforma religiosa e moral talvez sem paralelo na história. Sob a sua influência, um austero monoteísmo substituiu o velho culto sensual das forças naturais: um rígido espírito puritano, um rigor inflexível de espírito sucederam à velha e flexível têmpera e à sua complacência fácil para com as fraquezas, sua impressionabilidade moldável como a cera, sua inclinação aos pecados da carne. E as lições morais que os profetas inculcaram eram reforçadas pelos acontecimentos políticos da época, acima de tudo pela crescente pressão do grande império assírio sobre os pequenos Estados da Palestina.

Foi nesse período de preocupação nacional e de desespero que as duas grandes reformas da religião de Israel se realizaram, a primeira, promovida pelo Rei Ezequias e a segunda, um século depois, pelo Rei Josias. Não nos devemos surpreender, portanto, com o fato de que os reformadores que, naquela época e em épocas subseqüentes, compuseram ou revisaram os anais de sua nação tivessem visto o velho paganismo não-reformado de seus antepassados com o mesmo amargor com que os fanáticos da Commonwealth viam os passatempos, muito mais inocentes, da chamada Merry England; e que, em seu zelo pela glória de Deus, tivessem apagado muitas páginas da história para que não perpetuassem a memória de práticas que consideravam responsáveis pelas calamidades que assolavam o seu país.

Mas, se os reis semitas em geral, e os reis de Biblos em particular, adotavam com freqüência o título de Baal ou de Adônis, segue-se que se podem ter consorciado com a deusa, a Baalath ou Astarte da cidade. Conhecemos, certamente, deuses de Tiro e de Sidon que eram sacerdotes de Astarte. Ora, para os semitas agrícolas, Baal, ou o deus de uma terra, era o responsável por toda a sua fertilidade; era ele quem produzia o cereal, o vinho, os figos, o óleo e o linho, pelo aumento das águas, que, nas partes áridas do mundo semita, são mais freqüentemente as fontes, os regatos e os rios subterrâneos do que as chuvas dos céus. "Baal era concebido como o princípio masculino da reprodução, o esposo da terra, que ele fertilizava." Na medida, portanto, em que o semita personificava as energias reprodutivas

da natureza como masculinas e femininas, como Baal e Baalath, parece ter identificado o poder masculino especialmente com a água e o feminino especialmente com a terra. Assim sendo, as plantas e as árvores, os animais e os homens, são os rebentos ou filhos de Baal e Baalath.

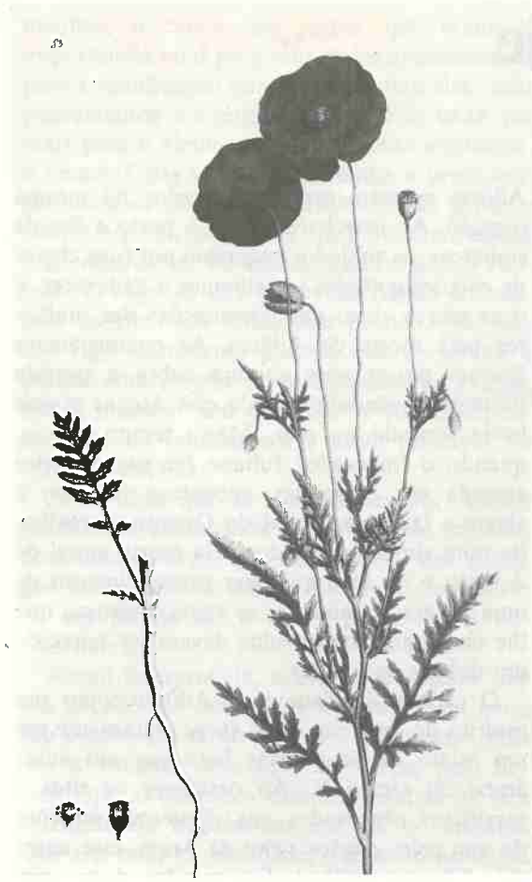
Se, então, em Biblos e em outros lugares, o rei semita podia, ou antes, tinha de personificar o deus e desposar a deusa, a intenção desse costume só pode ter sido a de assegurar a fertilidade da terra e a multiplicação dos homens e dos animais por meio da magia homeopática. Há razões para se acreditar que um costume semelhante era observado, por motivos semelhantes, em outras partes do mundo antigo, e particularmente em Nemi, onde tanto a força masculina como a feminina, Dianus e Diana, eram, sob um dos aspectos de sua natureza, personificações das águas vivificadoras.

O povo de Biblos raspava a cabeça em seu luto anual por Adônis. As mulheres que se recusavam a sacrificar os cabelos tinham de se entregar aos estrangeiros em certo dia de festa, e o dinheiro que assim ganhavam era dedicado à deusa. Esse costume pode ter sido uma forma moderada de uma velha norma que, tanto em Biblos como em outros lugares, obrigava antigamente as mulheres, sem exceção, a sacrificar sua virtude a serviço da religião. Sabemos que, na Lídia, todas as moças eram obrigadas a se prostituir para ganhar um dote, mas podemos suspeitar que o motivo real do costume fosse antes a devoção do que a economia. A suspeita é confirmada por uma inscrição grega encontrada em Trales, na Lídia, que prova ter a prática da prostituição religiosa sobrevivido naquele país até o século II de nossa era. A inscrição conta que uma certa mulher, Aurélia Emília, servira ao deus na qualidade de prostituta, por sua ordem expressa, como também sua mãe e outras mulheres da família antes dela o haviam feito; a publicidade desse registro, feito numa coluna de mármore que sustentava uma oferenda votiva, mostra que nenhuma mácula resultava dessa vida e desse parentesco. Na Armênia, as famílias mais nobres dedicavam suas filhas ao serviço da deusa Anait em seu templo em Acilisena, onde as moças viviam como prostitutas por muito tempo antes de se casarem. Ninguém tinha escrúpulos em aceitar por esposa uma delas, depois de terminado o seu período de serviço.

Em Chipre, onde Adônis era também adorado, parece que, antes do casamento, todas as mulheres eram, antigamente, obrigadas pelo costume a se prostituir aos estranhos no santuário da deusa, tivesse ela o nome de Afrodite, Astarte ou qualquer outro. Costumes semelhantes existiram em muitas partes da Ásia ocidental. Qualquer que fosse o motivo, a prática era evidentemente considerada não como uma orgia de sensualidade, mas como um solene dever religioso desempenhado a serviço da grande deusa-mãe da Ásia ocidental, cujo nome variava, embora o tipo permanecesse constante, de lugar para lugar. Assim, na Babilônia todas as mulheres, ricas ou pobres, tinham, uma vez na vida, de se submeter aos carinhos de um estrangeiro, no templo de Milita, isto é, de Istar ou Astarte, e dedicar à deusa os proventos dessa prostituição sagrada. O local sagrado ficava cheio de mulheres que esperavam para observar o costume. Algumas tinham de esperar anos. Em Heliópolis, ou Baalbec, na Síria, famosa pela imponente grandeza das ruínas de seus templos, o costume local exigia que toda moça se prostituísse a um estrangeiro, no templo de Astarte, e tanto as matronas quanto as jovens solteiras testemunhavam a sua devoção à deusa da mesma maneira. O Imperador Constantino aboliu o costume, destruiu o templo e construiu em seu lugar uma igreja. Nos templos fenícios, as mulheres se prostituíam a serviço da religião, acreditando que, com isso, propiciavam a deusa e ganhavam sua proteção. "Era lei dos amorritas que toda mulher em vésperas de casar-se devia expor-se em fornicação durante sete dias junto ao portão."

Uma grande deusa-mãe, personificação de todas as energias reprodutivas da natureza, era

A mortalidade dos deuses
O faraó egípcio era filho de um deus e, não obstante, era mortal como todos os homens. A idade convertia os ossos dos deuses "em prata, sua carne, em ouro, e seus cabelos azuis, em lápis-lazúli". (Ver página 100.) AO LADO. O trono do jovem faraó Tutancâmon sugere essa transformação após a morte.
Foto: GRL/F. L. Kenett.



A natureza reflete a vida e a morte dos deuses
AO LADO. As flores da primavera falavam aos antigos da ressurreição de seus deuses, mas, ao murcharem, lembravam-lhes a morte desses mesmos deuses. A anêmona escarlate *(Anemone coronaria)* recebia sua cor do sangue de Adônis. *Flora graeca sibthorpiana,* VI, 1826.
ACIMA. A papoula *(Papaver rhoeas),* que cresce em todo o mundo mediterrâneo, lembrava outrora aos iniciados o sangue derramado dos seus deuses. Curtis, *Flora londinensis,* 1798. Cortesia da Cátedra Sherardian de Botânica, Universidade de Oxford.

adorada sob diferentes nomes, mas com uma semelhança substancial de mito e de ritual, por muitos povos da Ásia ocidental. A ela associado estava um amante, ou antes, uma série de amantes, divinos e não obstante mortais, com os quais ela consorciava anualmente, sendo a sua relação considerada como essencial à propagação dos animais e das plantas; e, ainda, a fabulosa união do divino par era simulada e, por assim dizer, multiplicada na terra por uniões reais, embora temporárias, dos sexos humanos no santuário da deusa em favor da fertilidade do solo e da multiplicação dos homens e animais.

O último rei de Biblos tinha o antigo nome de Ciniras e foi decapitado por ordem de Pompeu, o Grande, por causa de seus excessos tirânicos. Seu lendário homônimo Ciniras teria fundado um santuário de Afrodite, isto é, de Astarte, num lugar no monte Líbano, a um dia de viagem da capital. O local era provavelmente Aphaca, na nascente do rio Adônis, a meio caminho entre Biblos e Baalbec, pois havia ali um famoso bosque e santuário de Astarte, que Constantino fez destruir por causa do caráter flagicioso do culto que lá se realizava. Segundo a lenda, Adônis se encontrou com Afrodite pela primeira ou pela última vez naquele local, onde seu corpo lacerado foi enterrado. Anualmente, segundo a crença de seus fiéis, Adônis era ferido de morte nas montanhas, e, a cada ano, a face da própria natureza se tingia de seu sagrado sangue. Assim, todos os anos, as moças sírias lamentavam o destino prematuramente ceifado do deus, enquanto a anêmona vermelha, a sua flor, vicejava entre os cedros do Líbano e o rio corria, vermelho, até o mar, orlando de uma faixa carmesim o litoral sinuoso do Mediterrâneo azul sempre que o vento soprava para a costa.

3. Adônis, ontem e hoje

O ritual de Adônis

Tratamos, até aqui, do mito de Adônis e das lendas que o associavam a Biblos. A análise dessas lendas levou-nos à conclusão de que, entre os povos semitas nos tempos antigos, Adônis, o divino senhor da cidade, era muitas vezes personificado por reis sacerdotes. Ao mesmo tempo, pode-se dizer que a sua morte chorada anualmente reflete um antigo costume de condenar o rei à morte, todos os anos, para revigorar a vida da natureza.

Das lendas passamos agora ao ritual de Adônis, conhecido principalmente a partir dos autores gregos que o testemunharam; e esse ritual se aplica a épocas nas quais a evolução da sensibilidade humana havia amenizado alguns dos aspectos mais brutais do culto.

Nas festas de Adônis, realizadas na Ásia ocidental e nas terras gregas, a morte do deus era lamentada anualmente, com manifestações amargas, sobretudo pelas mulheres; imagens suas, vestidas de modo a se assemelharem a cadáveres, eram transportadas como num funeral e, em seguida, lançadas ao mar ou nas fontes. Em certos lugares, seu renascimento era celebrado no dia seguinte. Em Alexandria, imagens de Afrodite e Adônis eram exibidas em dois leitos; ao seu lado eram colocados frutas maduras de todos os tipos, bolos, plantas em vasos e abrigos de folhagens entrelaçadas de anis verde. O casamento dos amantes era celebrado num dia e, no dia seguinte, mulheres de luto, com os cabelos em desalinho e os seios nus, levavam a imagem de Adônis morto até a praia e a entregavam às ondas. Mas não o pranteavam sem esperanças, pois cantavam dizendo que o desaparecido retornaria.

Na Ática, a festa caía no auge do verão. A frota organizada por Atenas contra Siracusa, e cuja destruição acabou definitivamente com o seu poderio, zarpou no verão, e, por uma coincidência pressaga, os ritos sombrios de Adônis estavam sendo celebrados na mesma ocasião. Ao marcharem para o porto a fim de embarcar, os soldados passavam por ruas cheias de caixões e efígies semelhantes a cadáveres, e o ar estava cheio das lamentações das mulheres pela morte de Adônis. As circunstâncias fizeram pairar uma sombra sobre a partida da mais esplêndida armada que Atenas jamais havia lançado ao mar. Muito tempo depois, quando o Imperador Juliano fez sua primeira entrada em Antioquia, encontrou também a alegre e faustosa capital do Oriente mergulhada num simulacro de dor pela morte anual de Adônis, e, se teve qualquer pressentimento de uma desgraça iminente, as vozes chorosas que lhe chegaram aos ouvidos devem ter parecido um dobrar de finados.

O caráter de Tamuz ou Adônis como um espírito do grão de cereal surge claramente em um relato de suas festas feito por um autor árabe do século X. Ao descrever os ritos e sacrifícios observados nas diferentes estações do ano pelos pagãos sírios de Aram, esse autor diz: "Tamuz (julho). Em meados deste mês, ocorre a festa de el-Bûgât, isto é, das mulheres carpideiras, que é a festa de Tâ-uz, celebrada em honra ao deus Tâ-uz. As mulheres o carpem porque seu senhor o matou muito cruelmente, moeu-lhe os ossos e os espalhou ao vento. As mulheres [durante a festa] nada comem que tenha passado por um moinho, limitando sua dieta a trigo molhado, ervilhas doces, tâmaras, passas, etc.".

Essa concentração, por assim dizer, da natureza de Adônis nas plantações de cereais é característica do estágio cultural a que haviam chegado os seus adoradores já no período histórico. Estes haviam deixado a vida nômade de caçadores e pastores errantes bem para trás: há muito tempo já se haviam fixado na terra e dependiam, para a sua subsistência, principalmente dos produtos da agricultura. As pequenas frutas rasteiras e as raízes dos terrenos incultos, o capim dos pastos, que eram de importância vital para seus rudes antepassados, pouca significação tinham agora para eles: seus pensamentos e energias voltavam-se cada vez mais para o elemento básico de sua existência, o cereal. Cada vez mais, portanto, a preocupação com os deuses da fertilidade em geral, e com o espírito dos grãos em particular, tendia a se transformar no aspecto central de sua religião. O objetivo que se haviam fixado ao celebrar os ritos era totalmente prático. Não era um vago sentimento poético que os levava a saudar com alegria o renascimento da vegetação e prantear seu declínio. A fome, experimentada ou temida, era a mola principal do culto de Adônis.

Já se disse que as lamentações por Adônis constituíam essencialmente um rito de colheita, destinado a tornar propício o deus dos grãos, que então perecia sob as foices dos ceifadores ou era pisado até a morte pelos cascos dos bois na eira.

Assim interpretada, a morte de Adônis não é a decadência natural da vegetação em geral sob o calor do verão ou o frio do inverno, mas sim a violenta destruição do cereal pelo homem, que o ceifa nos campos, pisoteia na eira e tritura até transformar em pó, no moinho. Que era esse, na realidade, o aspecto principal sob o qual Adônis se apresentava, em épocas mais recentes, aos povos agrícolas do Levante, não se pode negar; mas, se, desde o início, Adônis representou apenas o cereal e nada além do cereal, é algo que pode ser posto em dúvida. Num período anterior, Adônis pode ter sido, para o pastor sobretudo, a relva tenra que desponta depois da chuva, oferecendo pastagem rica para o gado magro e faminto. Num período ainda mais remoto, pode ter personificado o espírito das nozes e das pequenas frutas rasteiras que as florestas do outono oferecem ao caçador selvagem e à sua companheira. E tal como o chefe de família tem de fazer com que lhe seja propício o espírito dos grãos que consome, assim também o pastor tem de apaziguar o espírito do capim e das folhas que seu gado come, e o caçador tem de agradar ao espírito das raízes que arranca e das frutas que colhe nos ramos.

Há razões para se pensar que, em tempos mais antigos, Adônis era por vezes personificado por um homem vivo, que encontrava morte violenta nessa representação do deus. Há, além disso, evidências que mostram que, entre os povos agrícolas do Mediterrâneo oriental, o espírito dos grãos, qualquer que fosse o seu nome, era representado com freqüência, todos os anos, por vítimas humanas sacrificadas no campo que estava sendo colhido. Se assim era, parece provável que a propiciação do espírito dos grãos tendesse a se confundir, até certo ponto, com o culto dos mortos. Isso porque os espíritos dessas vítimas podiam voltar à vida nas espigas que seu sangue havia nutrido e ter uma segunda morte ao ser colhido o cereal.

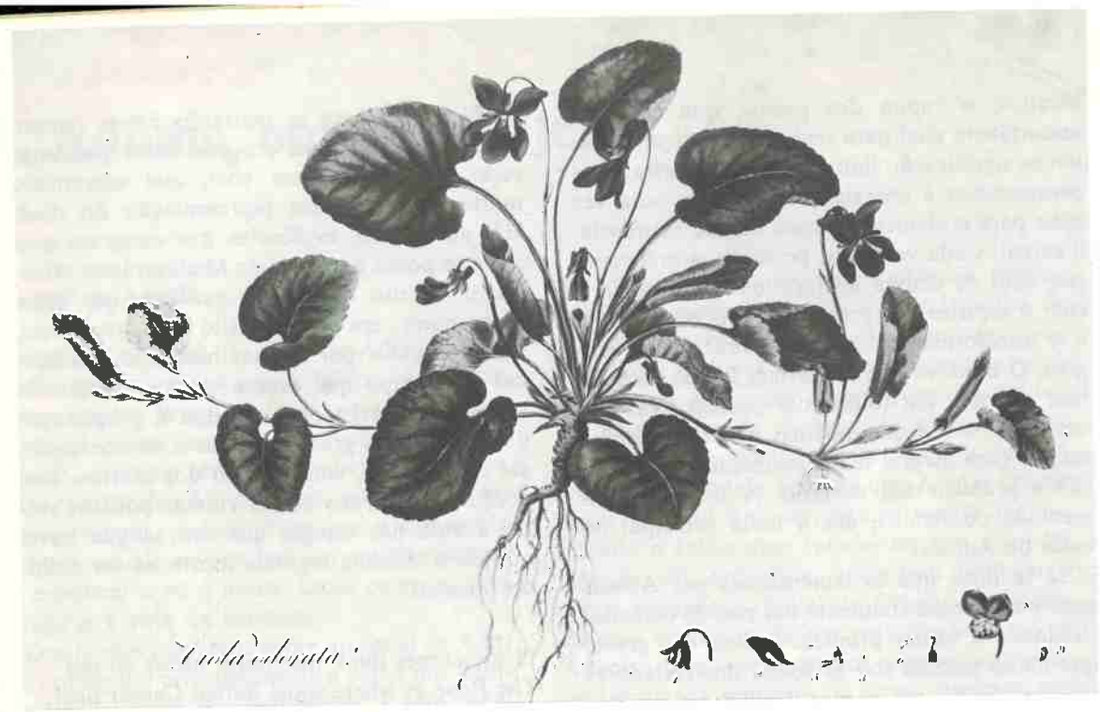
"I sometimes think that never blows so red
The Rose as where some buried Caesar bled;
That every Hyacinth the Garden wears
Dropt in her Lap from some once lovely Head.

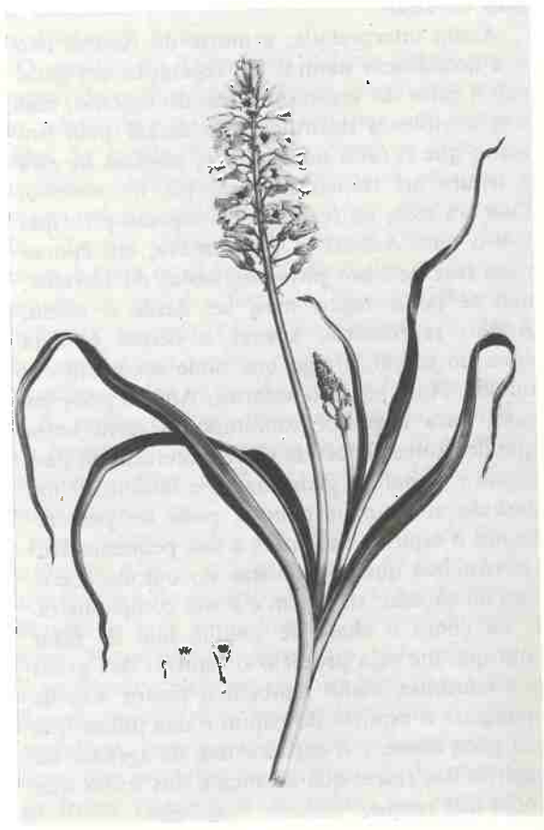
And this reviving Herb whose tender Green
Fledges the River-Lip on which we lean —
Ah, lean upon it lightly, for who knows
From what once lovely Lip it springs unseen?"[1]

Os jardins de Adônis

A melhor prova de que Adônis era uma divindade da vegetação, especialmente dos cereais, talvez nos seja proporcionada pelos jardins de Adônis, como eram chamados. Eram cestos ou vasos cheios de terra, nos quais trigo, cevada, alface, funcho e vários tipos de flores eram semeados e cuidados durante oito dias, sobretudo ou exclusivamente por mulheres. Estimuladas pelo calor do sol, as plantas cresciam rapidamente, mas, não tendo raízes, murchavam com igual rapidez e, ao fim de oito dias, eram levadas junto com as imagens de

[1] *Às vezes me parece mais vermelha a Rosa/ Que brotou na terra em que sangrou um César;/ E que cada Jacinto, ornato de um Jardim,/ Ali tombou de Cabeça outrora linda. // E a renascente Erva cujo Verde tenro/ Enfeita a margem do rio em que pisamos/ Pisemos bem de leve, pois quem sabe/ De que outrora lindo Lábio brota oculta?" (N. do T.)*





As flores no ritual e no mito
ACIMA. A viola *(Viola odorata)* era usada para decorar a árvore carregada em procissão, na primavera romana, durante os ritos de luto pela morte do deus Átis. Curtis, *Flora londinensis*, 1835. À DIREITA. O jacinto *(Hyacinthus romanus)*. Os antigos liam nas pétalas do jacinto as letras AI, que significam o grito de dor lançado pela morte do jovem Jacinto, reverenciado como divindade da vegetação em Esparta, na Grécia. *Flora graeca sibthorpiana*, IV, 1819. Fotos: Cortesia da Cátedra Sherardian de Botânica, Universidade de Oxford.

Adônis morto e lançadas ao mar ou em outras águas.

Esses jardins de Adônis são, muito naturalmente, interpretados como representações do deus, ou manifestações de seu poder, que, de acordo com a sua natureza original, tomavam forma vegetal, ao passo que suas imagens, com as quais eram levados e jogados à água, o retratavam sob sua forma humana, posterior. Todas essas cerimônias de Adônis, se estamos certos, eram originalmente realizadas como sortilégios para promover o crescimento ou renascimento da vegetação, e o princípio pelo qual se supunha que produziriam tal efeito era o da magia homeopática ou imitativa. As pessoas ignorantes acham que imitando o efeito desejado estão, na realidade, contribuindo para que ele ocorra. Assim, aspergindo água, estão provocando a chuva, acendendo uma fogueira, estão atraindo o sol e assim por diante. Da mesma forma, imitando o crescimento das plantações, esperam conseguir uma boa colheita. O rápido crescimento do trigo e da cevada nos jardins de Adônis pretendia fazer com que os cereais crescessem depressa, e o ato de jogar esses jardins e as imagens de Adônis na água era um sortilégio para assegurar a vinda da chuva fertilizadora. Idêntico, ao que nos parece, é o objetivo do gesto de jogar as efígies da Morte e do Carnaval na água, nas cerimônias correspondentes da Europa moderna. Sem dúvida, o costume de encharcar de água uma pessoa vestida de folhas, que certamente personifica a vegetação, existe ainda na Europa com o objetivo expresso de provocar chuva. Da mesma forma, o costume de lançar água sobre o último cereal colhido na estação, ou sobre a pessoa que o leva para casa (costume observado na Alemanha e na França e, até recentemente, na Inglaterra e na Escócia), é praticado em certos lugares com a intenção reconhecida de assegurar chuva para as plantações do ano seguinte.

A opinião de que os jardins de Adônis são essencialmente sortilégios para promover o crescimento da vegetação, especialmente das plantações, e que pertencem à mesma classe dos costumes folclóricos relacionados com a primavera e o solstício do verão, na Europa moderna que já descrevemos, não se baseia apenas na probabilidade intrínseca do caso. Podemos, felizmente, mostrar que os jardins de Adônis (se nos for permitido usar a expressão num sentido geral) ainda são plantados pelos camponeses europeus no solstício de verão.

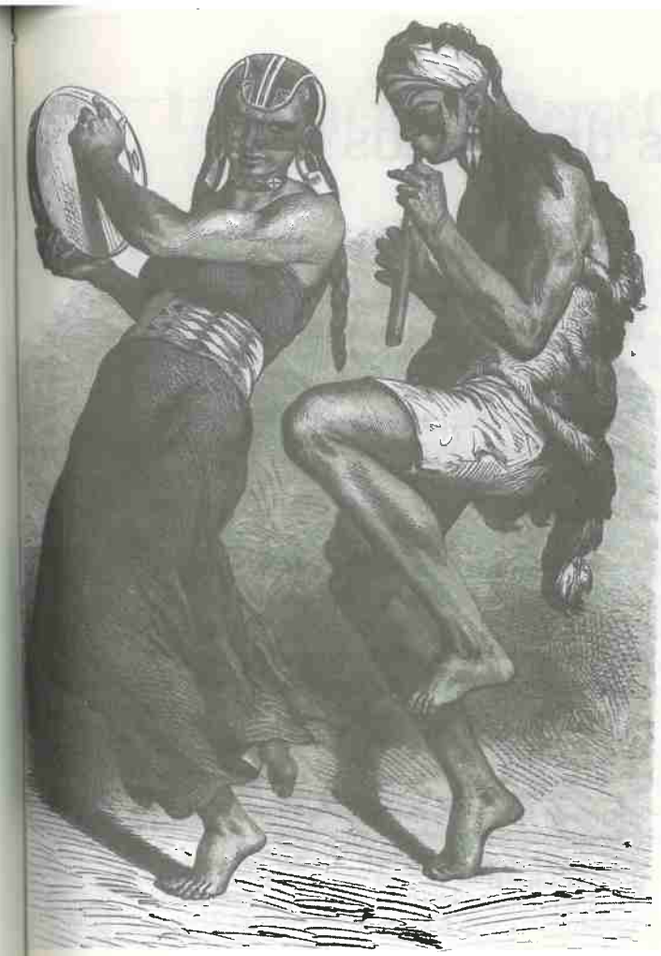
Em certas partes da Baviera, é costume semear o linho num vaso nos três últimos dias do Carnaval; com as sementes que brotam melhor faz-se um sortilégio para saber se há de ser a primeira, a segunda ou a terceira semeadura que dará melhor colheita. Na Sardenha, os jardins de Adônis ainda são plantados na festa do Solstício de Verão, que lá tem o nome de festa de São João. No final de março ou a 1.º de abril, um jovem da aldeia se apresenta a uma moça, pede-lhe para ser a sua *comare* (comadre ou namorada) e oferece-se para ser seu *compare*. O convite é considerado como uma honra pela família da moça e aceito com satisfação. No fim de maio, a moça faz um vaso com a casca de um sobreiro, enche-o de terra e nele semeia um punhado de trigo e cevada. Como o vaso é colocado ao sol e regado com freqüência, os grãos brotam com rapidez e, na véspera do solstício (véspera de São João, 23 de junho), já está bem desenvolvido. O vaso é então chamado *erme* ou *nenneri*. No dia de São João, o rapaz e a moça, vestidos com suas melhores roupas, acompanhados por uma grande comitiva e precedidos de crianças que correm e brincam, vão em procissão até uma igreja fora da aldeia. Ali quebram o vaso, lançando-o contra a porta do templo. Sentam-se em seguida em círculo na grama e comem ovos e verduras ao som da música de flautas. O vinho é misturado numa taça servida a todos, que dela vão bebendo, passando-a adiante. Em seguida dão-se as mãos e cantam "Namorados de São João" *("Compare e comare di San Giovanni")* várias vezes, enquanto as flautas tocam durante todo o tempo. Quando se cansam de cantar, levantam-se e dançam alegremente em círculo até a noite.

Nesses costumes de verão da Sardenha, é possível que São João tenha substituído Adônis. Vimos que os ritos de Tamuz ou Adônis eram celebrados comumente no verão e, segundo São Jerônimo, sua data era em junho. Além da data e de sua semelhança em relação aos vasos de ervas e cereais, há outra afinidade entre as duas festas, a pagã e a cristã. Em ambas, a água tem um papel destacado. Em sua festa de verão na Babilônia, a imagem de Tamuz, cujo nome significa "verdadeiro filho da água profunda", era banhada em água pura; em sua festa de verão em Alexandria, a imagem de Adônis, com a de sua divina amante Afrodite, era lançada às ondas; e, nas comemorações de verão na Grécia, os jardins de Adônis eram jogados no mar ou numa nascente. Ora, um aspecto importante da festa do Solstício de Verão ligado ao nome de São João é, ou costumava ser, a tradição de banhar-se no mar, nas nascentes, nos rios ou no sereno, na noite

Música e religião: os adoradores são possuídos pelo espírito de sua divindade
A música e a dança foram empregadas, com freqüência, como rituais para ajudar os homens a se aproximar de seus deuses. Os rodopios dos dervixes imitam os movimentos dos céus e colocam os dançarinos numa relação cósmica com Alá. A música e as danças de muitas tribos de índios da América do Sul registram e representam acontecimentos míticos que influenciam a vida dos homens.

Dervixes dançarinos, Rajput, pintura *pahari*, c. 1740. Los Angeles County Museum of Art, antiga Coleção Nasli e Alice Heeramaneck, Museum Associates Purchase.

da véspera ou no próprio dia da festa do Solstício. Assim, por exemplo, em Nápoles há uma igreja dedicada a São João Batista com o nome de São João do Mar *(San Giovan a mare);* e era hábito antigo homens e mulheres banharem-se no mar na véspera de São João, isto é, na véspera do Solstício de Verão, acreditando que, com isso, todos os seus pecados eram lavados também. Nos Abruzos, ainda se acredita que a água adquira certas propriedades maravilhosas e benéficas na noite de São João. Por isso, muitas pessoas se banham no mar ou nos rios naquela data, especialmente no alvorecer. Em Marsala, na Sicília, há uma nascente numa gruta subterrânea, chamada *Grotto della Sibila.* Ao seu lado, há uma igreja de São João que se supõe ocupar o lugar onde antes se erguia um templo de Apolo. Na véspera de São João, a 23 de junho, mulheres e moças visitam a gruta e, bebendo da água profética, ficam sabendo, as que são casadas, se seus maridos lhes foram fiéis no ano que passou e as solteiras, se haverão de casar-se no próximo ano. Também os enfermos imaginam que, banhando-se



Dançarinos patagônios na festa da primavera do deus Vita Uentra, espírito do bem. Gravura vitoriana, Bodleian Library, Oxford.

na água, ou dela bebendo, ou ainda mergulhando nela três vezes em nome da Trindade, ficarão curados.

Talvez se possa dizer que esse costume generalizado de banhar-se na água ou no sereno, na véspera ou no dia do Solstício de Verão, tenha origem puramente cristã, tendo sido adotado como modo adequado de celebrar o dia dedicado ao Batista. Na realidade, porém, o costume é mais antigo do que o cristianismo, pois foi denunciado e proibido como pagão por Santo Agostinho, e até hoje é praticado no verão pelos povos islâmicos do norte da África.

Podemos conjeturar que a Igreja, incapaz de acabar com esse resquício do paganismo, seguiu sua habitual política de acomodação, dando ao rito um nome cristão e aquiescendo, com um suspiro, em sua realização. E, ao procurarem um santo para suplantar o patrono pagão dos banhos, os doutores cristãos dificilmente poderiam ter encontrado um sucessor mais adequado do que São João Batista.

Quanto a isso, uma declaração bem conhecida de São Jerônimo talvez seja significativa. Ele nos diz que Belém, segundo a tradição o lugar de nascimento de Nosso Senhor, ficava à sombra de um bosque daquele senhor sírio ainda mais antigo, Adônis, e que, ali onde o Menino Jesus havia emitido seu primeiro choro, o amante de Vênus era pranteado.

Embora não o diga claramente, São Jerônimo parece ter pensado que o bosque de Adônis havia sido plantado pelos pagãos depois do nascimento do Cristo com o propósito de profanar o lugar sagrado. Nisso talvez estivesse enganado. Se Adônis foi realmente, como argumentamos, o espírito dos grãos, dificilmente poderia ser encontrado um nome mais adequado para a sua morada do que Belém, "a casa do pão", e ele bem pode ter sido adorado ali, em sua "casa do pão", muitos séculos antes Daquele que disse: "Eu sou o pão da vida".

Parte 5. Os espíritos dos grãos

Vimos que a morte do rei do bosque era necessária para assegurar a fertilidade da natureza. A morte e a ressurreição de Adônis cumpriam essa missão graças ao princípio da imitação. Frazer explica agora esse princípio com maiores detalhes nas pessoas de duas deusas gregas dos grãos, que não só representavam o cereal, como eram *o cereal. Deméter, a mãe, é o cereal velho do ano que passou, e sua filha Perséfone é o cereal novo, do presente ano. O mito dessas duas deusas, que fala da morte anual de Perséfone e do luto de sua mãe, não é, portanto, uma simples parábola, mas um relato histórico da semeadura e da seara que encontra analogias nos costumes relacionados com as colheitas em todo o mundo.*

Uma vez que a divindade é o cereal, podemos concluir que, quando é comido, isso é um sacramento, porque a divindade é comida. Se consideramos o rei do bosque como uma personificação da vegetação, haveria em Nemi uma possível analogia com esse costume, pois ali pães de forma humana eram consumidos cerimonialmente. Esses pães poderiam, numa época anterior, ter representado o rei, que, como outras personificações das plantações já examinadas, pode ter sido, originalmente, morto todos os anos, por ocasião da colheita.

