MITOS, SONHOS E MISTÉRIOS

Título original: Aíyllies, Revés et Misteres

Editions Gallimard 1957

Tradução de Samuel Soares Capa: Edições 70

Depósito Legal 22149

ISBN 972-44-0486-2

Todos os direitos reservados para a língua portuguesa por Edições 70 -
Lisboa - Portugal EDIÇÕES 70, LDA.

Rua Luciano Cordeiro, 123 - 2.º Esq.º - 1069-157 LISBOA / Portugal

Telefs.: 213190240

Fax: 21 3190249

MITOS, SONHOS E MISTÉRIOS

MIRCEA ELIADE

edições 70

ÍNDICE

PRÓLOGO

I OS MITOS DO MUNDO MODERNO

II O MITO DO BOM SELVAGEM OU OS PRESTÍGIOS DA ORIGEM:

- Una isola muy hermosa...
- As preocupações do canibal
- O bom selvagem, o iogui e o psicanalista

III SIMBOLISMO RELIGIOSO E VALORIZAÇÃO DA ANGÚSTIA

IV A NOSTALGIA DO PARAÍSO NAS TRADIÇÕES PRIMITIVAS

V EXPERIÊNCIA SENSORIAL E EXPERIÊNCIA MÍSTICA ENTRE OS PRIMITIVOS:

- Observações preliminares
- Doença e iniciação
- Morfologia da «eleição»
- Iluminação e visão interior
- A alteração de regime sensorial
- Percepção extra-sensorial e poderes paragnômicos
- O «calor mágico» e o «domínio do fogo»
- Os sentidos, o êxtase e o paraíso

VI SIMBOLISMOS DA ASCENSÃO E «SONHOS ACORDADOS»:

- O voo mágico
- Os sete passos de buda
- Durohana e o «sonho acordado»

VII PODER E SACRALIDADE NA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES:

- As hierofanias
- O mana e as cratofanias
- «Pessoal» e «Impessoal»
- Variedade da experiência religiosa
- Destino do ser supremo
- Os «deuses fortes»
- Religiões indianas do «poder»
- O «calor mágico» e o «domínio do fogo»
- «Poderes» e «história»

VIII A TERRA-MÃE E AS HIEROGAMIAS CÓSMICAS:

- Terra genetrrix
- Mitos de emersão
- Recordações e nostalgias
- «Mutter Erde»
- Humi positio: colocação da criança sobre o solo
- A matriz subterrânea: os «embriões»
- Labirintos
- Hierogamias cósmicas
- Androginia e totalidade
- Uma hipótese histórico-cultural
- A «situação primordial»
- Izagani e Izanami
- Sexualidade, morte e criação
- Criação e sacrifício
- Ritos da Terra-Mãe

IX MISTÉRIOS E REGENERAÇÃO ESPIRITUAL:

- Cosmogonia e mitologia australianas
- Iniciação dos karadjeri
- Mistério e iniciação
- «Sociedades de homens» e Sociedades Secretas
- Significado Iniciático do sofrimento
- Os «mistérios da mulher»
- Sociedades secretas femininas
- Deglutição por um monstro
- Simbolismo da morte iniciática
- NOTA BIBLIOGRÁFICA

PRÓLOGO

Os textos reunidos neste volume não constituem, propriamente falando, um estudo sistemático das relações existentes entre certas estruturas do universo religioso - tais como os mitos e os mistérios - e o universo onírico. Este problema pode apaixonar o psicólogo, até mesmo o filósofo, mas não é urgente para a história das religiões; foi sob este ponto de vista que redigimos os estudos que se seguem. Não é que o historiador das religiões não tenha, certamente, algo a aprender com todas as recentes descobertas da psicologia das profundezas espirituais. Mas nada o obriga a renunciar à perspectiva que lhe é peculiar, para abranger os diversos universos religiosos revelados pelos seus documentos. Ao fazê-lo, substituir-se-á ao psicólogo e apostará tudo, mas nada ganhará. Já foi pouco feliz quando, acreditando melhor servir a sua disciplina, abordou o tema arvorando-se em sociólogo ou em etnólogo: o que conseguiu foi má sociologia e má etnologia. É certo que todas as disciplinas do espírito e todas as ciências do homem são igualmente preciosas, e as suas revelações são solidárias. Mas solidariedade não quer dizer confusão. O importante é integrar os resultados das diferentes actividades do espírito e não confundi-las. O método mais seguro, no que diz respeito à história das religiões, como aliás a tudo, acaba por sempre estudar um fenómeno o seu plano de referência particular, com o objectivo de integrar os resultados dessa actividade numa perspectiva mais alargada.

Quase não há nenhum texto entre os aqui presentes, que não comporte alusões e breves confrontos entre a actividade do subconsciente e os factos religiosos. Mas é, antes de tudo, o capítulo VI que se dedica a esclarecer as relações entre o dinamismo do inconsciente - tal como se manifesta nos sonhos e na imaginação - e as estruturas do universo religioso. Este confronto poderia ser tentado a propósito de cada um dos temas tratados neste livro, porque não existe nenhum motivo mítico e de cenário iniciático que não seja, de uma forma ou de outra, uma presença tanto dos sonhos como das efabulações do imaginário. Nos universos oníricos, reencontram-se os símbolos, as imagens, as figuras e os eventos que compõem as mitologias. Esta descoberta deve-se ao génio de Freud e sobre ela trabalharam, desde há meio século, todas as psicologias das profundidades. A tentação era grande e quase todos os psicólogos sucumbiram a ela: fazer derivar as figuras e os factos da mitologia, dos conteúdos e da dinâmica do inconsciente. Sob um certo ponto de vista, os psicólogos têm razão; existe uma possibilidade de homologar a função das figuras e o resultado dos factos, sobre os planos paralelos da actividade inconsciente, da religião e da mitologia. Mas não se deve confundir a homologação com a redução. É quando o psicólogo «explica» uma figura ou um facto mitológicos, reduzindo-os a um processo do inconsciente, que o historiador das religiões hesita em o seguir - e talvez não seja o único. No fundo, essa explicação por redução equivaleria a explicar Madame Bovary como um adultério. Ora Madame Bovary existe unicamente no seu próprio plano de referência, que é o de uma criação literária, uma obra do espírito. Que Madame Bovary só tenha podido ser escrita numa sociedade burguesa do Ocidente, no século XIX, onde o adultério constituía um problema sui generis, é outro aspecto completamente diferente, que interessa à sociologia literária, mas não à estética do romance.

O mito define-se pelo seu modo de ser: não se-deixa interpretar enquanto mito, a não ser na medida em que revela que qualquer coisa se manifestou plenamente, sendo esta manifestação, por sua vez, criadora e exemplar, já que tanto funda uma estrutura do real como um comportamento humano. Um mito narra sempre que qualquer coisa se passou realmente, que um acontecimento teve lugar no sentido estrito da palavra, quer se trate da criação do Mundo, da mais insignificante espécie animal ou vegetal, ou de uma instituição. O próprio facto de dizer o que se passou, revela como a existência em questão se consumou (e esse como ocupa igualmente o lugar do porque). Ora o acto de nascer é, ao mesmo tempo, emergência de uma realidade e o desvendar das suas estruturas fundamentais. Quando o mito cosmogónico conta como o Mundo foi criado, revela, ao mesmo tempo, a emergência desta realidade total que é o cosmos, e o seu regime ontológico: explica qual o sentido em que o Mundo é. A cosmogonia é também uma ontofania, a manifestação plena do ser. E já que todos os mitos participam,

de alguma forma, no género do mito cosmogónico - porque toda a história daquilo que se passou in illo tempore não é senão uma variante da história exemplar: como o Mundo nasceu - segue-se que toda a mitologia é uma ontofania. Os mitos revelam as estruturas do real e os múltiplos modos de existir no mundo. É por isso que constituem o modelo exemplar dos comportamentos humanos: revelam histórias verdadeiras, referindo-se às realidades. Mas ontofania implica sempre teofania ou hierofania. Foram os deuses ou os seres semi-divinos que criaram o mundo e originaram inumeráveis modos de ser, desde o que é peculiar do homem até ao modo de ser do insecto. Revelando a história do que se passou in illo tempore, mostra-se, no mesmo acto, uma irrupção do sagrado no mundo. Um deus ou um herói civilizador, ao instituírem um comportamento - por exemplo, uma forma particular de alimentação-, não só asseguram a realidade desse comportamento (porque, até aí, essa atitude não existia, não se praticava, era portanto «irreal»), mas, por motivo desse comportamento ser de sua invenção, ele, é igualmente uma teofania, uma criação divina. Alimentando-se à maneira dos deuses ou dos heróis civilizadores, o homem repete os seus gestos e participa, de alguma forma, na sua presença.

As páginas que se seguem insistem suficientemente na estrutura e na função dos mitos, de modo que podemos ficar aqui com estas poucas observações genéricas. Mas o que acabamos de dizer é suficiente para mostrar a diferença radical de regime ontológico entre os mitos e os sonhos. Não existe mito, se não existir o desvendar de um «mistério», a revelação de um evento primordial que fundou quer uma estrutura do real, quer um comportamento humano. Donde resulta que, pelo seu próprio modo de existir, o mito não pode ser particular, privado, pessoal. Não pode instituir-se como tal senão na medida em que revela a existência e a actividade dos seres sobre-humanos, que se comportam de uma maneira exemplar, o que - no plano da espiritualidade primitiva - é o mesmo que dizer: que se comportam de uma maneira universal, porque um mito torna-se um modelo «para o mundo inteiro» (é assim que se considera a sociedade à qual se pertence) e um modelo para a «eternidade» (porque ele ocorreu in illo tempore e não participa na temporalidade). Por fim, há ainda uma nota específica que é importante: o mito é assumido pelo homem enquanto ser total, não se dirige apenas à sua inteligência ou à sua imaginação. Quando deixa de ser assumido como uma revelação de «mistérios», o mito «degrada-se», obscurece-se, transforma-se num conto ou numa lenda.

Não há necessidade de longas análises para demonstrar que um sonho não chega a alcandorar-se a semelhante regime ontológico. Ele não é vivido pelo homem total e, por conseguinte, não consegue transformar uma situação particular em situação exemplar, universalmente válida. com certeza que um sonho pode ser descodificado, interpretado e transmitir então a sua mensagem de uma forma mais explícita. Mas, enquanto sonho, considerado somente no âmbito do seu próprio universo, faltam-lhe as dimensões constitutivas do mito: a exemplaridade e a universalidade. Não é assumido nem como desvendar das estruturas do real, nem como revelação de um comportamento que, fundado pelos deuses ou pelos heróis civilizadores, se impõe como exemplar.

E, no entanto, foi possível demonstrar que existe continuidade entre os universos onírico e mitológico, da mesma forma que existe homogeneidade entre as figuras e os factos dos mitos e as personagens e os factos dos sonhos. Demonstrou-se igualmente que as categorias do espaço e do tempo são modificadas, nos sonhos, de uma forma que lembra, numa certa medida, a abolição do tempo e do espaço nos mitos. Mais ainda: salientou-se que os sonhos e os outros processos do inconsciente apresentam como que uma «aura religiosa»; não só as suas estruturas se deixam comparar com as da mitologia, como também a experiência vivida de certos conteúdos do inconsciente seria, aos olhos dos psicólogos das profundidades, comparável à experiência do sagrado. Concluiu-se, talvez um tanto depressa de mais, que as criações do inconsciente são a «matéria-prima» da religião e de tudo o que ela engloba: símbolos, mitos, ritos, etc. Dissemos acima, tomando como exemplo Madame Bovary, por que razão a explicação de uma realidade pela «matéria-prima» que implica e pressupõe, não deve deter-nos. A homogeneidade entre as personagens e os acontecimentos de um mito e de um sonho não implica a sua identidade de raiz. Nunca se repetirá demais este truísmo,

porque a tentação é sempre a de explicar os universos espirituais pela redução a uma «origem» pré-espiritual.

A «aura religiosa» de certos conteúdos do inconsciente não surpreende o historiador das religiões: ele sabe que a experiência religiosa implica o homem na sua totalidade e, por conseguinte, também as zonas profundas do seu ser. Isto não quer dizer que reduzimos a religião aos seus componentes irracionais mas simplesmente que reconhecemos a experiência religiosa tal como ela é: experiência da existência total, que revela ao homem a sua modalidade de ser no mundo. Ou que concordamos em considerar os conteúdos e as estruturas do inconsciente como o resultado das situações críticas imemoriais.

Toda a crise existencial põe novamente em questão, ao mesmo tempo, a realidade do mundo e a presença do homem nesse mundo. A crise é, em suma, «religiosa», pois que, nos níveis arcaicos de cultura, o ser se confunde com o sagrado. Para toda a humanidade primitiva, é a experiência religiosa que dá origem ao mundo: é a orientação ritual, com as estruturas do espaço sagrado que ela revela, que transforma o «caos» em «cosmos» e, por esse facto, torna possível uma existência humana (quer dizer, impede-a de regressar ao nível da existência zoológica). Qualquer religião, mesmo a mais elementar, é uma ontologia: revela o ser das coisas sagradas e das figuras divinas, mostra o que é realmente e, ao fazê-lo, funda um mundo que já não é evanescente e incompreensível, como é nos pesadelos e como volta a ser cada vez que a existência é ameaçada de mergulhar no «caos» da relatividade total, quando nenhum «centro» emerge para lhe assegurar uma orientação.

Por outras palavras, na medida em que o inconsciente é o «precipitado» das inúmeras situações limite, não pode deixar de se assemelhar a um universo religioso, porque a religião é a solução exemplar de toda a crise existencial. A religião «começa» onde há revelação total da realidade: revelação simultânea do sagrado - daquilo que é, por excelência, e daquilo que não é ilusório nem evanescente - e das relações do homem com o sagrado, relações multifórmes, mutáveis, por vezes ambivalentes, mas que sempre situam o homem mesmo no centro da realidade. Esta dupla revelação torna, pela mesma acção, a existência humana «aberta» aos valores do Espírito: por um lado, o sagrado é o outro por excelência, o transpessoal, o «transcendente» e, por outro, o sagrado é exemplar, no sentido em que institui os modelos a seguir: transcendência e exemplaridade que forçam o homem religioso a sair das situações pessoais, a ultrapassar a contingência e o particular e a ascender aos valores gerais, ao universal.

É neste sentido que se deve compreender a «aura religiosa» de certos conteúdos do inconsciente: a experiência religiosa é, em simultâneo, crise total da existência e solução exemplar dessa crise. Solução exemplar porque desvenda um mundo que deixou de ser privado e opaco, mas sim transpessoal, significativo e sagrado, por ser obra dos deuses. E é a propósito da exemplaridade da solução religiosa que melhor se pode julgar fosse que separa o universo do inconsciente e o universo da religião. A solução religiosa baseia um comportamento exemplar e, por conseguinte, força o homem a revelar-se, ao mesmo tempo, real e universal. É somente a partir desta revelação assumida pelo homem em todo o seu ser que se pode falar de religião. Todas as estruturas e formas religiosas, por mais rudimentares que sejam, participam neste regime ontológico. Se, numa sociedade primitiva, uma qualquer árvore é considerada sagrada e designada «Árvore do Mundo», daí resulta que, graças à experiência religiosa que fundamentou essa crença, os membros de tal sociedade têm a possibilidade de aceder a uma compreensão metafísica do universo: porque o simbolismo da Arvore do Mundo lhes revela justamente que um determinado objecto pode significar a totalidade cósmica; a experiência individual é, pois, «despertada» e transmutada em acto espiritual. Graças ao simbolismo religioso da «Árvore do Mundo», o homem consegue viver o universal. Mas trata-se de uma experiência total: são a visão religiosa do mundo e a ideologia que dela deriva que permitiram ao homem fazer frutificar a sua experiência individual, «abri-la» ao universal.

Já que escolhemos como exemplo a imagem da árvore, vejamos qual é a sua função no universo do inconsciente. Sabe-se que tais imagens são bastante frequentes nos sonhos: elas constituem um dado da vida íntima e indicam, ao que parece, que o drama que se desenrola no inconsciente - e que afecta a

integridade da actividade psicomental e, por esse facto, toda a existência - está em vias de encontrar uma solução positiva. Quer isto dizer que o significado que se antevê ao nível da experiência onírica ou imaginária se integra na série dos valores que o simbolismo da árvore revela, sobre o plano da experiência religiosa, com efeito, nas mitologias e nas religiões, os principais significados do simbolismo da árvore - aliás bastante complexo - são solidários com a ideia de renovação periódica e infinita, de regeneração, de «fonte de vida e juventude», de imortalidade e realidade absoluta. Mas, enquanto que a imagem da árvore não se revelar na sua qualidade de símbolo, isto é, não despertar a consciência total do homem tornando-a «aberta» ao universal, não se poderá afirmar que tenha desempenhado plenamente a sua função. Emergindo dos seus sonhos, a imagem da árvore apenas «salvou» parcialmente o homem da sua situação individual permitindo-lhe, por exemplo, completar uma crise de profundidade e devolvendo-lhe o seu equilíbrio psíquico, mais ou menos gravemente ameaçado; mas, ao não ser assumida como símbolo, a imagem da árvore não consegue revelar o universal, não elevando pois o homem ao plano do espírito, como sempre faz a religião, por mais rudimentar que seja.

Vê-se por isto em que perspectiva são úteis e fecundos os confrontos entre os universos respectivos do historiador das religiões e dos psicólogos das profundidades. Mas não se põe a questão de confundir os seus planos de referência, nem as suas escalas de valores, nem, sobretudo, os seus métodos.

Os textos que se seguem apareceram, na sua maior parte, fora de França, entre 1948 e 1955. Limitámo-nos a operar neles correcções de pouca monta, simplificando as referências e esforçando-nos por limitar, na medida do possível, as repetições desnecessárias.

Como sempre, foi o nosso querido e devotado amigo, Dr. Jean Gouillard, que se encarregou de ler e corrigir o manuscrito desta obra: que fique certo da nossa muito sincera gratidão. Sentimo-nos felizes por exprimir, no limiar destas páginas, todo o nosso reconhecimento aos nossos amigos Olga Froebe-Kapteyn, Dr. René Laforgue e Delia Laforgue, Dr. Roger Godel e Alice Godel; foi graças à sua delicada e afectuosa hospitalidade em Ascona, em Paris e em Vai d'Or, que pudemos prosseguir o curso dos nossos trabalhos, a partir de 1950.

Lê Vai d'Or, Junho de 1956

Mircea Eliade

CAPÍTULO I

OS MITOS DO MUNDO MODERNO

O que é exactamente um «mito»? Na linguagem corrente do século XIX, o mito significava tudo o que se opunha à «realidade»: da criação de Adão ao homem invisível, tal como a história do mundo contada pelos Zulus ou a Teogonia de Hesíodo, eram «mitos». Como muitos outros lugares comuns do Iluminismo e do Positivismo, este também era de estrutura e origem cristãs; porque, para o cristianismo primitivo, tudo aquilo que não tinha justificação num ou noutra dos dois Testamentos era falso: era uma «fábula». Mas as pesquisas dos etnólogos forçaram-nos a reflectir sobre esta herança semântica, sobrevivente da polémica cristã contra o mundo pagão. Começa finalmente a conhecer-se e compreender-se o valor do mito, tal como elaborado pelas sociedades «primitivas» e arcaicas, isto é, pelos grupos humanos entre os quais o mito é a própria fundamentação da vida social e da cultura. Ora um facto se nos depara desde o início: para tais sociedades o mito é suposto exprimir a verdade absoluta, porque conta uma história sagrada, quer dizer, uma revelação transhumana que teve lugar na aurora do Grande Tempo, na época sagrada dos começos (*in illo tempore*). Sendo real e sagrado, mito torna-se exemplar e, por conseguinte, passível de se repetir, porque serve de modelo e, conjuntamente, de justificação a todos os actos humanos. Noutros termos, um mito é uma história verdadeira que se passou no começo dos tempos e que serve de modelo aos comportamentos humanos. Ao imitar os actos exemplares de um deus ou de um herói mítico, ou simplesmente ao narrar as suas aventuras, o homem das sociedades arcaicas destaca-se do tempo profano e reúne-se magicamente ao Grande Tempo, ao tempo sagrado.

Como se vê, trata-se de uma inversão total dos valores: enquanto a linguagem corrente confunde o mito com as «fábulas», o homem das sociedades tradicionais descobre nela, pelo contrário, a única revelação válida da realidade. Não tardou que se tirasse conclusões desta descoberta. Pouco a pouco, deixou de se insistir no facto de que o mito conta coisas impossíveis ou improváveis: contentamo-nos em afirmar que constitui uma forma de pensamento diferente da nossa mas que, em qualquer dos casos, não se deve tratá-lo, *a priori*, como aberrante. Foi-se mais longe: tentou-se integrar o mito na história geral do pensamento, considerando-o como a forma por excelência do pensamento colectivo. Ora, como o «pensamento colectivo» nunca é completamente abolido numa sociedade, qualquer que seja o seu grau de evolução, não se deixou de observar que o mundo moderno conserva ainda um certo comportamento mítico: por exemplo, a participação de uma sociedade inteira em certos símbolos foi interpretada como uma sobrevivência do «pensamento colectivo». Não é difícil demonstrar que a função de uma bandeira nacional, com todas as experiências afectivas que implica, não seria em nada diferente da «participação» em qualquer símbolo nas sociedades arcaicas. O que corrige a afirmação de que, ao nível da vida social, não existe solução de continuidade entre o mundo arcaico e o mundo moderno. A única grande diferença nota-se pela presença, na maior parte dos indivíduos que constituem as sociedades modernas, de um pensamento pessoal, ausente ou quase, nos membros das sociedades tradicionais.

Não é este o lugar para tecer considerações gerais a propósito do «pensamento colectivo». O nosso problema é mais modesto: se o mito não é uma criação pueril e aberrante da humanidade «primitiva», mas sim a expressão de um modo de estar no mundo, em que se transformaram os mitos nas sociedades modernas? Ou, mais exactamente: o que é que tomou o lugar essencial que o mito detinha nas sociedades tradicionais? Certas «participações» em mitos e símbolos colectivos sobrevivem ainda no mundo moderno, mas estão longe de desempenhar o papel principal que o mito desempenha nas sociedades tradicionais: em comparação com estas, o mundo moderno parece desprovido de mitos. Sustentou-se mesmo que as penúrias e as crises das sociedades modernas se explicam justamente pela ausência de um mito que lhes seja próprio. Quando Jung intitulou um dos seus livros *O Homem à Descoberta da sua Alma*, admitiu que o mundo moderno - em crise desde a sua ruptura com a profundidade do cristianismo - procurava um novo mito, que lhe permitisse reencontrar uma nova fonte espiritual e lhe restituísse as forças criadoras (1). Com efeito, pelo menos aparentemente, o mundo moderno não é rico em mitos. Falou-se, por exemplo, da greve geral como um dos raros mitos criados

pelo Ocidente moderno. Mas tratou-se de um mal-entendido: acreditou-se que uma ideia acessível a um número considerável de indivíduos e portanto «popular», podia transformar-se num mito, pelo simples facto de a sua realização histórica ser projectada num futuro mais ou menos longínquo. Mas não é assim que se «cria» mitos. A greve geral pode ser um instrumento de luta política, mas faltam-lhe antecedentes míticos, o que basta para a excluir de qualquer mitologia.

(1) Por «mundo moderno» entende-se a sociedade ocidental contemporânea, mas também um certo estado de espírito que se formou, por aluviões sucessivos, a partir do Renascimento e da Reforma. São «modernas» as classes activas das sociedades urbanas, isto é, a massa humana que foi mais ou menos directamente modelada pela instrução e pela cultura oficial. O resto da população, sobretudo na Europa central e sul-oriental, mantém-se ainda ligado a um horizonte espiritual tradicional, meio pré-cristão. As sociedades agrícolas são, em geral, passivas na história: durante a maior parte do tempo sofrem-na e, quando estão directamente implicadas nas grandes tensões históricas (por exemplo, as invasões bárbaras da Baixa Antiguidade), o seu comportamento é o da resistência passiva. Escatológico do seu sucesso popular. Ora, por muito que se atribua veleidades científicas a Marx, é evidente que o autor do Manifesto Comunista retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrânico, a saber: o papel redentor do Justo (o «eleito», o «ungido», o «inocente», o «mensageiro» dos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. com efeito, a sociedade sem classes de Marx e o conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram o seu mais exacto precedente no mito da idade de ouro que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável com toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função incentivadora que atribui ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que se pode facilmente comparar ao conflito apocalíptico entre Cristo e o Anticristo, seguido pela vitória definitiva do primeiro. É mesmo significativo que Marx retome, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um fim absoluto da História; afasta-se, neste aspecto, dos outros filósofos historicistas (por exemplo, Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da História são consubstanciais à condição humana e, por essa razão, nunca podem ser completamente abolidas.

Bem diferente é o caso do comunismo marxista. Deixemos de lado a validade filosófica do marxismo e o seu destino histórico. Detenhamo-nos na estrutura mítica do comunismo e no sentido.

Comparada com a grandeza e o vigoroso optimismo do mito comunista, a mitologia posta em prática pelo nacional-socialismo assume um aspecto estranhamente desajeitado, não só por causa das próprias limitações do mito racista (como se podia imaginar que o resto da Europa aceitasse voluntariamente submeter-se à «nação de senhores»), mas sobretudo graças ao pessimismo fundamental da mitologia germânica. No seu esforço para abolir os valores cristãos e reencontrar as fontes espirituais da «raça», isto é, do paganismo nórdico, o nacional-socialismo teve necessariamente de se esforçar para reanimar a mitologia germânica. Ora, na perspectiva da psicologia das profundidades, semelhante tentativa era mais exactamente um convite ao suicídio colectivo: porque o final anunciado e aguardado pelos antigos Germânicos era um «fim do mundo» catastrófico; ele comporta um combate gigantesco entre os deuses e os demónios, que termina pela morte de todos os deuses e todos os heróis e pela regressão do mundo ao caos. É verdade que, depois do fim, o mundo renascerá, regenerado (porque os próprios Germânicos antigos também conheciam a doutrina dos ciclos cósmicos, o mito da criação e da destruição periódicas do mundo); não obstante, substituir o cristianismo pela mitologia nórdica era trocar uma escatologia rica em promessas e em consolações (para o cristão, o «fim do mundo» completa a história e regenera-a em simultâneo) por um fim francamente pessimista. Traduzida em termos políticos, esta substituição significava pouco mais ou menos isto: renunciem às velhas histórias judaico-cristãs e ressuscitem, no fundo das vossas almas, a crença dos vossos antepassados, os Germanos; em seguida, preparem-se para a grande batalha final entre os nossos deuses e as forças

demoníacas; nessa batalha apocalíptica, os nossos deuses e os nossos heróis - e nós com eles - perderão a vida, isso será o fim, mas um mundo novo nascerá mais tarde. É caso para perguntar como foi que uma visão de tal forma pessimista do fim da História pôde inflamar a imaginação de pelo menos uma parte do povo alemão; e contudo foi um facto que ainda não deixou de pôr problemas aos psicólogos.

Para além destes dois mitos políticos, não parece que as sociedades modernas tenham conhecido outros de amplitude comparável. Pensamos no mito como comportamento humano e, ao mesmo tempo, como elemento de civilização, isto é, no mito tal como se encontra nas sociedades tradicionais porque, ao nível da experiência individual, o mito nunca desapareceu por completo: faz-se sentir nos sonhos, nas fantasias e nostalgias do homem moderno, e a imensa literatura psicológica habituou-nos a reencontrar a grande e a pequena mitologia na actividade inconsciente e semiconsciente de cada indivíduo. Mas o que nos interessa é, sobretudo, saber o que, no mundo moderno, tomou o lugar principal que o mito desfrutava nas sociedades tradicionais. Noutros termos, e reconhecendo que os grandes temas míticos continuam a repetir-se nas zonas obscuras da psique, podemos perguntar-nos se o mito, enquanto modelo exemplar do comportamento humano, não sobrevive também, sob uma forma mais ou menos degradada, entre os nossos contemporâneos. Parece que um mito, tal como os símbolos que usa, nunca desaparece da actualidade psíquica: muda simplesmente de aspecto e disfarça as suas funções. Mas seria instrutivo prolongar a pesquisa e desmascarar disfarce dos mitos ao nível social.

Eis um exemplo. É evidente que certas festas do mundo moderno, profanas na aparência, conservam ainda a sua estrutura e função mítica: as comemorações do Ano Novo, ou os festejos que se seguem ao nascimento de uma criança, à construção de uma casa ou mesmo à instalação num novo apartamento, denunciam a necessidade, obscuramente sentida, de um recomeço absoluto, de um incipit v/to nova, isto é, de uma regeneração total. Seja qual for a distância entre essas comemorações profanas e o seu arquétipo mítico - a periodicidade da Criação (2) - não é menos evidente que o homem moderno sente ainda a necessidade de reactualizar periodicamente tais cenários, por mais dessacralizados que se tenham tornado. Não se põe a questão de avaliar a que ponto o homem moderno ainda está consciente das implicações mitológicas dos seus festejos; um só facto interessa: é que eles ainda têm uma certa ressonância, obscura mas profunda, em todo o seu ser.

(2) Conf. o nosso Mythe de l'éternel retour (1949), págs. 83 e segs. [Ed. portuguesa: Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, págs. 76 e segs.]

É apenas um exemplo, mas pode esclarecer-nos sobre uma situação que parece geral: certos temas míticos sobrevivem ainda nas sociedades modernas mas não são facilmente reconhecíveis porque sofreram um longo processo de laicização. Sabe-se disto há muito tempo: com efeito, as sociedades modernas definem-se como tal, justamente pelo facto de terem levado bastante longe a dessacralização da vida e do cosmos; a novidade do mundo moderno traduz-se por uma revalorização ao nível profano dos antigos valores sagrados (3). Mas trata-se de averiguar se tudo o que sobrevive de «mítico» no mundo moderno se apresenta unicamente sob a forma dos esquemas e dos valores reinterpretados ao nível profano. Se esse fenómeno se verificasse por todo o lado, teríamos de concordar que o mundo moderno se opõe radicalmente a todas as formas históricas que o precederam. Mas a própria presença do cristianismo exclui essa hipótese: o cristianismo não aceita, de forma alguma, o horizonte dessacralizado do cosmos e da vida, que é característico de toda a cultura «moderna».

(3) O processo é muito bem evidenciado pelas transformações dos valores atribuídos à «natureza». Não foram abolidas as ligações de simpatia entre o homem e a natureza; não seria possível fazê-lo. Mas essas ligações mudaram de valor.