O mito grego falava da jornada triunfal de Dioniso, deus do vinho e do êxtase; o deus viajou até o extremo do mundo conhecido e conquistou a humanidade para o seu culto e para o cultivo das vinhas. Dioniso foi morto pelos titãs, criaturas de uma época anterior, que lhe trituraram o corpo como a uva é triturada para que dela se possa extrair o suco com que se faz o vinho. Por isso, mais tarde, o triunfo de Dioniso passou a ser considerado, na Antiguidade, como sinal da vida após a morte, tendo sido retratado com freqüência nos sarcófagos.
Jornada triunfal de Dioniso com as quatro estações. Sarcófago romano, Staatliche Kunstsammlungen, Kassel.

1. Deméter e Perséfone

Vimos, na parte anterior deste trabalho, que, na Antiguidade, as nações civilizadas da Ásia ocidental consideravam as mudanças das estações e particularmente o crescimento e a decadência anuais da vegetação como episódios na vida de um deus, cuja pranteada morte e ditosa ressurreição celebravam com ritos dramáticos em que se alternavam lamentação e júbilo. Mas, se a celebração era, na forma, dramática, na substância era mágica, ou seja, visava a, de acordo com os princípios da magia simpática, assegurar a regeneração primaveril das plantas e a multiplicação dos animais, que pareciam ameaçadas com as incursões do inverno. Mas essas idéias e esses ritos não se limitaram, no mundo antigo, ao Oriente Próximo, deles tendo partilhado outras raças de imaginação muito mais viva e temperamento mais quente, que habitavam o litoral e as ilhas do Egeu. Não precisamos supor, como certos estudiosos dos tempos antigos e modernos, que esses povos ocidentais copiaram de civilizações mais antigas do Oriente a concepção do deus que morre e renasce, bem como o ritual solene no qual essa concepção era exposta dramaticamente aos olhos dos adoradores. Mais provavelmente, a semelhança que se pode perceber a esse respeito entre as religiões do Oriente e do Ocidente não passa daquilo que habitualmente chamamos, embora de forma incorreta, de uma coincidência fortuita — o efeito de causas similares que agem do mesmo modo sobre a constituição semelhante da mente humana em diferentes países e sob diferentes céus. O grego não tinha necessidade de viajar a países distantes para aprender as vicissitudes das estações, observar a beleza fugaz da rosa damascena, a glória passageira do trigo dourado, o efêmero esplendor das vinhas purpúreas. Ano após ano, em sua bela terra, ele via, com natural pesar, a pompa brilhante do verão desvanecer-se com a tristeza e estagnação do inverno e, ano após ano, saudava, com natural prazer, a explosão de vida nova na primavera. Habituado a personificar as forças da natureza, a tingir-lhe as abstrações frias com os tons quentes da imaginação, a vestir suas realidades nuas com as roupagens suntuosas da fantasia mítica, ele criou para si um séquito de deuses e deusas, de espíritos e duendes, a partir do oscilante panorama das estações, e seguia as flutuações anuais de seus fados com emoções alternadas de alegria e de tristeza, que expressava na forma de ritual e de mito. Um desses mitos é o de Deméter e Perséfone.

O mais antigo documento literário que narra esse mito é o belo *Hino a Deméter* homérico, que os críticos atribuem ao sétimo século antes de nossa era. O objetivo do poema é explicar a origem dos mistérios de Elêusis, e o completo silêncio do poeta em relação a Atenas e aos atenienses, que, em épocas posteriores, tiveram destacada participação nos rituais eleusínios, torna provável que o hino tenha sido composto em um tempo muito antigo, quando Elêusis era ainda um pequeno Estado independente, e antes que a imponente procissão dos mistérios tenha começado a desfilar, nos belos dias de setembro, pela cadeia de baixos montes rochosos e nus que divide a plana terra agrícola eleusínia das extensões mais amplas, cobertas de oliveiras, da planície ateniense. Seja como for, o hino revela-nos a concepção que tinha o seu autor do caráter e das funções das duas deusas: suas formas naturais se destacam bem claramente sob o tênue véu das imagens poéticas. A jovem Perséfone, diz a narrativa, estava colhendo rosas e lilases, açafrões e violetas, jacintos e narcisos num prado luxuriante quando a terra se abriu e Plutão, senhor dos mortos, saindo do abismo, arrebatou-a em seu carro dourado e levou-a, para ser sua noiva e rainha do sombrio mundo subterrâneo. Sua chorosa mãe Deméter, com as louras tranças cobertas por um xale negro de luto, procurou-a por toda parte e, tendo sido informada pelo Sol da sorte

Dioniso, deus do vinho e do êxtase
Esse cálice grego do século VI a.C. mostra Dioniso velejando no mar em direção ao seu templo de Delfos. Staatliche Antikensammlungen und Glyptothek, Munique. Foto: C. H. Krüger Moessner.

A virgem dos grãos
O mundo dos vivos e as plantações à superfície da terra e o mundo dos mortos e das sementes sob a terra adormecidas: Perséfone e Plutão, deuses do mundo inferior e das plantações. Museo Reggio, Itália. Foto: Hirmer Fotoarchiv.

da filha, afastou-se dos deuses com grande ressentimento. Passou a viver em Elêusis, onde se apresentou às filhas do rei sob o disfarce de uma velha, tristemente sentada à sombra de uma oliveira junto ao Poço das Virgens, ao qual as moças haviam ido tirar água, em jarros de bronze, para a casa de seu pai. Inconformada com sua perda, a deusa não permitiu, em sua ira, que nenhuma semente germinasse na terra, mantendo-as ocultas no solo, e fez voto de nunca mais colocar os pés no Olimpo e nunca mais deixar brotar os cereais até que sua filha lhe fosse devolvida. Foi em vão que os bois arrastaram os arados de um lado para outro nos campos; inutilmente o semeador deixou cair as sementes de cevada nos sulcos marrons: nada brotou do solo ressecado e poeirento. Até mesmo a planície próxima de Elêusis, que estava sempre ondulante de plantações douradas, jazia nua e estéril. A humanidade teria perecido de fome, e os deuses teriam sido privados dos sacrifícios que lhes eram devidos, se Zeus, alarmado, não tivesse ordenado a Plutão que libertasse sua presa, devolvesse sua noiva Perséfone à mãe Deméter. O sombrio senhor dos mortos sorriu e obedeceu, mas antes de mandar sua rainha para o ar livre num carro dourado, deu-lhe a semente de uma romã para comer, o que faria com que ela voltasse para ele. Mas Zeus determinou que a partir de então Perséfone passaria dois terços de cada ano com a mãe e os deuses, no mundo superior, e um terço do ano com seu marido no mundo inferior, do qual deveria retornar todos os anos quando a terra estivesse feliz com as flores da primavera. Alegremente, Perséfone retornou à luz do sol, e contente sua mãe a recebeu e abraçou. Com a satisfação de recuperar a filha perdida, Deméter fez com que os cereais brotassem novamente das terras aradas e com que toda a terra se enchesse de folhas e flores. Imediatamente mostrou essa feliz visão aos príncipes de Elêusis, Triptolemo, Eumoupo, Díocles, e ao próprio Rei Celeu e, além disso, revelou-lhes seus sagrados ritos e mistérios. Bem-aventurado, diz o poeta, é o mortal que viu tais coisas, mas aquele que não houver participado delas em vida jamais será feliz na morte quando tiver baixado às trevas do túmulo. Assim, as duas deusas partiram, para viver felizes com os deuses no Olimpo, e o bardo conclui o hino com uma piedosa

A origem da agricultura
Deméter e Perséfone enviam Triptolemo num carro alado para ensinar o cultivo dos cereais à humanidade. Vaso ateniense de Makron e Hieron, British Museum, Londres.

oração a Deméter e a Perséfone para que condescendam em lhe assegurar a sobrevivência em troca de sua canção.

Já foi objeto do reconhecimento geral, e na verdade dificilmente poderá ser passível de dúvida, o fato de que o principal tema que o poeta se propôs ao compor o hino foi o de descrever a fundação original dos mistérios eleusínios pela deusa Deméter. A revelação dos mistérios é o encerramento triunfal da obra. Entre os ritos aos quais o poeta faz alusões significativas estão o jejum preliminar dos candidatos à iniciação, a marcha das tochas, a vigília por toda uma noite, o fato de sentaremse os candidatos, cobertos de véus e em silêncio, sobre bancos cobertos de pele de ovelha, o uso de linguagem chula, as piadas indecentes e a solene comunhão com a divindade bebendo água de cevada de um cálice sagrado.

Mas há ainda um outro segredo, mais profundo, dos mistérios, que o autor do poema parece ter divulgado sob o disfarce de sua narrativa. Ele nos conta como, tão logo Deméter transformou os campos estéreis e desnudos da planície eleusínia em dourados campos de cereais, ela alegrou os olhos de Triptolemo e dos outros príncipes de Elêusis, mostrando-lhes o cereal que crescia ou já ia alto. Ao compararmos essa parte da história com a afirmação de um autor cristão do século II, Hipólito, de que o momento crucial dos mistérios consistia em mostrar aos iniciados uma espiga de cereal colhida, dificilmente poderemos ter dúvidas de que o poeta do hino estava familiarizado com esse rito solene e que pretendeu explicar a sua origem precisamente da mesma maneira pela qual explicou outros ritos dos mistérios, ou seja, representando Deméter como tendo dado o exemplo, realizando, em pessoa, a cerimônia pela primeira vez. Assim, mito e ritual explicam-se e confirmam-se mutuamente.

No hino homérico a Deméter, as figuras das duas deusas, a mãe e a filha, resolvem-se em personificações do cereal. Perséfone, a deusa que passa três ou, segundo outra versão do mito, seis meses de cada ano com os mortos, no reino subterrâneo, e o restante do ano com os vivos, na superfície; em cuja ausência as sementes da cevada se ocultam na terra e os campos jazem nus e sem vida; a cujo retorno ao mundo superior, na primavera, os cereais brotam da terra, que se torna pejada de folhas e flores — essa deusa não pode ser, certamente, senão uma personificação mítica da vegetação, e particularmente dos grãos, que permanecem enterrados no solo durante alguns meses de cada inverno e que voltam novamente à vida, como se retornassem do túmulo, nas hastes que despontam, nas flores e folhas que se abrem a cada primavera. E se a deusa-filha era uma personificação do grão jovem do ano, a deusa-mãe bem pode ser considerada como uma personificação do grão do ano passado, que deu origem às novas plantações.

O camponês grego orava a Deméter, cheio de inquietação e pressentimentos, enquanto semeava e, quando já havia feito a colheita e levado com alegria as espigas amarelas para a eira, pagava à deusa generosa o que lhe era devido rendendo graças com uma oferenda de grãos dourados. Teócrito pintou-nos, em cores brilhantes, um quadro de uma colheita, num luminoso dia de outono há cerca de dois mil anos, na pequena ilha grega de Cós. O poeta nos conta como foi com dois amigos da cidade

a uma festa dada pelos agricultores, que ofereciam a Deméter os primeiros frutos da colheita de cevada com a qual ela lhes havia enchido os celeiros. "Tudo cheirava a verão", diz o poeta, "mas cheirava também a outono." Na verdade, o dia era realmente outonal, pois um pastor que encontrou os amigos a caminho das festividades rurais perguntou-lhes se iam à pisa do vinho no lagar. Mais tarde, deitados em macios leitos de fragrante lentisco, passaram as horas do calor cantando canções, alternadamente, enquanto uma rústica imagem de Deméter, a quem cabiam as honras do dia, sorria ao lado de um monte de grão amarelo na eira com talos de trigo e papoulas nas mãos. O dia imortalizado por Teócrito era um desses dias outonais de muito calor e fulgurante beleza que na Grécia podem ocorrer a qualquer momento, até às vésperas do próprio inverno.

Podemos deduzir, portanto, que nas áreas rurais da Grécia antiga os camponeses ofereciam os primeiros frutos da colheita da cevada a Deméter, no outono, mais ou menos na época em que as uvas eram pisadas no lagar e as maçãs e peras maduras se amontoavam no chão dos pomares. A oferenda grega dos primeiros frutos era feita assim tarde do ano porque não a motivava tanto a gratidão pelas benesses passadas quanto o desejo de cortejar favores futuros, e talvez essa interpretação do costume não seja injusta para com a têmpera fria e refletida do espírito bucólico, mais suscetível de ser movido pelas considerações de lucro do que de sentimento. Na Grécia, o verão não tem praticamente chuvas, e, durante os longos meses de calor e seca, o cultivo dos dois cereais antigos, a cevada e o trigo, é suspenso. As primeiras chuvas do outono caem aproximadamente em meados de outubro, que era, para o camponês grego, o grande momento de arar e semear. Era de se esperar, portanto, que ele fizesse suas oferendas dos primeiros frutos à deusa dos grãos pouco antes de iniciar essas operações, e tal previsão se confirma perfeitamente pela data que o depoimento de Teócrito nos permite deduzir para a oferenda. Assim, o sacrifício da cevada a Deméter no outono parece menos um ato de agradecimento do que uma tentativa de suborno, feita judiciosamente no exato momento do ano em que os serviços da deusa eram mais necessários.

Quando, com o progresso da civilização, várias pequenas comunidades agrícolas se fundem num único Estado que para a sua subsistência depende principalmente do cultivo do solo, acontece habitualmente que, embora todos os agricultores continuem a cumprir, por si mesmos, os simples e velhos ritos destinados a assegurar as bênçãos dos deuses para suas plantações, o Estado chama a si a celebração de ritos semelhantes, embora mais imponentes e complicados, em nome de todo o povo e para que a negligência do culto público não venha a atrair para o país a ira das divindades ofendidas. Apesar de toda a sua pompa e esplendor, as festas nacionais desses Estados são, com freqüência, meras cópias ampliadas e embelezadas dos ritos e cerimônias simples realizados pelos camponeses em campos abertos, em celeiros e em eiras. No Egito antigo, a religião de Ísis e Osíris nos proporciona exemplos de solenidades que foram elevadas, da humilde condição de festas rurais, à dignidade de celebrações nacionais. Podemos acompanhar, na Grécia antiga, uma evolução semelhante na religião de Deméter. Se o camponês grego orava a Deméter e ao Zeus Subterrâneo antes de colocar a mão no arado no outono para que lhe dessem uma boa colheita, as autoridades do Estado ateniense, por sua vez, celebravam, mais ou menos na mesma época e pelas mesmas razões, um festival público em honra de Deméter em Elêusis. Era chamado de Proerosia, que significa "antes de arar", e como era dedicado à deusa, a própria Deméter passou a ter o nome de Proerosia.

Assim como a prece que o camponês fazia a Deméter antes de mergulhar o arado na terra era tomada e ampliada, por assim dizer, ao máximo de volume de som nas orações públicas que o Estado ateniense oferecia anualmente à deusa antes de iniciar-se a aradura e em favor de todos, assim também a simples oferenda dos primeiros frutos da cevada feita à Deméter rústica sob a frondosa sombra dos choupos e dos olmos farfalhantes nas eiras de Cós era repetida, ano após ano, em grande escala, com os primeiros frutos da colheita da cevada e do trigo, que eram apresentados à mãe dos grãos e à virgem dos grãos em Elêusis, não só por todos os agricultores da Ática, mas também por todos os aliados e súditos de Atenas, próximos ou distantes, e até mesmo por muitas comunidades gregas livres de além-mar. Oferendas continuaram a ser trazidas a Elêusis até o fim do paganismo, muito depois de ter caído o império ateniense. A festa era chamada de *haloa,* ou festa da eira, e era celebrada em dezembro, distinguindo-se portanto da debulha do cereal. Acredita-se que tenha incluído certos ritos místicos observados apenas pelas mulheres, que se banqueteavam e embriagavam com vinho, ao mesmo tempo em que se diziam umas às outras graças picantes e mostravam bolos cozidos com a forma de órgãos reprodutores masculinos e femininos. Podemos supor que tais indecências, como certas obscenidades que parecem ter feito parte dos grandes mistérios de Elêusis, não eram apenas explosões ocasionais de paixão licenciosa; antes, eram praticadas deliberadamente como ritos destinados a promover a fertilidade do solo por meio da magia homeopática ou imitativa.

Outras festas realizadas em Elêusis em honra de Deméter e Perséfone eram conhecidas como a Festa Verde e a Festa dos Talos de Trigo. Nada sabemos sobre a maneira pela qual eram celebradas, exceto que incluíam sacrifícios oferecidos a Deméter e Perséfone. Seus nomes, porém, bastam para mostrar que estão ligadas com o cereal já verde e crescido.

Parte do drama religioso representado nos mistérios de Elêusis pode ter sido um casamento entre o deus do céu, Zeus, e a deusa do cereal, Deméter, representados pelo hierofante e pela sacerdotisa da deusa, respectivamente. A história desse casamento era conhecida por Homero, pois, na lista de beldades que ele faz Zeus, num acesso de sinceridade, confessar que lhe haviam conquistado o coração demasiado sensível está o nome da "Rainha Deméter de belos cabelos", e, em outro trecho, o poeta representa o ciumento deus fulminando com um raio o amante na companhia do qual a deusa esquecia a sua dignidade entre os sulcos de um campo em pousio. Além disso, segundo uma tradição, o próprio Dioniso foi o fruto da ligação entre Zeus e Deméter. Ao mesmo tempo, porém, há razões para supormos que o casamento sagrado se fazia não entre Deméter e Zeus, mas entre Perséfone e Plutão, irmão de Zeus e deus do mundo inferior. Sabemos que, nesses ritos, os fiéis olhavam para o céu e gritavam "Chuva!"; em seguida, olhavam para baixo, para a terra, e gritavam "Concebei!" Nada poderia ser mais adequado num casamento entre o deus do céu e a deusa dos grãos ou da terra que essas invocações aos céus para que despejasse a chuva e à terra ou ao cereal para que concebessem a semente sob o aguaceiro fertilizante. Na Grécia, nenhuma outra ocasião poderia ser mais propícia a essas orações do que a data em que eram celebrados os grandes mistérios de Elêusis, ao fim da longa seca do verão e antes das primeiras chuvas de outono.

Diferentes tanto dos grandes mistérios como das oferendas dos primeiros frutos em Elêusis eram os jogos ali celebrados em grande escala, a cada quatro anos, e, em menores proporções, a cada dois anos. Esses jogos incluíam disputas atléticas e musicais, uma corrida de cavalos e uma competição que tinha o nome de Competição Ancestral ou Hereditária, que pode ter constituído o núcleo original dos jogos.

Na medida em que as escassas evidências de que dispomos nos permitem julgar, os jogos eleusínios, como os mistérios de Elêusis, parecem ter relação principalmente com Deméter e Perséfone como deusas da agricultura. Pelo menos é o que diz expressamente o velho comentarista de Píndaro, e é confirmado pela prática de recompensar os vencedores com medidas de cevada. Talvez a Competição Ancestral, que bem pode ter sido o núcleo original dos jogos, fosse uma disputa entre os segadores da sagrada planície para ver quem terminava a tarefa que lhe cabia em primeiro lugar. Para o êxito nessa competição nada seria mais adequado do que uma medida da cevada sagrada que o vencedor acabara de ceifar no campo. Disputas semelhantes entre ceifadores têm sido comuns nos campos da Europa moderna e não parecem ser puramente competições atléticas: seu objetivo não é simplesmente o de demonstrar a maior força, atividade e habilidade dos vencedores, mas assegurar, para determinada

fazenda, a posse da florescente virgem dos grãos do ano, considerada como a personificação do grão vigoroso, e transferir para vizinhos menos hábeis a idosa mãe dos grãos do ano passado, considerada como a materialização das energias já gastas e esgotadas do grão. Não teria sido assim também em Elêusis? Não teriam os segadores disputado entre si a posse do jovem espírito do grão, Perséfone, e procurado livrar-se do espírito já velho, Deméter? O prêmio em cevada que recompensava o vencedor na Competição Ancestral não conteria, nas espigas maduras, uma personagem não menos importante do que a própria virgem dos grãos, Perséfone?

Se aceitarmos o depoimento dos antigos em relação aos ritos de Elêusis, incluindo, sob essa denominação geral, os grandes mistérios, os jogos, a Festa que Precede a Aradura *(proerosia)*, a Festa da Eira, a Festa Verde e a Festa dos Talos de Trigo, bem como as oferendas de primeiros frutos, provavelmente nos inclinaremos a concordar com o mais erudito deles, o romano Varrão, que, segundo o relato que Santo Agostinho faz de sua opinião, "interpretou todos os mistérios eleusínios como relacionados com o cereal que Ceres (Deméter) havia descoberto, e com Prosérpina (Perséfone), que Plutão lhe havia roubado. E a própria Prosérpina, disse ele, representa a fecundidade das sementes, cujo desaparecimento em certa época fez com que a terra chorasse de esterilidade, dando com isso ensejo à opinião de que a filha de Ceres, que é a própria fecundidade, havia sido raptada por Plutão e era prisioneira no mundo inferior; e quando a escassez já havia sido publicamente chorada e a fecundidade retornado, houve alegria com a volta de Prosérpina e ritos solenes foram instituídos. Depois disso, ele diz", prossegue Santo Agostinho trazendo-nos a opinião de Varrão, "que muitas coisas foram ensinadas em seus mistérios que só se relacionavam com a descoberta do cereal".

Nesses mistérios, a idéia da semente enterrada no solo para renascer para uma vida superior sugere imediatamente uma comparação com o destino humano e fortalece a esperança de que, para o homem, também a sepultura pode ser apenas o começo de uma existência melhor e mais feliz em um luminoso mundo desconhecido. Essa reflexão simples e natural parece perfeitamente suficiente para explicar a associação da deusa dos grãos em Elêusis com o mistério da morte e a esperança de uma imortalidade bem-aventurada. Os antigos consideravam a iniciação nos mistérios eleusínios como uma chave para abrir os portões do paraíso, como se evidencia pelas alusões que autores bem-informados fazem à felicidade que espera os iniciados na outra vida. Os gregos, como nós, tendo a morte à sua frente e um grande amor pela vida no coração, não se detinham muito no exame dos argumentos a favor e contra a possibilidade de imortalidade humana. O pensamento que satisfez a São Paulo e tem trazido conforto a milhares de

Natureza e cultura
Os taoístas da China possuíam um rico conhecimento das propriedades sagradas das plantas. Aqui, os imortais chineses desfrutam dos dons da natureza e observam a chegada de Lao Tsin, deus da imortalidade, trazido por um grou. Os pinheiros, as ameixas e os bambus são símbolos da longevidade. Caixa de bronze e laca, século XVI ou XVII. British Museum, Londres.

cristãos que sofrem ao pé do leito de morte ou do túmulo aberto de seus entes queridos era bastante bom para ter sido aceito pelos pagãos antigos, quando também eles inclinavam a cabeça sob o peso do sofrimento e, com a candeia da vida diminuindo a cada dia, voltavam os olhos para as trevas do desconhecido. Não estaremos, portanto, diminuindo a dignidade do mito de Deméter e Perséfone — um dos poucos nos quais a claridade ensolarada do gênio grego é sombreada pelo mistério da morte — se atribuirmos sua origem a alguns dos mais familiares, embora eternamente presentes, aspectos da natureza, à melancólica e sombria decadência do outono e ao frescor, à luminosidade e ao verdor da primavera.

2. A mãe dos grãos e a virgem dos grãos na Europa e em outros lugares

A mãe dos grãos na Europa

Tivemos razões para identificar Deméter como a mãe dos grãos, e, das duas espécies de cereais a ela associados na religião grega, ou seja, a cevada e o trigo, a primeira tem talvez maior direito de ser considerada como o seu elemento original, pois não só parece ter sido a base da dieta dos gregos do período homérico, como também porque há razões para se acreditar que é um dos mais antigos, talvez o mais antigo mesmo, dos cereais cultivados pela raça ariana. Sem dúvida, o uso da cevada tanto no ritual religioso dos antigos hindus como no dos gregos da Antiguidade, representa um ponderável argumento em favor da grande ancianidade de seu cultivo, que sabemos ter sido praticado pelos habitantes das proximidades dos lagos da Idade da Pedra na Europa.

Analogias com a mãe dos grãos, ou mãe da cevada, da Grécia antiga foram recolhidas no folclore da Europa moderna. As que mencionamos a seguir podem servir de exemplos.

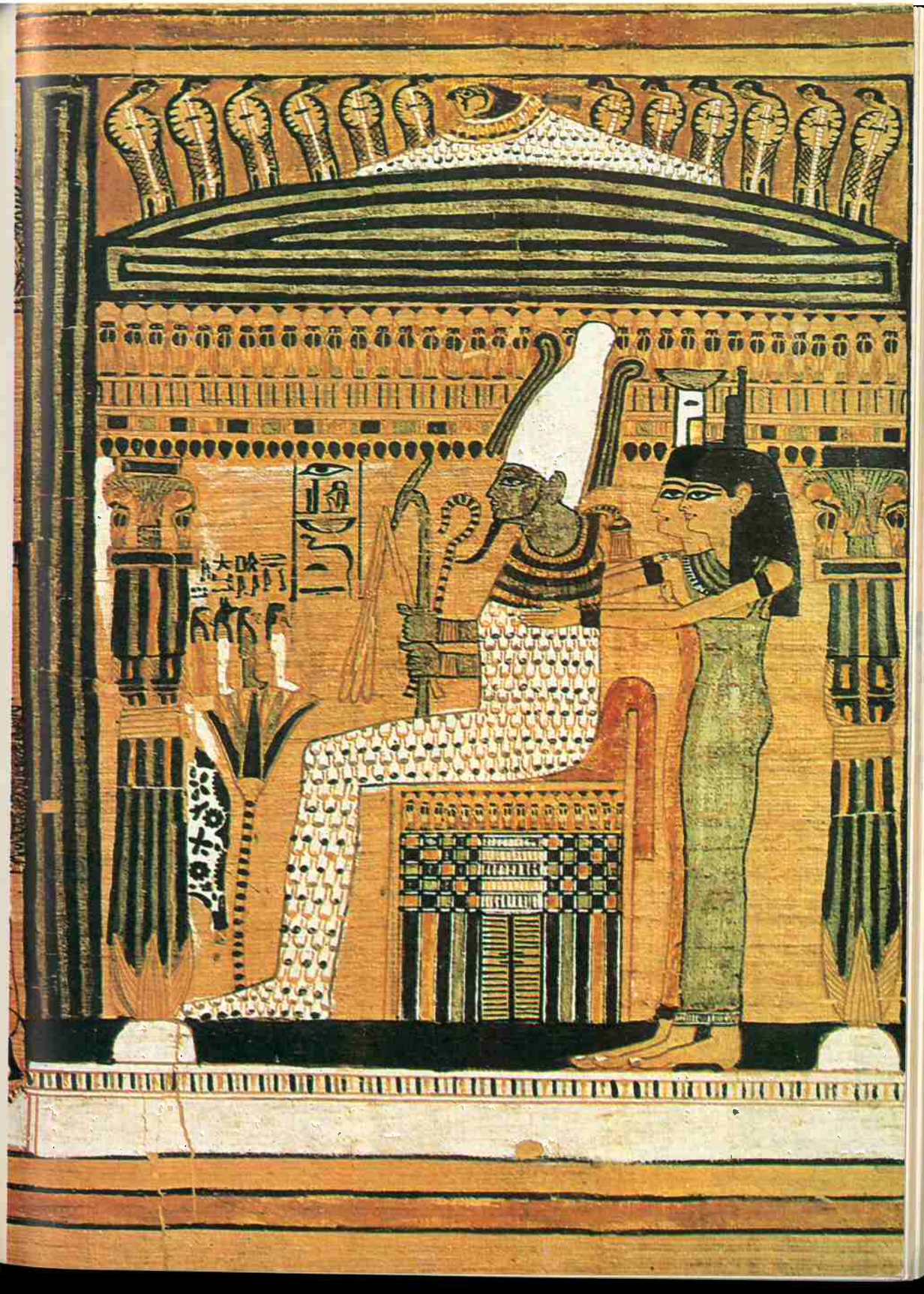
Na Alemanha, o cereal é comumente personificado sob o nome da mãe dos grãos, que tem um papel importante nos costumes relacionados com a colheita. Acredita-se que ela esteja presente no último punhado de cereal que fica de pé no campo; e, ao ser este ceifado, ela é colhida, ou expulsa, ou morta. No primeiro caso, o último feixe é levado alegremente para casa e recebe honras de ser divino. É colocado no celeiro, e na debulha o espírito dos grãos volta a aparecer.

Na Rússia, como em outros lugares, o último feixe é, com freqüência, modelado na forma de uma mulher, vestido com roupas femininas e levado para a fazenda ao som de cantos e danças. Com o último feixe, os búlgaros fazem uma boneca que chamam de "rainha dos grãos", ou "mãe dos grãos", a qual é vestida de mulher, levada em procissão pela aldeia e, em seguida, lançada ao rio para assegurar abundância de chuvas e de orvalho para as próximas plantações. Ou então é queimada, sendo as cinzas espalhadas pelos campos, sem dúvida para fertilizá-los. O nome de rainha, aplicado ao último feixe, encontra analogias na Europa central e setentrional. Milton deve ter conhecido o costume da rainha da colheita, pois no *Paradise lost* ele diz:

"Adam the while
Waiting desirous her return, had wove
Of choicest flow'rs a garland to adorn
Her tresses, and her rural labours crown,
As reapers oft are wont their harvest-queen" [1].

Os costumes desse tipo são muitas vezes praticados não no campo onde se realiza a colheita, mas na eira. O espírito dos grãos, que foge dos ceifadores à medida em que estes vão cortando os grãos maduros, deixa o cereal colhido e se refugia no celeiro, onde aparece no último feixe debulhado, seja para perecer sob os golpes do mangual, ou para fugir dali para o cereal ainda não malhado de uma fazenda próxima. Assim, o último cereal a ser malhado é chamado "mãe dos grãos" ou "a velha". Por vezes, a pessoa que dá o último golpe com o mangual é chamada "a velha" e

1 *"Enquanto isso, Adão,/ Esperando desejoso o seu retorno, tecera/ com flores escolhidas uma grinalda para adornar/ suas tranças e coroar seus trabalhos rurais/ como os ceifadores querem sempre a sua rainha da colheita" (N. do T.)*



Deuses da morte e da vegetação: Osíris
O pensamento primitivo vê uma conexão entre os mortos, enterrados no solo, e a vegetação, que dele aflora. Assim, Osíris, o deus egípcio dos mortos, é também uma divindade da vegetação e, como tal, pode ser representado com uma pele verde.
AO LADO. Osíris verde, com as insígnias de governante dos vivos, é entronizado como rei dos mortos.
Theban book of the dead, c. 1250 a.C.
British Museum, Londres.

A onipresença dos demônios
AO LADO. Um demônio da doença, ladeado por acólitos, segura sua vítima, pronto a devorá-la. Imagem de madeira pintada do Ceilão, século XIX. The Royal Pavilion, Art Gallery and Museums, Brighton.

é enrolada nas palhas do último feixe, ou então amarram-lhe às costas um feixe de palhas.

Em certos locais da Suécia, quando uma mulher estranha aparece na eira, o mangual é posto em torno de seu corpo, palhas lhe são atadas em torno do pescoço, uma coroa de espigas enfeita-lhe a cabeça, e os camponeses gritam: "Olhem a mulher dos grãos!" A estranha que aparece subitamente é considerada como o espírito dos grãos que acabou de ser expulso das espigas pelos manguais. Em outros casos, a mulher do fazendeiro representa o espírito dos grãos. Assim, na comuna de Saligné, no cantão francês de Poiret (Vendéia), a mulher do fazendeiro, juntamente com o último feixe, é embrulhada num lençol, colocada numa maca e levada até a máquina de debulhar, sob a qual é colocada. Em seguida, retiram-na dali e malha-se só o cereal, mas a mulher é jogada para o alto no lençol como se estivesse sendo peneirada. Seria impossível expressar mais claramente a identificação da mulher com o cereal do que por essa imitação literal dos atos de malhar e peneirar.

Em geral, o espírito dos grãos maduro é considerado velho ou, pelo menos, de idade madura. Daí os nomes "mãe", "avó", "a velha", etc. Em outros casos, porém, o espírito dos grãos é considerado jovem. Assim em Saldern, perto de Wolfenbuttel, depois de colhido o centeio, três feixes são atados juntos com uma corda de modo a parecerem uma boneca, cuja cabeça é formada pelas espigas. Essa boneca é chamada "a virgem" ou "virgem dos grãos" *(Kornjungfer)*. Por vezes, o espírito do cereal é concebido como uma criança separada da mãe pelo golpe da foice. Essa última interpretação é evidente no costume polonês de dizer ao homem que corta o último feixe: "Cortaste o cordão do umbigo". Em certos distritos da Prússia Ocidental, a figura feita do último feixe é chamada de "o bastardo", e com ele enrolam um rapaz. À mulher que amarra o último feixe e representa a mãe dos grãos dizem que ela vá para a cama, e ela responde gritando como se experimentasse as dores do parto. Uma mulher mais velha, como uma avó, representa a parteira. Finalmente, proclama-se nascida a criança, e o rapaz que estava enrolado no feixe chora como se fosse um recém-nascido. A avó o envolve num saco, que imita o cueiro, e a pretensa criança é levada alegremente para o celeiro, para que não apanhe um resfriado ao ar livre. Em outras partes do norte da Alemanha, o último feixe, ou o boneco dele feito, é chamado de "a criança", "criança da colheita", e assim por diante, e à mulher que o amarra dizem: "Você fica com a criança".

Uma idade um pouco mais madura, mas ainda jovem, é atribuída ao espírito dos grãos pelos nomes de "a noiva", "noiva da aveia" e "noiva do trigo" que, na Alemanha, são, por vezes, dados tanto ao último feixe como à mulher que o amarra. Nos trigais das cercanias de Müglitz, na Morávia, uma pequena parte do trigo fica sem ser colhido depois de concluídos os trabalhos da colheita. Mais tarde é cortado, em meio à alegria dos ceifadores, por uma moça que usa uma grinalda de espigas de trigo na cabeça e atende pelo nome de "noiva do trigo". Acredita-se que, ainda naquele ano, ela será uma noiva de verdade.

Por vezes a idéia que existe implícita sob o nome de "noiva" é desenvolvida melhor representando-se a força produtiva da vegetação como noiva e noivo. Na Silésia austríaca, a cerimônia da "noiva do trigo" é celebrada pelos jovens ao final da colheita. A mulher que amarrou o último feixe faz o papel de noiva, usando uma coroa de espigas de trigo e flores na cabeça. Assim enfeitada, ela vai, sentada ao lado do seu noivo e cercada das damas de honra, numa carroça puxada por uma parelha de bois — trata-se de uma imitação completa da procissão matrimonial — até à taverna, onde se dança até o amanhecer. Quando a estação está um pouco mais avançada, celebra-se o casamento da noiva da aveia com a mesma pompa rústica. Em Neisse, na Silésia, um rei e

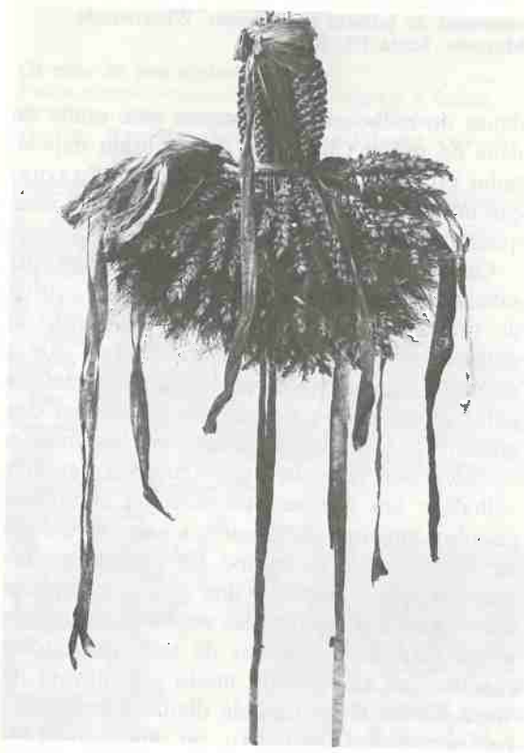
uma rainha da aveia, vestidos como para um casamento, sentam-se numa grade de arado e são puxados por bois até a aldeia.

Os costumes relacionados com a colheita que descrevemos acima apresentam uma analogia notável com os costumes relativos à primavera, que examinamos na primeira parte deste trabalho. (1) Nos costumes da primavera, o espírito da árvore é representado tanto pela árvore como por uma pessoa, ao passo que, nos costumes da colheita, o espírito dos grãos é representado tanto pelo último feixe como pela pessoa que o corta ou amarra, ou ainda pela que o debulha. A equivalência entre feixe e pessoa evidencia-se pelo fato de ser dado a ambos o mesmo nome, de ser a pessoa enrolada no feixe, e pela regra observada em certos lugares, segundo a qual, quando o último feixe é chamado de "mãe", uma forma humana lhe deve ser dada pela mulher casada mais velha, mas, se for chamado de "virgem", os talos de que é feito devem ser cortados pela moça mais jovem. No caso, a idade do representante pessoal do espírito do cereal corresponde à suposta idade do espírito, tal como as vítimas oferecidas pelos mexicanos para promover o crescimento do milho variavam com a idade deste. No costume mexicano, como no europeu, os seres humanos eram provavelmente representantes do espírito dos grãos e não vítimas a ele oferecidas. (2) A mesma influência fertilizadora que se supõe ser exercida pelo espírito da árvore sobre a vegetação, sobre o gado e até mesmo sobre as mulheres é também atribuída ao espírito dos grãos. Essa suposta influência sobre a vegetação evidencia-se pela prática de pegar uma parte dos grãos do último feixe (no qual se supõe habitualmente que o espírito dos grãos esteja presente) e espalhá-los entre os novos grãos, na primavera, ou misturá-los com as sementes. A influência sobre os animais fica evidenciada pelo fato de um punhado dos grãos do último feixe serem dados a uma égua ou a uma vaca com crias e aos cavalos usados na primeira aradura. Finalmente, a influência sobre as mulheres é indicada pelo costume de entregar o feixe-mãe, modelado à semelhança de uma mulher grávida, à esposa do fazendeiro, acreditando-se que a mulher que amarra o último feixe terá um filho dentro de um ano, e talvez também pela idéia de que a pessoa a quem esse feixe cabe estará casada em breve.

É evidente, portanto, que esses costumes relacionados à primavera e à colheita baseiam-se nos mesmos modos de pensar antigos, e fazem parte do mesmo paganismo primitivo, praticado certamente pelos nossos ancestrais muito antes do alvorecer da história. Nenhuma classe de pessoas e nenhum lugar especial são reservados exclusivamente à sua observação: podem ser praticados por qualquer pessoa, senhor ou servo, senhora ou serva, rapaz ou moça; celebram-se não em templos ou igrejas, mas nas florestas e campos, ao lado de regatos, em celeiros, em plantações e em cabanas. Os seres sobrenaturais, cuja existência é tida como certa por esses costumes, são antes espíritos do que divindades. Suas funções limitam-se a certos setores da natureza bem definidos: em geral seus nomes, como "mãe da cevada", "a velha", "a virgem", não são nomes próprios, como Deméter, Perséfone, Dioniso. Seus atributos genéricos são conhecidos, mas suas histórias e personalidades individuais não são motivo para mitos. Existem mais como classe do que como indivíduos, e os membros de cada classe são indistinguíveis. Por exemplo, toda fazenda tem a sua mãe dos grãos, a sua velha, ou a sua virgem, mas todas elas se assemelham entre si. Finalmente, nesses costumes das colheitas, como nos da primavera, o ritual é antes mágico do que propiciatório. Isso se evidencia por atos como jogar no rio a mãe dos grãos para com isso assegurar chuvas e orvalho para as plantações; fazer bem pesada a velha para que se tenha uma colheita pesada no ano seguinte; espalhar grãos das espigas do último feixe entre as novas plantações na primavera; e dar os grãos do último feixe ao gado, para que se desenvolva.

A mãe dos grãos em várias terras

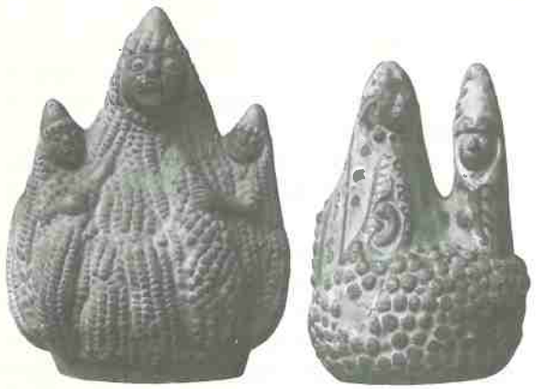
Os povos europeus, antigos e modernos, não foram os únicos a personificar o cereal como uma deusa-mãe. A mesma idéia simples ocorreu a outras raças agrícolas nas mais distantes partes do mundo e foi por elas aplicada a outros cereais indígenas que não a cevada e o trigo. Se a Europa tem a sua mãe do trigo e sua mãe da cevada, a América tem a sua mãe do milho e as Índias Orientais, a sua mãe do arroz. Vamos agora ilustrar essas personificações, começando com a personificação americana do milho.

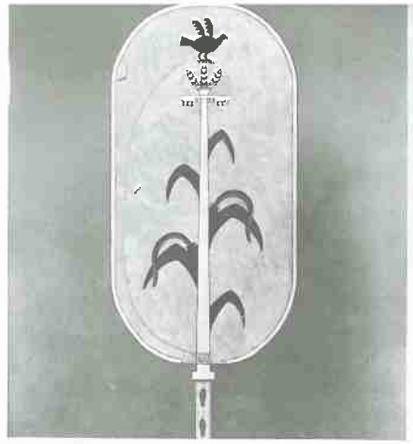


O espírito dos grãos na Inglaterra e França
NO ALTO. Em Whalton (Northumberland), um *"kern baby"* era erguido nos campos depois de cortado o último feixe, até princípios do século XX. *Sir Benjamin Stone's pictures*, 1906, Bodleian Library, Oxford.
ACIMA. Na França, as últimas espigas de milho eram transformadas num ramalhete e penduradas nas casas até a colheita seguinte. Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.

A mãe do milho peruana, feita de milho vestido de ricas roupagens, era guardada durante um ano para que, por seu intermédio, o milho pudesse crescer e multiplicar-se. Temendo, porém, que suas forças não fossem suficientes para durar até a colheita seguinte, perguntavam-lhe, no meio do ano, como se sentia, e, se dissesse que se sentia fraca, era queimada e uma nova mãe do milho era feita, "para que a semente do milho não perecesse". Temos nesse caso, como se pode observar, uma vigorosa confirmação da explicação já dada para o costume de eliminar o deus, tanto periódica como ocasionalmente. A mãe do milho podia, em geral, viver todo o ano, sendo esse o período durante o qual se podia supor, razoavelmente, que suas forças não decairiam; mas, se qualquer sintoma de fraqueza se manifestasse, ela era eliminada, e uma nova e vigorosa mãe do milho tomava seu lugar para que o milho, que dela dependia para sua existência, não adoecesse e morresse.

Uma descrição do antigo culto do milho entre os mexicanos foi feita pelo monge franciscano Bernardino de Sahagun, que chegou ao México em 1529, apenas oito anos depois da conquista pelos espanhóis, e dedicou os restantes sessenta e um anos de sua longa vida ao trabalho entre os índios para o seu bem moral e espiritual. Ficamos sabendo, por ele, de certos detalhes valiosos sobre o culto da deusa do milho e as cerimônias observadas pelos mexicanos com o objetivo de assegurar boas colheitas. A festa era a quarta do ano asteca e tinha o nome de "grande vigília". Caía numa data que corresponde a 7 de abril. O nome da deusa do milho era Chicomecóatl, e os mexicanos a concebiam e representavam sob a forma de uma mulher de rosto, braços e pernas vermelhos, com uma coroa de papel pintado de vermelhão, e vestida com roupas da cor da cereja madura. Sem dúvida, as co-





Espíritos do milho do litoral peruano
Nativo das Américas, o milho representou um alimento básico e um poder divino para muitas sociedades americanas.
ESQUERDA. Até hoje, a "mãe do milho" é venerada nos Andes. Vasos conopa de Mochica representando divindades do milho, c. 500 da nossa era. British Museum, Londres.
À DIREITA. Milho sagrado dos navajos; pintura em areia usada num ritual do século XX para assegurar o bem-estar do homem no universo. Wheelwright Museum, Santa Fé, EUA.

res vermelhas da deusa e de suas roupas referiam-se ao tom laranja-escuro do milho maduro; era como o cabelo amarelo de Deméter, a deusa grega do cereal. Acreditava-se que ela era capaz de fazer crescer todos os tipos de milho, vagens e legumes. No dia de sua festa os mexicanos mandavam buscar, em cada campo plantado, um pé de milho, que levavam para casa e saudavam como seus deuses do milho, instalando-os em suas moradas, vestindo-os com suas roupas e colocando comida à sua frente. Depois do poente, levavam-nos para o templo da deusa do milho, onde, lutando entre si, arrancavam os pés de milho, uns das mãos dos outros, e golpeavam-se mutuamente com eles. Além disso, nessa festa levavam também para o templo da deusa do milho as espigas que seriam usadas na semeadura. As espigas eram levadas, em grupos de sete e embrulhadas em papel vermelho, por três virgens. Uma das moças era pequena e usava cabelo curto, outra era mais velha com cabelos longos, e a terceira já era adulta e tinha o cabelo preso em volta da cabeça. Penas vermelhas eram coladas aos braços e pernas das três, e seus rostos eram pintados, provavelmente para se assemelharem à deusa vermelha do milho, a quem deveriam personificar nas várias fases do crescimento do cereal. As espigas de milho que levavam para o templo da deusa do milho eram chamadas pelo nome do deus do milho Cinteotl e depois eram depositadas no celeiro e ali guardadas como "o coração do celeiro", até o momento da semeadura, quando eram usadas como sementes.

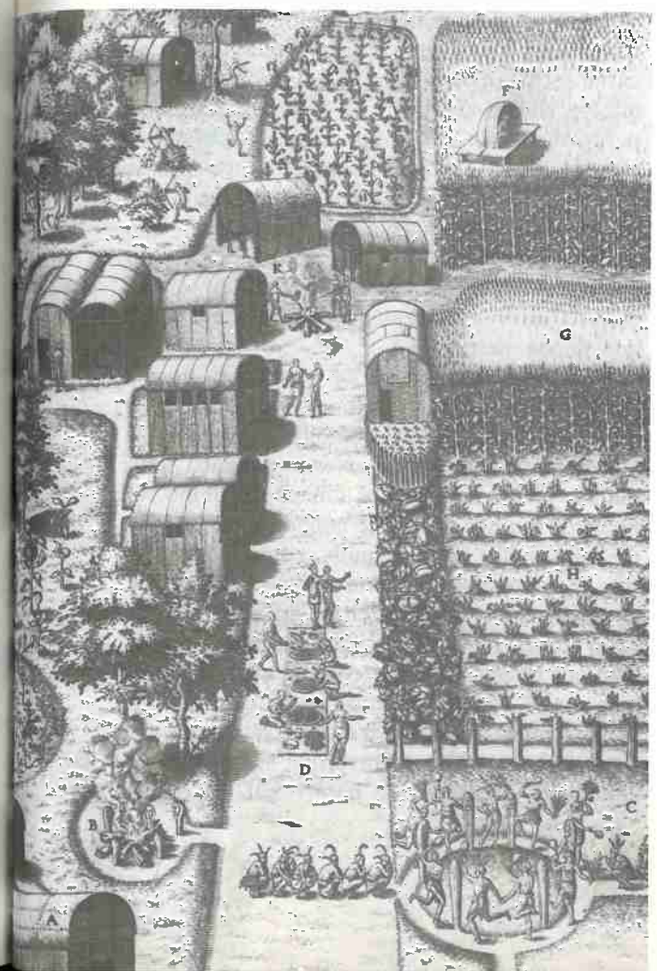
Os índios do leste da América do Norte, que subsistiam em grande parte graças ao cultivo do milho, concebiam em geral o espírito do milho como uma mulher e acreditavam que a própria planta havia surgido originalmente das gotas de sangue ou do cadáver da mulher dos grãos. Nas fórmulas sagradas dos cheroquis, o cereal é por vezes invocado como a "mulher velha", e um dos seus mitos conta como um caçador viu uma bela mulher sair de um pé de milho isolado no campo. Os iroqueses acreditavam que o espírito dos grãos, o espírito das vagens e o espírito das abóboras eram três irmãs vestidas das folhas de suas respectivas plantas, que se amavam muito e gostavam de viver juntas. Essa trindade divina é conhecida pelo nome de *De-o-ha'-ko,* ou seja, "nossa vida" ou "nossos sustentos". As três pessoas da trindade não têm nomes individuais e não são mencionadas nunca separadamente, exceto quando são descritas. Os índios contam uma lenda segundo a qual antigamente o milho era cultivado com facilidade, sua produção era abundante, e o grão muito rico em óleo, até que o Maligno, invejoso desse útil dom concedido ao homem pelo Grande Espírito, lançou sobre os campos uma praga. E ainda hoje, quando o vento faz farfalhar o milho, o índio crédulo julga ouvir o espírito do milho lamentando sua fecundidade perdida. Os índios huichols, do México, consideram o milho como uma menina que se pode, às vezes, ouvir chorando nos campos, tanto medo tem ela dos animais selvagens que comem o milho.

Acreditando que o arroz é animado por uma alma como a do homem, os indonésios naturalmente tratam-no com a deferência e a consideração que têm para com seus semelhantes. Assim, eles se comportam para com o arroz em floração tal como se comportam para com uma mulher grávida; abstêm-se de disparar armas ou fazer barulho nos campos para não assustar a alma do arroz, que poderia abortar e não produzir nenhum grão. Pela mesma razão, não falam de cadáveres ou de demônios nos arrozais. Além disso, alimentam o arroz em flor com comidas de vários tipos, que acreditam serem boas para as mulheres grávidas. Mas, quando as espiguetas estão começando a se formar, são consideradas como crianças, e as mulheres saem pelos campos a alimentá-las com papas como se tratassem de crianças de verdade.

Nessas comparações naturais e óbvias da planta em processo de reprodução com a mulher grávida e do grão novo com a criança, devemos buscar a origem da concepção grega, que lhe é próxima, da mãe dos grãos e da filha dos grãos, Deméter e Perséfone, e não precisamos ir mais longe para localizá-la numa divisão primitiva do trabalho entre os sexos. Mas, se a timorata alma feminina do arroz pode ser atemorizada a ponto de ter um aborto até mesmo pelo barulho, é fácil imaginar quais não seriam os seus sentimentos quando chega a colheita, ocasião em que se impõe a triste necessidade de cortar o arroz com faca. Numa estação tão crítica são necessárias todas as precauções para tornar a operação cirúrgica da colheita a mais discreta e menos dolorosa possível. Por isso, a colheita do arroz é feita com facas de um formato peculiar, em que as lâminas ficam ocultas pela mão do ceifador para não assustarem o espírito do arroz até o último momento, quando sua cabeça é cortada quase sem que tenha conhecimento. É pela mesma razão delicada que os segadores que trabalham nos campos empregam uma linguagem que o espírito do arroz não pode compreender, para que ele não se dê conta do que está acontecendo até que as espiguetas estejam a salvo, depositadas no cesto.

O costume europeu de representar o espírito dos grãos sob a dupla forma de noiva e noivo tem seu paralelo numa cerimônia observada na colheita do arroz em Java. Antes que os ceifadores comecem seu trabalho, o sacerdote ou feiticeiro colhe um certo número de

Os ritos do ano agrícola
Índios norte-americanos dançam, comem e fazem sacrifícios pela prosperidade das plantações.
De Bry, *America,* 1590, Bodleian Library, Oxford.



espiguetas, que são atadas, aspergidas de óleo e adornadas de flores. Assim enfeitadas, são chamadas de *padi-pengantèn,* isto é, a "noiva do arroz" e o "noivo do arroz"; sua festa de casamento é celebrada, e o corte do arroz começa imediatamente depois. Mais tarde, quando o arroz já está sendo armazenado, é preparada, num canto do celeiro, uma câmara nupcial, adornada com uma esteira nova, uma lâmpada e todos os tipos de artigos de toalete. Feixes de arroz são colocados ao lado do noivo do arroz e da noiva do arroz, representando os convidados. Enquanto isso não se faz, a totalidade da colheita não pode ser armazenada no celeiro. E, nos primeiros quarenta dias depois de armazenado o arroz, ninguém pode entrar no celeiro, para não perturbar os recém-casados.

Assim, a teoria que reconhece na mãe dos grão, na virgem dos grãos, etc., da Europa a personificação, sob forma vegetal, do princípio que anima as plantações confirma-se amplamente pelas evidências recolhidas entre povos de outras partes do mundo, que, por se terem atrasado, no que diz respeito ao seu desenvolvimento mental, em relação às raças européias, conservam um senso mais profundo dos motivos originais bastante propício à observação desses ritos rústicos que, entre nós, desceram ao nível de resquícios sem significação. Contudo, nos paralelos até aqui estabelecidos com costumes de povos não-europeus, o espírito das plantações só aparece sob forma vegetal. Resta, portanto, mostrar que outras raças além dos camponeses europeus conceberam aquele espírito como incorporado ou representado por homens e mulheres vivos. Devo lembrar ao leitor que esse tópico é pertinente ao tema deste livro, pois quanto mais numerosos os exemplos de seres humanos cuja própria pessoa representa a vida ou o espírito animador das plantas, menos difícil se tornará classificar entre eles o rei do bosque de Nemi.

Os *mandans* e os *minnatarres* da América do Norte realizavam na primavera uma festa a que chamavam de "festa feminina do tratamento do cereal". Acreditavam eles que uma certa mulher velha que nunca morre fazia as plantas crescerem e que, vivendo em algum lugar do sul, ela mandava as aves aquáticas migratórias na primavera como seus representantes. Cada tipo de ave representava um tipo especial de planta cultivado pelos índios: o ganso selvagem representava o milho, o cisne selvagem representava as cabaças, o pato selvagem representava as vagens. Dessa forma, quando os alados mensageiros da mulher velha que nunca morre começavam a chegar na primavera, os índios celebravam a festa do remédio do cereal das mulheres. Erguiam-se palanques nos quais se penduravam carne-seca e outras coisas como oferendas à velha, e em certo dia, as mulheres velhas da tribo, como representantes da mulher velha que nunca morre, reuniam-se nos palanques, cada qual levando uma espiga de milho amarrada numa vara. Primeiro, plantavam as varas no chão, em seguida dançavam em torno dos palanques e, finalmente, pegavam novamente as varas em suas mãos. Enquanto isso, velhos tocavam tambores e chocalhos, como acompanhamento musical da dança das velhas, e moças vinham colocar carne-seca na boca das velhas, em troca do que recebiam um grão do milho consagrado para comer. Três ou quatro grãos do milho sagrado eram também colocados nos pratos das moças para ser depois cuidadosamente misturados com as sementes de milho, que deveriam fertilizar. A carne-seca pendurada no palanque como oferenda pertencia às velhas porque estas representavam a mulher velha que nunca morre.

Uma festa semelhante, de tratamento do cereal, era realizada no outono, com o objetivo de atrair as manadas de búfalos e assegurar o abastecimento de carne. Nessa ocasião, toda mulher levava nos braços um pé de milho. O nome de mulher velha que nunca morre era dado pelos índios tanto ao milho como aos pássaros, que acreditavam serem símbolos dos frutos da terra, e a eles eram feitas, no outono, orações que diziam: "Mãe, tem piedade de nós! Não nos mandes o frio acerbo demasiado cedo, pois assim não teremos carne suficiente! Não deixes que a caça fuja, para que possamos ter alguma coisa para o inverno!" No outono, quando as aves voavam para o sul, os índios

achavam que estavam indo para casa, para a mulher velha que nunca morre, e levando as oferendas que haviam sido penduradas nos palanques, especialmente a carne-seca, que ela comia. Nesse caso, o espírito ou a divindade dos grãos era concebida como uma velha, e representada de forma material por velhas que, em sua qualidade de representantes, recebiam pelo menos parte das oferendas a ela destinadas.

Perséfone, a semente do cereal
ACIMA. O mito grego associava a romã à fertilidade, porque ela possuía muitas sementes. Quando Plutão seqüestrou Perséfone para o mundo subterrâneo, deu-lhe a semente da romã para comer e conseguiu, com isso, que ela voltasse para ele todos os anos, da mesma forma como a semente é lançada à terra para que a planta possa crescer. *Botanical Magazine,* XLIII, 1816. Cortesia da Cátedra Sherardian de Botânica, Universidade de Oxford.
À DIREITA. Perséfone, a virgem dos grãos, sobe das profundezas da terra segurando três espigas de cereal. Moeda grega de Lampsaco, British Museum, Londres.

Comparadas a personagens como a mãe dos grãos e a virgem dos grãos dos primórdios da Europa moderna, as gregas Deméter e Perséfone são produtos posteriores da evolução religiosa. Não obstante, como membros da família ariana, os gregos devem, em alguma época, ter observado costumes de colheita semelhantes aos que são praticados ainda pelos celtas, teutões e eslavos, e que, muito além dos limites do mundo ariano, foram praticados pelos índios do Peru, pelos daiaques de Bornéu e por muitos outros nativos das Índias holandesas — prova suficiente de que as idéias em que tais costumes se baseiam não se limitam a uma raça, mas se apresentam naturalmente a todos os povos não-instruídos que se dedicam à agricultura. É possível, portanto, que Deméter e Perséfone, essas imponentes e belas figuras da mitologia grega, tenham surgido das mesmas crenças e práticas simples que ainda predominam entre nossos camponeses modernos e que tenham sido representadas por grosseiras bonecas feitas da palha amarela de muitos campos muito antes que suas imagens vivas fossem criadas em bronze e mármore pelas mãos geniais de Fídias e de Praxíteles. Uma reminiscência daquela época mais antiga — um perfume, por assim dizer, da colheita — perdurou até o fim no título de virgem *(kore)* pelo qual Perséfone era habitualmente conhecida. Assim, se o protótipo de Deméter é a mãe dos grãos da Alemanha, o protótipo de Perséfone é a virgem da colheita que, outono após outono, ainda é feita com o último feixe nas escarpas de Balquhidder. Na verdade, se soubéssemos

mais sobre os camponeses da Grécia antiga, provavelmente veríamos que, mesmo nos tempos clássicos, eles continuaram a fazer anualmente as suas mães dos grãos (Deméters) e suas virgens (Perséfones) com o trigo maduro das colheitas. Infelizmente, porém, a Deméter e a Perséfone que conhecemos são habitantes das cidades, majestosas moradoras de templos senhoriais; e foi só para essas divindades que os refinados escritores da Antiguidade tiveram olhos — os rústicos rituais dos simples camponeses em meio aos cereais eram alheios ao seu interesse. Mesmo que os tivessem observado, provavelmente jamais sonharam com a possibilidade de qualquer conexão entre a boneca de talos de trigo no meio de um ensolarado campo de restolhos e a divindade de mármore no frescor sombreado do templo. Ainda assim, até mesmo os escritos desses indivíduos urbanos e cultos nos proporcionam uma visão ocasional de uma Deméter tão rústica quanto as mais rústicas que uma remota aldeia alemã pode mostrar.

Assim, a história de que Iásion gerou Pluto ("riqueza", "abundância") com Deméter, num campo três vezes arado, pode ser comparada com o costume da Prússia Ocidental de simular o nascimento de uma criança num campo arado. Nesse costume prussiano, a pretensa mãe representa a mãe dos grãos *(zytniamatka),* isto é, o grão maduro; a pretensa criança representa o cereal-criança, isto é, o cereal do ano, e toda a cerimônia é um sortilégio para assegurar a colheita do ano seguinte. Tanto o costume como a lenda apontam para práticas mais antigas segundo as quais se realiza, entre os brotos das plantações na primavera ou entre os restolhos do outono, a representação de um desses atos reais ou simulados de procriação pelos quais, como já vimos, os homens primitivos buscavam tantas vezes infundir a sua própria vida vigorosa nas lânguidas ou decadentes energias da natureza.

A grega Deméter seria, então, a colheita madura do ano; Perséfone seria a semente tomada a essa colheita e semeada no outono para reaparecer na primavera. A descida de Perséfone ao mundo inferior seria, dessa forma, uma expressão mítica da semeadura, e o seu reaparecimento na primavera significaria o despontar do cereal novo. Assim, a Perséfone de um ano se transforma na Deméter do ano seguinte, e essa bem pode ter sido a forma original do mito.

3. Litierses

Procuramos mostrar, nas páginas precedentes, que na mãe dos grãos e na virgem da colheita do norte da Europa temos os protótipos de Deméter e Perséfone. Falta ainda, porém, uma característica essencial para completar a semelhança. Um incidente importante no mito grego é a morte e a ressurreição de Perséfone; é este aspecto que, juntamente com a natureza da deusa como divindade da vegetação, liga o seu mito aos cultos de Adônis; é em virtude desse incidente que o mito encontra um lugar em nosso estudo sobre o deus que morre. Resta-nos, portanto, ver se a concepção da morte e da ressurreição anuais de um deus, que figura de maneira tão destacada nesses grandes cultos gregos e orientais, não encontra igualmente suas origens, ou suas analogias, nos rústicos rituais observados pelos ceifadores e pelos vinhateiros em montes de cereais e nas vinhas.

Nossa ignorância geral sobre as superstições e os costumes populares dos antigos já foi reconhecida. Mas a obscuridade que, por isso, paira sobre os primeiros momentos da religião antiga é, felizmente, dissipada em parte no caso presente. O culto de Adônis teve sua sede, como já vimos, na Síria, onde se sabe que eram observados certos costumes relacionados com as colheitas de cereais e as vindimas. Ora, a semelhança de tais costumes com os ritos nacionais da Grécia surpreendeu aos próprios antigos, e sua comparação com os costumes das colheitas dos camponeses modernos e dos bárbaros parece lançar alguma luz sobre as origens dos ritos em questão.

Costumes semelhantes eram observados no Egito. Diodoro nos conta que no antigo Egito os ceifadores faziam lamentações sobre o primeiro feixe de cereais ceifado, invocando Ísis como a deusa a quem deviam a descoberta do cereal. Os gregos deram o nome de "maneros" ao canto, ou antes, aos gritos lamentosos dos ceifadores egípcios. E explicaram esse nome com a lenda de que Maneros, o único filho do primeiro rei egípcio, inventara a agricultura e, tendo morrido prematuramente, era assim lamentado pelo povo. Parece, porém, que o nome "maneros" se deve a um entendimento impróprio da fórmula *mââ-ne-hra,* "venha para a casa", descoberta em vários escritos egípcios, como por exemplo na nênia de Ísis no *Livro dos mortos.* Podemos, portanto, supor que a exclamação *mââ-ne-hra* fosse cantada pelos ceifadores sobre o cereal ceifado como uma nênia pela morte do espírito dos grãos (Ísis ou Osíris) e uma oração pelo seu retorno. Como o canto se fazia sobre as primeiras espigas colhidas, parece legítimo supor que os egípcios acreditavam que o espírito dos grãos estava presente nos primeiros grãos ceifados e que morria sob a foice. Em certos locais da Rússia, o primeiro feixe recebe um tratamento parecido ao que é dado ao último em outros lugares. É colhido pela própria dona da fazenda, levado para casa e colocado no lugar de honra, perto das imagens sagradas; depois é debulhado separadamente e parte de seus grãos é misturada com as sementes do próximo ano.

Na Fenícia e na Ásia oriental, um canto lamentoso semelhante ao dos ceifadores egípcios era comum na vindima e provavelmente (por analogia) também na colheita dos cereais. Essa canção fenícia foi chamada pelos gregos de "linus" ou "ailinus" e por eles explicada como sendo um lamento pela morte de um jovem chamado Linus. Da mesma forma que Maneros, o nome de Linus ou Ailinus parece ter sua origem num mal-entendido verbal; trata-se provavelmente da exclamação *ai lanu,* que significa "ai de nós" e que os fenícios ao que tudo indica proferiam ao chorar Adônis; Safo, pelo menos, parece ter considerado Adônis e Linus como equivalentes.

Na Frígia, o canto entoado pelos ceifadores tanto na colheita quanto na debulha era chamado de litierses. De acordo com a lenda,

Litierses era filho bastardo de Midas, rei da Frígia, e vivia em Celaenae. Era ceifador, e de apetite voraz. Quando um estranho penetrava no campo plantado de cereais, ou por ele passava, Litierses dava-lhe de comer e de beber generosamente e, em seguida, levava-o para os campos às margens do Meandro e o forçava a ceifar lado a lado com ele. Finalmente, era seu costume envolver o estranho em palhas e cortar-lhe a cabeça com uma foice, levando para longe o corpo, envolto em talos de cereal. Um dia, Hércules aceitou ir colher junto com ele, cortou-lhe a cabeça com a foice e jogou seu corpo no rio. Como a lenda diz que Hércules o decapitou da mesma maneira que Litierses fazia com as suas vítimas, podemos deduzir que este também costumava lançar ao rio os corpos sem vida. De acordo com outra versão da história, Litierses, filho de Midas, costumava desafiar as pessoas para uma competição de colheita com ele e, se vencesse, tinha o hábito de açoitar seus competidores. Certo dia, porém, encontrou um ceifador mais forte, que o matou.

Há razões para supormos que, nessas histórias de Litierses, temos a descrição de um costume de colheita dos frígios, segundo o qual certas pessoas, especialmente os estranhos que passassem pelo campo que estava sendo ceifado, eram habitualmente consideradas como personificações do espírito dos grãos e, como tal, agarradas pelos ceifadores, envolvidas em palhas e degoladas, sendo os corpos, sempre embrulhados em palhas dos cereais, atirados posteriormente à água para propiciar chuva. As razões dessa suposição são, primeiro, a semelhança da história de Litierses com os costumes relacionados com as colheitas dos camponeses europeus; segundo, a freqüência com que sacrifícios humanos são oferecidos pelas raças selvagens para promover a fertilidade dos campos. Examinaremos essas razões sucessivamente, começando com a primeira.

Ao comparar a lenda com os costumes relacionados com as colheitas na Europa, três pontos merecem especial atenção: (I) a competição entre ceifadores e o fato de serem as vítimas embrulhadas em palhas; (II) a eliminação do espírito dos grãos ou de seu representante; (III) o tratamento dado a visitantes do campo em colheita ou a estranhos que por ele passavam.

Em relação ao primeiro ponto, vimos que, na Europa moderna, aqueles que cortam, atam ou debulham o último feixe são, com freqüência, submetidos a um tratamento violento pelos seus companheiros de colheita. O último a colher, atar ou debulhar é considerado como o representante do espírito dos grãos, e essa idéia é expressa de maneira mais completa pelo ato de amarrá-lo a talos de cereal. Em Kloxin, próximo de Stettin, os ceifadores dizem à mulher que faz o último feixe: "Você ficou com o velho, e deve guardá-lo". O "velho" é um grande feixe de cereal enfeitado com flores e fitas e com a forma aproximada de um ser humano. Amarrado numa grade de arado ou num cavalo, ele é levado até a aldeia ao som de música. Ainda na primeira metade do século XIX, era hábito amarrar a própria mulher com palhas de ervilhas e levá-la, com música, até a fazenda, onde os ceifadores dançavam com ela até que as palhas caíssem.

Passando ao segundo ponto de comparação entre a história de Litierses e os costumes europeus, temos de ver agora que estes últimos comportam muitas vezes a crença de que o espírito dos grãos é morto na colheita ou na debulha. Em Romsdal e em outros lugares da Noruega, quando o feno está feito, diz-se que "o velho do feno foi morto". Em certos locais da Baviera, o homem que dá o último golpe na debulha é quem mata, conforme a plantação, o homem do milho, o homem da aveia ou o homem do trigo. Na Caríntia, o debulhador que dá o último golpe e a pessoa que desamarra o último feixe na eira são atados, pés e mãos, com palha, e coroas também de palha lhes são colocadas na cabeça. Em seguida são amarrados frente a frente num trenó e arrastados pela aldeia até que, finalmente, são jogados num riacho. O costume de lançar o representante do espírito dos grãos num riacho, bem como o de encharcá-lo de água, constituem, como de hábito, um sortilégio para chamar chuva.

Até aqui, os representantes do espírito dos grãos têm sido geralmente o homem ou a mulher que corta, amarra ou debulha o último grão. Passamos agora aos casos nos quais o espírito dos grãos é representado por um estranho que passa pelo campo (como na lenda de Litierses) ou por um visitante que entra nesse campo pela primeira vez. Em toda a Alemanha, é hábito dos ceifadores ou debulhadores agarrar os estranhos que passam e atá-los com cordas feitas de palha até que paguem um resgate; e quando o próprio dono do campo ou um de seus convidados entra no campo, ou na eira, pela primeira vez, é tratado da mesma forma. Por vezes, a corda é amarrada apenas em torno de um de seus braços, pés ou de seu pescoço. Mas, por vezes, ele é realmente amarrado. Em Solör, na Noruega, quem entrar num campo, seja o dono ou um estranho, é amarrado e tem de pagar resgate. Nas cercanias de Soest, quando o fazendeiro visita a colheita de linho pela primeira vez, é totalmente envolvido em linho pelos que nela estão trabalhando. Os passantes são também cercados pelas mulheres, amarrados com linho e obrigados a oferecer uma rodada de bebida.