O problema não é simples mas, uma vez que o mundo ocidental se afirma ainda e em grande parte cristão, não o podemos iludir. Não insistirei naquilo que se chamou, ao longo dos tempos, «elementos míticos» do cristianismo. Seja o que for que constitua esses «elementos míticos», há muito tempo que foram

cristianizados e, em todo o caso, a importância do cristianismo deve ser julgada numa outra perspectiva. Mas, de tempos a tempos, elevam-se vozes que pretendem que o mundo moderno já não é, ou ainda não é, cristão. Para a nossa finalidade, não temos de nos ocupar daqueles que depositam as suas esperanças na desmitologização, que consideram que é preciso «desmitificar» o cristianismo para lhe restituir a sua verdadeira essência. Há quem pense justamente o contrário. Jung, por exemplo, crê que a crise do mundo moderno se deve, em grande parte, ao facto de os símbolos e os «mitos» cristãos já não serem vividos pelo ser humano total e se terem tornado simplesmente em palavras e gestos desprovidos de vida, fossilizados, exteriorizados e, por conseguinte, sem qualquer utilidade para a vida profunda da psique.

Para nós, o problema põe-se de outra forma: em que medida prolonga o cristianismo, nas sociedades modernas dessacralizadas e de orientação: à simpatia mágico-religiosa sucederam a emoção estética ou simplesmente sentimental, as particularidades desportivas ou higiénicas, etc.; a contemplação foi repelida pela observação, a experiência, o cálculo. Não se pode afirmar de um físico do Renascimento ou de um naturalista dos nossos dias que «não amam a natureza»; só que, nesse «amor», já se não encontra a posição espiritual do homem das sociedades arcaicas, por exemplo aquela que ainda se mantém nas sociedades agrícolas europeias e laicizadas, um horizonte espiritual comparável ao das sociedades arcaicas, que são dominadas pelo mito? Diga-se desde já que o cristianismo nada tem a temer com tal comparação: a sua especificidade está assegurada; ela socorre-se da fé como categoria sui generis da experiência religiosa e da valorização da história. Para além do judaísmo, nenhuma outra religião pré-cristã valorizou a história como manifestação directa e irreversível de Deus no mundo, nem a fé - no sentido inaugurado por Abraão - como único meio de salvação. Por conseguinte, a polémica cristã contra o mundo religioso pagão é, historicamente falando, obsoleta: o cristianismo já não se arrisca a ser confundido com uma religião ou uma gnose qualquer. Dito isto, e tendo em conta a descoberta, muito recente, que o mito representa um certo modo de estar no mundo, não é menos verdade que o cristianismo, pelo próprio facto de ser uma religião, teve de conservar pelo menos um comportamento mítico: o tempo litúrgico, isto é, a recusa do tempo profano e a recuperação periódica do Grande Tempo, do illud tempus dos «primórdios».

Para o cristão, Jesus Cristo não é uma personagem mítica mas, muito pelo contrário, histórica: a sua própria grandeza encontra apoio nessa historicidade absoluta. Porque Cristo não só se fez homem, «homem comum», como aceitou a condição histórica do povo no seio do qual escolheu nascer; e não recorreu a nenhum milagre para se subtrair a essa historicidade - embora tivesse feito bastantes milagres para modificar a «situação histórica» dos outros (curando o paralítico, ressuscitando Lázaro, etc.). Não obstante, a experiência religiosa do cristão baseia-se na imitação de Cristo como modelo exemplar, na repetição litúrgica da vida, morte e ressurreição do Senhor, e na contemporaneidade do cristão com o illud tempus que se inicia com a Natividade de Belém e termina provisoriamente com a Ascensão. Ora, nós sabemos que a imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano por uma abertura que desemboca no Grande Tempo, constituem as notas essenciais do «comportamento mítico», isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte da sua existência. Somos sempre contemporâneos de um mito, desde o momento em que o recitamos ou que imitemos os gestos das personagens míticas. Kierkegaard pedia aos verdadeiros cristãos que fossem contemporâneos de Cristo. Mas, mesmo sem sermos «verdadeiros cristãos» no sentido em que Kierkegaard o entendia, somos, não podemos deixar de o ser, contemporâneos de Cristo, porque o tempo litúrgico no qual vive o cristão durante o serviço religioso deixou de ser uma duração profana, mas sim o tempo sagrado por excelência, o tempo em que Deus se fez carne, o illud tempus dos Evangelhos. Um cristão não assiste a uma comemoração da Paixão de Cristo com a mesma atitude com que assiste à comemoração anual de um acontecimento histórico - o 14 de Julho ou o 11 de Novembro, por exemplo. Não comemora um acontecimento, reactualiza um mistério. Para um cristão, Jesus morre e ressuscita diante dele, hic et num. Pelo mistério da Paixão e da ressurreição, o cristão aboliu o tempo profano e integrou-se no tempo sacro primordial.

É inútil insistir nas diferenças, radicais, que separam o cristianismo do mundo arcaico: elas são demasiado evidentes para dar lugar a mal-entendidos. Mas subsiste a identidade de comportamento que acabámos de recordar. Para o cristão, tal como para o homem das sociedades arcaicas, o tempo não é homogéneo: comporta rupturas periódicas, que o dividem em «período profano» e «tempo sagrado»; este último é indefinidamente reversível, entenda-se que se repete infinitamente sem cessar de ser o mesmo. Quando se afirma que o cristianismo, diferentemente das religiões arcaicas, proclama e espera o fim do Tempo, isso é verdadeiro em relação ao «período profano», à História, mas não ao tempo litúrgico iniciado pela Encarnação: o *illud tempus* cristológico não será abolido pelo fim da História.

Estas poucas e curtas considerações mostraram-nos em que sentido o cristianismo prolonga, no mundo moderno, um «comportamento mítico». Se levarmos em conta a verdadeira natureza da função do mito, o cristianismo não parece ter ultrapassado a forma de ser do homem arcaico. Não o podia fazer. *Homo naturaliter christianus*. Resta saber, todavia, o que é que tomou o lugar do mito entre aqueles modernos que só guardaram do cristianismo a sua letra morta. Parece improvável que uma sociedade possa libertar-se completamente do mito porque, das observações essenciais do comportamento mítico - modelo exemplar, repetição, ruptura da duração e integração do tempo primordial - as duas primeiras, pelo menos, são consubstanciais a toda a condição humana. Assim, não é difícil reconhecer naquilo que se chama, nos tempos modernos, instrução, educação, cultura didáctica, a função desempenhada pelo mito nas sociedades arcaicas. Isso é verdadeiro, não só porque os mitos representam, ao mesmo tempo, o somatório das tradições ancestrais e as normas que importa não transgredir, como a transmissão - na maior parte dos casos secreta, iniciática - dos mitos equivale à «instrução» mais ou menos oficial de uma sociedade moderna; mas também porque a homologação das funções respectivas do mito e da instrução se verifica sobretudo se se tem em conta a origem dos modelos exemplares propostos pela educação europeia. Na antiguidade, não existiam hiatos entre a mitologia e a história: as personagens históricas esforçavam-se por imitar os seus arquétipos, os deuses e os heróis míticos (4).

(4) Refira-se, a este propósito, as pesquisas de Georges Dumézil. Conf. também nosso *Mythe de l'éternel retour*, págs. 72 e segs. [Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, págs. 65 e segs.]

Por seu turno, a vida e os feitos destas personagens históricas tornavam-se paradigmas. Já Tito Lívio apresenta uma rica galeria de modelos para os jovens romanos. Plutarco escreve mais tarde as suas *Vidas dos Homens Ilustres*, verdadeiro somatório exemplar para os séculos vindouros. As virtudes morais e cívicas destas personagens ilustres continuam a ser o modelo supremo para a pedagogia europeia, sobretudo depois do Renascimento. Até finais do século XIX, a educação cívica europeia seguia ainda os arquétipos da Antiguidade Clássica, os modelos que se manifestaram *in illo tempore*, naquele lapso de tempo privilegiado que foi, para a Europa letrada, o apogeu da cultura greco-latina.

Não se tinha pensado em assimilar a função da mitologia ao papel da instrução, porque se negligenciava uma das características do mito: a que consiste precisamente em criar modelos exemplares para uma sociedade. Reconhece-se nisso, aliás, uma tendência que se pode chamar, de uma forma geral, humana, a saber: transformar uma existência em paradigma e uma personagem histórica em arquétipo. Esta tendência sobrevive mesmo entre os representantes mais eminentes da mentalidade moderna. Como Gide muito bem sublinhou, Goethe estava plenamente consciente da sua missão de criar uma vida exemplar para o resto da Humanidade. Em tudo o que fazia esforçava-se por criar um exemplo. Por sua vez, imitava, na sua própria vida, senão a dos deuses e dos heróis míticos, pelo menos o seu comportamento. Paul Valéry escrevia, em 1932: «Representa para nós, senhores humanos, uma das nossas melhores tentativas para nos tornarmos semelhantes aos deuses».

Mas essa imitação dos modelos não se processa unicamente por interpretação da cultura escolástica. Em concorrência com a pedagogia oficial, e muito tempo depois desta última ter cessado de exercer a sua autoridade, o homem

moderno é submetido à influência de toda uma mitologia difusa, que lhe propõe um número de modelos a imitar. Os heróis, imaginários ou não, desempenham um papel importante na formação dos adolescentes europeus: personagens dos romances de aventuras, heróis da guerra, glórias do cinema, etc. Esta mitologia limita-se a enriquecer com a idade: descobre-se cada vez mais modelos exemplares lançados pelas sucessivas modas e esforçamo-nos por nos assemelharmos a eles. A crítica insistiu muitas vezes nas versões modernas de Don Juan, do herói militar ou político, do apaixonado infeliz, do cínico e do niilista, do poeta melancólico e assim sucessivamente: ora todos esses modelos prolongam uma mitologia e a sua actualidade denuncia um comportamento mitológico. A imitação dos arquétipos denota um certo desprazer com a sua história pessoal e a tendência obscura para transcender o seu momento histórico local, provincial, e para recuperar um qualquer «Grande Tempo» - seja ele o tempo mítico da primeira manifestação surrealista ou existencialista.

Uma análise adequada da mitologia difusa do homem moderno exigiria volumes. Porque, laicizados, degradados, camuflados, os mitos e as imagens míticas encontram-se por toda a parte: só é preciso reconhecê-los. Já aludimos à estrutura mitológica das comemorações do Ano Novo ou das festas que marcam um «começo»: decifra-se ainda a nostalgia da renovatio, a esperança de que o mundo se renove, de que se possa iniciar uma nova história num mundo regenerado, isto é, criado de novo. Multiplicar-se-iam facilmente os exemplos. O mito do paraíso perdido sobrevive ainda nas imagens da ilha paradisíaca e da paisagem edénica: território privilegiado onde as leis são abolidas, onde o tempo se detém, porque importa sublinhar este facto: é sobretudo analisando a atitude do moderno relativamente ao tempo que se pode descobrir a camuflagem do seu comportamento mitológico. Não se deve perder de vista que uma das funções essenciais do mito é justamente essa abertura para o Grande Tempo, o recuperar periódico de um tempo primordial. Isso traduz-se na tendência para negligenciar o tempo presente, aquilo a que se chama o «momento histórico».

Lançados numa grandiosa aventura náutica, os Polinésios esforçam-se por negar a sua «novidade», o seu carácter de aventura inédita, a sua disponibilidade; para eles, trata-se só de uma reiteração da viagem que determinado herói mítico empreendeu in illo tempore para «mostrar o caminho aos humanos», para criar um exemplo. Ora, viver a aventura pessoal como reiteração de uma saga mítica equivale a escamotear o presente. Essa angústia perante o tempo histórico, acompanhada pelo desejo obscuro de participar num tempo glorioso, primordial, total, denuncia-se, entre os modernos, por uma tentativa por vezes desesperada para quebrar a homogeneidade do Tempo, para «sair» do presente e reintegrar-se num tempo qualitativamente diferente daquele que cria, ao decorrer, a sua própria «história». É sobretudo aqui que se percebe melhor aquilo em que se tornou a função dos mitos no mundo moderno. Por meios múltiplos, mas homologáveis, o homem moderno esforça-se, também ele, por sair da sua «história» e viver um ritmo temporal qualitativamente diferente. Ora, ao fazê-lo, reencontra, sem se dar conta disso, o comportamento mítico.

Compreender-se-á melhor se se observar mais de perto as duas principais vias de «evasão» que o moderno toma de empréstimo: o espectáculo e a leitura. Não se insistirá nos precedentes mitológicos da maior parte dos espectáculos; basta recordar a origem ritual da tauromaquia, das corridas, dos encontros desportivos; todos têm este ponto em comum: decorrem num «tempo concentrado», de uma grande intensidade, resíduo ou sucedâneo do tempo mágico-religioso. O «tempo concentrado» é igualmente a dimensão específica do teatro e do cinema. Mesmo não levando em conta as origens rituais e a estrutura mitológica do drama e do filme, resta o facto importante de que estas duas espécies de espectáculo utilizam um tempo totalmente diverso da «duração profana», um ritmo temporal concentrado e ao mesmo tempo partido que, para além de toda a implicação estética, provoca uma profunda ressonância no espectador.

No que diz respeito à leitura, o problema possui mais facetas. Trata-se, por um lado, da estrutura e origem míticas da literatura e, por outro, da função mitológica preenchida pela leitura na consciência daqueles que dela se alimentam. A continuidade mito-lenda-epopeia-literatura moderna foi inúmeras

vezes exposta à luz e dispensar-nos-á de nela nos determos. Recordemos simplesmente que os arquétipos míticos sobrevivem de uma certa maneira nos grandes romances modernos. Os desafios que uma personagem de romance deve vencer têm o seu modelo no herói mítico. Pôde igualmente mostrar-se como os temas míticos das águas primordiais, da ilha paradisíaca, da procura do Santo Graal, da iniciação heróica ou mística, etc., dominam ainda a moderna literatura europeia. Muito recentemente, o surrealismo marcou uma elevação prodigiosa dos temas míticos e dos símbolos primordiais. Quanto à literatura de cordel, a sua estrutura mitológica é evidente. Todos os romances populares apresentam a luta exemplar entre o Bem e o Mal, o herói e o celerado (incarnação moderna do demónio), e recuperam os grandes motivos folclóricos da rapariga perseguida, do amor salvador, da protectora desconhecida, etc. No próprio romance policial, como muito bem o demonstrou Roger Caillois, abundam os temas mitológicos. Será necessário lembrar como a poesia lírica retoma e prolonga o mito? Toda a poesia é um esforço para recriar a linguagem, para abolir por outras palavras a linguagem corrente de todos os dias, e inventar uma nova, pessoal e privada, em última instância secreta. Mas a criação poética, tal como a criação linguística, implica a abolição do tempo, da história concentrada na linguagem - e tende à recuperação da situação paradisíaca primordial, no tempo em que se criava espontaneamente, no tempo em que o passado não existia, porque não havia consciência do tempo, memória da duração temporal. Actualmente diz-se: para um grande poeta, o passado não existe; o poeta descobre o mundo como se assistisse à cosmogonia, como se fosse contemporâneo do primeiro dia da Criação. De um certo ponto de vista, pode afirmar-se que todos os grandes poetas refazem o mundo porque se esforçam por vê-lo como se o tempo e a história não existissem. Eis o que faz recordar estranhamente o comportamento do «primitivo» e do homem das sociedades tradicionais.

Mas é sobretudo a função mitológica da leitura que nos interessa, porque deparamos aqui com um fenómeno específico do mundo moderno, desconhecido das outras civilizações. A leitura substitui não só a literatura oral - ainda viva nas comunidades rurais da Europa - mas também o recital dos mitos nas sociedades arcaicas. Ora ela, talvez ainda mais do que o espectáculo, obtém uma ruptura do presente e concomitantemente uma «saída do tempo». Quer se «mate» o tempo com um romance policial, quer se penetre num universo temporal estranho, representado num qualquer romance, a leitura projecta o moderno para fora do seu tempo e integra-o noutros ritmos, fá-lo viver outras histórias. A leitura constitui uma «via fácil», no sentido em que torna possível, com pouco custo, a modificação da experiência temporal: ela é, para o moderno, a distração por excelência, permite-lhe a ilusão de um domínio do tempo, o que nos dá o direito de suspeitar de um secreto desejo de se subtrair ao porvir implacável que o conduz à morte.

Esta defesa contra o tempo que nos revela todo o comportamento mitológico mas que, de facto, é consubstancial com a condição humana, voltamos a encontrá-la camuflada nos modernos, sobretudo nas suas distrações, nos seus divertimentos. É aí que se mede a diferença radical entre as culturas modernas e as outras civilizações. Em todas sociedades tradicionais, havia um qualquer gesto responsável que reproduzia um modelo mítico, trans-humano e, por conseguinte, que decorria num tempo sagrado. O trabalho, as profissões, a guerra, o amor eram sacramentos. Reviver o que os deuses e os heróis tinham vivido in illo tempore traduzia-se por uma sacralização do cosmos e da vida. Esta existência sacralizada, aberta ao Grande Tempo, podia ser muitas vezes penosa, mas não era por isso menos rica de significado, em todo o caso, não era esmagada pelo tempo. A autêntica «queda no tempo» começa com a dessacralização do trabalho; é apenas nas sociedades modernas que o homem se sente prisioneiro da sua profissão, porque já não consegue escapar ao tempo. E como não pode «matar» o seu tempo durante as horas de trabalho - isto é, agora que desfruta da sua verdadeira identidade social - esforça-se por «sair do tempo» nas suas horas livres; donde o número vertiginoso de distrações inventadas pelas civilizações modernas. Noutros termos, as coisas passam-se justamente de forma inversa daquilo que são nas sociedades tradicionais, em que as «distrações» quase não existem, porque a «saída do tempo» se obtém com qualquer trabalho responsável. É por essa razão que, como acabámos de ver, para a grande maioria dos indivíduos que não participam numa experiência religiosa autêntica, o comportamento mítico se deixa decifrar, mais do que na actividade inconsciente das suas psiques (sonhos, fantasias, nostalgias, etc.), nas suas distrações. É o mesmo que

dizer que a «Queda no Tempo» se confunde com a dessacralização do trabalho e a mecanização da existência que a ela se segue; que ela implica uma perda mal disfarçada da liberdade - e a distração é a única evasão possível à escala colectiva.

Estes poucos comentários bastarão. Não se pode dizer que o mundo moderno tenha abolido completamente o comportamento mítico. Limitou-se a inverter-lhe o campo de acção: o mito já não é dominante nos sectores essenciais da vida, foi recalcado, tanto nas zonas obscuras da psique, como nas actividades secundárias ou mesmo irresponsáveis da sociedade. É verdade que o comportamento mítico se prolonga, camuflado, no papel desempenhado pela educação: mas esta interessa quase exclusivamente à juventude e, o que é mais, a função exemplar da instrução está prestes a desaparecer: a pedagogia moderna encoraja a espontaneidade. Para além da vida religiosa autêntica, o mito, como vimos, alimenta sobretudo as distrações. Mas nunca desaparece: à escala colectiva, manifesta-se por vezes com força considerável, sob a forma do mito político.

Não é menos verdade que a compreensão do mito se contará um dia entre as mais úteis descobertas do século XX. O homem ocidental já não é dono do mundo: diante dele, já não tem «indígenas», mas sim interlocutores. É bom que se saiba como estabelecer diálogo; é indispensável reconhecer que já não existe solução de continuidade entre o mundo «primitivo» ou «atrasado» e o Ocidente moderno. Já não basta, como bastava há meio século, descobrir e admirar a arte negra ou oceânica; é preciso redescobrir as fontes espirituais dessas artes em nós mesmos, é preciso tomar consciência do que resta ainda de «mítico» numa existência moderna, e que assim sucede, justamente porque esse comportamento é, também ele, consubstancial com a condição humana, enquanto expressão da angústia perante o tempo.

CAPÍTULO II

O MITO DO BOM SELVAGEM OU OS PRESTÍGIOS DA ORIGEM

Una isola muy hermosa...

Um eminente folclorista italiano, G. Cocchiara, escreveu recentemente que «antes de ser descoberto, o selvagem foi primeiro inventado» (1). A fórmula, que é feliz, não deixa de conter alguma verdade. Os séculos XVI, XVII e XVIII inventaram um tipo de «bom selvagem», à medida das suas preocupações morais, políticas e sociais. Os ideólogos e os utopistas empanturraram-se de «selvagens», sobretudo com o seu comportamento em relação à família, à sociedade, à propriedade; invejaram as suas liberdades, a sua judiciosa e equitativa divisão do trabalho, a sua existência beatífica no seio da Natureza. Mas esta invenção do «selvagem», combinada com a sensibilidade e a ideologia dos séculos XVI-XVIII, não era senão a revalorização, radicalmente secularizada, de um mito muito mais antigo: o mito do paraíso terrestre e dos seus habitantes nos tempos fabulosos que precederam a História. Mais do que uma «invenção» do bornselvagem, deveria falar-se da recordação mitificada da sua imagem exemplar.

(1) Giuseppe Cocchiara, // Mito dei Buon Selvaggio. Introduziam alia storia delle teorie etnologiche (Messina, 1948, pág. 7).

O MITO DO BOM SELVAGEM

Recordemos o essencial do problema. Sabe-se que, antes de constituir o dossier de uma etnografia ainda nascente, os relatos de viagens em terras recentemente descobertas foram lidos e saboreados por um motivo muito particular: eles revelavam uma humanidade feliz, que tinha escapado aos malefícios da civilização, e forneciam modelos para as sociedades utópicas. Desde Pietro Martire e Jean de Léry a Lafítou, os viajantes e os eruditos esmerar-se-ão a ilustrar a bondade, a pureza e a felicidade dos selvagens. Nas suas Décadas do Orbe Novo (1511, terminadas em 1530), Pietro Martire evoca a idade de ouro e realça a ideologia cristã de Deus e do paraíso terrestre com reminiscências clássicas; equipara o estado dos selvagens ao reino de beatitude cantado por Virgílio, saturnia regna. Os jesuítas compararão os selvagens aos Gregos antigos e o Padre Lafítou, em 1724, reencontrará neles os vestígios ainda vivos da Antiguidade. Lãs Casas não duvidava de que se podia realizar as utopias do século XVI e os jesuítas não fizeram outra coisa que não fosse pôr em prática as suas deduções quando fundaram o seu Estado teocrático do Paraguai.

Estas interpretações e estas apologias, seria de mau gosto dissimulá-lo, não formavam um bloco sem fissuras. Havia nelas tonalidades, reservas, rectificações. A questão é bastante conhecida depois dos estudos de R. Allier, E. Fuetter, R. Gonnard, N. H. Fairchild, G. Cocchiara, etc., pelo que não é necessário insistir nela. Américas e Oceano Índico estavam longe de representar uma «cultura primitiva», longe de serem povos «sem história», povos primitivos como ainda se lhes chama na Alemanha. Eram mesmo altamente «civilizados», primeiro no sentido óbvio do termo (sabe-se hoje que qualquer sociedade constitui uma civilização), mas sobretudo em relação aos outros «primitivos», tais como os Australianos, os Pigmeus, os da Terra do Fogo. Estes últimos e os Brasileiros ou os Hurões, enaltecidos pelos viajantes e ideólogos, existia uma distância comparável à que separa o paleolítico do baixo neolítico, ou mesmo calcolítico. Os verdadeiros primitivos, os «mais primitivos entre os primitivos», foram descobertos e descritos muito mais tarde, mas a sua revelação, que aconteceu em pleno Positivismo, não teve repercussões no mito do bom selvagem (2).

(2) Estes «verdadeiros primitivos» desempenharam um papel importante na mitologia positivista e evolucionista, antes de serem reconsiderados pelo padre Wilhelm Schmidt como aderentes de uma forma ancestral de monoteísmo e como os últimos detentores da revelação primordial.

Esse bom selvagem que se equiparava aos modelos da Antiguidade Clássica, e mesmo do meio bíblico, era um velho conhecido. A imagem mítica de um «homem natural», para além da história e da civilização, nunca tinha sido

completamente apagada. Durante a Idade Média, fundiu-se com o paraíso terrestre que tentou tantos navegadores à aventura. A lembrança da idade de ouro fora uma ideia fixa na Antiguidade desde Hesíodo, e Horácio divisava já entre os bárbaros a pureza da vida patriarcal (Odes, II, 24, 12-29); sentia já a nostalgia de uma existência simples e sã no seio da natureza (3). O mito do bom selvagem limitou-se a substituir e a prolongar o mito da idade de ouro, isto é, da perfeição dos começos. A crer-se nos ideólogos e utopistas do Renascimento, essa idade de ouro tinha-se perdido por falta de «civilização». O estado de inocência, de beatitude espiritual do homem antes da queda, do mito paradisíaco, transforma-se, no mito do bom selvagem, em estado de pureza, de liberdade e de beatitude do homem exemplar no meio de uma natureza maternal e generosa. Mas reconhece-se facilmente na imagem desta natureza primordial as características de uma paisagem paradisíaca (4).

(3) Para tudo isto, ver Arthur Ø. Lovejoy e G. Boas, *History of Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, vol. I (Oxford-Baltimore, 1953).

(4) Acrescentemos que a «natureza» e sobretudo a natureza exótica, nunca perdeu essa estrutura e função paradisíacas, nem mesmo nos tempos mais obtusos do positivismo.

As preocupações do canibal

Há um pormenor que subitamente nos choca: o «bom selvagem» descrito pelos navegadores e exaltado pelos ideólogos pertence, em numerosos casos, a uma sociedade de canibais. Os viajantes não fazem disso segredo. Pietro Martire encontrou canibais nas Antilhas (os Caraíbas) e na costa da Venezuela o que, aliás, não o impediu de falar da idade de ouro.

Durante a sua segunda viagem ao Brasil (1549-1555), Hans Stades ficou nove meses prisioneiro dos Tupinambás, e o relato que publicou em 1557 descreve, em tons fortes, pormenores do canibalismo dos seus carcereiros que chegou a representar em excelentes xilogravuras. Um outro explorador, O. Dapper, ilustrou igualmente o seu livro com numerosas gravuras, representando as diversas operações das refeições dos canibais no Brasil (conf. *Die Unbekannte Neue Welt*, Amsterdão, 1637). Quanto à História de uma Viagem Feita em Terras do Brasil ou, Por Outras Palavras, da América, de Jean de Léry (1568), foi lida e anotada por Montaigne, que nos legou a sua opinião sobre o canibalismo: considera mais bárbaro «comer um homem vivo, do que comê-lo morto». Garcilaso de Ia Vega, cujos *Comentários Reais que Tratam da Origem dos Inças* tinham aparecido em 1609 e 1617, ia ainda mais longe: fazia do império dos Incas o tipo exemplar do Estado ideal; a bondade e a felicidade dos indígenas deviam servir de modelo ao mundo europeu (conf. Cocchiara, op. cit, p. II). É verdade, acrescenta Garcilaso de Ia Vega, que antes do domínio dos Incas o canibalismo proliferava por toda a parte do Peru - e descreve longamente a paixão destes indígenas pela carne humana. (A afirmação é de um homem bem informado: a região do Peru e da Amazônia superior é famosa nos anais da antropofagia e ainda aí se continua a descobrir tribos canibais.)

Que o mito do bom selvagem tenha brilhantemente continuado a sua carreira em todas as utopias e ideologias ocidentais até Jean-Jacques Rousseau - apesar destas informações que se multiplicavam e concretizavam cada vez mais -, é um facto que nos parece altamente instrutivo: demonstra que o inconsciente dos ocidentais não renunciara ao velho sonho de redescobrir contemporâneos que tivessem ficado para trás, num paraíso terreno. Toda esta literatura sobre os selvagens é, pois, um documento precioso para a compreensão dos ocidentais: ela denuncia a sua nostalgia da condição edénica. Nostalgia verificada, de resto, em tantas outras imagens e comportamentos paradisíacos: as ilhas, as paisagens dos céus dos trópicos, a beatitude da nudez, a beleza das mulheres indígenas, a liberdade sexual, etc. Os lugares comuns desenvolviam a sua interminável teoria: una isola muy hermosa... terras for mós is imas. Poderia escrever-se, com estas imagens exemplares, um estudo apaixonante: ele revelaria os mil disfarces dessa nostalgia do paraíso. Um facto, sobretudo, interessa ao nosso propósito: o mito do bom selvagem é a criação de uma recordação. Será de origem judaico-cristã ou liga-se a reminiscências clássicas? Pouco importa. O que conta, é que o Renascimento, tal como a Idade Média e a Antiguidade conservam recordações

de um tempo mítico em que o homem era bom, perfeito e feliz E acreditou-se reencontrar nós selvagens, que se acabava de descobrir, os contemporâneos dessa época mítica primordial.

Não será indiferente prolongar o inquérito, perguntando-nos o que pensavam os selvagens de si próprios, como consideravam as suas liberdades e beatitudes. Tal pesquisa era inconcebível nos tempos de Montaigne e de Lafitau, mas a etnologia moderna torna-a possível para nós. Deixemos, pois, as mitologias dos utopistas e dos ideólogos ocidentais e passemos aos mitos dos bons selvagens recentemente descobertos. As preocupações do canibal Os selvagens tinham consciência, também eles, de ter perdido um «paraíso» primordial. Em calão moderno, poderia dizer-se que eles se consideravam, nem mais nem menos como cristãos ocidentais, em estado de «queda» em relação a uma situação anterior, fabulosamente feliz. A sua condição do momento não era original: constituía o resultado de uma catástrofe ocorrida in illo tempore. Antes desse desastre, o homem desfrutava de uma vida que não deixava de ser parecida com a de Adão antes do pecado. Os mitos do paraíso diferem, sem dúvida, de uma cultura para outra, mas alguns traços comuns revelam-se com insistência: naquele tempo, o homem era imortal e podia encontrar-se com Deus cara a cara; era feliz e não tinha de trabalhar para se alimentar: uma árvore providenciava o seu alimento, ou então os instrumentos agrícolas trabalhavam sozinhos em seu lugar, como autómatos. Existem outros elementos do mito paradisíaco igualmente importantes (a ligação entre o Céu e a Terra, a autoridade sobre os animais, etc.) mas podemos dispensar-nos de os analisar aqui (5). De momento, há um facto que merece ser posto em destaque: o «bom selvagem» dos viajantes e dos ideólogos dos séculos XV-XVIII conhecia já o mito do «bom Selvagem» - este era o seu próprio antepassado mítico e vivera realmente uma existência paradisíaca; gozava de todas as felicidades e de todas as liberdades, e era-lhe poupado o mais pequeno esforço. Mas este bom antepassado primordial, tal como o antepassado bíblico dos europeus, perdera o seu paraíso. Também para o selvagem, a perfeição estava nas origens.

(5) Ver adiante, pp. 63 e segs.

Havia, portanto, uma diferença, que é capital: o selvagem esforçava-se por não esquecer o que se passara in illo tempore. Recordava periodicamente os acontecimentos essenciais que tinham levado à condição de homem «caído». Para usar poucas palavras, a importância que atribuía à recordação exacta dos acontecimentos míticos não implicava, de forma alguma, uma valorização da memória por si própria: só os começos interessavam ao primitivo, aquilo que tivera lugar ab origine pouco lhe importava o que lhe tinha sucedido a si mesmo ou aos seus, numa época mais ou menos afastada. Não há motivo para nos determos sobre este comportamento particular, relativo aos acontecimentos do Tempo. Mas é preciso que se saiba que, para o primitivo, existem duas categorias de eventos que se inscrevem em duas espécies de Tempo qualitativamente irreduzíveis: por um lado, os eventos a que chamamos míticos, que tiveram lugar ab origine e que constituíram a cosmogonia, a antropogonia, os mitos de origem (instituições, civilizações, cultura) e é-lhe necessário recordar-se de tudo isso; por outro, os acontecimentos sem modelo exemplar, os factos que, pura e simplesmente, sucederam e que, para ele, não apresentam interesse: ele esquece-os, «queima» a sua memória.