Assim, como o antigo Litierses, os modernos segadores europeus costumam agarrar um estranho que passe pelo campo e amarrá-lo. Não se deve esperar que tornem completo o paralelo, cortando-lhe também a cabeça; mas se não vão tão longe, sua linguagem e seus gestos, pelo menos, indicam o desejo de fazê-lo. Por exemplo, no Mecklenburg, no primeiro dia da colheita, se o dono ou a dona das terras, ou um estranho, entrarem no campo, ou simplesmente passarem junto dele, todos os ceifadores se voltam para ele, afiando as foices, batendo nelas as pedras de amolar, em uníssono, como se estivessem se preparando para ceifar. Em seguida, a mulher que lidera os ceifadores se aproxima do estranho e amarra um laço em torno de seu braço esquerdo. Ele deve pagar um resgate. Nesses costumes, quem passar pelo campo é considerado como a personificação do cereal — em outras palavras, como o espírito dos grãos — e pretende-se tratá-lo como ao cereal, ceifando-o, amarrando-o e debulhando-o.

Em outros costumes relacionados com a colheita na Europa moderna, é a pessoa que corta, amarra ou debulha o último grão que é tratada como a personificação do espírito dos grãos, sendo embrulhada em palhas, submetida a um falso assassinato com instrumentos agrícolas e lançada na água. Essas coincidências com a história de Litierses parecem provar que esta é uma descrição autêntica de um antigo costume frígio de colheitas. Mas como nos paralelos modernos a eliminação do representante pessoal do espírito dos grãos é necessariamente omitida, ou no máximo simulada, torna-se importante mostrar que, na sociedade primitiva, seres humanos eram comumente mortos numa cerimônia agrícola destinada a promover a fertilidade dos campos.

Uma descrição específica do sacrifício de uma moça *sioux* pelos *pawnees,* em abril de 1837 ou 1838, foi preservada. A moça tinha catorze ou quinze anos e havia sido mantida prisioneira por seis meses, tendo sido bem tratada. Dois dias antes do sacrifício, ela foi levada de tenda em tenda na companhia de todo o conselho de chefes e guerreiros. Em cada casa, recebia um pouco de madeira e de tinta, que entregava a um guerreiro. Dessa maneira, visitou todas as tendas, recebendo em cada uma o mesmo presente de madeira e tinta. No dia 22 de abril, a moça foi levada ao sacrifício, acompanhada de guerreiros, cada um deles levando dois dos pedaços de madeira que receberam de suas mãos. Seu corpo tinha uma metade pintada de vermelho e a outra, de preto, ela foi amarrada a uma espécie de patíbulo e queimada durante certo tempo em fogo lento; em seguida, foi morta a flechadas. O sacrificador arrancou-lhe o coração e o devorou. Enquanto a sua carne ainda estava quente, foi separada dos ossos em pequenos pedaços, colocada em pequenos cestos e levada a um campo de cereais próximo. Ali, o chefe supremo tomou um pedaço de carne do cesto e espremeu uma gota de sangue sobre os grãos de cereal recém-plantados. Seu exemplo foi seguido pelos outros índios, até que todos os grãos tivessem sido molhados de sangue; em seguida, os grãos foram cobertos de terra. De acordo com um relato, o corpo da vítima foi reduzido a uma espécie de pasta, que foi esfregada não só no milho mas também nas bata-

tas, nos feijões, e nas outras sementes, para fertilizá-las. Com esse sacrifício, os *pawnees* esperavam conseguir boas colheitas. Sacrifícios análogos foram feitos em quase todas as partes do mundo.

Mas o caso mais conhecido de sacrifícios humanos sistematicamente realizados para propiciar boas colheitas nos é proporcionado pelos *khonds* ou *kandus*, uma raça dravídica de Bengala. Nosso conhecimento desses sacrifícios é proporcionado por relatos escritos por oficiais britânicos que, em meados do século XIX, estavam empenhados em acabar com eles. Os sacrifícios eram feitos à deusa da terra, Tari Pennu ou Bera Pennu, e acreditava-se que propiciavam boas colheitas e a imunidade a todas as enfermidades e acidentes. Eram considerados particularmente necessários ao cultivo do açafrão, sob a alegação de que seria impossível conseguir a cor vermelho-viva sem o derramamento de sangue. A vítima, ou *meriah*, como era chamada, só era aceitável pela deusa se tivesse sido comprada ou se já tivesse nascido vítima — isto é, fosse filha ou filho de um pai que também tivesse sido vítima, ou tivesse sido destinada, desde criança, ao sacrifício pelo seu pai ou tutor. Os *khonds*, quando em dificuldades, vendiam com freqüência os filhos para serem imolados, "considerando a beatificação de suas almas como certa, e sua morte, em benefício da humanidade, como a mais honrosa possível". Um homem da tribo panua foi visto certa vez amaldiçoando um *khond* e, finalmente, cuspindo-lhe no rosto porque ele havia vendido para sacrifício a própria filha, a quem o panua desejava desposar. Outros *khonds* que assistiram à cena imediatamente apressaram-se a confortar o insultado, dizendo: "Tua filha morreu para que todo o mundo possa viver, e a própria deusa da terra limpará esse cuspo do teu rosto". As vítimas eram, com freqüência, guardadas durante anos antes de serem sacrificadas. Sendo consideradas como seres consagrados, eram tratadas com grande afeição, deferência e bem recebidas em toda parte. Um jovem *meriah*, quando chegava à idade adulta, recebia uma mulher, que em geral era também *meriah* ou vítima; e com ela recebia uma área de terra e animais. Seus filhos também seriam vítimas. Os sacrifícios humanos eram oferecidos à deusa da terra por tribos, ramos de tribos ou aldeias, tanto em festas periódicas como em ocasiões extraordinárias. Os sacrifícios periódicos eram organizados de tal modo pelas tribos e ramos de tribos que cada chefe de família podia, pelo menos uma vez por ano, conseguir um pedaço de carne de vítima para seus campos, em geral na época em que sua principal plantação era semeada.

Acreditava-se que a carne da vítima era dotada de um poder mágico ou físico de fertilizar a terra. O mesmo poder intrínseco era atribuído ao sangue e às lágrimas do *meriah*, os primeiros produzindo o vermelho do açafrão da Índia e as outras, a chuva, pois dificilmente se poderia duvidar de que, pelo menos de início, as lágrimas fossem consideradas como propiciadoras da chuva, e não apenas como prognostificadoras. Além disso, os *meriahs* parecem ter sido considerados como divinos. Nessas condições, podem ter representado originalmente a deusa da terra ou, talvez, uma divindade da vegetação, embora, em épocas posteriores, passassem a ser considerados antes como vítimas oferecidas a uma divindade, do que como representando, eles mesmos, um deus encarnado. Essa última interpretação do *meriah* como vítima e não como divindade talvez tenha recebido uma ênfase indevida dos autores europeus que descreveram a religião dos *khonds*. Habituados à idéia posterior do sacrifício como uma oferenda feita a um deus com o objetivo de granjear-lhe os favores, os observadores europeus inclinam-se a interpretar todas as mortes religiosas nesse sentido e a supor que, quando ocorrem, sempre deve haver, necessariamente, uma divindade que, na crença dos sacrificadores, receberá com satisfação a morte. Assim, suas idéias preconcebidas podem, inconscientemente, colorir e deformar suas descrições dos ritos selvagens.

Mais um ponto nesses costumes selvagens merece ser notado. O chefe *pawnee* devorou o coração da menina *sioux*. Se, como supomos, as vítimas desse tipo eram consideradas divinas, segue-se disso que, ao comer sua carne, os praticantes do culto acreditam estar partilhando do corpo de seu deus.

Ritos bárbaros, como os descritos, oferecem analogias com os costumes da Europa. Assim, a virtude fertilizante atribuída ao espírito dos grãos está igualmente presente no costume selvagem de misturar o sangue ou as cinzas da vítima com as sementes e no costume europeu de misturar o grão do último feixe com o grão ainda novo, na primavera. A identificação da pessoa com o cereal evidencia-se no costume selvagem de matá-la ritualmente e no costume europeu de fazer uma representação dessa morte. Em relação à história de Litierses, podemos concluir, pelas analogias que essa história mostra com os costumes europeus relativos à colheita, que, na Europa como na Frígia, o representante do espírito dos grãos era morto anualmente no campo da colheita. Já mostramos que há razões para se acreditar que na Europa, da mesma forma, o representante do espírito da árvore era imolado anualmente. As provas desses dois costumes notáveis e muito análogos são totalmente independentes entre si. Sua coincidência parece oferecer novas provas em favor de ambos.

À pergunta de como era escolhido o representante do espírito dos grãos já foi dada uma resposta. Tanto a lenda de Litierses como o costume folclórico europeu mostram que os estranhos que passavam eram considerados como manifestações do espírito dos grãos que fugia do grão colhido ou debulhado e por isso eram agarrados e mortos. Mas essa não é a única resposta que as evidências indicam. De acordo com a lenda frígia, as vítimas de Litierses não eram simplesmente estranhos de passagem, mas pessoas que ele havia vencido numa competição de colheita e posteriormente embrulhado em palhas de cereal e decapitado. Isso sugere que o representante do espírito dos grãos pode ter sido escolhido por meio de uma competição no campo de colheita na qual o vencido era obrigado a aceitar a honra fatal. A suposição é reforçada pelos costumes relativos às colheitas observados na Europa. Há, ali, por vezes, uma competição entre os ceifadores para não serem o último, e o vencido nessa competição, isto é, quem corta o último talo de cereal é, com freqüência, submetido a violências. É certo que não há qualquer alusão à sua morte, mas, por outro lado, há, muitas vezes, uma pretensa eliminação do homem que dá a última pancada na debulha, isto é, que é vencido nessa competição específica.

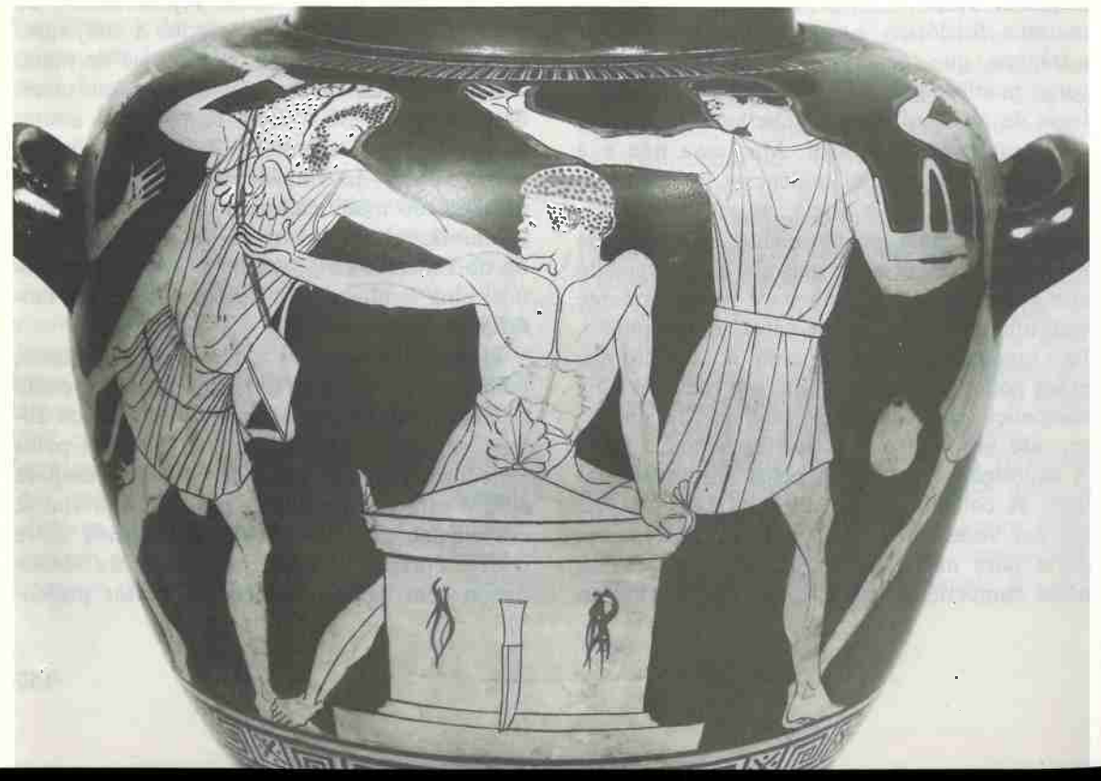
Assim, a pessoa que era morta no campo de colheita como representante do espírito dos grãos podia ser um estranho de passagem ou o ceifador que fosse o último a concluir os trabalhos de ceifa, de amarra ou de debulha. Há, porém, uma terceira possibilidade, indicada igualmente pela lenda antiga e pelo costume folclórico moderno. Litierses não só matava os estranhos, como ele próprio foi morto, aparentemente, da mesma maneira pela qual havia matado outros, ou seja, embrulhado em palha de cereal, decapitado e lançado no rio; e fica implícito que isso lhe aconteceu em seu próprio campo. Da mesma forma, nos costumes modernos relacionados com a colheita, o simulacro de morte parece ser realizado tanto na pessoa do dono das terras quanto na pessoa de estranhos que passam. Ora, se lembrarmos que Litierses era, ao que se dizia, filho do rei da Frígia, e que em uma das versões da lenda é chamado de rei, e se a isso acrescentarmos a tradição de que ele era assassinado, ao que tudo indica, como representante do espírito dos grãos, somos levados a conjeturar que temos aí outro traço do costume de matar anualmente um desses reis divinos ou sacerdotais que sabemos terem reinado em muitas partes da Ásia ocidental e particularmente na Frígia. Como já vimos, esse costume parece ter sido tão modificado em certos lugares que o filho do rei era morto em lugar deste. A lenda de Litierses seria, em uma versão pelo menos, uma reminiscência do costume assim modificado.

O fenício Linus era cantado nas vindimas, pelo menos no oeste da Ásia Menor, como ficamos sabendo por Homero. O canto de Linus era provavelmente entoado também pelos ceifadores fenícios, pois Heródoto o compara com o canto de Maneros, que, como já vimos, era um lamento dos ceifadores egípcios sobre o trigo cortado. Além disso, Linus era identificado com Adônis, e este tem certas preten-

sões a ser considerado particularmente como uma divindade do cereal. Assim, o lamento de Linus, tal como cantado na colheita, seria idêntico ao lamento de Adônis: cada um deles seria o lamento dos segadores pelo espírito dos grãos morto. Mas, enquanto Adônis acabou por se transformar numa figura imponente da mitologia, adorado e chorado em cidades esplêndidas, muito além dos limites da sua terra natal fenícia, Linus parece ter continuado apenas como uma simples nênia cantada por ceifadores e vindimadores. A analogia entre Litierses e os costumes folclóricos europeus e selvagens sugere que, na Fenícia, o espírito dos grãos morto — o Adônis morto — pode ter sido representado, originalmente, por uma vítima humana, e essa sugestão é possivelmente apoiada pela lenda aramaica de que Tamuz (Adônis) foi morto pelo seu cruel senhor, que lhe moeu os ossos e os espalhou ao vento.

Há indicações de que, no Egito, o espírito dos grãos morto — o Osíris morto — era representado por uma vítima humana, a quem os ceifadores eliminavam no campo da colheita, lamentando sua morte numa nênia, à qual os gregos, devido a um mal-entendido verbal, deram o nome Maneros. A lenda de Busíris parece preservar uma reminiscência dos sacrifícios humanos outrora celebrados pelos egípcios e relacionados com o culto de Osíris. Busíris teria sido um rei egípcio que sacrificava todos os estrangeiros no altar de Zeus. A origem desse costume foi atribuída a uma escassez que afligiu a terra do Egito durante nove anos. Um vidente cipriota informou Busíris de que a escassez desapareceria se todos os anos um homem fosse sacrificado a Zeus, e por isso o rei instituiu o sacrifício. Mas, quando Hércules chegou ao Egito e estava sendo arrastado à imolação no altar, arrebentou as cordas que o atavam e matou Busíris e o filho deste. Temos, portanto, uma lenda em que, no Egito, uma vítima humana era sacrificada anualmente para preservar as colheitas, e nela está implícito que a omissão do sacrifício teria provocado a repetição da esterilidade que o sacrifício humano procurava impedir. O nome de Busíris era, na realidade, o nome de uma cidade, *pe-Asar,* "a casa de Osíris", e que era assim chamada por nela estar situado o túmulo de Osíris. Algumas autoridades modernas de peso acreditam que Busíris foi o berço de Osíris, de onde seu culto se generalizou a outras partes do Egito. Os sacrifícios humanos, ao que se conta, eram oferecidos em seu túmulo, e as vítimas eram homens de cabelos vermelhos cujas cinzas eram espalhadas com joeiras.

Busíris
Hércules mata o Rei Busíris sobre o altar dos sacrifícios no qual ele estava habituado a sacrificar estrangeiros como representantes do espírito dos grãos. O mito grego apresentou seu maior herói como inimigo de muitos costumes antigos semelhantes. Vaso grego, Ashmolean Museum, Oxford.



A tradição egípcia de Busíris admite uma explicação coerente e bastante provável. Osíris, o espírito dos grãos, era representado anualmente na colheita por um estranho, cujo cabelo vermelho fazia dele um representante adequado do cereal maduro. Esse homem, em seu caráter representativo, era morto no campo da colheita e lamentado pelos ceifadores, que, ao mesmo tempo, oravam para que o espírito dos grãos pudesse reviver e voltar *(mâa-nehra,* Maneros) com renovado vigor, no ano seguinte. Finalmente, a vítima, ou parte dela, era queimada, e as cinzas espalhadas com joeiras pelos campos para fertilizá-los. Aqui a escolha da vítima pelo critério de sua semelhança com o cereal que devia representar está em perfeito acordo com os costumes mexicanos já descritos.

O ato de espalhar as cinzas da vítima egípcia pelos campos assemelha-se ao costume *khond,* e o uso da joeira para isso é outro indício de sua identificação com o cereal. A história de que os fragmentos do corpo de Osíris foram espalhados pela terra e enterrados por Ísis nos lugares onde estão bem pode ser uma reminiscência de um costume, semelhante ao que é observado pelos *khonds,* de dividir a vítima em pedaços e enterrá-los, com freqüência a muitos quilômetros de distância uns dos outros, nos campos. É possível, porém, que a história do esquartejamento de Osíris, como a história semelhante de Tamuz, tenha sido uma simples expressão mítica do lançamento da semente.

Assim, se estamos certos, a chave para os mistérios de Osíris é proporcionada pelos melancólicos gritos lamentosos dos ceifadores egípcios que, até o tempo dos romanos, podiam ser ouvidos, ano após ano, ressoando através dos campos e anunciando a morte do espírito dos grãos, o protótipo rústico de Osíris. Lamentos parecidos, como já vimos, eram também ouvidos nos campos de colheita da Ásia ocidental. Os antigos a eles se referem como cantos; mas, a julgar pela análise dos nomes Linus e Maneros, consistiam provavelmente apenas em algumas palavras pronunciadas numa prolongada nota musical que podia ser ouvida a grande distância. Até épocas recentes, os ceifadores nos condados ingleses de Devon e de Pembroke tinham o hábito de lançar gritos semelhantes durante a colheita, acompanhados de ritos análogos aos de Osíris. Um observador comentou, a propósito, que "isso era o povo fazendo, como sempre, suas brincadeiras com o espírito da colheita".

4. Devorar o deus

O sacramento dos primeiros frutos

Já vimos que o espírito dos grãos pode ser representado sob forma humana, e que pode ser morto na pessoa de seu representante e sacramentalmente comido. Para encontrar exemplos da eliminação real do representante humano do espírito dos grãos tivemos, naturalmente, de nos voltar para raças selvagens, mas as ceias após a colheita realizadas pelos nossos camponeses europeus nos proporcionam exemplos inequívocos da ingestão sacramental de animais como representantes do espírito dos grãos. Além disso, o cereal novo, como se poderia prever, é também comido sacramentalmente, isto é, como o corpo do espírito dos grãos. Em Värmland, na Suécia, a mulher do fazendeiro utiliza os grãos do último feixe para preparar um pão na forma de uma menina; esse pão é dividido entre toda a família e por ela comido. No caso, o pão representa o espírito dos grãos, concebido como uma menina, tal como na Escócia ele é concebido e representado pelo último feixe, ao qual é dada a forma de uma mulher e o nome de "a virgem". Como de hábito, acredita-se que o espírito dos grãos esteja no último feixe, e comer o pão feito desse grão é, portanto, comer o próprio espírito dos grãos.

No caso, o espírito é representado e comido sob forma humana. Em outros casos, embora os grãos novos não sejam cozidos em pães de forma humana, ainda assim as cerimônias solenes com as quais é comido bastam para indicar que isso se faz sacramentalmente, isto é, como o corpo do espírito dos grãos. As cerimônias seguintes, por exemplo, eram observadas pelos camponeses lituanos ao comerem o grão novo. Mais ou menos na época da semeadura do outono, quando todo o cereal já fora colhido e a debulha já havia começado, todo fazendeiro dava uma festa chamada *sabarios,* isto é, "a mistura ou reunião". Tomava nove bons punhados de cada espécie de grão — trigo, cevada, aveia, linho, feijões, lentilhas, etc., dividindo cada um deles em três partes. As vinte e sete porções de cada cereal eram então lançadas num monte e misturadas. Devia ser usado o cereal que primeiro houvesse sido debulhado e joeirado, que era posto de lado e guardado com esse objetivo. Parte dele, depois de misturado, era empregado no preparo de pequenos pães, um para cada membro da família; o resto, depois de lhe ser acrescentada mais cevada ou aveia, era transformado em cerveja, cuja primeira fermentação era bebida pelo fazendeiro, por sua mulher e por seus filhos; a segunda fermentação era para os empregados. Pronta a cerveja, o fazendeiro escolhia uma noite em que nenhum estranho era esperado. Ajoelhava-se diante do barril de cerveja, enchia um jarro da bebida e, derramando-a na rolha do tonel, dizia: "Ó terra fértil, faze com que o centeio, a cevada e todos os tipos de grão floresçam". Levava em seguida o jarro para a sala, onde sua mulher e seus filhos esperavam. No chão da sala havia um galo preto, branco ou pintalgado (não vermelho) e uma galinha da mesma cor e da mesma raça, que deviam ter sido chocados naquele ano. O fazendeiro ajoelhava-se, com o jarro na mão, agradecia a Deus pela colheita e pedia uma boa colheita no ano seguinte. Todos levantavam as mãos e exclamavam: "Ó Deus, e tu, ó terra, recebei este galo e esta galinha como uma oferenda de boa vontade". Com isso, o fazendeiro matava as aves com golpes de uma colher de madeira, pois não podia cortar-lhes a cabeça. Finda a primeira oração e mortas as aves, ele jogava fora um terço da cerveja. Sua mulher cozinhava então as vítimas num recipiente novo, ainda não utilizado, depois do que era colocada no chão uma vasilha com a capacidade de um alqueire, com o fundo para cima, e, sobre ela, eram dispostos os pequenos pães já mencionados e as aves cozidas. Trazia-se então a cerveja nova, com uma concha e três canecas que só eram usadas nessa ocasião. O fazendeiro colocava a cerveja nas canecas, usando a concha para servi-la, e a família se ajoelhava em volta da vasilha que estava no chão. O pai fazia uma oração e bebia das três canecas de cerveja. Os demais seguiam-lhe o exemplo. Eram então comidos os pães e as aves, depois do que a cerveja voltava a ser tomada, até que cada uma das três canecas tivesse sido esvaziada nove vezes. Não podia sobrar nenhuma comida, mas, se isso acontecesse, era consumida na manhã seguinte com as mesmas cerimônias. Os ossos eram dados ao cachorro, e se não os comesse todos, o restante era enterrado sob o esterco no curral. Essa cerimônia era observada no início de dezembro. No dia em que ela se realizava, não se podiam dizer nomes feios. Era esse o costume há cerca de duzentos anos ou mais.

Ao final da colheita de arroz na ilha de Buru, nas Índias holandesas, os membros de cada clã *(fenna)* se encontram numa refeição sacramental comum, para a qual cada membro do clã tem de contribuir com um pouco do arroz novo. Essa refeição é chamada de "devoramento da alma do arroz", nome que indica claramente o seu caráter sacramental. Parte do arroz é posta de lado e oferecida aos espíritos. Pouco antes da colheita do arroz em Bolang Mongondo, outro distrito das Celebes, é feita uma oferenda de um pequeno porco ou uma ave. Em seguida, o sacerdote arranca um pouco de arroz, primeiro de seu próprio campo e, em seguida, dos campos de seus vizinhos. Todo o arroz por ele arrancado é posto ao lado do seu, para secar, e em seguida devolvido aos respectivos donos, que o fazem moer e cozinhar. Quando está cozido, as mulheres o levam de volta, com um ovo, ao sacerdote, que oferece o ovo em sacrifício e devolve o arroz às mulheres. Todos comem desse arroz, na família, até mesmo as crianças pequenas. Depois dessa cerimônia, os camponeses podem recolher seu arroz.

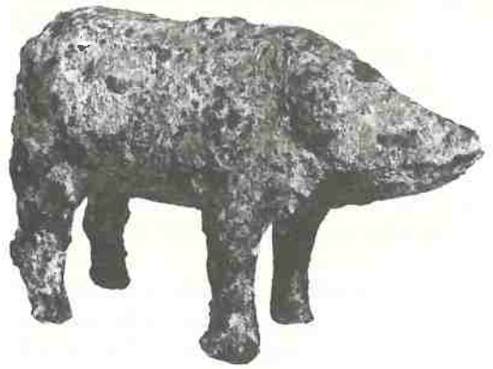
Os índios bororos do Brasil acham que seria morte certa comer o milho novo antes de ser abençoado pelo pajé. A cerimônia da bênção assim se processa: a espiga semimadura é colocada diante do pajé, que, dançando, cantando e fumando sem parar durante várias horas, acaba por atingir um estado de êxtase. Sacudindo-se e lançando gritos de tempos em tempos, ele morde a espiga. Cerimônia semelhante é realizada sempre que um animal ou peixe de grande porte é morto. Os bororos estão firmemente convencidos de que qualquer homem que toque o milho ou a carne não consagrados, antes de concluída a cerimônia, perecerá, juntamente com sua mulher e toda a sua tribo.

Até mesmo as tribos que não cultivam a terra observam, por vezes, cerimônias análogas quando colhem os primeiros frutos silvestres ou arrancam as primeiras raízes da estação. Assim, entre os índios *salishes* e *tinnehs,* do noroeste da América do Norte, os jovens, antes de comer as primeiras bagas ou raízes da temporada, sempre se dirigem à fruta ou à planta pedindo seu favor e ajuda. Em certas tribos, cerimônias regulares relacionadas com os primeiros frutos eram realizadas anualmente no momento de sua coleta ou da coleta das raízes, o mesmo ocorrendo entre as tribos que se alimentavam principalmente de salmão, quando começava a temporada desse peixe. Tais cerimônias não eram tanto ações de graças; antes, visavam a propiciar uma coleta abundante, ou um bom fornecimento do artigo desejado, pois, se não fossem realizadas da maneira adequada e com a devida reverência, os selvagens corriam o risco de ofender os "espíritos" dos frutos, raízes ou peixes, ficando assim privados destes.

Esses costumes são esclarecedores porque indicam nitidamente o motivo, ou pelo menos um dos motivos, que sublinha as cerimônias realizadas quando eram consumidos os primeiros frutos da estação. Tal motivo, no caso desses índios, é simplesmente a crença de que a própria planta está animada por um espírito consciente e mais ou menos poderoso, que deve ser apaziguado antes que possam ser comidos, sem risco, os frutos ou raízes que são supostamente parte de seu corpo. Ora, se isso se aplica aos frutos e raízes silvestres, podemos deduzir com certa probabilidade que é também

O espírito da vegetação representado por um animal
No rito anual do encontro com a primavera, na China, a efígie de um búfalo era levada ao templo e apedrejada. Os pedaços quebrados eram conservados como portadores de boa sorte durante o ano seguinte. G. N. Wright, *China, its scenery, architecture and social habits,* 1843, Bodleian Library, Oxford.

exato em relação aos frutos e raízes cultivados, como os inhames, e, em particular, em relação aos cereais, como o trigo, a cevada, a aveia, o arroz e o milho. De qualquer modo, parece razoável deduzir que os escrúpulos demonstrados pelos selvagens ao comer os primeiros frutos de qualquer colheita e as cerimônias que observam antes de vencer esses escrúpulos devem-se, pelo menos em grande parte, à idéia de que a planta ou árvore é animada por um espírito ou mesmo uma divindade, cuja permissão ou cujos favores devem ser conseguidos antes que seja permitido comer com segurança os frutos da nova colheita. Isso se afirma, na verdade, com toda a clareza em relação aos ainos: eles chamam o painço de "cereal divino", "divindade do cereal", e a ele rezam, e o adoram, antes de comer os alimentos preparados com esse grão. E mesmo quando a divindade que habita os primeiros frutos não é afirmada expressamente, parece estar implícita, tanto pelos preparativos solenes feitos para a sua ingestão, como pelo perigo que se acredita haver para os que se arriscam a comê-los sem observar o ritual prescrito. Em todos esses casos, portanto, podemos descrever sem impropriedade o consumo dos novos frutos como um sacramento ou comunhão com a divindade ou pelo menos com um espírito poderoso.



NO ALTO. Mitra mata o touro de cujo flanco o sangue jorra como espigas de trigo. Estátua romana de culto, século II, British Museum, Londres.
ACIMA. Oferenda chinesa em forma de porco, em ferro fundido (c. 1700), sacrificada às divindades taoístas dos rios para assegurar uma boa colheita. Coleção Hardinge, Gulbenkian Museum of Oriental Art, Durham.

Em algumas das festas que examinamos, o sacramento dos primeiros frutos combina-se com o seu sacrifício ou sua apresentação aos deuses ou ao espírito, e, no curso do tempo, o sacrifício dos primeiros frutos tende a obscurecer o sacramento ou talvez mesmo a substituí-lo. O simples fato de serem os primeiros frutos oferecidos aos deuses ou espíritos passa a ser considerado como um preparativo suficiente para a ingestão do grão novo. Tendo as potências superiores recebido a sua parte, o homem está livre para desfrutar do resto. Essa maneira de ver os novos frutos implica não serem mais considerados como estando, em si, impregnados de vida divina, mas simplesmente como um dom dos deuses aos homens, que expressam sua gratidão e sua homenagem aos seus divinos benfeitores devolvendo-lhes uma parte do que deram.

Devorar o deus

O costume de comer o pão sacramentalmente como corpo de deus foi praticado pelos astecas antes da descoberta e da conquista do México pelos espanhóis. Duas vezes ao ano, em maio e em dezembro, uma imagem do grande deus mexicano Huitzilopochtli ou Vitzilipuztli era moldada em massa comestível, quebrada em pedaços e solenemente comida pelos seus adoradores. A cerimônia de maio foi descrita pelo historiador Acosta, segundo o qual os antigos mexicanos, antes mesmo da chegada dos missionários cristãos, estavam perfeitamente familiarizados com a doutrina teológica da transubstanciação e a praticavam nos ritos solenes de sua religião. Eles acreditavam que, consagrando o pão, seus sacerdotes podiam transformá-lo no corpo mesmo do seu deus, de modo que todos os que partilhavam o pão consagrado estabeleciam uma comunhão mística com a divindade, recebendo uma parte de sua substância divina em seus próprios corpos. A doutrina da transubstanciação, ou a transformação mágica do pão em carne, também era conhecida dos árias da Índia antiga, muito antes da difusão e mesmo do aparecimento do cristianismo. Os brâmanes ensinavam que os bolos de arroz oferecidos em sacrifício substituíam os seres humanos e que eram, na realidade, transformados nos corpos reais de homens pela manipulação do sacerdote. Lemos que "quando ele [o bolo de arroz] ainda consiste em arroz, é o cabelo. Quando o sacerdote lhe joga água, transforma-se na pele. Quando mistura a água com o bolo, este se transforma na carne, pois então se torna consistente, e consistente é também a carne. Quando cozido, torna-se osso, pois então endurece um pouco, e o osso é duro. E quando o sacerdote se prepara para retirá-lo [do fogo] e o unta de manteiga, transforma-se no tuta-

no. É essa a totalidade a que se dá o nome de o quíntuplo sacrifício animal".

Na festa do solstício de inverno, em dezembro, os astecas primeiro matavam seu deus Huitzilopochtli em efígie e o comiam em seguida. Como preparativo para essa cerimônia solene uma imagem da divindade, na forma de homem, era preparada com sementes de vários tipos, das quais se fazia uma massa com o sangue de crianças. Os ossos do deus eram representados por pedaços de madeira de acácia. Essa imagem era colocada no principal altar do templo, e, no dia da festa, o rei lhe oferecia incenso. Logo na manhã do dia seguinte, ela era levada e colocada de pé num grande salão. Um sacerdote, que trazia o nome do deus Quetzalcóatl, cujo papel desempenhava, lançava um dardo com ponta de pedra no peito da imagem, atravessando-a. A isso se chamava "a morte do deus Huitzilopochtli para que seu corpo possa ser comido". Um dos sacerdotes cortava o coração da imagem e o dava ao rei para que o comesse. O resto da imagem era dividido em pedaços pequenos, dos quais todos, grandes ou pequenos, comiam. Nenhuma mulher, porém, podia provar um pedaço. A cerimônia era chamada de *teoqualo*, isto é, "o deus é comido".

Mitos "manii" em Arícia

Podemos agora sugerir uma explicação do provérbio "há muitos *manii* em Arícia". Certos pães feitos com forma humana eram chamados pelos romanos de *maniae*, e, ao que parece, esse tipo de pão era feito especialmente em Arícia. Ora, Mania, o nome de um desses pães, era também o nome da mãe ou da avó dos espíritos a quem efígies de madeira, de homens e mulheres, eram dedicadas no festival de Compitalia. Essas efígies eram penduradas nas portas de todas as casas de Roma: havia uma para cada pessoa livre e uma para cada escravo. A razão disso era que, nesse dia, os espíritos dos mortos vagavam, ao que se acreditava, e esperava-se que, por ingenuidade ou por simples inadvertência, levariam consigo as efígies colocadas na porta e não as pessoas que viviam na casa. De acordo com a tradição, essas figuras de madeira eram substitutos de um antigo costume de sacrificar seres humanos. À base de dados tão fragmentados e incertos é impossível concluir com confiança. Mas parece que vale a pena sugerirmos que os pães de forma humana que parecem ter sido feitos em Arícia eram pães sacramentais e que, outrora, quando o divino rei do bosque era morto anualmente, os pães eram feitos à sua imagem, como as figuras dos deuses no México, na Índia e na Europa do passado, e eram comidos sacramentalmente pelos adoradores.