Periodicamente, os mais importantes acontecimentos míticos eram reactualizados e, por conseguinte, revividos: repetiam-se, assim, a cosmogonia, os gestos exemplares dos deuses, os actos fundadores da civilização. Era a nostalgia das origens; em certos casos, pode mesmo falar-se de uma nostalgia do paraíso primordial. A verdadeira «nostalgia do paraíso» encontra-se entre os místicos das sociedades primitivas: durante os seus êxtases, reintegram-se na condição paradisíaca do antepassado mítico de antes da «queda» (6). Estas experiências extáticas não deixam de ter consequências para o conjunto da comunidade: todas as ideologias relativas aos deuses e à natureza da alma, as geografias místicas do Céu e dos Países dos Mortos e, de um modo geral, as diversas concepções da «espiritualidade», tal como as origens da poesia lírica e da epopeia e, em parte, as origens da música - são mais ou menos directamente tributárias de tais experiências extáticas de tipo xamânico. Pode pois afirmar-se que a nostalgia do paraíso, o desejo de recuperação (mesmo que só por um lapso de tempo muito curto e somente em êxtase), da condição edénica do antepassado,

teve repercussões consideráveis sobre as criações culturais dos primitivos.

(6) Ver adiante, pp. 57 e segs.

Para um grande número de povos, principalmente para os mais antigos cultivadores de tubérculos (mas não de cereais), as tradições relativas à origem da actual condição humana revestem-se de uma expressão ainda mais dramática. Segundo os seus mitos, o homem tornou-se naquilo que é hoje - mortal, sexualizado e condenado ao trabalho - em consequência de uma morte primordial: *in illo tempore*, um ser divino, frequentemente uma mulher ou uma rapariga, às vezes um rapazinho ou um homem, deixou-se imolar para que os tubérculos ou as árvores frutíferas pudessem crescer a partir do seu corpo. Essa primeira morte transformou radicalmente a maneira de ser da existência humana. A imolação do ser divino inaugurou tanto a necessidade da alimentação, como a fatalidade da morte e, por via disso, a sexualidade, único meio de assegurar a continuidade da vida. O corpo da divindade imolada transformou-se em alimento; a sua alma desceu sobre a terra onde fundou o País dos Mortos. A. E. Jensen, que consagrou a este tipo de divindades - a que chama divindades *dema* - um estudo importante, demonstrou com bastante consistência que, alimentando-se ou finando-se, o homem participa na existência dos *dema* (7).

(7) A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild elner friihen Kultur* (Estugarda, 1948). O termo *dema* foi tomado de empréstimo por Jensen aos Marindanim da Nova Guiné.

Para todos esses povos paleo-cultivadores, o essencial consiste em evocar periodicamente o evento primordial que originou a condição humana actual. Toda a sua vida religiosa é uma comemoração, uma rememoração. A recordação reactualizada por ritos (por conseguinte, pela reiteração da imolação) desempenha um papel decisivo: a pessoa deve evitar esquecer aquilo que se passou *in illo tempore*. O verdadeiro pecado é o esquecimento: a jovem que, na ocasião da sua primeira menstruação, fica três dias numa cabana às escuras, sem falar a ninguém, comporta-se assim porque a rapariga mítica sacrificada, tendo-se transformado em Lua, permaneceu três dias nas trevas; se a jovem menstruada contraria o tabu e fala, torna-se culpada de esquecimento de um evento primordial. Ainda entre os paleo-cultivadores a memória pessoal não entra em jogo: o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único que é criador. É ao mito primordial que pertence conservar a verdadeira história, a da condição humana: é nele que é preciso procurar e encontrar os princípios e os paradigmas de qualquer conduta.

É neste estádio da cultura que se encontra o canibalismo ritual, em suma, o comportamento espiritualmente condicionado do bom Selvagem. A grande preocupação do canibal parece ser de essência metafísica: não deve esquecer o que se passou *in illo tempore*. Volhardt e Jensen demonstraram-no claramente: abatendo e devorando porcas por ocasião das festividades, comendo as primícias da colheita dos tubérculos, ingere-se o corpo divino, da mesma forma que durante os repastos canibalescos. Sacrifícios de porcas, caçar cabeças, canibalismo são simbolicamente solidários com a apanha dos tubérculos ou das nozes de coco. É mérito de Volhardt (8) ter posto em evidência, ao mesmo tempo que o sentido religioso da antropofagia, a responsabilidade humana assumida pelo canibal. A planta alimentícia não é dada pela natureza: é o produto de um sacrifício, porque foi assim que foi criada na aurora dos tempos. A caça às cabeças, os sacrifícios humanos, o canibalismo - tudo isto foi aceite pelo homem, a fim de assegurar a vida das plantas. Volhardt insistiu precisamente sobre isto: o canibal assume a sua responsabilidade no mundo, o canibalismo não é um comportamento «natural» do homem primitivo (ele não se verifica, aliás, nos níveis mais primitivos da cultura), mas um comportamento cultural, baseado numa visão religiosa da vida. Para que o mundo vegetal possa continuar, o homem deve matar e ser morto; deve, além disso, assumir a sexualidade até aos seus limites extremos: a orgia. Uma canção abissínia proclama: «aquela que ainda não ficou prenha, que fique; aquele que ainda não matou, que mate!» É uma forma de dizer que os dois sexos estão condenados a assumir o seu destino.

(8) E. Volhardt, *Kannibalismus* (Estugarda, 1939).

É sempre necessário recordar, antes de emitir um juízo sobre o canibalismo, que ele foi fundado por seres divinos. Mas eles fundaram-no para permitir aos humanos assumir uma responsabilidade no cosmos, para os colocar em posição de velar pela continuidade da vida vegetal. Trata-se, pois, de uma responsabilidade de ordem religiosa. Os canibais Uítoto afirmam isso: «As nossas tradições estão sempre vivas entre nós, mesmo quando não dançamos; mas trabalhamos exclusivamente para poder dançar». As danças consistem na reafirmação de todos os eventos míticos, bem como o primeiro assassinio seguido de antropofagia.

Canibal ou não, o bom Selvagem, exaltado pelos viajantes, pelos utopistas e pelos ideólogos ocidentais, estava continuamente preocupado com as «origens», com o acontecimento inicial que o havia transformado em ser «caído», votado à morte, à sexualidade e ao trabalho. Quando se chega a conhecer melhor os «primitivos», fica-se impressionado com a extraordinária importância que dão à rememoração dos acontecimentos míticos. Esta singular valorização da memória merece ser examinada.

O bom selvagem, o iogui e o psicanalista

Deixaremos de lado a obrigação, para as sociedades arcaicas, de repetir periodicamente a cosmogonia e todos os actos fundadores de instituições, de costumes, de comportamentos (9). Este «voltar atrás» é susceptível de diversas interpretações, mas é sobretudo a necessidade de recordar o que se passou ab origine que nos reterá. É inútil insistir nas diferenças que comportam os valores afectos às «origens». Acabámos de o ver: para um grande número de povos, situados nos estágios mais antigos da cultura, a «origem» significava a catástrofe (a «perda do paraíso») e a «queda» na história; para os paleo-cultivadores, equivalia ao advento da morte e da sexualidade (motivos que também figuram, aliás, no ciclo mitológico do paraíso). Mas, tanto num caso como no outro, a recordação do evento primordial desempenha um papel considerável. Determinemos que esta recordação era periodicamente reactualizada nos ritos; o evento era pois revivido, as pessoas tornavam-se de novo contemporâneas do *illud tempus* mítico. O «voltar atrás» era mesmo uma presença: a reintegração da plenitude inicial.

(9) Conf. *Lê Mythe de l 'eternel retour*, [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978 Edições 70].

Avalia-se ainda melhor a importância deste regressus ad originem quando se passa dos rituais colectivos para certas aplicações particulares. Em culturas muito diferentes, o mito cosmogónico não é reactualizado apenas por ocasião do «Ano Novo»; é-o também por alturas da entronização de um novo chefe, ou da declaração de uma guerra, ou para salvar uma colheita ameaçada; enfim, para curar um doente. É este último caso que, sobretudo, nos interessa. Conseguimos demonstrar que um número bastante grande de povos, dos mais antigos até aos mais civilizados (por exemplo, os Mesopotâmios), utilizam, como meio terapêutica, a recitação solene do mito cosmogónico. Compreende-se facilmente porquê: simbolicamente, o doente «volta atrás», é transformado em contemporâneo da Criação; revive, pois, o estado de plenitude inicial. O organismo usado não é reparado, mas sim refeito; o doente deve nascer de novo, e recuperar, dessa forma, a soma de energia e potencialidade de que dispõe um ser no momento do seu nascimento. Este «voltar atrás» é tornado possível pela recordação do próprio doente. É diante dele e para ele que se recita o mito cosmogónico: é o doente que, recordando-se, um após outro, dos episódios do mito, os revive e, por esse facto, se torna contemporâneo deles. A função da memória não é conservar a lembrança do evento primordial, mas projectar o doente para lá, para a ocasião em que esse evento está prestes a ocorrer, isto é, para a aurora do Tempo, para o «começo».

Esse «voltar atrás» veiculado pela memória durante as curas mágicas convida naturalmente a alargar a pesquisa. Como não comparar este comportamento arcaico com as técnicas de cura espiritual (e mesmo as soteriologias e as filosofias) elaboradas nas civilizações históricas infinitamente mais

complexas do que aquelas de que se tratou até aqui? Pensamos, em primeira análise, em determinada técnica fundamental do ioga, utilizada tão eficazmente pelos budistas como pelos indianos. Será necessário acrescentar que as comparações que propomos não implicam, da nossa parte, qualquer depreciação do pensamento indiano ou grego, nem uma valorização indevida do pensamento arcaico. Mas os conhecimentos e as descobertas modernas, seja qual for o seu plano imediato de referência, reconhecem-se solidários e os resultados obtidos num domínio incitam a novas iniciativas nos domínios imediatos. A importância assumida pelo Tempo e pela história no pensamento contemporâneo, tanto como as descobertas da psicologia das profundidades, parecem-nos susceptíveis de melhor esclarecer certas posições espirituais da humanidade arcaica (10). Há mais ou menos cinquenta anos que os problemas do Tempo e da História se situam no centro do pensamento filosófico ocidental. É aliás por isso que hoje compreendemos melhor do que na segunda metade do século XIX o comportamento dos primitivos ou a estrutura da filosofia indiana; tanto num caso como no outro, a chave encontra-se nas suas concepções particulares da temporalidade. Era sabido desde há muito tempo que os primitivos, como os Indianos ou os outros povos antigos da Ásia partilhavam uma concepção cíclica do Tempo, mas ficavam-se por aí: não se via que o Tempo cíclico se anula periodicamente a si mesmo e que, por conseguinte, os apoiantes de tal conceito temporal manifestavam a sua vontade de resistir à duração, a sua recusa de a assumirem. Para Buda, como aliás para todo o pensamento indiano, a existência humana era devotada ao sofrimento pelo simples facto de se desenrolar no Tempo. Tocamos aqui num assunto imenso que não saberíamos resumir em poucas páginas. Simplificando, pode dizer-se que o sofrimento se baseia e se prolonga indefinidamente no mundo pelo karma, por conseguinte, pela temporalidade: é a lei do karma que impõe as inumeráveis transmigrações, esse eterno regresso à existência e, por esse facto, ao sofrimento. Ver-se livre da lei kármica, desvendar véu da Mâyâ equivale à «cura». Buda é o rei dos «médicos», a sua mensagem é proclamada como uma «nova medicina». Os filósofos, os técnicos ascéticos e contemplativos, os místicos indianos procuram todos atingir o mesmo objectivo: curar o homem da dor da existência no Tempo. É «queimando» até ao último germe de uma vida futura que podemos abolir definitivamente o ciclo kármico e livrar-nos do Tempo. Ora, um dos meios de «queimar» os resíduos kármicos é a técnica de «voltar atrás», a fim de conhecer as existências anteriores. É uma técnica panindiana, mencionada nos Yoga-sútra (in, 18), conhecida de todos os sábios e contemplativos contemporâneos de Buda e praticada e recomendada pelo próprio Buda.

Trata-se de, a partir de um instante exacto, o mais próximo possível do momento presente, percorrer o tempo ao invés (pratiloman, «a contrapelo») para chegar ad originem, quando a primeira existência, ao «estourar» no mundo, iniciou o Tempo, e chegar àquele momento paradoxal para além do qual o Tempo não existia, porque nada se tinha ainda manifestado. Compreende-se o sentido e o objectivo desta técnica: aquele que regressa no tempo deve, forçosamente, reencontrar o ponto de partida que, em definitivo, coincide com a cosmogonia. Reviver as suas vidas passadas, é também compreendê-las e, até certo ponto, «queimar» os seus «pecados», isto é, o somatório dos actos realizados sob a influência da ignorância e capitalizados, de uma existência à outra, pela lei do karma. Mas há algo mais importante: chega-se ao começo do Tempo e encontra-se o Não-Tempo, o eterno presente que precedeu a permanência temporal baseada na primeira existência humana perdida. Por outras palavras, partindo-se de um momento qualquer da duração temporal, consegue-se esgotar essa duração, percorrendo-a no sentido inverso, e desembocar finalmente no Não-Tempo, na eternidade. Isso seria transcender a condição humana e recuperar o estado não-condicionado que precedeu a queda no tempo e o suplício das existências.

Não é o momento de pormenorizar como seria conveniente a apreciação desta técnica do iogui (11). A nossa intenção foi simplesmente mostrar a virtude terapêutica da memória, tal como foi entendida pelos Indianos, no fim de contas, a sua função soteriológica. Para o Indiano, o conhecimento que conduz à saúde baseia-se na memória. Ananda e outros discípulos de Buda «recordavam-se dos nascimentos», eram daqueles que se «recordavam dos nascimentos» (jâtissâro). Vâmadeva, autor de um célebre hino rigvédico, dizia de si próprio: «encontrando-me na matriz, conheci todos os nascimentos dos deuses» (Rigveda, IV, 27, 1). Também Crisna «conhece todas as

existências» (Bagavagita, IV, 5). Ora, aquele que sabe, é aquele que se recorda do começo: mais exactamente, o que se tornou contemporâneo do nascimento do mundo, do momento em que a existência e o Tempo se manifestaram pela primeira vez. A «cura» radical do sofrimento existencial obtém-se regredindo no caminho até ao *illud tempus* inicial, o que implica a abolição do Tempo profano.

(11) Conf. Mircea Eliade, *Lê Yoga, Immortalité et liberte* (Payot, 1954), págs. 186 e segs.

Vê-se em que sentido uma tal filosofia soteriológica se aproxima das terapêuticas arcaicas que também têm por missão tornar o doente contemporâneo da cosmogonia. Será necessário sublinhar que não se trata de confundir estas duas categorias de factos, um comportamento de um lado e uma filosofia do outro? O homem das sociedades arcaicas quer retroceder no caminho até ao começo do mundo, a fim de reintegrar a plenitude inicial e recuperar as reservas de energias intactas do recém-nascido. Buda, como a maior parte dos praticantes de ioga, limita-se a produzir «origens»; considera inútil procurar as causas primeiras: esforça-se simplesmente por neutralizar as consequências que essas causas provocaram em cada indivíduo em particular. O importante é quebrar o ciclo das transmigrações: um dos métodos consistia em retroceder, pela recordação das existências anteriores, até ao momento em que o cosmos começou a existir. A este respeito, há pois equivalência entre os dois métodos: a «cura» e, por conseguinte, a solução do problema da existência torna-se possível pela recordação do acto primordial, daquilo que se passou no princípio.