Um correspondente me informou que costume semelhante ainda é observado todos os anos em Frascati, nos montes Albanos, não muito longe de Arícia. Escreve ele: "Durante a Quaresma, os padeiros de Frascati vendem bolos especiais de forma humana, com três longos chifres, grãos de pimenta como olhos e uma fita vermelha em torno do pescoço. Segundo me informaram, eles representam o Demônio e são comidos como uma renúncia simbólica a ele e a todas as suas obras. O costume, porém, poderia ser anterior ao cristianismo, e a explicação, um acréscimo feito posteriormente".

Parte 6. O bode expiatório

Tendo examinado a morte do rei do bosque como a personificação da vegetação, Frazer passa a pesquisar outro aspecto de sua morte, isto é, sua morte como bode expiatório. Ele constata uma variedade de práticas pelas quais pessoas procuram transferir males de si próprias para um objeto, uma planta, um animal, ou mesmo para outrò ser humano, que era então morto ou expulso da sociedade. A transferência do mal se faz pela magia contagiosa, e a expulsão do mal, pela magia imitativa.

Na Roma antiga, a cerimônia anual da expulsão dos males era ao mesmo tempo um rito de fertilidade, já que os males que afetam as plantações estavam entre os males expulsos. Essa dupla finalidade permite a Frazer comparar a morte do bode expiatório com as vítimas humanas sacrificadas em favor da continuação da força dos deuses astecas da fertilidade. E com isso ele volta a um tema anterior, a eliminação de um ser humano que personifica um deus. Mas o objetivo dessa eliminação agora não é apenas beneficiar as plantações, mas também evitar as más influências.

Se aplicarmos isso à morte do rei do bosque, veremos que ele foi morto tanto como personificação da vegetação, e nesse caso o foi pela imitação, representando a sua morte e o reinado de seu sucessor, a morte e o renascimento da natureza, como na condição de bode expiatório, para que a sua fraqueza e senilidade não contagiassem a força reprodutiva da natureza.

No cristianismo medieval, o Diabo constituía uma ameaça constante à boa ordem da vida humana, circunstância que exigia exorcismos regulares por parte dos homens. Como personificação de todos os males, sua aparência terrível visa a provocar a repulsa dos homens e suas feições animais refletem o fato de que os bodes expiatórios tomavam, com freqüência, a forma de animais. O Diabo e acólitos, MS Douce 134, fol. 98R, Bodleian Library, Oxford.

1. A transferência do mal

Nas partes anteriores deste trabalho, acompanhamos a prática de matar um deus entre povos na fase agrícola da sociedade e procuramos explicar os motivos que levaram os homens a adotar esse costume tão curioso. Um de seus aspectos ainda não foi comentado. As desgraças e pecados acumulados de todo o povo são, por vezes, lançados sobre o deus que morre, o qual deverá levá-los consigo para sempre, deixando o povo inocente e feliz. A idéia de que podemos transferir nossas culpas e sofrimentos para algum outro ser que os suportará por nós é conhecida do selvagem. Ela nasce de uma confusão óbvia entre o físico e o mental, entre o material e o imaterial. Assim como é possível passar uma carga de madeira, de pedras ou de qualquer outra coisa, de nossas costas para as costas de outra pessoa, assim também o selvagem imagina ser igualmente possível transferir o peso de suas dores e penas para outra pessoa, que arcará com o sofrimento em seu lugar. O selvagem age de acordo com essa idéia, e o resultado é um número interminável de recursos pouco amistosos para lançar sobre os ombros de alguma outra pessoa o peso que não se está disposto a carregar. Em suma, o princípio do sofrimento indireto é compreendido e praticado habitualmente por raças que se situam em um nível pouco elevado de cultura social e intelectual. Nas páginas que se seguem, ilustraremos a teoria e a prática tal como encontradas entre os selvagens em toda a sua simplicidade nua, não disfarçada pelos refinamentos da metafísica e pelas sutilezas da teologia.

Os recursos de que se utiliza o selvagem esperto e egoísta para melhorar sua situação às expensas do seu vizinho são múltiplos, e só poderemos citar alguns. Devemos observar, de início, que o mal de que o homem quer se livrar não precisa ser transferido para uma pessoa: pode ser igualmente transferido para um animal ou uma coisa, embora no último caso esta seja apenas um veículo para transmitir o sofrimento para a primeira pessoa que a tocar.

No distrito ocidental da ilha de Timor, quando os homens ou as mulheres estão realizando viagens prolongadas e cansativas, abanam-se com ramos cheios de folhas, que depois lançam fora em determinados lugares, onde seus antepassados fizeram a mesma coisa, antes deles. Com isso acham que a fadiga que sentem se transmitirá às folhas e ficará para trás. Outros usam pedras no lugar de folhas. Mas não é apenas da fadiga corporal que o selvagem acredita poder livrar-se pelo simples expediente de lançar fora um galho ou uma pedra. Evidentemente incapaz de distinguir o imaterial do material, o abstrato do concreto, ele é assaltado por terrores vagos, sente-se exposto a um perigo indefinido no local em que ocorreu qualquer grande crime ou grande desgraça. O local lhe parece assombrado. As intensas lembranças que se amontoam na sua mente, que, inclusive, são muitas vezes confundidas por ele com duendes e fantasmas, oprimem-lhe a imaginação com plúmbeo peso. Seu impulso é fugir do lugar aterrorizador, lançar fora o peso que parece agarrar-se a ele como um pesadelo. Isso, em sua maneira simples e sensória de reagir, parece-lhe ser possível lançando alguma coisa no horrível lugar e fugindo. Não será assim o contágio da desgraça, o horror que lhe apertava o coração, separado dele e transferido para a coisa? Não recolherá ela em si as influências maléficas que o ameaçavam e, com isso, não o deixará em paz para continuar sua viagem em segurança e tranqüilidade? Pensamentos como esses, se é que os tateamentos e as incertezas de um espírito nas trevas merecem o nome de pensamento, parecem explicar o costume, observado por viajantes em muitas terras, de lançar gravetos e pedras em lugares onde alguma coisa de horrível aconteceu ou atos maus foram praticados. Quando Sir Francis Younghusband atravessava o grande deserto de Gobi, sua caravana chegou, num entardecer de junho, a uma longa depressão entre elevações,

A onipresença dos demônios
Um homem doente com o Diabo, que veio buscar-lhe a alma, e o seu anjo da guarda. Manuscrito medieval, Cod. Gall, 28, fol. 5V, Bayerische Staatsbibliothek, Munique.

Uma lenda japonesa fala de um carpinteiro dotado de poderes mágicos que criou vários instrumentos notáveis para ajudá-lo em suas tarefas. Na ilustração, o Bishmontem, espírito criado por ele, expulsa um demônio hostil, Rokujuen. *The magical carpenter of Japan*, 1965, Charles Tuttle Co., Tóquio.

conhecida como abrigo de bandidos. Seu guia, com o rosto marcado pelo terror, contou-lhe como, pouco tempo antes, nove homens de uma caravana ali haviam sido mortos e os demais deixados em estado lastimável para continuar a viagem a pé através do terrível deserto. E um cavaleiro acabava de ser visto dirigindo-se aos morros. "Por isso, tivemos de manter uma vigilância rigorosa e, quando chegamos ao pé das colinas, paramos e, descarregando os camelos, enrolamo-nos em nossas peles de carneiro e mantivemo-nos vigilantes durante as longas horas da noite. O dia clareou finalmente, e então avançamos em silêncio e atingimos as colinas. Eram estranhas e fantásticas em sua linha caprichosa, e, aqui e ali, um montículo de pedras marcava o ponto em que uma caravana havia sido atacada; ao passarmos por elas, os homens lhes lançavam mais uma pedra."

Pode-se acreditar que as pedras afastem um espírito irado e perigoso, que poderia assombrar o lugar. Mas, se essa teoria parece explicar bem certos casos do costume de que nos ocupamos, deixa de explicar outros. Assim, na Síria é comum entre os muçulmanos religiosos quando vêem pela primeira vez um lugar muito sagrado, como Hebron ou o túmulo de Moisés, fazer um montículo de pedras ou acrescentar mais uma pedra a um já existente. Por isso, o viajante cruza, aqui e ali, com toda uma série desses montículos ao lado do caminho. No norte da África, há o mesmo costume. Esses montículos de pedras são comumente erguidos nos locais de onde o peregrino devoto primeiro percebe a silhueta distante do local sagrado; por isso, são mais freqüentes nos pontos elevados. Por exemplo, no Marrocos, na altura da estrada de Casablanca a Azemur de onde primeiro se vê a cidade branca do santo brilhando à distância, há um enorme monte de pedras na forma de pirâmide de vários metros de altura, e, além dele, de ambos os lados da estrada, há inúmeras pedras, isoladas ou dispostas como pequenas pirâmides. Todo muçulmano religioso cujos olhos se alegram com a visão abençoada da cidade sagrada junta a sua pedra aos montículos já existentes, ou faz um novo montículo. Esses

A expulsão dos males

ABAIXO. Apacheta, nos Andes, onde todo viajante joga fora seu cansaço, lançando mais uma pedra ao monte ao lado do caminho. Foto: C. N. Wallis.
EMBAIXO. "Apedrejamento do Grande Diabo": o antigo costume de jogar pedras num monte ainda sobrevive como parte da peregrinação muçulmana a Meca. Num lugar próximo da cidade sagrada, as pedras são lançadas contra um rústico parapeito de argamassa. Uma lenda diz que o parapeito simboliza a pessoa que guiou o rei da Etiópia em sua viagem para destruir Meca no ano do nascimento de Maomé. Sir Richard Burton, *Pilgrimage to El-Medinah and Meccah*, 1855-6, Bodleian Library, Oxford.

costumes poderiam ser interpretados como uma forma de purificação cerimonial, que, entre os povos primitivos, é comumente concebida mais como uma forma de purgação física do que moral, uma maneira de varrer ou limpar a matéria mórbida com a qual a pessoa poluída estaria infectada.

Esses costumes parecem indicar a transformação gradual de uma velha cerimônia mágica num rito religioso, com seus aspectos característicos de oração e sacrifício. Não obstante, por trás desses acréscimos recentes, como poderíamos considerá-los, parece possível em muitos casos, embora não em todos, discernir o núcleo em torno do qual se formaram, a idéia original que tendiam a disfarçar e, com o tempo, a transmudar. Essa idéia é a transferência do mal do homem para uma substância material que pode ser lançada dele como uma roupa velha.

Os animais são empregados, com freqüência, como veículo para a transferência ou o desaparecimento do mal. Assim, entre os *majhwars,* raça dravídica do sul de Mirzapur, se alguém morre de doença contagiosa, como a cólera, o sacerdote da aldeia vai à frente do enterro levando nas mãos uma galinha, que solta na direção de alguma outra aldeia, como um bode expiatório, para carregar para lá a infecção. Ninguém, a não ser outro sacerdote muito experiente, ousaria tocar ou comer essa galinha.

Homens por vezes desempenham o papel de bodes expiatórios, atraindo sobre si os males que ameaçam outros. Um antigo ritual hindu descreve como as angústias da sede podem ser transferidas de um homem doente para outro são. O operador coloca os dois sentados de costas um para o outro, o enfermo com o rosto voltado para o leste e o homem são com o rosto para o oeste. Em seguida, mexe um caldo numa vasilha colocada sobre a cabeça do paciente e dá o caldo ao outro homem para que o beba. Dessa forma, ele transfere o sofrimento da sede da alma sedenta para a outra, que recebe esse sofrimento em lugar da outra. Em 1590, uma feiticeira escocesa chamada Agnes Sampson foi condenada por ter curado um certo Robert Kers de uma enfermidade "sobre ele lançada por um feiticeiro do oeste, quando estava em Dumfries, enfermidade que ela tomou sobre si, suportando-a com grandes grunhidos e sofrimentos até a manhã, quando então se ouviu um grande barulho dentro de casa". O barulho foi feito pela bruxa, em suas tentativas de transferir a doença, por meio de roupas, dela para um gato ou um cachorro. Infelizmente, a tentativa fracassou em parte. A bruxa errou o animal e atingiu Alexander Douglas de Dalkeith, que morreu em conseqüência disso, enquanto o doente original, Robert Kers, ficava curado.

Em Travancore, quando um rajá se aproxima de seu fim, procura um santo brâmane, que consente em assumir os pecados do moribundo pela soma de dez mil rúpias. Assim preparado para imolar-se no altar do dever em um vicário sacrifício, pelo pecado alheio, o santo é levado ao quarto do rajá e abraça o moribundo, dizendo-lhe: "Ó rei, aceito carregar todos os seus pecados e enfermidades. Possa Vossa Alteza viver por muito tempo e reinar com felicidade". Tendo assim, com nobre devoção, arcado com os pecados do sofredor, e também com as suas rúpias, ele é mandado para fora do país e nunca mais terá permissão para voltar. Muito semelhante a esse costume é o velho costume galês conhecido como "comer o pecado". De acordo com Aubrey, "no condado de Hereford havia um velho costume de, nos funerais, contratar pessoas pobres que arcavam com todos os pecados do morto. Lembro-me de que um dos que se prestavam a isso vivia numa cabana na estrada de Rosse. (Era um pobre-diabo, comprido, magro, feio, lamentável.) Quando o corpo do morto era levado para fora da casa e colocado no catafalco, um pedaço de pão era entregue ao comedor de pecados, por cima do cadáver, e também uma tigela de bordo (taça dos mexericos) cheia de cerveja, que ele devia beber, e seis *pence* em dinheiro, em troca dos quais ele assumia *(ipso facto)* todos os pecados do defunto, libertando-o (ou libertando-a) de ter de caminhar depois de morto... Esse costume (embora raramente observado em nossos dias) era ainda assim respeitado por certas pessoas, até mesmo na época do mais rigoroso governo

presbiteriano; em Dynder, *volens nolens,* o pároco daquela paróquia, parente de uma mulher ali falecida, mandou realizar fielmente essa cerimônia, de acordo com o testamento dela".

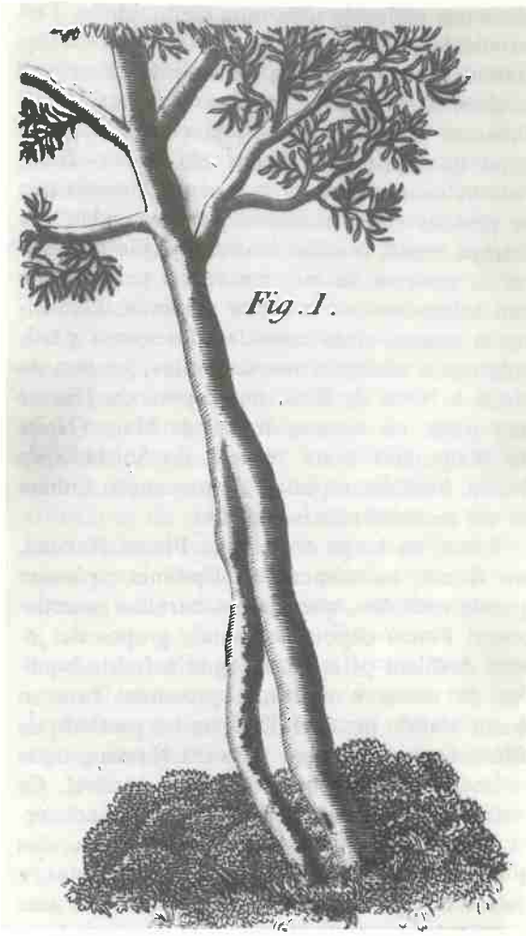
Na Europa, o receptáculo mais comum para a enfermidade e para todos os tipos de problemas é a árvore. Com freqüência o que sofre do mal prega-lhe uma cunha, uma cavilha ou um prego, acreditando que, com isso, prega na madeira a doença ou a dor. Assim, na Boêmia um tratamento para a febre é pregar uma cunha numa árvore ao mesmo tempo em que são pronunciadas as palavras "Prendo-te aqui para que nunca mais possas sair atrás de mim".

Do ato de prender a desgraça numa árvore ou em qualquer pedaço de madeira ao de pregá-la numa pedra, num portal ou numa parede, vai apenas um passo. Na entrada de Glen Mor, perto de Port Charlotte, em Islay, vê-se uma grande rocha, e afirma-se que quem ali pregar um prego estará para sempre salvo de dores de dentes. A grande peste que devastou o mundo antigo no reinado de Marco Antonino ter-se-ia originado da curiosidade e da ambição de alguns soldados romanos que, ao saquearem a cidade de Selêucia, encontraram um buraco estreito num templo e, levianamente, ampliaram a abertura, na esperança de encontrar um tesouro. O que saiu dali, porém, não foi nenhum tesouro, mas a peste. Havia sido aprisionada num compartimento secreto pela arte mágica dos caldeus, e então, libertada de sua prisão pelo ato irrefletido de saqueadores, estendeu-se pelo exterior e espalhou a morte e a destruição do Eufrates ao Nilo e ao Atlântico.

A cerimônia simples na qual a superstição dos camponeses europeus vê até hoje um grande remédio para a peste e a febre, bem como para a dor de dente, nos vem da Antiguidade remota, pois era realizada solenemente, de tempos em tempos, pelo mais alto magistrado de Roma, para conter a devastação da peste ou evitar um desastre que ameaçava as bases da vida nacional. No século IV a.C., a cidade de Roma foi assolada por uma grande peste que durou três anos, matando alguns dos mais altos dignitários e grande número de plebeus. O historiador que registra essa calamidade nos informa que, depois que se ofereceu em vão um banquete aos deuses e quando nem os conselhos humanos nem a ajuda divina se mostraram capazes de mitigar a violência da epidemia, decidiu-se, pela primeira vez na história romana, instituir espetáculos dramáticos como meio adequado de apaziguar a ira das potências celestes. Assim, mandou-se buscar atores na Etrúria, que dançaram números simples e moderados ao som de uma flauta. Mas nem mesmo esse espetáculo novo divertiu, comoveu ou emocionou os deuses mal-humorados. A peste continuava a matar, e, no momento mesmo em que os atores procuravam dar o máximo de si no circo à margem do Tibre, o rio amarelo elevou-se numa enchente irada e arrastou atores e espectadores, que esperneavam em meio às águas cada vez mais profundas, para longe do espetáculo. Era evidente que os deuses desprezavam tanto as peças quanto as orações e banquetes e, em meio à consternação geral, chegou-se à conclusão de que era necessária uma medida mais drástica para pôr fim ao flagelo. Os velhos se recordaram de que uma peste havia sido contida, no passado, enfiando-se um prego numa parede; assim, o Senado resolveu que, como medida extrema, depois de terem fracassado todos os outros recursos, um magistrado supremo seria nomeado, com a única finalidade de realizar essa cerimônia solene. A nomeação foi feita, o prego foi cravado e a peste acabou se extinguindo, mais cedo ou mais tarde. Que melhor prova da virtude salvadora de um prego?

Falamos do princípio primitivo da transferência de males para outra pessoa, animal ou coisa. O exame dos meios utilizados, de acordo com esse princípio, para livrar as pessoas de seus problemas e sofrimentos, levou-nos a constatar que, em Roma, meios semelhantes haviam sido adotados para libertar toda a comunidade, graças a um único golpe de martelo, dos males diversos que a afligiam. Pretendemos, agora, mostrar que essas tentativas de acabar de uma só vez com os sofrimentos acumulados do povo não são raras ou excepcionais, mas que, pelo contrário, foram feitas em

A fixação dos males
A cada prego que lhe foi sendo fixado, a enfermidade e a dor foram sendo transferidas para esse fetiche de forma humana, da aldeia de Nganzi, em Kakonga, África. Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.



A transferência do mal para objetos fendidos
Uma criança que passasse sob a fenda desse freixo ficava curada de hérnia. *Gentleman's Magazine,* 1802, Bodleian Library, Oxford.

muitas terras, e que, de ocasionais, tendem a passar a ser periódicas e anuais. Os esforços dos povos primitivos para se livrarem de todos os seus problemas de uma só vez tomam, geralmente, a forma de uma grande caçada e expulsão dos demônios ou espíritos que, segundo acreditam, são as causas de todas as aflições. Eles acham que, se puderem deitar fora esses seus malditos atormentadores, poderão recomeçar a vida, felizes e inocentes. As histórias do Éden e a velha Idade do Ouro da poesia voltariam então a ser verdade. As tentativas públicas de expulsar os males acumulados de toda uma comunidade podem ser divididas em duas classes, dependendo de serem os males expulsos imateriais e invisíveis ou de estarem eles encerrados num veículo material ou bode expiatório. A primeira pode ser chamada de expulsão direta ou imediata dos males; a segunda, de expulsão indireta ou mediata, ou ainda, expulsão por bode expiatório.

Vamos examinar primeiro a expulsão ime-

diata dos males de toda uma comunidade. Tais expulsões podem ocorrer em ocasiões de enfermidades ou desgraças generalizadas, embora tendam a passar de ocasionais a periódicas. Passa-se a considerar desejável um expurgo geral de espíritos malignos em épocas fixas, habitualmente uma vez por ano, de modo que as pessoas possam recomeçar suas vidas. Na Europa cristã, o velho costume pagão de afastar os poderes do mal em certos períodos do ano sobreviveu até a época moderna. Feiticeiros e magos eram considerados como particularmente malignos nos doze dias que iam do Natal à Noite de Reis, na véspera do Dia de São Jorge, na véspera do 1.º de Maio (Noite de Walpurgis) e na véspera do Solstício de Verão. Medidas especiais de precaução tinham de ser tomadas nessas ocasiões.

Assim, na longa e espaçosa Piazza Navona, em Roma, na véspera da Epifania, reúne-se grande multidão, que faz um barulho ensurdecedor. Pouco depois do jantar, grupos de jovens desfilam pelas ruas, tendo à frente bonecos de massa e títeres, e procuram fazer o maior alarido possível. Dirigem-se, partindo de diferentes bairros, para a Piazza Navona, onde se unem para provocar um ruído terrível. Os instrumentos musicais prediletos nesse concerto de loucos são as cornetas de brinquedo, das quais, juntamente com tamborins, sinetas e outros instrumentos semelhantes, as lojas têm o cuidado de se abastecer bem, preparando-se para o pandemônio daquela noite. A cerimônia é realizada em honra a uma certa feiticeira antiga, mítica, de nome Befana, cuja efígie, feita de trapos, é colocada pelas mulheres e crianças nas janelas, na Noite de Reis. Seu nome, Befana, é evidentemente uma corruptela popular de Epifania, o nome eclesiástico da festa; vista, porém, em conexão com as festas populares que examinamos, podemos acreditar que tenha origem mais pagã do que cristã. De fato, podemos imaginar que ela anteriormente era uma bruxa e que o barulhento ritual da Piazza Navona é apenas um resquício da expulsão anual das feiticeiras feita nessa época do ano.

Nas ilhas Shetland, o Yule, ou feriados de Natal, começava sete dias antes do Natal propriamente dito e durava até Antinmas, isto é, o vigésimo quarto dia depois dessa data. Na linguagem de Shetland, esses feriados são conhecidos como "os Yules". Na primeira noite, chamada de *Tul-ya's e'en,* sete dias antes do Natal, certos duendes malignos, aos quais os habitantes dão o nome de *trows,* "receberam permissão de deixar suas moradas no coração da terra e viver, se isso lhes agradar, entre as moradas dos homens". Assim, no último dia dos feriados, ou seja, o vigésimo quarto dia depois do Natal, que, naquelas ilhas, recebe o nome de *Ph-helly-a', Uphellia* ou *Uphaliday,* "as portas eram todas abertas, e realizavam-se pantomimas de perseguição a criaturas invisíveis. Muitas jaculatórias eram pronunciadas, e exibiam-se objetos de ferro, 'pois os *trows* não suportam a vista do ferro'. Lia-se e citava-se a Bíblia. As pessoas movimentavam-se em grupos ou casais, nunca sozinhas, e as crianças eram cuidadosamente protegidas ou bentas por 'velhas comadres', vigilantes e experientes. Pobres *trows,* seu período de liberdade e de divertimento terminou e, na vigésima quarta noite, eles se retiram para a sua sombria morada debaixo do solo, raramente tendo oportunidade de reaparecer, e sem gozar da mesma liberdade, até que os Yules voltem".

Chegamos agora à segunda classe de expulsões, na qual as más influências estão materializadas numa forma visível ou, pelo menos, se supõe que se tenham descarregado sobre um meio material que age como veículo para afastá-las das pessoas, da aldeia ou da cidade. Em Munzerabad, no distrito de Mysore, no sul da Índia, quando há ocorrência de cólera ou varíola, os habitantes se reúnem para conjurar o demônio da doença, fazendo com que penetre em uma imagem de madeira, que levam, em geral à meia-noite, para a aldeia vizinha. Os habitantes desta passam, da mesma forma, a imagem para outros vizinhos, e assim o demônio é expulso de aldeia após aldeia até chegar às margens de um rio, onde é finalmente lançado. Os aldeões russos procuram proteger-se contra epidemias que atingem os homens ou os animais traçando com um arado um sulco em torno da aldeia. O arado é arrastado por quatro viúvas e a cerimônia é realizada à noite; todos os fogos e luzes devem ser apagados enquanto se realiza a cerimônia. Acredita-se que nenhum espírito impuro possa passar através do sulco assim traçado.

O veículo do afastamento dos demônios pode ser de vários tipos. Um dos mais comuns é um pequeno navio ou barco. Assim, no distrito sul da ilha de Ceram, quando alguma doença se abate sobre toda uma aldeia, faz-se um pequeno navio que é enchido de arroz, fumo, ovos, etc., doados por todo o povo e no qual se coloca uma pequena vela. Quando tudo está pronto, um homem grita: "Ó doenças, ó varíolas, febres, caxumbas, etc., que nos visitaram por tanto tempo e tanto nos castigaram, mas que agora deixam de nos atormentar, fizemos esse navio para vocês e colocamos nele provisões suficientes para a viagem. Não faltará a vocês comida nem folhas de bétel, nem nozes de areca nem tabaco. Partam; naveguem para longe de nós e nunca mais voltem; procurem uma terra que seja longe daqui. Que todas as marés e todos os ventos levem vocês rapidamente para lá, para tão longe que possamos viver bem e com saúde para o futuro, que jamais voltemos a ver o sol se levantar para vocês". Em seguida, dez ou doze homens levam o barco para a praia e deixam que se afaste ao sopro da brisa, convictos de que estão livres para sempre das enfermidades, ou, pelo menos, até que elas voltem. Se a doença volta a atacá-los, terão a certeza de que não se trata da mesma enfermidade, mas de outra, diferente, que, no devido tempo, eles afastarão pelo mesmo processo. Quando perdem de vista o barco cheio de demônios, os carregadores voltam à aldeia, e um homem grita: "As doenças foram embora, desapareceram, foram expulsas, e partiram no barco". Com isso, todos deixam suas casas correndo, repetindo uns para os outros as mesmas palavras, alegremente, fazendo soar os gongos, os sinos e chocalhos.

Com freqüência o veículo que afasta os males ou os demônios colecionados por toda uma comunidade é um animal ou bode expiatório, e pode acontecer que o bode expiatório seja um homem. Por exemplo, de tempos em tempos os deuses costumavam advertir o rei de Uganda de que seus inimigos, os *banyoros,* estavam fazendo feitiços contra ele e seu povo com o objetivo de matá-los por meio de doenças. Para evitar essa catástrofe, o rei mandava um bode expiatório até a fronteira com Bunyoro, a terra dos inimigos. O bode expiatório consistia em um homem e um rapaz ou em uma mulher e seu filho, escolhidos devido a alguma marca ou defeito físico que os deuses haviam notado e pelos quais as vítimas seriam reconhecidas. Com as vítimas humanas eram mandados também uma vaca, um bode, uma ave e um cão. Uma forte guarda escoltava-os até a terra que o deus havia indicado. Ali os membros das vítimas eram quebrados, e elas eram deixadas para morrer lentamente em terra inimiga, uma vez que não poderiam sequer arrastar-se de volta para Uganda, tal o seu estado. Achava-se que, com isso, a enfermidade ou a peste haviam sido transferidas para as vítimas, e também devolvidas, em suas pessoas, à terra de onde vinham. Da mesma forma, depois de uma guerra, os deuses por vezes aconselhavam o rei a mandar de volta um bode expiatório a fim de libertar os guerreiros de algum mal que se tivesse associado ao exército. Uma das escravas, bem como uma vaca, um bode, uma ave e um cão eram escolhidos entre os cativos e mandados para a fronteira do país de onde procediam. Ali, eram mutilados e abandonados à morte. Depois disso, o exército era declarado expurgado e pronto a voltar à capital. Em ambos os casos, certas ervas eram esfregadas nas pessoas e nos animais, em seguida atadas às vítimas, que levavam o mal de volta consigo.

Expulsões públicas mediatas do mal ocorrem a intervalos regulares. Anualmente, no início da estação das secas, os ilhéus de Nicobar atravessam suas aldeias carregando o modelo de um navio. Os demônios são expulsos das cabanas e dirigidos para bordo do pequeno barco, que é então lançado no mar, aguardando-se que o vento o leve para longe. A cerimônia foi descrita por um catequista, que a presenciou em Car Nicobar em julho de 1897. Durante três dias, prepararam-se duas embarcações bastante grandes, com o formato de canoas, dotadas de velas e carregadas de cer-

tas folhas que tinham a valiosa propriedade de expulsar os demônios. Enquanto os jovens se dedicavam a esse trabalho, os exorcistas e as pessoas mais velhas sentavam-se numa casa, entoando canções, em turnos; muitas vezes, porém, saíam, dirigiam-se à praia e, armados com paus, proibiam que o demônio se aproximasse da aldeia. O quarto dia da solenidade tinha o nome de *into-nga-siya,* o que significa "expulsão dos demônios pelas velas dos barcos". À noite, todos os aldeões se reuniam; as mulheres traziam cestos de cinzas e ramos de "folhas que expulsam os demônios". Essas folhas eram então distribuídas a todos, velhos e moços. Quando tudo estava pronto, um grupo de homens fortes, assistido por uma guarda de exorcistas, levava uma das embarcações até o mar, do lado direito do cemitério da aldeia, e a colocava flutuando na água. Tão logo retornavam, outro grupo de homens levava a outra embarcação para a praia e também a colocava flutuando no mar, desta vez à esquerda do cemitério. Uma vez lançados ao mar os barcos carregados de demônios, as mulheres jogavam cinzas, da praia, e toda a multidão gritava: "Navegue para longe, demônio, navegue para longe, não volte nunca mais!" Se o vento e a maré eram favoráveis, as canoas se afastavam rapidamente, e, naquela noite, todos festejavam com grande alegria, porque o demônio havia partido na direção de Chowra. Uma semelhante expulsão dos demônios é feita uma vez por ano em outras aldeias de Nicobar, mas a cerimônia é realizada, nos diferentes lugares, em diferentes ocasiões.

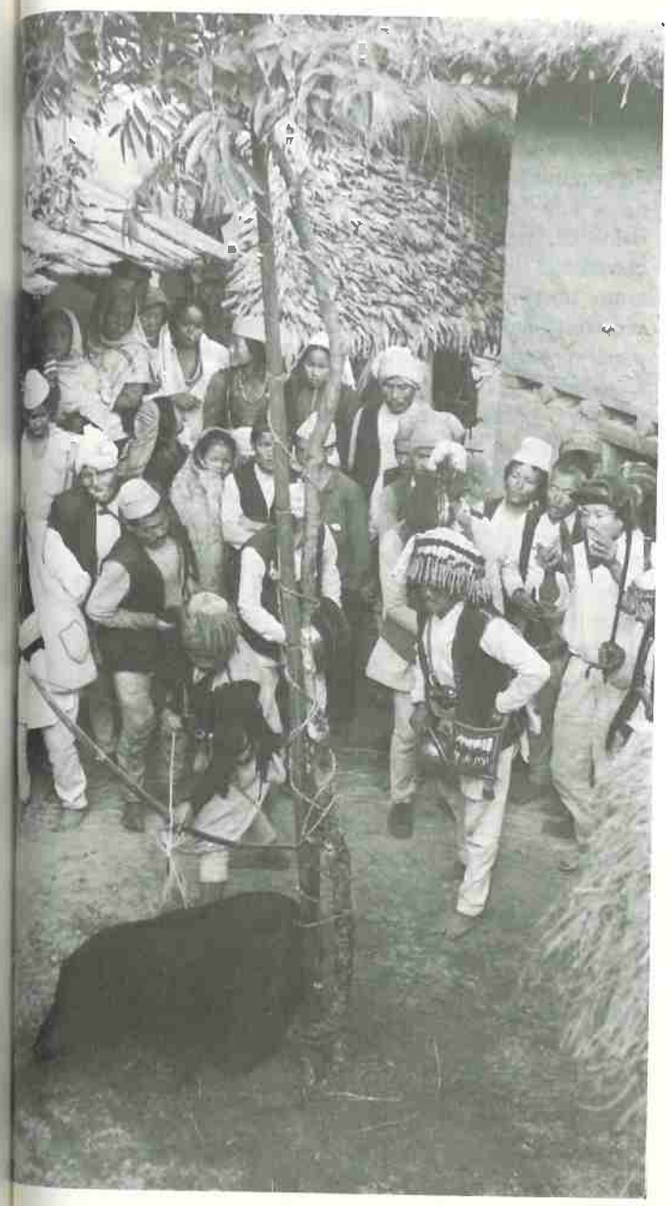
No Dia da Expiação, que era o décimo dia do sétimo mês, o sumo sacerdote judaico colocava as duas mãos na cabeça de um bode vivo, confessava todas as iniqüidades dos filhos de Israel e, tendo com isso transferido os pecados do povo para o animal, mandava-o embora para o deserto.