Com a anamnese, impõe-se uma outra aproximação. Sem pretender analisar aqui a famosa doutrina platónica e a sua provável origem pitagórica, assinalemos de passagem em que sentido um comportamento arcaico pôde ser filosoficamente valorizado. Sabemos muito pouco sobre Pitágoras, mas o mais certo é que acreditava na metempsicose e que se recordava das suas existências anteriores (Xenofonte, frag. 7). Empedócles (frag. 129) descrevia-o como «um homem de uma ciência extraordinária», porque «quando aplicava toda a potência do seu espírito, via facilmente o que ele tinha sido em dez, vinte existências humanas». As tradições insistem na importância do treino da memória nas confrarias pitagóricas (Deodoro, X, 5; Jâmblico, *Vita Pyth.*, 78 e segs.). Ora Buda e os ioguis não são os únicos a lembrar-se das suas existências anteriores: os xamãs eram famosos pelas mesmas proezas, o que não deve surpreender-nos, já que eles são «aqueles que se recordam dos começos»; no seu transe, restabelecem o *illud tempus* primordial (12).

(12) Que esta comparação com os xamanes não irrite os classicistas. Ultimamente, dois eminentes helenistas consagravam ao xamanismo longos capítulos nas suas obras sobre a história do pensamento grego: conf. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, 1951), págs. 135-178; F. M. Cornford, *Principiam Sapientiae* (Cambridge, 1952), págs. 88-106. Poderia, aliás, prolongar-se estas pesquisas estudando, por exemplo, as imagens e símbolos «xamânicos» utilizados por Platão para explicar «voo da alma», êxtase provocado pela Beleza e pela anamnese. Cf. o «calor não costumeiro» perante a beleza, que faz eriçar «as penas da alma»; com efeito, «nos tempos de outrora, a alma era completamente emplumada», Fedro, 251 a, etc. Ora o calor mágico e a ascensão graças a penas de aves encontram-se entre os mais antigos elementos xamânicos.

Tratemos agora de unir à tradição pitagórica a doutrina platónica da anamnese. Em Platão, porém, já não se põe a questão das recordações pessoais das existências anteriores, mas sim de uma espécie de «memória impessoal», enterrada em cada indivíduo, o somatório das lembranças do tempo em que a alma contemplava directamente as Ideias. Nada há de pessoal nestas lembranças; de outra forma, haveria mil maneiras de compreender o triângulo, o que é evidentemente absurdo. Apenas as Ideias são recordadas, e as diferenças entre os indivíduos devem-se unicamente à imperfeição da sua anamnese.

É na doutrina platónica da recordação das realidades impessoais que se reencontra o espantoso prolongamento do pensamento arcaico. O afastamento

entre Platão e o mundo primitivo é demasiado evidente para que se deva insistir nele, mas esse afastamento não implica solução de continuidade. Com a doutrina platónica das Ideias, o pensamento filosófico grego retoma e revaloriza o mito arcaico e universal de um *illud tempus* fabuloso e pleromático que o homem é obrigado a recordar para conhecer a verdade e participar no ser. O primitivo, exactamente como Platão na sua teoria da anamnese, não atribui importância às recordações pessoais: só o mito, a história exemplar lhe interessam. Pode mesmo afirmar-se que Platão está mais próximo do pensamento tradicional do que Pitágoras. Este último, com as suas lembranças pessoais de dez ou vinte existências anteriores, situa-se mais na linha dos «eleitos», como Buda, os ioguis ou os xamanes. Para Platão, é unicamente a pré-existência da alma no universo atemporal das Ideias que conta, e a verdade (*aletheia*) é tão-somente a recordação dessa situação impessoal.

Não podemos impedir-nos de pensar na importância que o «voltar atrás» assumiu nas terapias modernas. A psicanálise, sobretudo, soube utilizar como principal meio de cura a recordação, a rememoração dos «acontecimentos primordiais». Mas, no horizonte da espiritualidade moderna e em conformidade com a concepção judaico-cristã do Tempo histórico e irreversível, o «primordial» não podia ser mais do que a primeira infância, o único e verdadeiro *initium* individual. A psicanálise introduz, pois, o tempo histórico e individual na terapêutica. O doente não é um ser humano que sofre unicamente por causa dos acontecimentos contemporâneos e objectivos (acidentes, micróbios, etc.) ou por culpa dos outros (hereditariedade), como era o caso do paciente na época pré-psicanalítica, mas que sofre igualmente em consequência de um choque recebido na sua própria duração temporal, de um traumatismo pessoal acontecido no *illud tempus* primordial da infância. Traumatismo esquecido ou, mais exactamente, nunca assomado ao limiar da consciência. A cura consiste justamente em «voltar atrás», em refazer o caminho em sentido inverso a fim de reactualizar a crise, a reviver o traumatismo psíquico e a integrá-lo na consciência. Poderia traduzir-se esta prática operacional em termos de pensamento arcaico, dizendo que a cura consiste em recomeçar a existência, repetir, por conseguinte, o nascimento, tornar-se contemporâneo do «começo»: e este não é mais do que a imitação do princípio por excelência, a cosmogonia. Graças à concepção do Tempo cíclico, a repetição da cosmogonia não criava qualquer dificuldade ao nível do pensamento arcaico. Mas, para o homem moderno, qualquer experiência pessoal «primordial» só pode ser a da infância. Logo que a psique está em crise, é à infância que se torna necessário recuar para reviver e enfrentar de novo o evento que provocou a crise.

O empreendimento de Freud era audacioso: introduzia o Tempo e a História numa categoria de factos que se abordava, antes dele, a partir do exterior, um pouco como o naturalista observa o seu objecto. Uma das descobertas de Freud teve, sobretudo, consequências consideráveis, a saber, a de que existe para o homem uma época «primordial» em que tudo se decide: a primeira infância, e que a história dessa infância constitui exemplo para o resto da vida. Traduzindo-se uma vez mais em termos de pensamento arcaico, poderia dizer-se que houve um «paraíso» (para a psicanálise, o estágio pré-natal ou o período que se estende até ao desmamar) e uma «ruptura», uma «catástrofe» (o traumatismo infantil) e, seja qual for a atitude do adulto em relação a esses acontecimentos iniciais, eles não deixam de ser constituintes do seu ser. Somos tentados a prolongar ainda estas observações e lembrar que Jung descobriu o inconsciente colectivo, isto é, uma série de estruturas psíquicas que precedem a psique individual, as quais não se pode afirmar que foram esquecidas, uma vez que não são compostas por experiências individuais. O mundo dos arquétipos de Jung parece-se com o das Ideias platónicas: os arquétipos são impessoais e não participam no Tempo histórico do indivíduo, mas sim no Tempo da espécie, até mesmo da vida orgânica.

Decerto que tudo isto mereceria desenvolvimento e pormenorizações. Mas podemos desde já extrair um comportamento geral no que diz respeito ao passado mítico, àquilo que se passou nos começos ab origine. «Paraíso» e «queda», ou perturbação catastrófica do regime existencial, que implica canibalismo, morte e sexualidade, tal como representados pelas tradições primitivas; ou ruptura primordial no interior do Ser, tal como é explicada

pelo pensamento indiano - são algumas das muitas imagens de um acontecimento mítico que, ao produzir-se, deu origem à condição humana. Sejam quais forem as diferenças entre estas imagens e fórmulas, em última instância elas significam todas a mesma coisa: que o essencial precede a actual condição humana, que o acto decisivo teve lugar antes de nós e mesmo antes dos nossos pais: o acto decisivo foi obra do Antepassado mítico (no contexto judaico-cristão, Adão). Melhor ainda: o homem é obrigado a regressar aos actos do Antepassado, enfrentá-los ou repeti-los, não os esquecer, em suma, seja qual for a vida escolhida para operar esse regressus à origem. Não esquecer o acto essencial, era afinal torná-lo presente, revivê-lo. Era, como vimos, o comportamento do bom Selvagem. Mas, o próprio Cristóvão Colombo sofria da nostalgia das origens, isto é, do paraíso terreno: procurou-o por todos os lados, acreditou tê-lo encontrado durante a sua terceira viagem. A geografia mítica era uma obsessão para aquele que acabava de abrir a via a tantas descobertas reais. Como bom cristão que era, Colombo sentia-se essencialmente constituído pela história dos Antepassados. Se acreditou até ao fim dos seus dias que o Haiti era a bíblica Ofir, foi porque, para ele, o mundo não podia ser mais do que o ambiente exemplar cuja história se encontra descrita na Bíblia.

Reconhecer-se constituído por aquilo que se passou in illo tempore, não é, aliás, uma particularidade do pensamento primitivo ou da tradição judaico-cristã. Notámos uma tentativa análoga do espírito no ioga e na psicanálise. Podemos ir ainda mais longe e pesquisar as inovações acrescentadas a esse dogma tradicional que proclama que o essencial precede a actual condição humana. Foi sobretudo o historicismo que tentou inovar, postulando que o homem já não é constituído unicamente pelas suas origens, mas também pela sua própria história e por toda a história da humanidade. É o historicismo que seculariza definitivamente o Tempo, recusando distinguir entre o Tempo fabuloso das origens e o que lhe sucedeu. Já nenhum prestígio ilumina o illud tempus dos «começos»; não houve «queda» nem «ruptura» primordiais, mas uma série infinita de acontecimentos que, em conjunto, nos constituíram tais como somos hoje. Nenhuma diferença «qualitativa» entre os acontecimentos: todos merecem ser rememorados e continuamente revalorizados através da anamnese historiográfica. Não existem acontecimentos ou personagens privilegiados: estudando-se a época de Alexandre Magno ou a mensagem de Buda, não se está mais próximo de Deus do que estudando a história de uma aldeia do Montenegro ou a biografia de um pirata esquecido. Diante de Deus, todos os eventos históricos se equivalem. E seja não acreditarmos em Deus, dizemos: diante da História...

Não podemos deixar de nos comover perante esta grandiosa ascense que o espírito europeu impôs a si próprio, perante esta terrível humilhação que se infligiu, como que para resgatar os seus inúmeros pecados de orgulho.

CAPÍTULO III

SIMBOLISMO RELIGIOSO E VALORIZAÇÃO DA ANGÚSTIA

Propomo-nos situar e estudar a angústia do mundo moderno na perspectiva da história das religiões. Este empreendimento arrisca-se a parecer além de extravagante, talvez mesmo francamente inútil. Porque, para certas pessoas, a angústia do mundo moderno é o resultado das tensões históricas, especificamente próprias do nosso tempo e explicáveis pelas crises profundas da nossa civilização, e nada mais do que isso. E então, que sentido faz comparar este momento histórico, que nos é próprio, com simbolismos e ideologias religiosas há muito desaparecidos? A objecção é só meio verdadeira. Não existe civilização totalmente autónoma, sem nenhuma relação com as outras civilizações que a precederam. A mitologia grega havia perdido a sua actualidade há dois mil anos quando surgiu a ideia de explicar um dos comportamentos fundamentais do europeu moderno pelo mito de Édipo. A psicanálise e a psicologia das profundidades habituaram-nos a tais comparações - à primeira vista inverificáveis entre situações históricas sem relação aparente entre si. Comparou-se, por exemplo, a ideologia do cristão à de um totemista, tentou explicar-se a noção do Deus-Pai através da do totem. Não discutimos o fundamento de tais comparações, nem a sua base documentária. É suficiente verificar que certas escolas psicológicas utilizaram a comparação entre os tipos mais variados de civilização, a fim de melhor compreender a estrutura da psique. O princípio director deste método é que a psique humana possui uma história e, por conseguinte, não se deixa explicar inteiramente pelo estudo da situação actual: toda a sua história e mesmo a sua pré-história seriam ainda discerníveis naquilo a que se chama actualidade psíquica.

Esta breve alusão aos métodos utilizados pelas psicologias das profundidades basta-nos, porque não temos intenções de prosseguir na mesma via. Quando dizíamos que se pode situar a angústia dos tempos modernos na perspectiva da história das religiões, pensávamos num método de comparação totalmente diferente. Em poucas palavras, consiste nisto: pretendemos inverter os termos de comparação, colocarmo-nos no exterior da nossa civilização e do nosso momento histórico e julgá-los na perspectiva das outras culturas e das outras religiões. Não sonhamos encontrar entre nós, europeus da primeira metade do século XX, certos comportamentos já identificados nas antigas mitologias - como se fez, por exemplo, a propósito do complexo de Édipo; trata-se de nos olharmos a nós mesmos como um observador inteligente e simpático, situado ao nível de uma civilização extra-europeia, encarar-nos e julgar-nos. Para pormenorizar mais, pensamos num observador que participe noutra civilização e nos avalie à escala dos seus próprios valores; mas não de um observador abstracto, que nos avaliasse a partir do planeta Sírius.

Tal iniciativa é-nos, de resto, imposta pelo próprio momento histórico. Desde há algum tempo que a Europa não é a única a fazer a história: o mundo asiático abriu já caminho à sua entrada activa no horizonte histórico e muito proximamente outras sociedades exóticas vão segui-lo. No plano da cultura e da espiritualidade em geral, esse fenómeno histórico terá repercussões consideráveis: os valores europeus perderão a sua situação privilegiada de normas universalmente aceites; regressarão ao regime de criações espirituais locais, isto é, tributárias de uma certa trajectória histórica e condicionadas por uma tradição nitidamente circunscrita. Se a cultura ocidental não quiser provincializar-se, será obrigada a estabelecer diálogo com as outras culturas não europeias e a esforçar-se por não se equivocar demasiado no sentido dos termos. É para nós urgente compreender como somos situados e julgados, enquanto forma cultural, pelos detentores de culturas extra-europeias. É preciso não esquecer que todas essas culturas possuem uma estrutura religiosa, quer dizer, que surgiram e se constituíram como valorização religiosa do mundo e da existência humana. Para saber como somos situados e avaliados por representantes das outras culturas, será necessário aprender a confrontar-nos com elas, e isso só será possível se nos conseguirmos colocar na perspectiva do seu horizonte religioso. É apenas nessa perspectiva que a confrontação se torna válida e útil, porque é para nós menos instrutivo saber como um Indiano, um Chinês ou um Indonésio cultos, isto é, educados na nossa tradição ocidental, nos consideram: eles censurar-nos-ão as falhas e contradições de que nós mesmos estamos

perfeitamente conscientes; dir-nos-ão que não somos suficientemente cristãos, nem inteligentes, nem bastante tolerantes - o que já sabemos pelas nossas próprias críticas, através dos nossos moralistas e reformadores.

Importa, pois, não só conhecermos bem os valores religiosos das outras culturas, mas sobretudo situarmo-nos na sua perspectiva e experimentar vermo-nos tal como aparecemos aos seus olhos. Esta confrontação é possível graças à história das religiões e à etnologia religiosa. E isto explica e justifica o nosso empreendimento: tentando compreender o simbolismo da angústia nas religiões não cristãs, temos hipóteses de aprender o que poderá ser pensado da nossa crise actual nas sociedades orientais e arcaicas. Evidentemente, uma tal pesquisa não nos revelará apenas o ponto de vista dos «outros», dos não europeus, porque qualquer confronto com outro acaba por esclarecer a nossa própria posição.

É por vezes surpreendente verificar até que ponto certos hábitos culturais, que se nos tornaram familiares ao ponto de parecerem um comportamento natural do homem civilizado, revelam significados inesperados quando são avaliados na perspectiva de uma outra cultura. Bastará apresentar como exemplo um dos traços mais específicos da nossa civilização, a saber, o interesse apaixonado, quase monstruoso, do homem moderno pela História. É sabido que esse interesse se manifesta em dois planos distintos, aliás solidários: o primeiro é o que poderíamos chamar a paixão da historiografia, o desejo de conhecer sempre mais completa e exactamente o passado da humanidade, e sobretudo o do nosso mundo ocidental; no segundo plano, o interesse pela História manifesta-se na filosofia ocidental contemporânea: é a tendência para definir o homem principalmente como ser histórico, condicionado e, no fim de contas, criado pela História. Aquilo a que chamamos historicismo, Historismus, storicismo tal como o marxismo e certas correntes existencialistas, são filosofias que, num sentido ou noutro, atribuem uma importância fundamental à História e ao momento histórico. Em algumas dessas filosofias, quando examinarmos o valor da angústia, teremos de retornar à metafísica indiana. De momento, analisaremos apenas o primeiro aspecto do interesse pela História, isto é, a paixão do mundo moderno pela historiografia.

Esta paixão é bastante recente: data da segunda metade do século XIX. É verdade que, desde Heródoto, o mundo greco-latino descobriu e cultivou a historiografia - mas não era a historiografia tal como foi definida durante o século XIX: conhecer e descrever mais exactamente possível o que se passou no decorrer dos tempos. Heródoto, tal como Tito Lívio, Orose e mesmo os historiadores do Renascimento, escreviam história para nos conservar e transmitir exemplos e modelos a imitar. Mas, desde há um século, a história deixou de ser a fonte dos modelos exemplares; é uma paixão científica que visa conhecer exaustivamente todas as aventuras da humanidade, e se esforça por reconstituir passado total da espécie e por nos tornar conscientes dele. Ora, semelhante interesse não se encontra, aliás, em parte alguma. A quase totalidade das culturas não europeias não possui consciência histórica, e mesmo onde existe como historiografia tradicional - é o caso da China ou dos países de cultura islâmica - nem sempre a historiografia preenche a função de modelo exemplar.

Tentemos agora uma aproximação a esta paixão pela História, colocando-nos no exterior da nossa perspectiva cultural. Em muitas religiões e mesmo no folclore dos povos europeus, descobrimos a existência da crença de que, no instante da morte, o homem recorda seu passado até aos mais ínfimos pormenores e que não consegue morrer antes de ter reencontrado e revivido a história completa da sua existência. No seu ecrã interior, o moribundo revê mais uma vez o seu passado. Considerada sob este ponto de vista, a paixão historiográfica da cultura moderna seria um sinal anunciador da sua morte iminente. Antes de soçobrar a civilização ocidental recorda uma última vez todo o seu passado, desde a proto-história até às guerras totais. A consciência historiográfica da Europa - que alguns consideram como o seu mais alto título de glória - seria, na realidade, o instante supremo que antecede e anuncia a morte.

Isto não é mais do que um exercício preliminar da nossa pesquisa comparativa, e se o escolhemos foi justamente porque nos demonstra, ao mesmo

tempo, os riscos de uma tal iniciativa e o proveito que dela se pode tirar. com efeito, é bastante significativo que, avaliada de um ponto de vista absolutamente exterior - o da mitologia funerária e do folclore -, a paixão moderna pela historiografia nos revele um simbolismo arcaico da Morte; porque, como muitas vezes fizemos notar, a angústia do homem moderno está secretamente ligada à consciência da sua historicidade e esta deixa transparecer, por sua vez, toda a ansiedade perante a Morte e o Nada.

É verdade que para nós, europeus modernos, a paixão historiográfica não revela qualquer pressentimento funesto; mas, situada na perspectiva do simbolismo religioso, ela denuncia, contudo, a iminência da Morte. Ora, a psicologia das profundidades ensinou-nos a dar mais importância à presença activa de um símbolo do que à experiência consciente que o manipula e valoriza. No nosso caso, isso compreende-se bastante bem: porque a paixão historiográfica é só um aspecto, e o mais exterior, da descoberta da História; o outro aspecto, mais profundo, refere-se à historicidade de toda a existência humana e, por conseguinte, implica directamente a angústia perante a Morte.

É ao experimentar confrontar esta angústia perante a Morte - isto é situá-la e avaliá-la numa outra perspectiva que não a nossa - que a iniciativa comparativa começa a tornar-se fecunda. A angústia perante o Nada e a Morte parece ser um fenómeno especificamente moderno. Para todas as outras culturas não europeias, isto é, para as outras religiões, a Morte nunca é sentida como um fim absoluto, como o Nada; a Morte é mais um rito de passagem para uma outra modalidade de ser, e é por isso que se encontra sempre em relacionamento com os simbolismos e os ritos de iniciação, de renascimento ou de ressurreição. Isto não quer dizer que o mundo extra-europeu não conheça a experiência da angústia perante a Morte; a experiência está lá, bem entendido, mas não é absurda nem inútil; pelo contrário, é valorizada ao mais alto grau, como uma experiência indispensável para atingir um novo nível de existência. A Morte é a Grande Iniciação. Mas, para o mundo moderno, a Morte perdeu o seu sentido religioso e é por essa razão que é comparada ao Nada; e, diante do Nada, o homem moderno está paralisado.

Abramos aqui um breve parêntesis: quando falamos do «homem moderno», das suas crises e angústias, pensamos sobretudo naquele que não tem fé, que já não tem qualquer ligação viva com o judaico-cristianismo. Para o crente, o problema da Morte coloca-se noutros termos: também para ele a morte é um rito de passagem. Mas uma grande parte do mundo moderno perdeu a fé, e para essa massa humana, a angústia perante a Morte confunde-se com a angústia perante o Nada. É unicamente dessa parte do mundo moderno que nos ocupamos. É a sua experiência que tentaremos compreender e interpretar, situando-nos num outro horizonte cultural.

A angústia do homem moderno parece, pois, provocada e alimentada pela descoberta do Nada. Que dirá um não-europeu desta situação metafísica? Coloquemo-nos, para começar, no horizonte espiritual do homem arcaico, daquele que foi chamado, incorrectamente, «primitivo». Ele conhece também esta angústia da Morte: está ligada à sua experiência fundamental, à experiência decisiva que o transformou naquilo que é: homem amadurecido, consciente e responsável; que o ajudou a ultrapassar a infância e a desligar de sua mãe e de todos os complexos infantis. A angústia da Morte vivida pelo primitivo é a da iniciação (1). E se pudéssemos traduzir em termos da sua própria experiência e da sua linguagem simbólica a angústia do homem moderno, um primitivo dir-nos-ia substancialmente isto: é a grande prova iniciática, é a penetração no labirinto ou na selva assombrada pelos demónios e pelas almas dos antepassados, a selva que corresponde ao inferno, ao outro mundo; é o grande medo que paralisa o candidato à iniciação quando é engolido pelo monstro e se encontra nas trevas do seu ventre, ou se sente cortado em bocados e digerido, a fim de poder renascer como um homem novo. Recordamo-nos de todas as provas terríveis que a iniciação dos jovens comporta nas sociedades arcaicas, provas indispensáveis a qualquer iniciação e que sobreviveram até em certos mistérios da Antiguidade greco-oriental. Sabe-se que os rapazes e, muitas vezes, as raparigas, deixam as suas casas e vivem algum tempo - por vezes vários anos - na selva, isto é, noutro mundo, para efectuarem a sua iniciação. Esta comporta torturas, provas, coroadas

por um ritual de morte e ressurreição simbólicas. É sobretudo este último ritual que é terrível, porque o jovem é suposto ser engolido por um monstro, enterrado vivo, perdido no mato, quer dizer, nos infernos. É em termos parecidos que um primitivo avaliará a nossa angústia, mas considerando-a à escala colectiva: o mundo moderno está na situação de um homem engolido por um monstro e que se debate nas trevas do seu ventre, ou como se estivesse perdido na selva, metido num labirinto que simboliza, ele também, os infernos - e sente-se angustiado, crê-se já morto ou prestes a morrer e não vê à sua volta qualquer saída das trevas, a não ser a Morte e o Nada.

(1) Ver adiante, pp. 162 e segs.

E contudo, aos olhos do primitivo, esta terrível experiência angustiante é indispensável ao nascimento de um homem novo. Não é possível a iniciação sem agonia, morte e ressurreição rituais. Avaliada na perspectiva das religiões primitivas, a angústia do mundo moderno é o sinal de uma morte iminente, mas necessária, salvadora, porque é seguida por uma ressurreição e tornará possível o acesso a um novo modo de ser, o da maturidade e da responsabilidade.

Reencontramos, pois, o simbolismo da Morte, tal como, colocando-nos numa outra perspectiva, reencontramos o mesmo simbolismo ao interpretar a paixão historiográfica em termos das mitologias populares. Mas não encontramos, nem entre os primitivos, nem nas civilizações extra-europeias mais evoluídas, a ideia do Nada intermutável com a da Morte. Como dizíamos atrás, entre os cristãos, tal como nas religiões não cristãs, a Morte não corresponde à ideia de Nada. É, bem entendido, um fim mas um fim imediatamente seguido por um novo começo. Morre-se num modo de ser, para se poder ascender a outro. A morte constitui uma ruptura de nível ontológico e, ao mesmo tempo, um rito de passagem, tal como o nascimento ou a iniciação.

É igualmente interessante saber como foi valorizado o Nada nas religiões e nas metafísicas da Índia; o problema do Ser e do Não-Ser é considerado, com boas razões, uma especialidade do pensamento indiano, para o qual tanto o nosso mundo como a nossa experiência vital e psicológica são os produtos mais ou menos directos da ilusão cósmica, da Mâyâ. Sem entrar aqui em pormenores, recordemos que o «véu da Mâyâ» é uma fórmula metafórica para exprimir a realidade ontológica, tanto do mundo como de toda a experiência humana; sublinhamos ontológica, porque nem o mundo nem a experiência humana participam no Ser absoluto. O mundo físico, tal como a nossa experiência humana, é constituído pelo porvir universal, pela temporalidade; são pois ilusórios, criados e destruídos como são pelo Tempo. Mas isto não quer dizer que não existam, que sejam uma criação da nossa imaginação. O mundo não é uma miragem ou uma ilusão no sentido imediato da palavra: o mundo físico, a minha experiência vital e psíquica existem, mas unicamente no Tempo, o que, para o pensamento indiano, quer dizer que deixarão de existir amanhã ou daqui a cem milhões de anos; por conseguinte, avaliados à escala do Ser absoluto, o mundo e, com ele, toda a experiência dependente da temporalidade, são ilusórios. É neste sentido que a Mâyâ revela, para o pensamento indiano, uma experiência própria do Nada, do Não-Ser.

Experimentemos agora descodificar a angústia do mundo moderno com a chave da filosofia indiana. Um filósofo indiano diria que o historicismo e o existencialismo introduzem na Europa a dialéctica da Mâyâ. Eis qual seria, mais ou menos, o seu raciocínio: o pensamento europeu acaba de descobrir que o homem é implacavelmente condicionado, não só pela sua fisiologia e hereditariedade, mas também pela História e, sobretudo, pela sua própria história. É o que origina que o homem esteja sempre na ribalta: participa sempre na história, é um ser intrinsecamente histórico. O filósofo indiano acrescentará: esta «ribalta» é nossa conhecida há muito tempo; é a existência ilusória na Mâyâ. E chamámo-lhe existência ilusória justamente porque é condicionada pelo Tempo, pela História. E, aliás, por esse motivo que a Índia nunca deu importância filosófica à História. A Índia preocupou-se com o Ser e a História, criada pelo porvir, é precisamente uma das fórmulas do Não-Ser. Mas isto não quer dizer que o pensamento indiano tivesse negligenciado a análise da historicidade: as suas metafísicas e as suas técnicas espirituais efectuaram, desde há muito tempo, uma análise

extremamente apurada daquilo a que a filosofia ocidental chama hoje: «estar no mundo» ou «estar em situação»; o ioga, o budismo, o vedismo aplicaram-se a demonstrar a relatividade e partindo da não-realidade de qualquer «situação», de qualquer «condição». Muitos séculos antes de Heidegger, o pensamento indiano tinha identificado na temporalidade a dimensão fatal de toda a existência, tal como previu, antes de Marx ou Freud, o condicionamento múltiplo de toda a experiência humana e de todo o julgamento sobre o mundo. Quando os filósofos indianos afirmavam que o homem está «encadeado» pela ilusão, isso queria dizer que toda a existência é necessariamente constituída como uma ruptura, separando-se portanto do absoluto. Quando o ioga ou o budismo diziam que tudo é sofrimento, que tudo é passageiro (sarvam dukham, sarvam anityam), o significado era o do Ser e Tempo, isto é, que a temporalidade de toda a existência humana origina fatalmente a angústia e a dor.

Noutros termos, a descoberta da historicidade como forma de ser específica do homem no mundo corresponde àquilo que os Indianos chamam, há muito tempo, a situação na Mâyâ. E o filósofo indiano dirá que o pensamento europeu compreendeu a precariedade e a condição paradoxal do homem que toma consciência da sua temporalidade. A angústia surge desta descoberta trágica de que o homem é um ser votado à morte, saído do Nada e a caminho do Nada.

Só que o filósofo indiano ficará perplexo diante das consequências que certos filósofos modernos retiraram dessa descoberta. Porque, depois de ter compreendido a dialéctica na Mâyâ, o Indiano esforça-se por se libertar dessas ilusões, enquanto alguns europeus parecem ficar satisfeitos com a sua descoberta e instalam-se numa visão niilista e pessimista da existência e do mundo. Não nos cumpre discutir o porquê desta situação do pensamento europeu: queremos apenas submetê-la ao julgamento da filosofia indiana. Ora, para um Indiano, a descoberta da ilusão cósmica não possui sentido se não for seguida pela procura do Ser absoluto: a noção da Mâyâ não tem sentido sem a noção da Brame. Em linguagem ocidental, poderia dizer-se: tomar consciência de que se foi condicionado não faz sentido, a não ser que o homem se volte para o incondicionado e procure a libertação. A Mâyâ é um jogo cósmico e, no fim de contas, ilusório, mas logo que se compreendeu que assim é, logo que se ergueram os véus da Mâyâ, encontramos-nos diante do Ser absoluto, diante da realidade última. A angústia é provocada pela tomada de consciência da nossa precariedade e da nossa irrealidade intrínseca, mas esta consciencialização não constitui uma finalidade em si mesma: ajuda-nos apenas a descobrir a ilusão da nossa existência no mundo mas, nesse preciso momento, intervém uma segunda tomada de consciência: descobre-se que a grande ilusão, a Mâyâ, era alimentada pela nossa ignorância, isto é, pela nossa falsa e absurda identificação com o porvir cósmico e a historicidade. Na realidade, define o filósofo indiano, o nosso autêntico Ego - o nosso âtman, o nosso purusha - nada tem a ver com as múltiplas situações da nossa historicidade. O Ego participa no Ser; o âtman é idêntico à Brame. Para um Indiano, a nossa angústia é facilmente compreensível: estamos angustiados porque acabámos de descobrir que somos não mortais, no sentido abstracto do silogismo, mas moribundos, prestes a morrer, enquanto implacavelmente devorados pelo Tempo. O Indiano compreende muito bem o nosso medo e a nossa angústia, porque se trata, em suma, da descoberta da nossa própria morte. Mas de que morte se trata? - perguntar-se-á o Indiano. Da morte do nosso não-eu, da nossa individualidade ilusória, quer dizer, da nossa própria Mâyâ - e não do ser no qual participamos, do nosso âtman, que é imortal justamente porque não é condicionado e não é temporal. O Indiano estará, pois, de acordo connosco, para admitir que a angústia perante Nada da nossa existência é comparável à angústia perante a Morte - mas acrescentará imediatamente: essa Morte que vos torna tão ansiosos apenas é a Morte das vossas ilusões e da vossa ignorância; será seguida por um renascimento, pela tomada de consciência da vossa verdadeira identidade, do vosso verdadeiro modo de ser: o do ser não condicionado, livre. Numa palavra, dirá o filósofo indiano, é a consciência da vossa própria historicidade que vos torna ansiosos, mas isso é muito compreensível: porque é necessário que a História morra para descobrir e viver o ser.