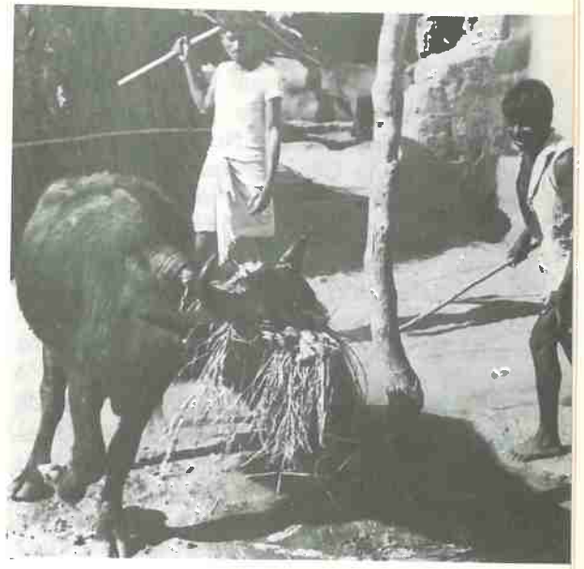
O bode expiatório sobre o qual os pecados são periodicamente descarregados também pode ser humano. No Sião, era costume escolher, num determinado dia do ano, uma mulher desgastada pela vida devassa e levá-la numa liteira pelas ruas ao som de tambores e oboés. A multidão insultava-a e atirava-lhe lixo; depois de levada por toda a cidade, ela era jogada num monturo ou numa moita de espinhos fora da cidade e proibida de voltar a esta. Acreditava-se que a mulher atraía sobre si, dessa forma, todas as influências malignas do ar e os maus espíritos.

Os bodes expiatórios humanos, como iremos ver adiante, eram bem conhecidos da Antiguidade clássica, e até mesmo na Europa medieval o costume parece sobreviver ainda. Na cidade de Halberstadt, na Turíngia, havia uma igreja da qual se dizia ter sido fundada por Carlos Magno. Ali, todos os anos, escolhiam um homem, supostamente manchado pelos mais ignominiosos pecados. No primeiro dia da Quaresma, ele era levado à igreja vestido de luto e com a cabeça coberta. Ao término do serviço, era expulso da igreja. Durante os quarenta dias da Quaresma perambulava pela cidade, descalço, sem entrar nas igrejas ou falar com ninguém. Os padres se revezavam para alimentá-lo. Depois da meia-noite, ele podia dormir na rua. Na véspera da Sexta-Feira Santa, depois da consagração dos santos óleos, ele era readmitido na igreja e absolvido de seus pecados. Davam-lhe, então, dinheiro. Era chamado nessa ocasião de Adão, e acreditava-se que estava agora em estado de graça.

Por vezes o bode expiatório é um animal divino. Os habitantes de Malabar adotam a mesma reverência que os hindus têm pela vaca, e matá-la e comê-la é por "eles considerado como um crime tão hediondo quanto o homicídio ou o assassínio premeditado". Não obstante, "os brâmanes transferem os pecados do povo para uma ou mais vacas; são então levados para longe tanto as vacas como os pecados de que estão carregadas, para o lugar determinado pelos brâmanes".

Finalmente, o bode expiatório pode ser um homem divino. Assim, em novembro, os gondes da Índia cultuam Ghansyam Deo, o protetor das plantações, e afirma-se que, na sua festa, o próprio deus baixa no corpo de um de seus adoradores, que é subitamente tomado de um ataque e, depois de vagar sem rumo, corre para a selva, onde se acredita que, se permanecer entregue a si mesmo, morrerá louco. Vão





O bode expiatório como animal
À ESQUERDA. Sacrifício de um porco sob a árvore cósmica, Nepal. Foto: Nick Allen.
NO ALTO. Incitação do búfalo na Festa de Sohrae dos santalis, Índia. Foto. W. G. Archer.
ACIMA. *Carlos V da Espanha toureando na praça de touros de Valladolid.* Desenho de Goya, Museo del Prado, Madri.

buscá-lo e trazem-no de volta, mas ele não recupera o juízo por mais um ou dois dias. Acredita-se, assim, que um homem é escolhido como bode expiatório para pagar pelos pecados de toda a aldeia. No Templo da Lua, os albaneses do Cáucaso oriental mantinham alguns escravos sagrados, dentre os quais muitos eram inspirados e faziam profecias. Quando um deles evidenciava sintomas excepcionais de inspiração ou insanidade, e vagava solitário pelos bosques, como o gonde na selva, o sumo sacerdote mandava prendê-lo com uma corrente sagrada e o sustentava com todo o luxo e conforto durante um ano, ao final do qual ungia-o com ungüentos e o levava ao sacrifício. Um homem cuja função era sacrificar essas vítimas humanas e a quem a prática havia conferido a destreza necessária a isso avançava da multidão e atirava uma lança sagrada sobre a vítima, atravessando-lhe o coração. Da maneira pela qual o homem imolado tombava, deduziam-se presságios quanto ao bem-estar da comunidade. Em seguida, o corpo era levado a um certo lugar, onde todos o pisavam como cerimônia purificadora. Essa última circunstância indica claramente que os pecados eram transferidos para a vítima, tal como o sacerdote judeu transferia os pecados do povo para o bode expiatório colocando as mãos sobre a cabeça do animal. E como se acreditava que o homem estava possuído pelo espírito divino, temos, no caso, um exemplo indubitável de um homem-deus morto para eximir o povo dos pecados e das desgraças.

2. Sobre bodes expiatórios

A pesquisa que fizemos do costume de expulsar publicamente os males acumulados de uma aldeia, cidade ou país sugere algumas observações de ordem geral.

Em primeiro lugar, não há dúvida de que a expulsão imediata e a expulsão mediata do mal têm a mesma intenção, ou seja, quer sejam os males considerados como invisíveis, quer estejam materializados numa forma física, essa é uma circunstância totalmente subordinada ao objetivo principal da cerimônia, que é simplesmente obter a eliminação total de todos os males que assolam um povo. Se faltava algum elo para ligar os dois tipos de expulsão, ele nos seria proporcionado por práticas como a de mandar os males embora numa carroça ou num barco. Nesse caso, os males são invisíveis e intangíveis, e, por outro lado, há um veículo visível e concreto para levá-los para longe. O bode expiatório nada mais é do que esse veículo.

Em segundo lugar, quando se realiza periodicamente uma eliminação geral dos males, o intervalo entre as celebrações das cerimônias é, habitualmente, de um ano, e a época do ano em que elas são feitas coincide em geral com uma mudança nítida de estação, como o início ou fim do inverno nas zonas árticas e temperadas e o início ou fim da estação das chuvas nos trópicos. A maior mortalidade que essas modificações climáticas podem provocar, especialmente entre os selvagens mal-alimentados, malvestidos e mal-abrigados, é atribuída por eles à ação dos demônios, que por isso devem ser expulsos. Por essa razão, nas regiões tropicais da Nova Bretanha e do Peru, os demônios são, ou eram, expulsos ao início da temporada chuvosa; no litoral desolado da Terra de Baffin, eles são expulsos à aproximação do violento inverno ártico. Quando a tribo adotou a agricultura, a época da expulsão geral dos demônios coincide, naturalmente, com uma das épocas do ano agrícola, a semeadura ou a colheita. Mas como essas épocas naturalmente coincidem com as mudanças de estação, não se segue que a transição da caça ou da vida pastoril para a vida agrícola implique qualquer modificação na época da celebração desse grande rito anual. Certas comunidades agrícolas da Índia e os *kooshs* hindus realizam sua eliminação geral dos diabos na colheita, outros povos o fazem por ocasião da semeadura. Mas qualquer que seja a estação do ano em que se realiza, a expulsão geral dos demônios marca habitualmente o início do novo ano. Antes de entrar num novo ano, as pessoas se preocupam em eliminar os problemas que foram motivo de preocupação no passado; é por isso que em tantas comunidades o início do novo ano é marcado por uma expulsão solene e pública dos espíritos malignos.

Em terceiro lugar, devemos observar que a expulsão pública e periódica dos demônios é habitualmente antecedida, ou então seguida, de um período de liberalização dos costumes, durante o qual as restrições comuns da sociedade são postas de lado, e tudo, com exceção dos crimes mais graves, é permitido. Na Guiné e em Tonquim, esse período antecede a expulsão pública dos demônios, e a suspensão do governo ordinário de Lassa antes da expulsão do bode expiatório é talvez um resquício de um período semelhante de licenciosidade generalizada. Entre os *hos* da Índia, tal período segue-se à expulsão dos demônios. Há poucas indicações quanto a se precedia ou sucedia à expulsão dos males entre os iroqueses. De qualquer modo, o extraordinário relaxamento de todas as regras comuns de comportamento nessas ocasiões é explicado, sem dúvida, pela eliminação geral dos males que a precede ou antecede. De um lado, quando uma eliminação geral dos males e uma absolvição de todos os pecados está na iminência de ser realizada, os homens se sentem estimulados a dar rédeas às suas paixões, confiantes em que a próxima ce-

rimônia eliminará os pontos negativos que estão se acumulando tão rapidamente. Por outro lado, quando a cerimônia acabou de ser realizada, a mente dos homens se sente livre da sensação opressiva, sob a qual opera geralmente, de uma atmosfera carregada de demônios. Na primeira reação de alegria, ultrapassam os limites comumente impostos pelos costumes e pela moral. Quando a solenidade é realizada na época da colheita, o sentimento de satisfação que provoca é reforçado pelo estado de bem-estar físico proporcionado por uma reserva abundante de alimentos.

Em quarto lugar, o uso de um homem ou animal divino como bode expiatório deve ser registrado em especial; na realidade, temos nesse caso, diretamente, o costume de expulsar os males apenas na medida em que se acredita serem eles transferidos para um deus que é posteriormente imolado. Há boas razões para supor que o costume de empregar um homem ou animal divino como bode expiatório público é muito mais difundido do que se poderia pensar pelos exemplos citados. Como já observamos, o costume de imolar um deus data de um período tão remoto da história humana que, em épocas posteriores, mesmo quando o costume continua a ser praticado, é passível de interpretação errônea. O caráter divino do animal ou homem é esquecido, e ele passa a ser considerado apenas como uma vítima comum. Isso tende a ocorrer especialmente quando é o homem divino o sacrificado. Quando uma nação se torna civilizada, se não abandona totalmente os sacrifícios humanos, pelo menos escolhe como vítimas apenas aqueles que, de qualquer modo, seriam condenados à morte. Assim, a imolação de um deus pode, por vezes, ser confundida com a execução de um criminoso.

Se perguntarmos por que um deus que morre deve ser escolhido para tomar sobre si e levar consigo os pecados e sofrimentos do povo, poderíamos responder que, na prática de usar a divindade como bode expiatório, temos uma combinação de dois costumes que foram, numa determinada época, distintos e independentes. Vimos, de um lado, que era hábito imolar o deus humano ou animal com o fito de salvar

A expulsão anual dos males
Situa, a expulsão pública dos males em setembro, no Peru inca. "Nesse mês, os incas costumavam expulsar as doenças de suas aldeias... por homens armados como se fossem para a guerra. Eles brandiam tochas, dizendo: 'Vá embora, doença... das pessoas desta aldeia, deixe-nos em paz'." Texto e ilustração do fac-símile de Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica* (c. 1615). Institut d'Ethnologie, Paris.

sua vida divina do enfraquecimento resultante da velhice. Por outro lado, vimos que também era hábito proceder à expulsão geral dos males e pecados uma vez por ano. Ora, se ocorresse às pessoas combinarem esses dois costumes, o resultado seria a utilização do deus que morre como bode expiatório. Originalmente, ele não era morto para eliminar o pecado, mas para salvar a vida divina da degeneração da idade. Mas, já que ele tinha de ser morto de qualquer modo, pode ter surgido a idéia de

aproveitar a oportunidade para lançar sobre ele o peso dos sofrimentos e dos pecados do povo para que ele os pudesse levar consigo para o mundo desconhecido de além-túmulo.

O uso da divindade como bode expiatório elimina a ambigüidade que, como já vimos, parece pairar sobre o costume folclórico europeu de "levar embora a Morte". Mostramos haver razão para acreditar que, nessa solenidade, a chamada "Morte" fosse originalmente o espírito da vegetação, que era morto anualmente na primavera para que pudesse renascer com todo o vigor da juventude. Mas, como dissemos, há certos aspectos da cerimônia que não são explicáveis apenas por essa hipótese: referimo-nos às manifestações de alegria com que a efígie da Morte é levada para ser enterrada ou queimada e ao medo e à repugnância que por ela manifestam os que a levam. Esses aspectos, porém, tornam-se imediatamente compreensíveis se supusermos que a Morte não era apenas o deus da vegetação que morre, mas também um bode expiatório público, sobre o qual foram lançados todos os males que haviam afligido o povo no último ano. A alegria, nessa ocasião, é natural e adequada; e, se o deus que morre aparentar ser o objeto de um temor e de uma aversão que são devidos não a ele, mas aos pecados e infelicidades de que está carregado, isso surge apenas da dificuldade de distinguir ou, pelo menos, de marcar bem a distinção entre o carregador e sua carga. Quando a carga é de caráter daninho, o seu portador será temido e evitado como se ele próprio estivesse imbuído dessas propriedades perigosas das quais é, por assim dizer, apenas o veículo. Da mesma forma, vimos que os barcos carregados de enfermidades e pecados são temidos e evitados pelos povos das Índias holandesas. Mais uma vez, a concepção de que, nesses costumes populares, a Morte é tanto um bode expiatório quanto o representante do espírito divino da vegetação é apoiada pela circunstância de que a sua expulsão é sempre celebrada na primavera e principalmente pelos povos eslavônios. Isso porque o ano eslavônio começa na primavera e, dessa forma, num de seus aspectos, a cerimônia de "levar embora a Morte" seria um exemplo do costume generalizado de expulsar os males acumulados durante o ano velho quando se inicia um novo ano.

3. Bodes expiatórios humanos na Antiguidade clássica

O bode expiatório humano na Roma antiga

Estamos agora preparados para observar o costume do bode expiatório humano na Antiguidade clássica. Todos os anos, no dia 14 de março, um homem vestido de peles era levado em procissão pelas ruas de Roma, espancado com longas varas brancas e expulso da cidade. Era chamado de Mamúrio Vetúrio, isto é, "o velho Marte", e, como a cerimônia era realizada no dia anterior à primeira lua cheia do antigo ano romano (que começava a 1.º de março), o homem vestido de peles deve ter representado o Marte [1] do ano passado, que era expulso ao início de um novo ano. Ora, Marte era originalmente não um deus da guerra, mas da vegetação. Era a Marte que o camponês romano orava pedindo prosperidade para sua plantação e suas vinhas, suas árvores frutíferas e seus bosques; era a Marte que o colégio sacerdotal dos irmãos Arvais, cuja função era sacrificar em favor do crescimento das plantações, dirigia quase que exclusivamente as suas preces, e era a Marte que um cavalo era sacrificado em outubro para assegurar uma colheita abundante. Além disso, era a Marte, sob o seu título de "Marte das florestas" *(Mars silvanus),* que os agricultores ofereciam sacrifícios pelo bem-estar de seus rebanhos. Na cerimônia romana de expulsão, o representante do deus parece ter sido tratado não só como uma divindade da vegetação, mas também como um bode expiatório. Sua expulsão implica isso, pois não há razão pela qual o deus da vegetação deveria ser, nessa qualidade, expulso da cidade. Mas seria outra a situação se ele fosse também um bode expiatório — seria então necessário expulsá-lo para além dos limites da cidade para que ele pudesse levar para outras terras a sua carga de sofrimentos. E, de fato, Mamúrio Vetúrio, ao que parece, era expulso para a terra dos oscos, inimigos de Roma.

Os golpes com os quais o "velho Marte" era expulso da cidade eram, ao que tudo indica, administrados pelos sacerdotes dançarinos de Marte, os sálios. Assim, a 14 de março de cada ano Roma testemunhava o curioso espetáculo da encarnação humana de um deus expulsa, pelos próprios sacerdotes desse deus, a pauladas, da cidade. O rito torna-se pelo menos inteligível se aceitarmos a teoria de que o homem espancado e expulso representava a desgastada divindade da vegetação que tinha de ser substituída por uma divindade jovem e fresca, ao início de um novo ano. Os sacerdotes dançarinos do deus ganharam o nome de sálios pelos saltos ou danças que lhes cabia executar como uma cerimônia religiosa solene, todos os anos, no *Comitium,* o centro da vida política romana. Duas vezes por ano, em março, mês da primavera, e em outubro, mês do outono, eles cumpriam esse dever sagrado; e, ao fazê-lo, invocavam Saturno, o deus romano da semeadura. Como os romanos semeavam o cereal tanto na primavera como no outono, e, até hoje, na Europa, os camponeses supersticiosos costumam dançar e saltar na primavera com o objetivo de fazer com que as plantações cresçam bastante, podemos conjeturar que os saltos e danças realizados pelos sálios, os sacerdotes do antigo deus italiano da vegetação, destinavam-se igualmente a intensificar o crescimento do cereal graças à magia homeopática ou imitativa. Da mesma forma, "os nativos de Aracan dançam para tornar propícios os espíritos que, na sua crença, presidem à semeadura e à colheita. Há épocas definidas para isso, e podemos dizer que, aos seus olhos, isso é, como

[1] *Março era o mês consagrado ao deus Marte, em latim* Mars, Martis. *Era o primeiro mês do ano romano até a época de Júlio César. (N. do E.)*

era, um ato religioso". Outro povo que dançava para conseguir boas colheitas eram os índios tarahumaras do México. As duas principais danças desses índios, a *rutuburi* e a *yumari,* lhes teriam sido ensinadas pelo peru e pelo veado, respectivamente. São dançadas por vários homens e mulheres (os dois sexos ficam separados um do outro durante a dança), enquanto o xamã canta e sacode sua maraca. Mas "não é necessário um grupo muito grande para orar aos deuses através da dança. Por vezes a família dança sozinha, o pai ensinando aos filhos. Quando realizam o trabalho agrícola, os índios muitas vezes escolhem um homem para dançar a *yumari* perto da casa, enquanto outros fazem os trabalhos nos campos. É curioso ver um homem sozinho realizando o seu exercício de devoção ao som de sua maraca, diante de uma casa aparentemente deserta. O solitário fiel está cumprindo sua parte do trabalho geral, atraindo a chuva fertilizadora e afastando as desgraças, enquanto o resto da família e seus amigos plantam, capinam, limpam ou colhem. À noitinha, quando retornam dos campos, podem juntar-se ao dançarino solitário por algum tempo, mas quase sempre ele continua sozinho, dançando toda a noite e cantando até ficar rouco. Os índios disseram-me que esse é o trabalho mais cansativo, e mesmo exaustivo, para eles. O culto solitário também é observado pelos que vão caçar veados ou esquilos para uma festa comunal: cada caçador dança a *yumari* sozinho em frente de sua casa durante duas horas para garantir o sucesso da caçada. Ao separar o cereal para brotar, para que se possa preparar o *tesvino,* o dono da casa dança durante algum tempo para que o cereal possa brotar bem". Outra dança faz com que cresçam o capim e o cogumelo e multiplica veados e coelhos; de outra, ainda, espera-se que tenha o efeito de juntar as nuvens do norte e do sul para que se choquem e desçam como chuva.

Vimos que, em muitas partes da Alemanha, da Áustria e da França, os camponeses ainda estão, ou estavam até recentemente, habituados a dançar e dar saltos para fazer crescer as plantações. Esses saltos e danças são por vezes executados pelos dançarinos imediatamente antes ou depois da semeadura; muitas vezes, porém, são executados num determinado dia do ano, que, em certos lugares, é o Dia de Reis (6 de janeiro) ou a Festa da Candelária (2 de fevereiro) ou a Noite de Walpurgis, ou seja, a véspera do 1.º de Maio, o Dia da Primavera. Mas, ao que tudo indica, a época preferida para essas cerimônias é o último dia do Carnaval, ou seja, a Terça-Feira Gorda. Nesses casos, os saltos e danças são realizados por todos em sua própria intenção, isto é, todos pulam e dançam alegremente para que suas plantações de cereais ou de linho venham a crescer bastante. Por vezes, porém, na Europa moderna, tal como na Roma antiga (se estamos certos), o dever de dançar para que as colheitas progredissem era atribuído a grupos de homens que desempenhavam tais funções em benefício de toda a comunidade.

Quanto a essas mascaradas e desfiles, tais como eram, ou ainda são, celebrados na Europa moderna, podemos dizer em geral que, originalmente, sua finalidade parece ter sido a de estimular o crescimento da vegetação na primavera e afugentar as influências demoníacas, ou outras, que, de acordo com a crença, se poderiam ter acumulado no inverno ou no ano precedente. Esses dois motivos de estímulo e de expulsão, fundidos e talvez mesmo confundidos, parecem explicar os estranhos costumes dos mascarados: o grande alarido que fazem e os golpes desfechados contra inimigos invisíveis ou contra as pessoas visíveis e concretas de seus semelhantes. Nesse último caso, os golpes poderiam servir como meio de libertar, pela força, os que estão sendo golpeados por demônios ou forças malignas que a eles se apegam invisíveis.

Aplicando essas conclusões ao costume romano de expulsar o Mamúrio Vetúrio, ou o velho Marte, todos os anos, por ocasião da primavera, podemos dizer que elas reforçam a teoria que vê nesse velho Marte a divindade desgastada da vegetação expulsa seja para dar lugar a uma personificação mais jovem e mais vigorosa da vida primaveril, seja, talvez, para favorecer o retorno da mesma divindade, revigorada e renovada pelo tratamento a que foi submetida. Na medida em que se supunha que

Propiciação dos espíritos do mal e dos espíritos dos mortos
Espíritos e forças sobrenaturais são, com freqüência, ambivalentes. Sua malevolência pode carecer de exorcismo, mas eles também podem ser aliciados com oferendas para assegurar seus favores.
Na foto, um ovo é oferecido à deusa da doença, Nepal. Foto: Nick Allen.

Entre os poderes que devem ser respeitados estão os espíritos dos mortos, porque eles ainda podem afetar os vivos, para o bem ou para o mal.
Porpa, funcionário real, e sua mulher são mostrados aqui, depois da morte, recebendo presentes de seus filhos vivos. Caixa de madeira egípcia, c. 2580 a.C. Gulbenkian Museum of Oriental Art, Durham.

o velho Marte levava consigo as debilidades acumuladas e outros males do ano anterior, assim também serviria ele como um bode expiatório público, como a efígie no costume eslavônio de "levar embora a Morte", que parece não só representar o espírito da vegetação do ano anterior, mas também servir como o bode expiatório que leva consigo uma pesada carga de sofrimento, de infelicidade e de morte.

O bode expiatório humano na Grécia antiga

Na Grécia antiga, também há registros do uso de bodes expiatórios humanos. Na cidade em que nasceu Plutarco, Queronéia, uma cerimônia desse tipo era realizada pelo principal magistrado, na sede do governo e por todo chefe de família, em sua casa: era a chamada "expulsão da fome". Um escravo era açoitado com varas de *agnus castus* e posto na rua com as palavras: "Fora com a fome, e que entrem a riqueza e a saúde". Quando Plutarco ocupou o cargo de principal magistrado de sua cidade, realizou essa cerimônia na sede do governo e registrou a discussão a que o costume deu origem posteriormente.

Mas na Grécia civilizada o costume do bode expiatório assumiu formas mais sombrias do que o inocente rito presidido pelo amável e pio Plutarco. Sempre que Marselha, uma das mais movimentadas e brilhantes das colônias gregas, era assolada por uma peste, um homem das classes mais pobres costumava oferecer-se como bode expiatório. Durante todo um ano ele era mantido às expensas públicas, sendo alimentado da melhor maneira possível. Ao término desse prazo, era vestido de roupas sacramentais, adornado com ramos sagrados e levado por toda a cidade, enquanto eram ditas orações para que todos os males do povo pudessem cair sobre sua cabeça. Era então lançado para fora da cidade ou apedrejado até a morte, pelo povo, fora das muralhas. Os atenienses mantinham regularmente um certo número de pessoas degradadas e inúteis às expensas públicas e, quando ocorria uma calamidade como a peste, a seca ou a fome, sacrificavam dois desses párias como bodes expiatórios. Uma das vítimas era sacrificada para os homens, e a outra, para as mulheres. Eram levadas em procissão pela cidade e, em seguida, mortas. Ao que tudo indica, eram

O poder ambivalente dos mortos é expresso de maneira particularmente clara num ritual japonês. Uma vez por ano, os espíritos dos ancestrais são bem recebidos e festejados, mas, na noite seguinte, como vemos acima, são expulsos com pedradas para que a sua permanência não venha a causar danos. Gravura do século XVIII, Bodleian Library, Oxford.

lapidadas fora da cidade. Mas esses sacrifícios não se limitavam a ocasiões extraordinárias de calamidade pública: todos os anos, durante a Targélia, festa celebrada em maio, duas vítimas, uma para os homens e outra para as mulheres, eram levadas para fora da cidade e lapidadas até a morte. A cidade de Abdera, na Trácia, era publicamente purificada uma vez por ano, e um dos seus habitantes, especialmente designado, era apedrejado até a morte como bode expiatório ou como sacrifício pela vida de todos os outros; seis dias antes de sua execução, era excomungado, "para que somente ele arcasse com os pecados de todos".

Tal como praticado pelos gregos da Ásia Menor no século VI a.C., o costume do bode expiatório era o seguinte: quando uma cidade sofria de peste, fome ou qualquer outra calamidade pública, uma pessoa feia ou deformada era escolhida para assumir os males que afligiam a comunidade. Era levada a um lugar adequado, onde figos secos, um pão de cevada e queijo lhe eram dados. Comia-os. Em seguida, era espancada várias vezes nos órgãos genitais com cebola albarrã e ramos de figueira silvestre e outras plantas, enquanto as flautas executavam determinada música. Posteriormente, era queimada numa fogueira de madeira de árvores da floresta e suas cinzas eram lançadas ao mar. Costume semelhante parece ter sido celebrado anualmente pelos gregos asiáticos durante a Targélia.

No ritual que acabamos de descrever, o espancamento da vítima com cebola albarrã e ramos de figueira silvestre não podia ter o objetivo de agravar-lhe os sofrimentos, pois, se assim fosse, qualquer outro gênero de vara poderia ser usado. Os antigos atribuíam às albarrãs o poder mágico de evitar influências maléficas e, dessa forma, penduravam-nas às portas de suas casas e as utilizavam em ritos de purificação.

Assim, o objetivo de açoitar o bode expiatório nos órgãos genitais com cebolas albarrãs, etc., deve ter sido o de liberar as suas energias reprodutivas de qualquer restrição ou encantamento que sobre elas tivesse sido lançado por um agente demoníaco ou maligno, e, como a Targélia, durante a qual ele era anualmente sacrificado, estava entre as primeiras festas da colheita, realizada em maio, devemos nele reconhecer um representante do criador e fecundante deus da vegetação. O representante do deus era imolado anualmente com o objetivo, que já indicamos, de manter o perene vigor da vida divina sem permitir que fosse prejudicado pela fraqueza da idade. Ora, antes de consumar o sacrifício, não seria absurdo estimular sua capacidade reprodutiva para que ela se pudesse transmitir, em pleno vigor, ao seu sucessor, o novo deus ou nova personificação do velho deus, que, segundo se acreditava, substituía imediatamente o deus imolado. Um raciocínio semelhante levaria a um tratamento semelhante do bode expiatório em ocasiões especiais, como uma seca ou fome.

Portanto, o espancamento das vítimas humanas na Targélia grega é explicado, muito naturalmente, como um sortilégio para aumentar as energias reprodutivas de homens ou mulheres, seja comunicando-lhes a produtividade das plantas e dos ramos, seja deles eliminando as influências maléficas. Essa interpretação é confirmada pela observação de que havia duas vítimas que representavam os dois sexos, subs-

tituindo uma delas os homens em geral, e a outra, as mulheres. A época do ano em que a cerimônia era realizada, ou seja, a da colheita do cereal, harmoniza-se com a teoria de que o rito tinha uma significação agrícola.

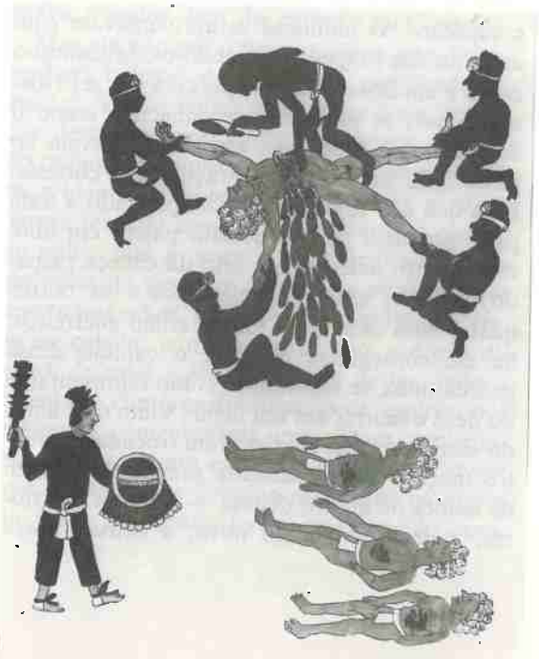
Se tais considerações forem justas, devemos concluir que, ao que tudo indica, embora as vítimas humanas da Targélia certamente pareçam, na época clássica posterior, ter figurado sobretudo como bodes expiatórios públicos, que levavam consigo os pecados, infelicidades e sofrimentos de todo o povo, numa época anterior podem ter sido consideradas como personificações da vegetação, talvez do cereal, mas particularmente das figueiras, e que o espancamento que recebiam e a morte que tinham visavam, primordialmente, a estimular e refrescar os poderes da vegetação, que então começavam a declinar sob o calor tórrido do verão grego.

A interpretação aqui dada ao bode expiatório grego, se correta, elimina a objeção que poderia, sem ela, ter sido levantada contra o principal argumento deste livro. À teoria de que o sacerdote de Arícia era morto como representante do espírito do bosque, poder-se-ia ter contraposto o argumento de que esse costume não encontra analogia na Antiguidade clássica. Mas apresentamos agora razões para sustentar a suposição de que o ser humano que era, periódica e ocasionalmente, morto pelos gregos asiáticos era tratado em geral como uma personificação de uma divindade da vegetação. Provavelmente, as pessoas que os atenienses separavam para serem sacrificadas eram tratadas da mesma maneira, como divinas. Não importa o fato de terem sido párias sociais. Na visão primitiva, um homem não era escolhido para ser porta-voz ou personificação de um deus por suas elevadas qualidades morais ou por sua posição social. A chama divina desce igualmente sobre os bons e os maus, os grandes e os pequenos. Se, portanto, os gregos civilizados da Ásia e de Atenas sacrificavam habitualmente homens aos quais consideravam como deuses encarnados, não pode haver nenhuma improbabilidade inerente à suposição de que, no alvorecer da história, um costume semelhante fosse observado pelos latinos semibárbaros do bosque de Arícia.

4. A eliminação do deus no México

Por nenhum outro povo o costume de sacrificar o representante humano de um deus parece ter sido observado com a freqüência e a solenidade dos astecas do antigo México. Estamos bem familiarizados com o ritual desses sacrifícios notáveis, pois foi detalhadamente descrito pelos espanhóis que conquistaram o México no século XVI, cuja curiosidade foi naturalmente despertada pela descoberta, nessa longínqua região, de uma religião bárbara e cruel que apresentava tantos pontos curiosos de analogia com a doutrina e o ritual de sua própria igreja. "Escolhem um cativo", diz o jesuíta Acosta, "que lhes parece bastante bom, e antes de sacrificá-lo aos seus ídolos, dão-lhe o nome do ídolo ao qual ele vai ser sacrificado e o enfeitam de ornamentos semelhantes aos do ídolo, dizendo que ele representa esse ídolo. E durante o tempo que durava essa representação, que era de um ano em certas festas, em outras correspondia a seis meses, e em outras a menos, reverenciavam e adoravam a vítima da mesma maneira que o ídolo propriamente dito; e nesse tempo ele comia, bebia e se divertia. Quando passava pelas ruas, as pessoas prestavam-lhe homenagens, todos lhe traziam esmolas juntamente com crianças e doentes para que os curasse e abençoasse. Deixavam que ele fizesse tudo o que desejasse, apenas o faziam acompanhar por dez ou doze homens para que não fugisse. E ele (com o objetivo de que lhe prestassem reverência quando passasse) por vezes tocava uma pequena flauta, para que as pessoas se preparassem para adorá-lo. Chegado o

Sacrifícios humanos
A vítima asteca, com vestes do deus, toca música e dança antes de ser sacrificada e esquartejada. Kingsborough, *Antiquities of Mexico*, 1830-1834, Bodleian Library, Oxford.



Vítimas de sacrifícios humanos foram encontradas nos pântanos do norte da Alemanha e da Escandinávia. Este homem de Tollund foi lançado a um pântano com um laço em volta do pescoço, há cerca de dois mil anos. Silkeborg Museum, Dinamarca.

momento da festa e estando ele gordo, matavam-no, abriam-no e comiam-no, fazendo dele um sacrifício solene."

Essa descrição geral do costume pode ser ilustrada agora com exemplos particulares. Assim, na festa chamada de Toxcatl, a maior do ano mexicano, um jovem era anualmente sacrificado personificando Tezcatlipoca, "o deus dos deuses", depois de ter sido mantido e adorado como a grande divindade em pessoa durante todo um ano. De acordo com o velho franciscano Sahagun, nossa melhor autoridade sobre a religião asteca, o sacrifício do deus humano era celebrado na Páscoa ou uns poucos dias depois, correspondendo, portanto, se ele estiver certo, na data e em caráter, às festas cristãs da morte e da ressurreição do Redentor. Mais exatamente, Frei Sahagun nos diz que o sacrifício era realizado no primeiro dia do quinto mês asteca, que, ainda de acordo com o franciscano, começava no dia 23 ou 24 de abril. Mas, segundo outras autoridades espanholas do século XVI, a festa durava do dia 9 ao dia 19 de maio, e o sacrifício da vítima humana personificando o deus era realizado neste último dia. Qualquer que tenha sido a data exata, sabemos que "a festa não era feita com nenhuma outra finalidade exceto a de pedir chuva, da mesma maneira que nós solenizamos as ladainhas da semana da Ascensão de Nosso Senhor; e essa festa era sempre em maio, época em que eles mais necessitam de chuva naquelas regiões".

Nessa festa, o grande deus morria na pessoa de um representante humano e voltava a viver na pessoa de outro, que era destinado a desfrutar da honra fatal de representar a divindade durante um ano e perecer, como todos os seus antecessores, ao seu término. O jovem destinado a essa alta dignidade era cuidadosamente escolhido entre os cativos, com base na sua beleza pessoal. Deveria ter o corpo perfeito, esguio como um junco e reto como um pilar, não ser muito alto nem muito baixo. Se, devido à boa vida, engordasse demais, era obrigado a emagrecer sob uma dieta de água salgada. E para que agisse, em sua elevada posição, com a graça e a dignidade necessárias, era cuidadosamente treinado para comportar-se como um cavalheiro da mais alta linhagem, falar com correção e elegância, tocar flauta, fumar charutos e aspirar o perfume de flores com um ar requintado. Era instalado no templo com todas as honras, servido e homenageado pelos nobres, que lhe levavam carne e o serviam como a um príncipe. O próprio rei se preocupava com que ele estivesse luxuosamente vestido, "pois já o estimava como a um deus". Penugem de águia lhe era colada à testa e penas de um galo branco eram espetadas em sua cabeleira, que caía até a cintura. Uma coroa de flores semelhantes a milho em pipocas cingia-lhe a fronte e uma guirlanda das mesmas flores passava sobre seus ombros e debaixo das axilas. Ornamentos de ouro pendiam-lhe do nariz, braceletes de ouro adornavam seus braços, guizos de ouro tiniam a cada passo de suas pernas; brincos de turquesa balançavam em suas orelhas e pulseiras da mesma pedra cingiam-lhe os pulsos; colares de conchas envolviam-lhe o pescoço e pendiam sobre seu peito. Ele usava um manto tecido à mão e, sobre o ventre, rica faixa de tecido. Quando essa rara figura toda adornada passeava pelas ruas tocando sua flauta, fumando seu charuto e cheirando um ramalhete, as pessoas que a encontravam prostravam-se à sua frente e faziam-lhe orações com suspiros e lágrimas, tomando o pó do chão com as mãos e colocando-o na boca em sinal da mais profunda humilhação e sujeição. As mulheres se aproximavam com os filhos nos braços, mostrando-os, saudando-o como a um deus. Pois "ele passava por ser Nosso Senhor; as pessoas o reconheciam como o Senhor". E a todos que assim o adoravam ao passar, ele saudava com gravidade e cortesia. Para que não fugisse, era acompanhado a toda parte por uma guarda de oito pajens em libré real, quatro deles com o alto da cabeça raspado como os escravos palacianos e os outros quatro com os cabelos longos como guerreiros. Se ele conseguisse escapar, o capitão dessa guarda tinha de substituí-lo como representante do deus e morrer em seu lugar. Vinte dias antes do sacrifício, suas roupas eram trocadas, e quatro moças, cuidadosamente preparadas e com os nomes de quatro deusas — a deusa das flores, a deusa do milho novo, a deusa "nossa mãe entre as águas" e a deusa do sal —, lhe eram dadas como noivas, e com elas se casava. Nos cinco últimos dias, eram-lhe prestadas honras divinas. O rei permanecia em seu palácio, enquanto toda a corte acompanhava o deus humano. Banquetes e danças solenes seguiam-se numa sucessão regular e em lugares previamente definidos. No último dia, o jovem, acompanhado de suas mulheres e de seus pajens, embarcava numa canoa coberta com dossel real e era levado, através do lago, para um local em que uma pequena elevação se erguia à beira d'água. Era chamada de "morro da Separação", porque ali suas mulheres lhe davam o último adeus. Acompanhado então apenas pelos seus pajens, seguia para um pequeno e solitário templo à margem do caminho. Como os templos mexicanos em geral, este tinha a forma de pirâmide, e, à medida em que subia os seus degraus, o jovem ia quebrando, uma a uma, todas as flautas que tocara nos dias de glória. Ao chegar ao alto, era agarrado pelos sacerdotes, que o deitavam de costas num bloco de pedra e lhe abriam o peito, no qual enfiavam as mãos para arrancar-lhe o coração, que ofereciam em sacrifício ao sol. O corpo do deus imolado não era, como os corpos das vítimas comuns, posto a rolar pelas escadas do templo, mas sim transportado até a base, onde sua cabeça era cortada e espetada numa lança. Era esse o fim habitual do homem que personificava o maior deus do panteão mexicano.

Mas ele não era o único homem que desempenhava o papel de deus e era sacrificado como tal. Várias outras divindades eram cultuadas dessa maneira. Entre elas estava a deusa do milho, Chicomecóatl. Na festa em sua honra, a identificação entre a divindade e a vítima parece ter sido completa. As douradas espigas de milho que a moça a ser sacrificada usava em volta do pescoço, as espigas artificiais que levava nas mãos, a pena verde que lhe era presa ao cabelo, numa imitação (ao que nos dizem) de uma espiga verde de milho, tudo a constituía como personificação do espírito dos grãos. Os comentaristas nos contam, explicitamente, que ela era escolhida como uma jovem que representasse o milho novo que, na época da festa, ainda não havia amadurecido completamente. E ainda, sua identificação com o cereal e a deusa dos grãos era enunciada claramente quando se fazia com que se sentasse em montes de milho e ali recebesse as homenagens e oferendas de sangue de todo o povo, que com isso manifestava sua gratidão pelos benefícios que, em seu caráter de divindade, ela teria proporcionado. Mais uma vez, a prática de decapitá-la num monte de cereais e sementes e de aspergir seu sangue não só sobre a imagem da deusa do milho, mas também sobre montes de milho, pimenta, abóboras, sementes e legumes, pode não ter, aparentemente, outro objetivo senão o de apressar e fortalecer as plantações de cereais e os frutos da terra em geral, impregnando amostras deles com o sangue da própria deusa dos grãos. A analogia com esse sacrifício mexicano, cujo significado parece ser indiscutível, pode reforçar a interpretação que demos aos outros sacrifícios humanos oferecidos em favor das colheitas. Se a jovem mexicana cujo sangue era espargido sobre o milho realmente personificava a deusa do milho, torna-se ainda mais provável que a moça cujo sangue os *pawnees* também espalhavam sobre as sementes personificasse, da mesma forma, o espírito feminino dos grãos; o mesmo pode ter ocorrido com outros seres humanos abatidos por outras raças com a finalidade de promover o crescimento das plantações.

Finalmente, o último ato do drama sagrado, no qual o corpo da deusa do milho morta era esfolado e sua pele usada, juntamente com todas as suas insígnias sacras, por um homem que dançava frente ao povo com esse sombrio atavio, parece explicar-se melhor pela hipótese de que isso visava a assegurar que a morte divina devia ser seguida imediatamente pela ressurreição divina. Se assim era, podemos deduzir, com alguma probabilidade de êxito, que a prática de imolar um representante humano da divindade era considerada em geral, e talvez mesmo sempre, como meio de perpetuar as energias divinas na plenitude do vigor juvenil, sem a mancha da debilidade e da fragilidade da velhice que as teria maculado se a divindade viesse a morrer de morte natural.

Os ritos descritos nas páginas anteriores bas-

O deus esfolado do México
Xipe Totec era uma das várias divindades mexicanas cujos representantes humanos também podiam ser suas vítimas. Máscara de pedra do deus asteca Xipe Totec; o interior da máscara (à direita) mostra o deus usando a pele de uma de suas vítimas. British Museum, Londres.

tam para provar que sacrifícios humanos do tipo do que parece ter existido em Arícia foram, na realidade, sistematicamente oferecidos em grande escala por um povo cujo nível cultural não era provavelmente inferior, se é que não chegava a ser nitidamente superior, ao das raças italianas no período arcaico em que se situam as origens do sacerdócio de Arícia. As evidências positivas e indubitáveis do predomínio desses sacrifícios numa parte do mundo podem, razoavelmente, fortalecer a probabilidade de sua existência em lugares onde tais evidências são menores e menos fidedignas. Tomados em conjunto, os fatos que examinamos parecem mostrar que o costume de imolar homens aos quais os seus adoradores consideram como divinos predominou em muitas partes do mundo. Mas, para efeito de coerência da argumentação, é evidentemente desejável provar que o costume de imolar o representante humano de um deus era conhecido e praticado em outros pontos da Itália antiga, além do bosque ariciano. Essa prova, vamos apresentá-la agora.

5. As Saturnais e festas congêneres

As Saturnais romanas

Vimos, na primeira parte deste livro, que muitos povos tinham o hábito de observar um período anual de liberalidade de costumes, em que as restrições habituais da lei e da moral eram postas de lado, toda a população se entregava à alegria e aos divertimentos, e as paixões mais sombrias encontravam um escoadouro que jamais lhes seria facultado no curso mais estável e sóbrio da vida ordinária. Essas explosões das forças represadas da natureza humana, que muitas vezes degeneravam em orgias desenfreadas de lubricidade e crime, ocorriam mais comumente no fim do ano, e estavam, com freqüência, associadas — como já tivemos oportunidade de observar — a uma das estações agrícolas, especialmente à época da semeadura ou da colheita. Ora, de todos esses períodos de suspensão das restrições o mais conhecido, e que nas línguas modernas deu seu nome aos demais, é o das Saturnais. Essa famosa festa caía em dezembro, último mês do ano romano, e, ao que se acreditava, comemorava o alegre reinado de Saturno, o deus da agricultura que havia vivido na terra há muito tempo como um rei da Itália justo e bondoso, reunira os broncos e dispersos habitantes das montanhas e lhes ensinara a trabalhar a terra, dera-lhes leis e os governara em paz. O reino de Saturno corresponde à fabulosa Idade de Ouro: a terra produzia com abundância; nenhum rumor de guerra ou de discórdia perturbava o mundo harmonioso e feliz; nenhum amor pernicioso ao lucro operava como veneno no sangue dos camponeses trabalhadores e satisfeitos. A escravidão e a propriedade privada eram igualmente desconhecidas: todos os homens tinham todas as coisas em comum. O bondoso deus, o amável rei, acabou por desaparecer subitamente; sua memória, porém, continuou sendo venerada até épocas muito posteriores, santuários foram erguidos em sua honra, e muitos montes e locais elevados na Itália tinham seu nome. Mas a brilhante tradição de seu reinado era maculada por uma sombra negra: ao que se dizia, seus altares estavam manchados com o sangue de vítimas humanas, substituídas, numa época mais misericordiosa, por efígies humanas. Desse aspecto sombrio da religião de Saturno restam poucos, ou nenhum, traços nas descrições das Saturnais deixadas pelos autores antigos. Comer e beber lautamente, participar de alegres celebrações e buscar imoderadamente os prazeres são as características que parecem ter marcado particularmente esse carnaval da Antiguidade, que se prolongava por sete dias nas ruas, praças e casas da antiga Roma, entre 17 e 23 de dezembro.

Nenhum dos aspectos das Saturnais, porém, é mais notável, e nada parece ter impressionado mais aos próprios antigos do que a liberdade concedida aos escravos nessa época. A distinção entre as classes livres e as classes escravas era temporariamente abolida. O escravo podia vituperar seu senhor, embriagar-se como seus donos, sentar-se à mesa com eles, e nenhuma palavra de reprovação lhe era dita por um comportamento que, em qualquer outra ocasião, poderia ter sido punido com açoites, prisão ou morte. E mais ainda, os senhores na realidade trocavam de lugar com seus escravos e os serviam à mesa. E, enquanto o escravo não acabasse de comer e beber, não era a mesa limpa e posta para o seu senhor.

Se lembrarmos que a liberdade permitida aos escravos nesse período festivo devia constituir uma imitação do estado da sociedade na época de Saturno e que, em geral, as Saturnais passavam por ser apenas uma revivescência ou uma restauração temporária do reinado daquele alegre monarca, somos tentados a supor que o rei simulado que presidia às orgias podia ter, originalmente, representado o próprio Saturno. A suposição é reforçada, ou talvez mesmo confirmada, por uma descrição mui-

to curiosa e interessante da maneira pela qual as Saturnais eram celebradas pelos soldados romanos que serviam no Danúbio, no reinado de Maximiano e Diocleciano. Essa descrição está preservada numa narrativa do martírio de São Dásio. De acordo com essa narrativa e com outras, das quais a mais extensa provavelmente se baseia em documentos oficiais, os soldados romanos em Durostorum, na Mésia Inferior, comemoravam todos os anos as Saturnais da seguinte maneira. Trinta dias antes da festa, escolhiam pela sorte, entre eles mesmos, um jovem de bela aparência, que era vestido com trajes reais para que se parecesse com Saturno. Assim ataviado e acompanhado de numerosos soldados, ele andava por toda parte, tendo permissão de praticar livremente todas as suas paixões e de provar de todos os prazeres, por mais baixos e vergonhosos que fossem. Mas, se seu reinado era alegre, era também curto e terminava tragicamente, pois quando se esgotavam os trinta dias e chegava a festa de Saturno, ele tinha de cortar a própria garganta no altar do deus que personificara. No ano 303 da nossa era, a sorte designou o soldado cristão Dásio, que se recusou a desempenhar o papel do deus pagão e a conspurcar seus últimos dias com o deboche. As ameaças e os argumentos de seu comandante, Basso, não lhe abalaram a constância, e, assim sendo, ele foi decapitado, como os martirólogos cristãos registram com detalhes, em Durostorum, pelo soldado João, na sexta-feira, dia 20 de novembro, que era o vigésimo quarto dia da lua, na quarta hora.

Esse relato lança nova e sinistra luz sobre a função de rei das Saturnais, o antigo senhor do desgoverno, que presidia às orgias romanas na época de Horácio e de Tácito. Parece provar que sua função não foi sempre a de um mero arlequim ou palhaço, cuja única preocupação era fazer com que a orgia não diminuísse de intensidade e as festas fossem sempre animadas. O relato que o martirólogo faz das Saturnais harmoniza-se tão bem com as descrições de ritos semelhantes em outros lugares, os quais não podiam ser do seu conhecimento, que a exatidão substancial de sua descrição pode ser considerada como certa; e mais, já que o costume de imolar um falso rei como o representante de um deus não pode ter nascido da prática de nomeá-lo para presidir a uma orgia, ao passo que o inverso bem pode ter acontecido, temos razões para supor que, numa época anterior, mais bárbara, era prática universal na Itália antiga, onde quer que prevalecesse o culto de Saturno, escolher um homem para desempenhar o papel e desfrutar de todos os privilégios tradicionais do rei, por um curto tempo, e, em seguida, morrer, seja por suas próprias mãos ou pelas mãos de outro, seja pela faca, pelo fogo ou na forca, representando o bondoso deus que deu sua vida pelo mundo.

A semelhança entre as Saturnais da Itália antiga e o Carnaval da Itália moderna já foi observada várias vezes; mas, à luz de todos os fatos de que tivemos conhecimento, bem podemos perguntar se a semelhança não equivale à identidade. Na Itália, na Espanha e na França, isto é, nos países onde a influência de Roma foi mais profunda e duradoura, uma característica notável do Carnaval é uma figura burlesca que personifica a estação festiva e que, após uma breve carreira de glórias e de dissipação, é publicamente fuzilada, queimada ou destruída de algum outro modo, diante do sofrimento fingido ou da alegria autêntica do povo. Se a visão do Carnaval aqui sugerida for correta, essa personagem grotesca nada mais é do que o sucessor direto do velho rei das Saturnais, do mestre das orgias, do homem real que personificava Saturno e, quando as orgias acabavam, tinha morte real como a personagem assumida. O rei do feijão da Noite de Reis, e o bispo dos insensatos, o abade da desrazão ou senhor do desgoverno da Idade Média, são figuras do mesmo gênero, e talvez tenham tido uma origem semelhante. Vamos examinar essas figuras na seção seguinte.

O rei do feijão e a Festa dos Tolos

O costume de eleger pela sorte um rei e muitas vezes também uma rainha do feijão na Noite de Reis (Epifania, 6 de janeiro), ou na véspera dessa festa, era comum na França, na Bélgica, na Alemanha e na Inglaterra, mantendo-se até hoje em certos locais da França.

Ritos antigos sobrevivem nos costumes modernos
A dança dos chifres em Abbots Bromley, no condado de Stafford, foi fotografada em 1906 por Sir Benjamin Stone, que julgou ser ela comemorativa da *Forest Charter* de Henrique III, decreto que mitigou as punições impostas aos que desrespeitavam a proibição de caçar nas florestas reais. Mas Frazer veria nessa dança a sobrevivência de um ritual muito mais antigo, talvez semelhante ao que é representado no caldeirão de Gundestrup, do primeiro milênio antes de Cristo.
NO ALTO. Dança dos chifres, Abbots Bromley. *Sir Benjamin Stone's pictures,* 1906, Balfour Library, Pitt Rivers Museum, Universidade de Oxford.
ACIMA. Detalhe do caldeirão de Gundestrup, do primeiro milênio antes de Cristo. Nationalmuseet, Copenhague.

Pode remontar à primeira metade do século XVI, pelo menos, e sem dúvida data de época muito mais remota. Na corte francesa, os próprios reis não desdenhavam aceitar a realeza bufa, e o próprio Luís XIV suportou com graça cortesã essa duvidosa dignidade em sua própria pessoa. Cada família, em geral, elegia seu próprio rei. Às vésperas da festa, era preparado um grande bolo com um grão de feijão dentro; esse bolo era dividido em porções: uma para cada membro da família, bem como uma para Deus, uma para a Virgem e, por vezes, também uma para os pobres. A pessoa que ficava com o pedaço em que estava o feijão era proclamada rei do feijão. Quando era eleita uma rainha do feijão juntamente com o rei, um segundo feijão era por vezes colocado no bolo, para a rainha. Imediatamente após sua eleição, o rei do feijão era entronizado, saudado por todos e levantado três vezes no ar, quando aproveitava para fazer sinais-da-cruz com giz nas vigas e nos suportes do teto. Grandes virtudes eram atribuídas a essas cruzes brancas: supunha-se que protegiam a casa durante todo o ano contra

> "todos os danos e males
> Dos malditos diabos, espíritos e insetos, e de feitiçarias e sortilégios".

Começavam então as comidas e bebidas e as celebrações, que corriam alegremente sem poupar ninguém. Todas as vezes que o rei ou a rainha bebiam, seus acompanhantes tinham de gritar "O rei bebeu!" ou "A rainha bebeu!" Quem não o fizesse era punido: tinha o rosto escurecido com fuligem ou com uma rolha queimada, ou esfregavam-lhe borra de vinho. Em certos locais das Ardenas, havia o costume de prender grandes chifres de papel à cabeça do transgressor e colocar grandes óculos sobre seu nariz, e ele tinha de portar essas insígnias da infâmia até o fim da festa.

Até agora, à parte as cruzes traçadas nas vigas para espantar duendes, bruxas e insetos, o rei e a rainha do feijão poderiam parecer simplesmente personagens de brincadeira, nomeados numa época de festas para liderar a orgia. Mas uma significação mais séria era por

vezes acrescentada ao cargo e às cerimônias da Noite de Reis em geral. Assim, na Lorena, o volume da colheita do cânhamo do ano seguinte era prognosticado em função da altura do rei e da rainha: se o primeiro fosse o mais alto dos dois, supunha-se que o cânhamo macho seria mais alto do que o cânhamo fêmea, mas que o contrário ocorreria se a rainha fosse mais alta do que o rei. Nas montanhas dos Vosges, no Franco-Condado, é hábito, na Noite de Reis, que as pessoas dancem nos tetos para que o cânhamo cresça muito. Além disso, em muitos lugares, os feijões usados no bolo eram levados à igreja e abençoados pelo padre, e faziam-se prognósticos, a partir do bolo, quanto aos males ou às bênçãos que poderiam recair sobre as pessoas durante o ano.

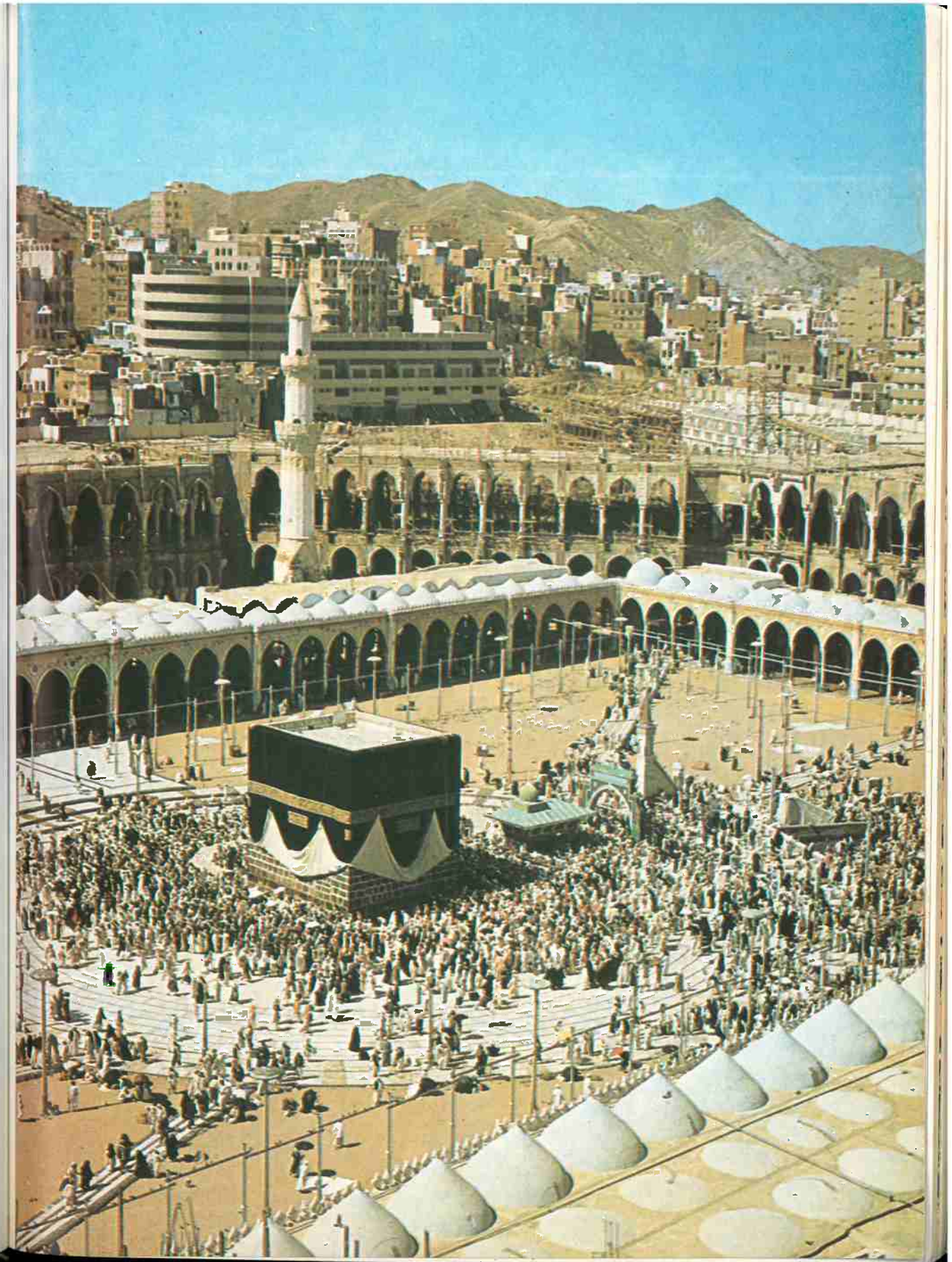
No Franco-Condado, especialmente na montanha do Doubs, existe ainda o costume de, na véspera da Noite de Reis (5 de janeiro), acender fogueiras, que parece guardar, no espírito popular, alguma relação com as colheitas. Toda a população participa da festa. À tarde, os jovens puxam uma carreta pelas ruas, recolhendo lenha. Algumas pessoas contribuem com feixes de varas, outras com palhas ou pés de cânhamos secos. À noite, todo esse combustível assim recolhido é empilhado, a uma certa distância das casas, e acende-se o fogo, enquanto as pessoas dançam à sua volta, cantando: "Ano Bom, volte! Pão e vinho, voltem!" De acordo com um informante do condado inglês de Hereford, "no dia de Reis fazem-se ali doze fogueiras de palha e uma outra, grande, para queimar a velha feiticeira; cantam, bebem e dançam em torno dela; sem essa festa, eles acham que não teriam plantações". Essa explicação da grande fogueira no dia de Reis é particularmente notável e pode nos proporcionar a chave para todo o costume de acender fogueiras nos campos ou nos pomares naquele dia. Vimos que as bruxas e espíritos malignos de todos os tipos andam soltos durante os doze dias que separam o Natal da Noite de Reis e que, em certos lugares, são formalmente expulsos na Noite de Reis. É possível que as fogueiras feitas naquele dia estivessem, em todos os lugares, destinadas principalmente a queimar as bruxas e outros seres maléficos que pululavam, invisíveis, no ar carregado de malefícios, e que as vantagens supostamente advindas das fogueiras para as plantações não estavam tanto no aspecto positivo de apressar o seu crescimento pelo calor geral, mas antes no aspecto negativo de destruir as influências perniciosas que, sem elas, prejudicariam os frutos da terra e das árvores.

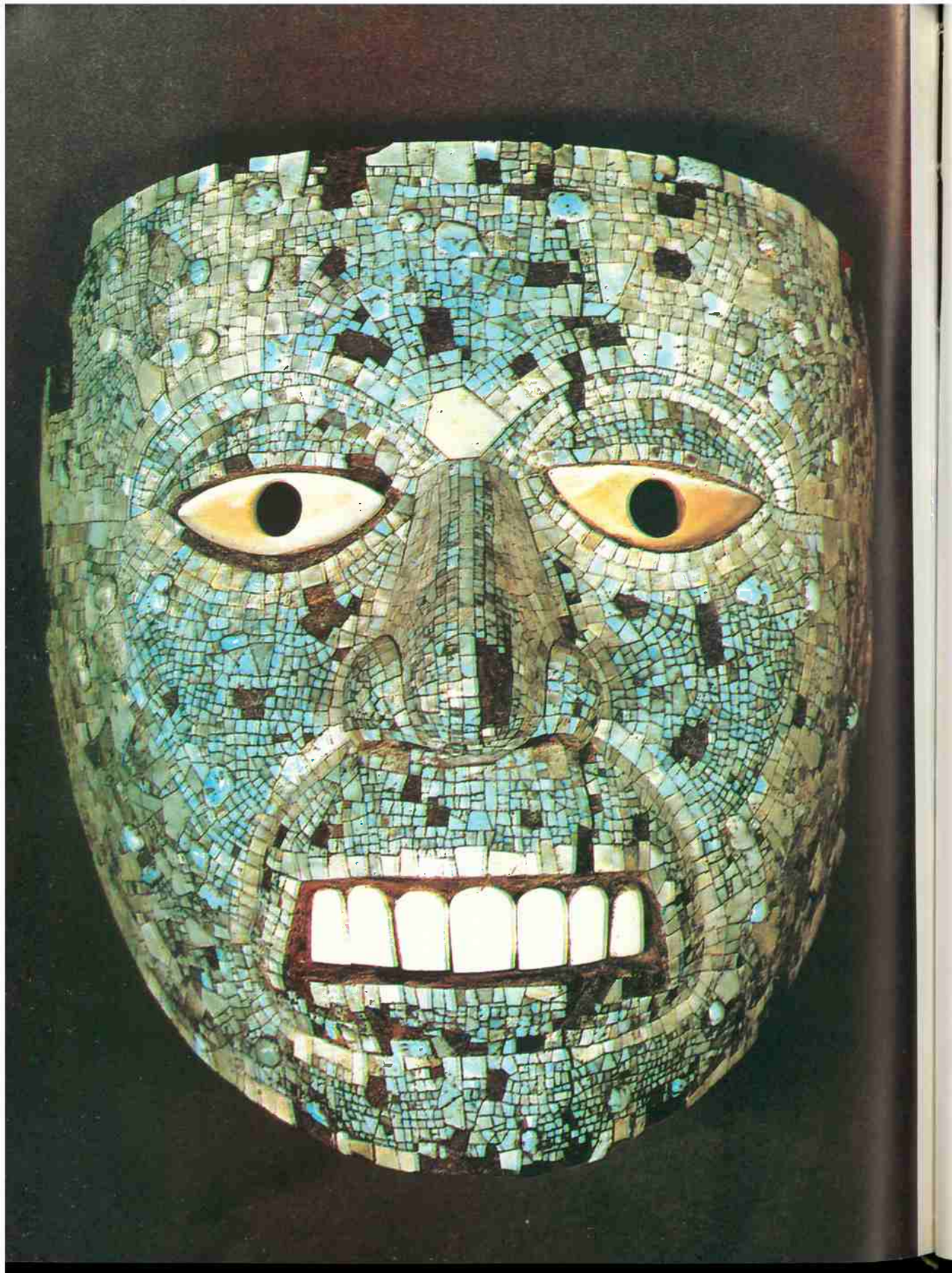
Nesse costume inglês observado na Noite de Reis, as doze fogueiras provavelmente se referem ou aos doze dias que vão do Natal à Epifania, ou aos doze meses do ano. Em favor dessa interpretação podemos dizer que, segundo um ponto de vista popular, registrado na Inglaterra e muito difundido na Alemanha, nas províncias germânicas da Áustria, na França e na Escócia, o tempo que fizer nesses doze dias determina o tempo dos doze meses seguintes, de modo que, pelas condições climáticas de cada um desses dias, é possível prever o tempo do mês correspondente, no ano que se segue.

Assim, para o espírito popular, os doze dias que vão do Natal até a Epifania são considerados como uma miniatura de todo o ano, respondendo o caráter de cada dia pelo caráter de um determinado mês. Essa concepção parece ser pré-cristã, pois vamos encontrá-la também entre os árias da época védica, na Índia. Também eles parecem ter dado a doze dias no meio do inverno um caráter sagrado, como uma época em que os três *Ribhus,* ou gênios das estações, descansavam de seus trabalhos na casa do deus sol; chamavam esses doze dias de "imagem ou cópia do ano".

É possível que os doze dias entre o Natal e a Epifania fossem um período intervalar antigo, intercalado com a finalidade de igualar o ano lunar ao ano solar. Dessa forma podemos compreender melhor as curiosas superstições que em torno deles se construíram e os

Pedras sagradas: da magia à religião
A peregrinação à Kaaba de Meca é uma das principais maneiras pelas quais os muçulmanos dão expressão à sua fé em Alá — mas originalmente a Kaaba era apenas uma das muitas pedras sagradas que asseguravam boa sorte e prosperidade às tribos da Arábia pré-islâmica.
AO LADO. A Kaaba na Grande Mesquita, Meca.
Daily Telegraph Colour Library. Foto: Abuhander.





estranhos costumes anualmente observados durante o período por eles constituído. Para a mente primitiva, bem poderia parecer que o período intervalar, não fazendo parte do sistema lunar nem do sistema solar, estava fora da ordem regular das coisas. Seria como que uma excrescência, um remoinho que interrompe o fluxo regular dos meses e anos. Pode-se deduzir, portanto, que as regras ordinárias de conduta não se aplicavam a esses períodos extraordinários, e que, assim sendo, os homens podiam fazer, durante sua vigência, o que nunca pensariam em fazer em outras épocas. Assim, os dias de intervalo tendem a degenerar em temporadas de licenciosidade sem freio; formam um interregno durante o qual as restrições habituais da lei e da moral são suspensas e os governantes normais abdicam de sua autoridade em favor de um regente temporário, uma espécie de rei títere que exerce uma influência mais ou menos indefinida, caprichosa e precária sobre uma comunidade entregue momentaneamente à orgia, à violência, à turbulência e à desordem. Se assim for — embora se deva confessar que a interpretação aqui sugerida é, em grande parte, conjetural — poderemos então perceber, talvez, o último representante que sobrevive desses reis títeres no rei do feijão ou em outras figuras grotescas do mesmo tipo que costumavam desfilar com uma paródia da pompa real num ou noutro dos doze dias entre o Natal e a Epifania.

As Saturnais na Ásia ocidental

Ao passarmos da Europa para a Ásia ocidental, da Roma antiga para a antiga Babilônia e as regiões atingidas pela sua influência, continuamos a encontrar festas que têm grande semelhança com a forma mais antiga das Saturnais italianas. O leitor talvez se lembre da festa chamada Sacaea, que tivemos oportunidade de mencionar numa parte anterior deste trabalho. Era realizada na Babilônia durante cinco dias do mês de *Ious,* a partir do décimo sexto dia desse mês. Durante a sua realização, tal como nas Saturnais, amos e servos trocavam de lugar, e os segundos passavam a dar as ordens aos primeiros. E, em todas as casas, um dos criados, vestido como um rei e com o título de Zoganes, era quem mandava. Além disso, tal como nas Saturnais em sua forma original, quando um homem era vestido como Rei Saturno em roupagens reais e podia dar livre curso às suas paixões e caprichos, para, em seguida, ser executado, também na festa babilônica um preso condenado à morte, que provavelmente também usava momentaneamente o título de Zoganes, era ataviado com vestes reais e podia agir como déspota, usar as concubinas reais e entregar-se à orgia e ao desregramento sem limites, para depois ser despido de suas roupas reais, açoitado e enforcado ou crucificado.

Ora, a festa chamada Sacaea, descrita pelo sacerdote babilônio Beroso no primeiro livro de sua história da Babilônia, foi, plausivelmente, identificada com a grande festa babilônica do Ano-Novo, chamada de Zakmuk, Zagmuk, Zakmuku ou Zagmuku, e que se tornou conhecida em épocas mais recentes graças a inscrições. A festa do Ano-Novo, que ocupava pelo menos os primeiros onze dias de *nisan,* incluía provavelmente o equinócio da primavera. Era realizada em honra de Marduk, ou Merodach, o principal deus da Babilônia, cujo grande templo de Esagila, no centro da cidade, constituía o centro religioso da solenidade. Ali, numa câmara esplêndida do vasto edifício, acreditava-se que todos os deuses se reuniam nessa época, sob a presidência de Marduk, com o objetivo de determinar os destinos do novo ano, especialmente o destino do rei. Nessa ocasião, o rei da Babilônia tinha de renovar, anualmente, o seu poder real, segurando as mãos da imagem de Marduk, em seu templo, como se indicasse que recebia o reino diretamente da divindade e não poderia, sem a assistência e a autoridade divinas, conservá-lo por mais de um ano.

Eliminação do deus no México
AO LADO. Essa máscara de mosaico do século XV, de turquesas com olhos de madrepérola e dentes de conchas brancas, provavelmente representa Quetzalcóatl, o grande deus mexicano da luz e da sabedoria. Como outros deuses astecas, era personificado por seres humanos que depois lhe eram sacrificados. Por ocasião da morte de um rei, máscaras como estas eram colocadas sobre o rosto da imagem do deus, e também sobre a do rei morto, antes do enterro. British Museum, Londres.

Outro aspecto notável da festa babilônica do Ano-Novo parece ter sido o casamento cerimonial do deus Marduk. Um hino relacionado com a solenidade diz que o deus "se apressou para seu casamento". A festa era muito antiga, pois era conhecida de Gudéia, um velho rei da Babilônia do Sul, reino que floresceu de dois a três mil anos antes do início da nossa era, e é mencionada numa antiga descrição do Grande Dilúvio. Num período muito posterior, é repetidamente mencionada pelo Rei Nabucodonosor e por seus sucessores.

Infelizmente, as informações sobre essa festa babilônica do Ano-Novo que nos chegaram tratam principalmente de seu aspecto mítico e pouca luz lançam sobre a maneira pela qual era celebrada. Portanto, sua identidade com a festa Sacaea deve permanecer, no momento, como uma hipótese mais ou menos provável. Em seu favor podemos alegar a declaração muito significativa de que o destino do rei era determinado pelos deuses, sob a presidência de Marduk, na festa de Zakmuk ou do Ano-Novo. Se lembrarmos que à característica central da festa Sacaea parece ter sido a de prolongar a vida do rei por mais um ano graças ao sacrifício vicário de um criminoso na cruz ou na forca, poderemos compreender que o período era crítico para o rei e que bem pode ter sido considerado como decisivo para seu destino durante os doze meses seguintes. A cerimônia anual da renovação do poder do rei pelo contato com a imagem do deus, que constituía um aspecto destacado da festa de Zakmuk, seria realizada, muito adequadamente, logo depois da imolação ou sacrifício do rei temporário, que morria em lugar do verdadeiro monarca.

Outro argumento em favor da identidade das duas festas é proporcionado pela conexão que se estabeleceu entre ambas e a festa judaica Purim. Há boas razões para se acreditar que a festa Purim era desconhecida dos judeus até depois do exílio e que aprenderam a observá-la durante seu cativeiro no Oriente. A festa Purim era, e ainda é, realizada no décimo quarto e no décimo quinto dias de *adar*, o último mês do ano judaico, que corresponde aproximadamente ao mês de março. Assim, a data coincide aproximadamente, embora não exatamente, com a da festa de Zakmuk babilônica, que caía uma quinzena depois, nos primeiros dias do mês seguinte de *nisan*. Se a isso acrescentarmos a alegre e até mesmo extravagante festividade que sempre foi característica da festa Purim, e está totalmente de acordo com a comemoração do Ano-Novo, talvez tenhamos estabelecido uma argumentação bastante razoável para sustentarmos que a festa judaica vem da festa babilônica do Ano-Novo, Zakmuk. Se o elo que liga a festa Purim com a festa de Zakmuk é razoavelmente forte, a cadeia de evidências que relaciona a festa judaica com a Sacaea é bem mais forte. Os dois dias de festa, de acordo com o autor do Livro de Ester, deveriam ser mantidos para sempre como "dias de banquetes e de alegria, e de todos mandarem presentes uns aos outros e, aos pobres, dádivas". E esse caráter alegre da festa parece ter sido sempre conservado. Na verdade, a festa Purim já foi descrita como as bacanais judaicas, e sabemos que, nessa época, tudo é permitido, desde que contribua para a alegria e a felicidade da festa. Autores do século XVII afirmam que, durante os dois dias, e especialmente na véspera do segundo dia, os judeus não faziam outra coisa senão comer e beber até não poderem mais, tocar, dançar, cantar e divertir-se; em particular, travestiam-se: homens e mulheres trocavam de roupa e, assim fantasiados, corriam pelas ruas como loucos, desafiando abertamente a lei de Moisés, que proíbe expressamente aos homens se vestirem como mulheres e vice-versa.

Se examinarmos a narrativa que pretende explicar a instituição da festa Purim, descobriremos nela não apenas os mais fortes vestígios da origem babilônica como também certas analogias singulares com as próprias características da festa Sacaea, que nos interessa, aqui, mais imediatamente. O Livro de Ester versa sobre a sorte de dois homens, o vizir Aman e o desprezado judeu Mordecai, na corte de um rei persa. Mordecai, pelo que a história nos diz, ofendera mortalmente o vizir, que, por isso, mandara levantar um alto patíbulo, no qual esperava ver seu inimigo enforcado, enquanto ele próprio acreditava que receberia a mais

alta marca do favor real: a permissão de usar a coroa e as vestes reais e, assim paramentado, atravessar as ruas montado no cavalo do próprio rei, seguido por um dos mais nobres príncipes, que deveria proclamar à multidão sua exaltação e glória temporárias. Mas as intrigas do maldoso vizir fracassaram e resultaram precisamente no oposto do que ele havia esperado e desejado, pois as honras reais que ambicionava foram concedidas ao seu rival Mordecai, tendo sido ele, vizir, enforcado no patíbulo que preparara para seu inimigo. Parece haver nessa história uma reminiscência, mais ou menos confusa, do Zoganes da festa Sacaea, ou seja, do costume de investir um homem comum das insígnias da realeza por alguns dias e em seguida dar-lhe morte no patíbulo ou na cruz. É certo que, na narrativa, o papel de Zoganes é dividido entre dois atores, um dos quais espera ser investido da condição de rei, mas, em lugar disso, é enforcado, enquanto as honrarias reais recaem sobre o outro, que escapa da forca à qual estava destinado pelo seu inimigo. Mas essa divisão, por assim dizer, do Zoganes pode ter sido inventada deliberadamente pelo autor judeu do Livro de Ester com o objetivo de estabelecer a origem da festa Purim, que tinha por fim explicar, segundo uma perspectiva que deveria cobrir de glória a sua própria nação. Ou, talvez mais provavelmente, parece voltar-se retrospectivamente para o hábito de nomear dois falsos reis durante a festa Sacaea, um dos quais era morto ao final da festa, enquanto o outro era libertado, pelo menos momentaneamente. Sentimo-nos mais inclinados a aceitar a última hipótese por observarmos que, correspondentes aos dois aspirantes rivais à realeza temporária, há, na narrativa judaica, duas rainhas rivais, Vasti e Ester, uma das quais ascende à alta condição de que a outra é apeada. Além disso, devemos notar que Mordecai, o candidato à realeza simulada que obtém êxito, e Ester, a candidata bem-sucedida à condição de rainha, são ligados por laços estreitos de interesse e sangue, pois são primos. Isso sugere que, na história original, ou no costume original, podem ter figurado dois pares de reis e rainhas, dos quais um par é representado na narrativa judaica por Mordecai e Ester, e o outro, por Aman e Vasti.

Uma certa confirmação dessa interpretação nos é oferecida pelos nomes de duas das quatro personagens. Os estudiosos da Bíblia parecem concordar que o nome Mordecai, que não tem sentido em hebraico, é apenas uma forma levemente modificada de Marduk ou Merodach, nome do principal deus da Babilônia, cuja grande festa era o Zakmuk; e mais, admite-se geralmente que Ester é, da mesma forma, equivalente a Istar, a grande deusa babilônica chamada pelos gregos de Astarte e conhecida também como Ashtaroth.

Se temos razão em atribuir a origem da festa Purim à festa babilônica Sacaea e em ver a contrapartida do Zoganes em Aman e Mordecai, seria evidente então que o Zoganes, durante seus cinco dias de função, personifica não apenas um rei, mas um deus, fosse ele o babilônico Marduk ou qualquer outra divindade ainda não identificada. A união das personagens divina e real numa única pessoa é tão comum que não nos devemos surpreender de encontrá-la na antiga Babilônia. E a interpretação de que o rei simulado da festa Sacaea morria como um deus na cruz ou na forca não é nova. O arguto e erudito Movers observou, há já muito tempo, que "estaríamos esquecendo a significação religiosa das festas orientais e a ligação da festa Sacaea com o culto de Anait se tratássemos como simples brincadeira o costume de fantasiar um escravo de rei. Podemos considerar como certo que, com a dignidade real, o rei da festa Sacaea assumia também o caráter de um governante oriental representante da divindade, e que, quando buscava o prazer com as mulheres do harém do rei, desempenhava o papel do próprio Sandan ou Sardanapalo. De acordo com as antigas idéias orientais, o uso das concubinas reais constituía um título de pretensão ao trono, e sabemos, por Dio, que o rei de cinco dias tinha plenos direitos ao harém".

Também inclinamo-nos a encarar com simpatia a conjetura suplementar de Movers de que uma escrava pudesse ser escolhida para desempenhar o papel da rainha divina, associada ao papel de rei divino que cabia ao Zo-

ganes, e que reminiscências dessa rainha sobreviveram no mito ou na lenda de Semíramis. De acordo com a tradição, Semíramis era uma bela cortesã amada pelo rei da Assíria, que a desposou. Ela conquistou o coração do rei a tal ponto que o convenceu a ceder-lhe o reino por cinco dias e, tendo assumido o trono, empunhado o cetro e envergado as vestes reais, organizou um grande banquete no primeiro dia, mas, no segundo, fez encerrar o marido na prisão ou o mandou matar e, a partir de então, reinou sozinha. Além disso, já se mostrou que o culto da deusa persa Anait não só foi modelado pelo culto de Astarte em geral, mas que corresponde também à modalidade particular desse culto que se associava especificamente ao nome Semíramis. A identidade de Anait com a mítica Semíramis é evidentemente provada pela circunstância de que o grande santuário de Anait em Zela, no Ponto, foi, na realidade, construído sobre um túmulo de Semíramis. Provavelmente o antigo culto da deusa semita tivesse perdurado mesmo depois de ter sido o seu nome semita Semíramis ou Astarte modificado para o nome persa Anait, talvez em obediência a um decreto do rei persa Artaxerxes II, que difundiu esse culto pelo oeste da Ásia. É muito significativo não só que a festa Sacaea fosse realizada anualmente nesse antigo local de culto de Semíramis ou Astarte, como também que toda a cidade de Zela houvesse sido primitivamente habitada pelas escravas e prostitutas sagradas, governada por um sumo pontífice que a administrava mais como um santuário do que como uma cidade. Podemos supor que, anteriormente, esse rei sacerdote tivesse, ele próprio, encontrado morte violenta durante a festa Sacaea, como o amante divino de Semíramis, enquanto o papel da deusa era desempenhado por uma das prostitutas sagradas. A probabilidade de que assim fosse fica muito fortalecida pela existência do chamado túmulo de Semíramis sob o santuário. Isso porque os túmulos de Semíramis, distribuídos por toda a Ásia ocidental, teriam sido os túmulos de seus amantes, aos quais ela enterrava vivos. Segundo a tradição, a grande e sensual Rainha Semíramis, receosa de contrair matrimônio legal para que seu marido não a privasse do poder, admitia em seu leito os mais belos soldados, mas para depois destruí-los. Ora, essa tradição é uma das indicações mais seguras da identidade da Semíramis mítica com a deusa babilônica Istar ou Astarte. O famoso poema épico babilônico que narra os feitos do herói Gilgamesh nos conta como, quando este se vestiu com os trajes reais e colocou sua coroa na cabeça, a deusa Istar tomou-se de amores por ele e o cortejou para seu consorte. Mas Gilgamesh rejeitou suas insinuações insidiosas, pois conhecia o triste destino de todos os seus amantes, e censurou a cruel deusa, dizendo:

"A Tamuz, o amante da tua juventude,
Fizeste-o chorar a cada ano.
Ao colorido pássaro *allallu* amaste:
Nos bosques ele está, e se lamenta:
['Ó minhas asas!'
Amaste o leão de força perfeita,
Sete vezes sete armadilhas lhe preparaste.
Amaste o cavalo que pelos campos se alegrava
E com chicote e esporas e rédeas o fizeste
[marchar.
E o obrigaste a andar por sete duplas horas,
Forçando-o quando estava cansado e sedento.
À tua mãe, a deusa Silili, fizeste-a chorar.
Também amaste um pastor do rebanho,
Que constantemente te enchia a taça para as
[libações
E todos os dias abatia carneiros para ti.
Mas tu o golpeaste e o transformaste num lobo
Para que seus próprios companheiros o
[perseguissem
E seus próprios cães o estraçalhassem".

O herói também conta o fim miserável de um jardineiro a serviço do pai da deusa. O desafortunado camponês foi honrado com o amor da deusa, mas quando ela se cansou dele, transformou-o em aleijado, de tal modo que ele não se podia levantar da cama. Gilgamesh receia, portanto, ter a mesma sorte de todos os antigos amantes da deusa e rejeita os favores que ela lhe oferece. Mas não é apenas o mito de Istar que se assemelha assim à lenda de Semíramis; o culto da deusa era marcado por um desregramento que encontra eco no caráter licencioso que a tradição atribui à rainha. Inscrições, que confirmam e complementam as evidências de Heródoto, nos dizem que Istar era servida por prostitutas de três diferentes classes, todas dedicadas ao seu culto. Na verdade, há motivos para se acreditar que essas mulheres personificavam a própria deusa, já que um dos nomes a elas dado é aplicado também a Istar.

Assim, dificilmente podemos duvidar de que a Semíramis mítica seja substancialmente uma forma de Istar ou Astarte, a grande deusa semita do amor e da fertilidade; e, se assim é, podemos supor, com uma margem pelo menos razoável de probabilidade, que o sumo pontífice de Zela, ou o seu representante, que desempenhava o papel de rei da festa Sacaea no santuário de Semíramis, perecia como um dos infelizes amantes da deusa, talvez como Tamuz, a quem ela fez "chorar a cada ano". Encerrada a sua breve e meteórica carreira de prazer e glória, seus ossos seriam colocados no grande túmulo que cobria os restos de muitos deuses mortais, seus antecessores, aos quais a deusa havia honrado com o seu amor fatal.

Tudo indica, então, que ali, no grande santuário da deusa em Zela, seu mito se traduzisse regularmente em ação: a história de seu amor e a morte de seu divino amante eram dramatizadas ano a ano numa espécie de auto, por homens e mulheres que viviam por algum tempo, e por vezes morriam, no papel dos seres visionários aos quais personificavam. A intenção desses dramas sagrados, podemos ter certeza, não era divertir nem instruir uma audiência ociosa tal como também não era seu objetivo gratificar os atores, a cujas baixas paixões davam rédeas durante algum tempo. Eram ritos solenes que imitavam os atos de seres divinos, porque o homem imaginava que tal mímica lhe permitiria arrogar-se as funções divinas e exercê-las em benefício de seus semelhantes. Na sua maneira de pensar, as operações da natureza eram realizadas por personagens míticas muito semelhantes a ele mesmo, e, se lhe fosse possível assimilar-se aos deuses completamente, também seria capaz de dispor de todos os seus poderes. Foi esse, provavelmente, o motivo original da maior parte dos dramas religiosos, ou mistérios, entre os povos primitivos. Os dramas são encenados, os mistérios são representados, não para ensinar aos espectadores as doutrinas do credo, e menos ainda para diverti-los, mas com a finalidade de produzir aqueles efeitos naturais que são representados em disfarce mítico. Numa palavra, são cerimônias mágicas, e seu modo de operação é a mímica ou a simpatia. Provavelmente não erraremos ao supor que muitos mitos que hoje conhecemos apenas como mitos tiveram outrora sua contrapartida na mágica; em outras palavras, que costumavam ser representados como um meio de produzir na realidade os fatos que descreviam em linguagem figurativa. As cerimônias, com freqüência, desaparecem, ao passo que os mitos sobrevivem, e cabe-nos deduzir a cerimônia morta a partir do mito vivo. Se os mitos são, num certo sentido, reflexos ou sombras dos homens projetados nas nuvens, podemos dizer que esses reflexos continuam visíveis no céu e nos informam dos feitos dos homens que ali os projetaram muito tempo depois que os próprios homens não só estão fora do alcance de nossa visão, como também mergulhados para além do horizonte.

As conclusões a que chegamos em relação à lenda de Semíramis e de seus amantes são provavelmente válidas para todas as histórias semelhantes que circulavam na Antiguidade por todo o Oriente. Em particular, podemos supor que se aplicam aos mitos de Afrodite e Adônis, na Síria, e de Ísis e Osíris, no Egito. Se pudéssemos estabelecer as origens dessas histórias, talvez comprovássemos que, em cada caso, um casal humano representava, todos os anos, os papéis da deusa que ama e do deus que morre. A liberdade concedida ao homem que desempenhava o papel do deus que morre na festa Sacaea fala vigorosamente em favor da hipótese segundo a qual, antes que a divindade encarnada encontrasse morte pública, podia ou devia gozar das carícias de uma mulher que desempenhava o papel da deusa do amor. A razão dessa união forçada do deus e da deusa humanos não é difícil de adivinhar. Se o homem primitivo acreditava que o crescimento das plantações podia ser estimulado pelas relações sexuais entre homens e mulheres

comuns, que bênçãos enormes não esperaria ele do intercurso sexual de um par que sua imaginação investia de toda a dignidade e de todos os poderes das divindades da fertilidade?

Se a festa judaica Purim era, como procuramos mostrar, descendente direta da festa Sacaea ou de qualquer outra festa semita da qual a característica principal era o sacrifício de um homem no papel de um deus, devemos esperar encontrar nela vestígios do sacrifício humano sob uma ou outra dessas formas mitigadas a que já nos referimos. Tal expectativa é plenamente confirmada pelos fatos, pois, desde há muito tempo, é costume, entre os judeus, na festa Purim, queimar, ou destruir de algum outro modo, efígies de Aman. A prática era bem conhecida durante o Império Romano, pois, no ano 408 da nossa era, os imperadores Honório e Teodósio promulgaram um decreto determinando que os governadores das províncias impedissem os judeus de queimarem efígies de Aman crucificado durante uma de suas festas. Esse decreto nos mostra que o costume era considerado como ofensivo pelos cristãos, que viam nele uma paródia blasfema do mistério central de sua própria religião, sem desconfiar que se tratava apenas de uma continuação, sob forma moderada, de um rito que era provavelmente celebrado no Oriente muito antes do nascimento de Cristo. Ao que tudo indica, o costume sobreviveu, de muito, à promulgação do édito, pois, numa forma de abjuração que a igreja grega impunha aos judeus conversos, e que parece datar do século X, o renegado tinha de dizer: "Amaldiçôo também os que celebram o festival do chamado Mordecai no primeiro *sabbath* [sábado] do jejum cristão, e que deveras pregam Aman na árvore, juntando-lhe o símbolo da cruz e queimando-o juntamente com ele, enquanto lançam toda a sorte de imprecações e maldições sobre os cristãos".

Na festa Sacaea, portanto, o homem que personificava um deus ou herói do tipo de Tamuz ou Adônis desfrutava dos favores de uma mulher, provavelmente uma prostituta sagrada, que representava a grande deusa semita Istar ou Astarte, e, depois de assim desempenhar seu papel para assegurar, por meio da magia simpática, o renascimento da vida vegetal na primavera, era levado à morte. Podemos supor que a morte desse homem divino era lamentada pelos seus adoradores, e especialmente pelas mulheres, mais ou menos do mesmo modo pelo qual as mulheres de Jerusalém choravam por Tamuz às portas do templo e as moças sírias pranteavam Adônis morto enquanto o rio se tingia de vermelho com o seu sangue. Esses ritos parecem, na verdade, ter sido comuns em toda a Ásia ocidental; o nome do deus que morria variava nos diferentes lugares, mas, em sua essência, o ritual era o mesmo. Fundamentalmente, o costume era uma cerimônia religiosa, ou antes, mágica, com o objetivo de assegurar o renascimento e a reprodução da vida na primavera.

Ora, se essa interpretação da festa Sacaea é correta, é evidente que um aspecto importante da cerimônia está ausente nas breves informações sobre a festa que chegaram até nós. A morte do homem-deus está registrada, nada se diz, porém, da sua ressurreição. Mas, se ele realmente personificava um ser do tipo de Adônis ou Átis, podemos ter certeza de que sua morte dramática era seguida, após um intervalo mais curto ou mais longo, de sua ressurreição dramática, tal como nas festas de Átis e de Adônis a ressurreição do deus morto sucedia rapidamente a sua pretensa morte. Surge aqui, porém, uma dificuldade. Na festa Sacaea o homem-deus morria realmente, e não apenas simbolicamente; e na vida normal, a ressurreição, mesmo de um homem-deus é, pelo menos, uma ocorrência excepcional. O que fazer? O homem, ou antes, o deus, estava indubitavelmente morto. Como fazê-lo voltar novamente à vida? É claro que a melhor, se não a única, maneira de fazê-lo era colocar um outro homem, vivo, como o deus renascido, e podemos imaginar que isso realmente se fazia. Podemos supor que as insígnias da realeza que haviam adornado o morto fossem transferidas para seu sucessor que, delas revestido, seria apresentado aos seus adoradores jubilosos como o deus renascido. E ao seu lado provavelmente estaria uma mulher, no papel de sua divina consorte, a deusa Istar ou Astarte. Em favor dessa hipótese, podemos observar que ela oferece ao mesmo tempo uma explicação clara e inteligível de um aspecto notável do Livro de Ester que até agora não foi, pelo que sabemos, esclarecido adequadamente. Referimo-nos à aparente duplicação das principais personagens, para a qual já chamamos a atenção do leitor. Se estamos certos, Aman representa o rei temporário ou deus mortal, que era morto na festa Sacaea; e seu rival Mordecai representa o outro rei temporário que, na morte de seu antecessor, era investido das insígnias reais e exibido ao povo como o deus renascido. Da mesma forma, Vasti, a rainha deposta na narrativa, corresponde à mulher que desempenhava o papel de rainha e deusa do primeiro rei simulado, Aman, e sua bem-sucedida rival, Ester ou Istar, corresponde à mulher que figurava como a divina consorte do segundo rei simulado, Mordecai ou Marduk. Vimos que o rei simulado da festa Sacaea realmente tinha o direito de usar as concubinas reais. No ritual paralelo de Adônis, o casamento da deusa com seu malfadado amante era comemorado publicamente no dia anterior ao de sua pretensa morte. Uma reminiscência clara da época em que a relação entre Ester e Mordecai era considerada como muito mais íntima do que um mero parentesco parece estar preservada em algumas das peças judaicas representadas na festa Purim, nas quais Mordecai aparece como amante de Ester, e essa indicação significativa é confirmada pelo ensinamento rabínico segundo o qual o Rei Assuero nunca conheceu Ester realmente, mas sim um fantasma a ela semelhante que com ele se deitava, enquanto a verdadeira Ester estava nos braços de Mordecai.

Estamos, finalmente, em condições de desmascarar as principais personagens do Livro de Ester. Procuramos mostrar que Aman e Vasti pouco mais são do que duplicações de Mordecai e Ester, que, por sua vez, ocultam, sob tênue disfarce, as características de Marduk e Istar, o grande deus e a grande deusa da Babilônia. Mas o leitor poderá perguntar por que o divino par tinha de ser duplicado dessa forma e por que estão os dois pares colocados em oposição mútua. A resposta é sugerida pelas comemorações populares européias da primavera. Se a nossa interpretação desses costumes estiver certa, o contraste entre o verão e o inverno ou entre a vida e a morte, que figura em efígies ou nas pessoas dos representantes vivos nas cerimônias da primavera de nossos camponeses, é fundamentalmente um contraste entre a vegetação decadente ou morta do ano velho e a vegetação que desponta no novo ano — um contraste que nada perderia de seu vigor se, como ocorria na Roma antiga, na Babilônia e na Pérsia, o início da primavera fosse também o início do novo ano. Nessas cerimônias, e em todas as que examinamos, o antagonismo não se processa entre poderes de uma ordem diferente, mas entre os mesmos poderes, vistos sob diferentes aspectos, como o velho e o novo. Trata-se, em suma, apenas do eterno e patético contraste entre a juventude e a velhice. E assim como o poder ou o espírito da vegetação é representado, no ritual religioso e no costume popular, por um par humano, seja ele chamado de Istar e Tamuz, de Vênus e Adônis, ou de a rainha e o rei de maio, assim também podemos esperar encontrar o velho e decrépito espírito do ano anterior personificado por um par e o novo e fresco espírito do novo ano por outro par. E essa, se minha hipótese estiver certa, é a explicação final da luta entre Aman e Vasti de um lado, e suas reproduções, Mordecai e Ester, do outro. Em última análise, os dois parecem representar as forças da fertilidade das plantas e talvez também dos animais. Mas um par personificava as energias decadentes do passado, e o outro, as vigorosas e crescentes energias do ano que chegava. Ambas as forças, na minha hipótese, eram personificadas não apenas no mito, mas também no costume, pois, ano após ano, um casal humano tinha a tarefa de intensificar a vida da natureza graças a uma união na qual, como num microcosmo, as vidas das árvores e das plantas, das ervas e das flores, dos pássaros e dos animais estariam resumidas de alguma maneira mística. Originalmente, podemos conjeturar, esses casais exerciam suas funções por todo um ano, e, quando este terminava, o homem — o rei divino — era morto; mas, nos tempos históricos, parece que, em geral, o deus humano — Saturno, Zoganes, Tamuz, ou qualquer que fosse seu nome — desfrutava de seus divinos privilégios e desem-

penhava os seus deveres divinos apenas durante uma certa parte do ano. Essa redução de seu reinado na terra foi provavelmente introduzida na época em que as antigas divindades hereditárias, ou reis divinizados, conseguiram transferir a parte mais penosa de seus deveres a um substituto, fosse ele um de seus filhos, um escravo ou um malfeitor. Tendo de morrer como um rei, era necessário que o substituto também vivesse como um rei por algum tempo. Mas o monarca verdadeiro naturalmente trataria de restringir aos limites mais estreitos possíveis tanto o tempo como o poder de um reinado que, enquanto durasse, necessariamente constituía uma invasão, e mesmo uma anulação, de seu próprio reinado. O que acontecia à companheira do rei, a deusa humana que partilhava de seu leito e transmitia suas energias benéficas ao resto da natureza, não podemos dizer. Pelo que sabemos, são poucas, ou nenhuma, as evidências de que ela, como ele, era também morta quando sua função primordial estava concluída. A natureza da maternidade sugere uma razão óbvia para que lhe fosse

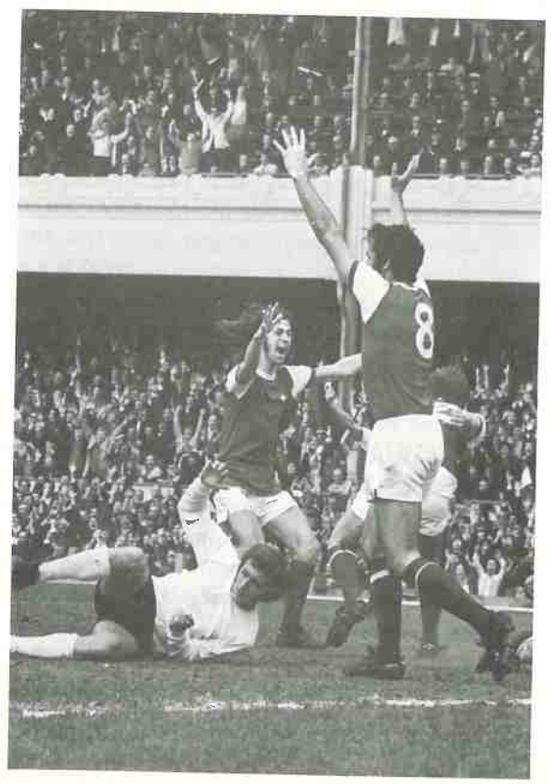
Competições rituais
Os rituais contemporâneos têm em si muito das antigas competições entre protagonistas que representam as energias decrescentes do ano velho e o vigor juvenil do novo ano.
ABAIXO. Disputa natalina em Santo Tomás. Peru. Foto: C. N. Wallis.

poupada a vida por mais um pouco, até que aquela lei misteriosa que liga a vida da mulher aos aspectos cambiantes do céu noturno tivesse sido cumprida pelo nascimento de um deus menino, que, por sua vez, crescesse, talvez, à sombra de seus ternos cuidados, para viver e morrer pelo mundo.

Conclusão

Podemos, agora, resumir os resultados gerais da pesquisa que empreendemos neste capítulo. Encontramos evidências de que festas do tipo das Saturnais, caracterizadas por uma inversão das posições sociais e pelo sacrifício de

Partida de futebol, Arsenal *vs.* Stoke, 1971. Foto: Syndication International Ltd., Londres.



um homem que personificava um deus, eram celebradas, no mundo antigo, da Itália à Babilônia. Essas festas parecem datar de uma época bastante arcaica da história da agricultura, quando as pessoas viviam em pequenas comunidades, cada qual presidida por um rei sagrado ou divino cujo dever principal era assegurar a sucessão bem ordenada das estações, a fertilidade da terra e a fecundidade dos animais e das mulheres. Associada a ele estava sua mulher, ou outra consorte, com quem ele desempenhava algumas das cerimônias necessárias e que, portanto, partilhava de seu caráter divino. Originalmente, seu mandato parece ter se limitado a um ano, ao término do qual encontrava a morte; mas, com o tempo, ele conseguiu, pela força ou pela habilidade, ampliar seu reinado e, por vezes, encontrar um substituto que, depois de uma ocupação breve e mais ou menos formal do trono, era morto em seu lugar. A princípio, o substituto do pai divino era provavelmente o filho divino, mas posteriormente essa regra já não era seguida, e, mais tarde ainda, o desenvolvimento dos sentimentos humanos passou a exigir que a vítima fosse sempre um criminoso condenado. Nessa fase adiantada de degeneração, não é de surpreender que a luz da divindade sofresse um eclipse, e muitos não conseguissem ver o deus no malfeitor. Mas a carreira decrescente da divindade decaída não se detém aqui; até mesmo o criminoso passa a ser considerado como demasiado bom para personificar um deus no patíbulo ou na fogueira; nada mais resta senão fazer uma efígie mais ou menos grotesca e enforcar, queimar ou destruir de alguma outra maneira o deus na pessoa desse seu deplorável representante.

Se há alguma verdade na análise das Saturnais e de festas semelhantes que estamos concluindo, ela parece ser a de que existia uma notável homogeneidade de civilização por todo o sul da Europa e o oeste da Ásia nos tempos pré-históricos. Até que ponto essa homogeneidade de civilização pode ser considerada como prova de homogeneidade de raça é uma questão para os etnólogos que não nos interessa aqui. Mesmo sem discutir a questão, porém,

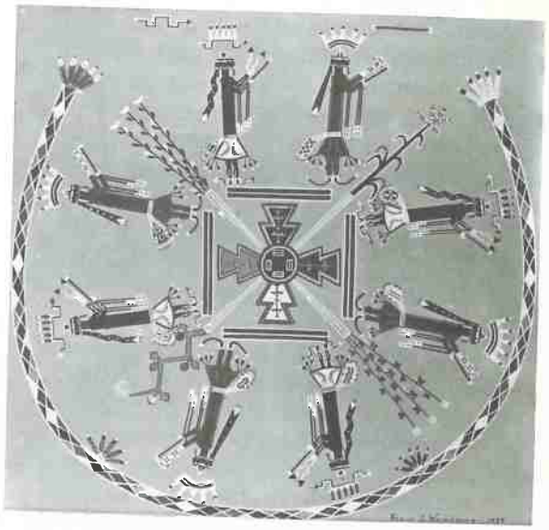
posso lembrar ao leitor que, no extremo oriental da Ásia, encontramos reis temporários cujas funções mágicas e cuja relação íntima com a agricultura se destacam com extrema clareza. Ao mesmo tempo, a Índia nos proporciona exemplos de reis que foram, regularmente, obrigados a se sacrificar ao fim de um certo número de anos. Tudo isso parece estar relacionado, e todos esses detalhes podem ser considerados talvez como resquícios esparsos de uma zona uniforme de religião e sociedade que, numa época remota, cercava o Velho Mundo, do Mediterrâneo ao Pacífico. Quer tenha sido assim ou não, podemos, pelo menos, pretender ter mostrado que é possível provar que, se o rei do bosque de Arícia vivia e morria como uma encarnação de uma divindade silvestre, as funções por ele assim desempenhadas não eram, de modo algum, singulares e que, para encontrar o seu paralelo mais próximo, não precisamos ir além dos limites da Itália, onde o divino Rei Saturno — o deus da semeadura e da semente que brota — era anualmente imolado na pessoa de um representante humano durante sua antiga festa.

Parte 7. Balder, o belo

Resta explicar uma última questão: por que o aspirante ao ofício sacerdotal de Nemi tinha de arrancar um ramo da árvore sagrada do bosque antes de matar seu antecessor?

Em Os tabus e os perigos da alma, *Frazer examinou a possibilidade de a alma ausentar-se do corpo ser um perigo para a vida da pessoa em questão. Mas a alma também pode ausentar-se como medida de precaução. Assim, a alma do deus nórdico Balder era conservada no visco, que era portanto a única coisa capaz de provocar sua morte. Já sabemos que o rei do bosque era a personificação de Júpiter, deus do carvalho, e Frazer procura agora mostrar que o ramo que seu sucessor tinha de arrancar antes de matá-lo era um ramo do visco que crescia no carvalho sagrado do bosque e continha a sua alma.*

A essa altura, Frazer acrescenta dois outros tabus aos que atingem reis e sacerdotes — não podem tocar a terra, nem podem ver o sol, para que sua carga sagrada não seja danificada. Temos assim uma analogia entre o rei do bosque, cuja vida era governada por esses tabus, e o visco, suspenso como está entre o céu e a terra.

O corpo de Balder foi colocado num navio, que foi então incendiado e lançado ao mar. Essa queima do deus leva Frazer ao exame das festas dos fogos, e ele mostra que originalmente os seres humanos ou os animais eram por vezes queimados nas fogueiras, a fim de proteger colheitas e animais dos males que lhes poderiam ocorrer. Em outras palavras, essas fogueiras eram uma maneira de expulsar os males. Assim, voltamos por outro caminho — o enterro de Balder e as festas dos fogos — a um dos principais temas de O ramo de ouro, *isto é, aos ritos mágicos para a prosperidade das plantações, um dos quais era a eliminação do rei do bosque de Nemi.*

Nos mitos de todo o mundo, as vidas dos deuses, das plantas e dos homens formam uma cadeia contínua de interdependência mútua. No mito de Balder, a vida do deus depende do visco. Inversamente, as plantas podem ter sua existência dependente da intervenção dos deuses. Essa pintura em areia dos navajos (século XX) representa uma cena mítica na qual o rapaz da chuva e a moça da chuva, seres sobrenaturais, caminham em volta de um lago do qual nascem as quatro plantas sagradas dos navajos. O crescimento dessas plantas depende do sol e da chuva, que só o rapaz da chuva e a moça da chuva podem proporcionar, assegurando com isso a vida das plantas e dos homens. Wheelwright Museum, Santa Fé, EUA.