Adivinha-se facilmente aquilo que um filósofo europeu, historicista ou existencialista, poderia replicar a uma tal interpretação da angústia. Pedis-me, diria ele, que «a história morra»; mas o homem é, não pode deixar de o ser, apenas História, porque a sua própria essência é a temporalidade.

Pedis-me, pois, que renuncie à minha existência autêntica e me refugie numa abstracção, no Ser puro, no âtman; que sacrifique a minha dignidade de ser criador de História e que viva uma existência a-histórica, inautêntica, vazia de todo o conteúdo humano. Prefiro então instalar-me na angústia: pelo menos ela não me recusa uma certa grandeza histórica, que é a da tomada de consciência e da aceitação da condição humana.

Não é nosso propósito discutir estas posições filosóficas europeias. Temos, contudo, de insistir num mal-entendido que desfigura a imagem que o Ocidente tem da Índia e da espiritualidade indiana. Não é em absoluto verdadeiro que a descoberta da ilusão cósmica e a sede metafísica do Ser se traduza, na Índia, por uma desvalorização total da vida e pela crença na vacuidade universal. Começamos agora a compreender que, talvez mais do que qualquer outra civilização, a Índia respeita a vida e desfruta dela a todos os seus níveis. Não só porque a Mãya não é uma ilusão cósmica, absurda e gratuita, como se revela sem sentido, para certos filósofos europeus, a existência humana baseada no Nada e que se dirige para o Nada. Para o pensamento indiano, a Mãya é uma criação divina, um jogo cósmico que possui como finalidade tanto a experiência humana como a libertação dessa experiência. Por conseguinte, tomar consciência da ilusão cósmica não quer dizer, na Índia, descobrir a universalidade do Nada, mas simplesmente que toda a experiência no mundo e na História é desprovida de validade ontológica; portanto, que a nossa condição humana não deve ser considerada como um fim em si mesma. Mas, uma vez adquirida essa tomada de consciência, o Indiano não se retira do mundo; de outra forma, a Índia teria, há muito, desaparecido da História, porque a concepção da Mãya é aceite pela imensa maioria dos Indianos. A tomada de consciência da dialéctica da Mãya não conduz necessariamente à ascese e ao abandono de toda a existência social e histórica. Essa tomada de consciência traduz-se, de um modo geral, por uma outra atitude - a que é revelada por Crisna a Ardiuna no Bagavagita, a saber: continuar a permanecer no mundo e a participar na História, mas furtando-se cuidadosamente a atribuir à História um valor absoluto. Mais do que um convite para renunciar à História, é o perigo da idolatria dela que nos é revelado pela mensagem do Bagavagita. Todo o pensamento indiano insiste neste preciso ponto: que a ignorância e ilusão não é viver na História, mas acreditar na realidade ontológica da História. Como já dissemos, o mundo, ainda que ilusório - porque está em perpétuo porvir não deixa, por isso, de ser uma criação divina. Também o mundo é sagrado; mas, coisa paradoxal, só se detecta a sacralidade do mundo depois de se ter descoberto que ele é um «jogo» divino. A ignorância e, por conseguinte, a angústia e o sofrimento são alimentadas pela crença absurda de que este mundo perecível e ilusório representa a realidade última. Encontramos uma dialéctica semelhante em relação ao Tempo (2). Segundo o Maitri-Upanixada, Brame, o Ser Absoluto, manifesta-se simultaneamente sob dois aspectos polares: o Tempo e a Eternidade. A ignorância consiste em apenas ver o seu aspecto negativo, a temporalidade. A «má acção», como dizem os Indianos, não é viver no Tempo, mas acreditar que não existe mais nada fora dele. É-se devorado pelo Tempo, pela História, não porque se vive no Tempo, mas porque se crê na realidade do Tempo e, por esse motivo, esquecemo-nos ou desprezamos a Eternidade.

(2) Conf. Images et Symboles (Gallimard, 1952), págs. 73 e segs.

Impõe-se terminar aqui as nossas considerações; o nosso objectivo não era discutir a metafísica indiana nem compará-la com certas filosofias europeias, mas apenas descobrir aquilo que um Indiano poderia dizer-nos sobre a angústia contemporânea. Ora, é significativo que, à luz tanto da perspectiva das culturas arcaicas, como no horizonte da espiritualidade indiana, a angústia nos revele o simbolismo da Morte. Quer dizer que, vista e julgada pelos outros, pelos não-europeus, a nossa angústia tem o mesmo significado que nós, europeus, já lhe atribuímos: a iminência da Morte. Só que a identidade de pontos de vista entre nós e os outros se detém aqui. Porque para os não-europeus a Morte não é nem definitiva, nem absurda; pelo contrário, a angústia provocada pela iminência da Morte é já uma promessa de ressurreição, revela o pressentimento de um renascimento noutra forma de existir, e é este que transcende a Morte. Recolocada na perspectiva das sociedades primitivas, a angústia do mundo moderno pode ser comparável com a da morte iniciática; vista na perspectiva indiana, ela é semelhante ao momento dialéctico da descoberta da Mãya. Mas, como dizíamos atrás, tanto

para as culturas arcaicas e «primitivas» como para a Índia, esta angústia não constitui uma situação em que possamos instalar-nos; é-nos indispensável enquanto experiência iniciática, enquanto rito de passagem. Mas em mais nenhuma cultura para além da nossa nos podemos deter no meio de um rito de passagem e instalarmo-nos numa situação aparentemente sem saída. Porque esta consiste justamente em terminar o rito de passagem e resolver a crise desembocando num nível superior, tomando consciência de um novo modo de existir. Não se concebe, por exemplo, que se possa interromper um rito de passagem iniciático: neste caso, o jovem já não seria a criança que era antes de começar a iniciação, mas também não seria o adulto que deveria ser no final de todas as suas provas.

É igualmente necessário mencionar uma outra fonte de angústia moderna: o pressentimento obscuro do fim do mundo, mais exactamente, do fim do nosso mundo, da nossa civilização. Não pomos em causa a correcção dos fundamentos deste pavor: basta-nos recordar que ele está longe de constituir uma descoberta moderna. O mito do fim do mundo está universalmente disseminado: encontrámo-lo entre os povos primitivos que permanecem ainda no estágio paleolítico da cultura como, por exemplo, os Australianos, e voltamos a encontrá-lo nas grandes civilizações históricas: babilónica, indiana, mexicana e greco-latina. É o mito da destruição e da recriação periódicas dos mundos, fórmula cosmológica do mito do eterno retorno. Mas é preciso acrescentar imediatamente que em nenhuma cultura extra-europeia o terror do fim do mundo jamais conseguiu paralisar a vida ou a cultura. A espera da catástrofe cósmica é, bem entendido, angustiada, mas trata-se de uma angústia religiosa e culturalmente integrada. O fim do mundo nunca é absoluto; é sempre seguido pela criação de um novo mundo, regenerado, porque para os não-europeus, a vida e o espírito têm de particular que não podem jamais desaparecer de uma forma definitiva.

Teremos de parar aqui a confrontação com as religiões e as civilizações extra-europeias. Negamo-nos a extrair daí conclusões; o diálogo apenas começou; é preciso prosseguir-lo e desenvolvê-lo. No entanto, esta mudança de perspectiva é já reconfortante: bastou colocarmo-nos ao nível das culturas arcaicas e orientais para reencontrarmos os significados iniciáticos e os valores espirituais da angústia - significados e valores bem conhecidos de certas tradições místicas e metafísicas europeias. Quer isto dizer que o diálogo com o verdadeiro mundo asiático, africano ou oceânico nos ajuda a redescobrir posições espirituais que se pode, a justo título, considerar universalmente válidas: deixaram de ser provincianas, criações de um só fragmento da História, mas posições - ousaríamos afirmá-lo - ecuménicas.

Mas poderemos perguntar: se o diálogo com as espiritualidades extra-europeias conduz simplesmente à redescoberta de certas fontes olvidadas ou negligenciadas da nossa espiritualidade, de que servirá ir pesquisar tão longe - e interrogar os Indianos, os Africanos, os Oceânicos? Como dizíamos, o nosso próprio momento histórico obriga-nos a compreender as culturas não-europeias e a estabelecer diálogo com os seus representantes autênticos. Mas ainda há mais: permanece esse facto estranho e reconfortante de que a mudança de perspectiva espiritual se traduz por uma regeneração profunda do nosso ser íntimo. Vamos concluir esta exposição com uma história hassídica, que ilustra admiravelmente o mistério da descoberta. É a história do rabino Eisik, de Cracóvia, que o indianista Heinrich Zimmer desenterrou dos *Khassidischen Bucher* de Martin Buber. Este piedoso rabino, Eisik de Cracóvia, teve um sonho que lhe mandava que fosse a Praga: aí, sob a grande ponte que leva ao castelo real, descobriria um tesouro escondido. O sonho repetiu-se três vezes, e o rabino decidiu-se a partir. Chegado a Praga, encontrou a ponte, mas guardada noite e dia por sentinelas; Eisik não ousou procurar. Girando sempre pelos arredores, atraiu a atenção do capitão dos guardas; este perguntou-lhe amavelmente se perdera alguma coisa. Com ingenuidade, o rabino contou-lhe o seu sonho. O oficial explodiu em gargalhadas: «Realmente, homenzinho!», disse-lhe ele, «tu usaste os teus sapatos para percorrer todo esse caminho simplesmente por causa de um sonho? Que pessoa, na posse da sua razão, acreditaria num sonho?» O próprio oficial ouvira uma voz em sonhos: «Falava-me de Cracóvia, ordenando-me que lá fosse e procurasse um grande tesouro na casa de um rabino cujo nome era Eisik, filho de Jekel. O tesouro devia ser descoberto num recanto poeirento, onde

estava enterrado por detrás do fogão.» Mas o oficial não tinha qualquer fé nas vozes escutadas em sonhos: era uma pessoa de juízo. O rabino inclinou-se profundamente, agradeceu-lhe e apressou-se a regressar a Cracóvia. Cavou no canto abandonado da casa e descobriu o tesouro que pôs fim à sua miséria.

«Assim - comenta Heinrich Zimmer -, dessa maneira, o verdadeiro tesouro, o que põe fim à nossa miséria e às nossas provações, nunca está muito longe, não é preciso ir buscá-lo a um país longínquo, jaz enterrado nos recessos mais ínfimos da nossa própria casa, isto é, do nosso próprio ser. Está atrás do fogão, o centro que fornece a vida e o calor que comanda a nossa existência, o coração do nosso coração, se soubermos cavar. Contudo, há o facto estranho e constante de que é só após uma viagem piedosa a uma região longínqua, a um país estrangeiro, sobre uma nova terra, que o significado dessa voz interior que guia a nossa procura poderá revelar-se-nos. E, a esse facto estranho e constante, junta-se um outro: aquele que nos revela que sentido da nossa misteriosa viagem interior deve ser, ele mesmo, um estrangeiro, doutracrença e doutra raça.»

E é este o sentido profundo de toda a verdade descoberta; este, poderia constituir o ponto de partida de um novo humanismo, à escala mundial.

CAPÍTULO IV

A NOSTALGIA DO PARAÍSO NAS TRADIÇÕES PRIMITIVAS

Baumann resume desta maneira os mitos africanos que se referem à época paradisiaca primordial: nesse tempo, os homens não conheciam a morte; compreendiam a linguagem dos animais e viviam em paz com eles; não trabalhavam e encontravam ao alcance da mão uma alimentação abundante. Na sequência de certo evento mítico - do qual não empreenderemos o estudo - essa fase paradisiaca chegou ao fim e a humanidade transformou-se naquilo que hoje conhecemos (1).

(1) Hermann Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker* (Berlim, 1936), págs. 267 e segs. Na África, um certo número de mitos paradisiacos acabaram por se tornar mitos de origem: eles explicam, com efeito, a origem da morte. Conf. Hans Abrahamsson, *The Origin of Death. Studies in African Mythology* (Uppsala, 1951).

Sob uma forma mais ou menos complexa, o mito paradisiaco encontra-se um pouco por toda a parte no mundo. Comporta sempre um certo número de elementos característicos, para além do toque paradisiaco por excelência, a imortalidade. Poderiam classificar-se estes mitos em duas grandes categorias: 1a) os que falam da extrema proximidade primordial entre a Terra e o Céu; 2a) os que se referem a um meio concreto de comunicação entre Céu e Terra. Não será oportuno analisar aqui as múltiplas variantes que cada um destes tipos apresenta, nem precisar-lhes as áreas respectivas de difusão e a sua cronologia. Para a nossa finalidade, um só aspecto nos interessa: descrevendo a situação primordial, os mitos revelam o seu carácter paradisiaco pelo próprio facto de o Céu estar, *in illo tempore*, muito próximo da Terra, ou de se poder facilmente ter acesso ao Céu escalando uma árvore, uma liana, uma escada, ou escalando uma montanha. Quando o Céu foi brutalmente separado da Terra, isto é, quando se tornou longínquo, como nos nossos dias, quando a árvore ou a liana que ligavam Terra e Céu foram cortadas, ou a montanha que tocava no Céu aplanada, terminou o estado paradisiaco e a humanidade adquiriu a sua actual condição.

Com efeito, todos esses mitos apresentam o homem primitivo como desfrutando de uma beatitude, de uma espontaneidade e de uma liberdade que lamentavelmente perdeu em consequência da queda, isto é, como resultado do acontecimento mítico que provocou a ruptura entre o Céu e a Terra. *In illo tempore*, naquele tempo paradisiaco, os deuses desciam à Terra e misturavam-se com os humanos: por seu turno, os homens podiam subir ao Céu, escalando uma montanha, uma árvore, uma liana ou uma escada, ou ainda deixando-se transportar pelas aves.

Uma análise etnológica atenta trará à luz o contexto cultural de cada um destes tipos de mitos. Poderá demonstrar-se, por exemplo, que os mitos de extrema proximidade primordial Céu-Terra, difundidos sobretudo na Oceania e no Sudeste Asiático são, de alguma forma, solidários com uma ideologia matriarcal (2). Da mesma forma se poderia dizer que a imagem mítica de um axis mundi - montanha, árvore, liana - que se encontrava no centro do mundo e ligava Terra e Céu, imagem já encontrada nas tribos mais primitivas (Austrália, Pigmeus, regiões árticas, etc.) foi sobretudo elaborada pelas culturas pastoris e sedentárias, e transmitiu-se até às grandes culturas urbanas da Antiguidade oriental (3). Mas a análise etnológica não nos reterá aqui: para o objectivo deste capítulo, bastar-nos-á a apologia dos mitos.

(2) Conf. H. Th. Fischer, *Indonesische Paradiesmythen* (*Zeitschrift für Ethnologie*, LXIV, 1932, págs. 204-245); Franz Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Paris-Lucerna, 1946).

(3) Mircea Eliade, *L'Éternel retour*, Paris, 1949, pág. 21 e segs. [O Mito do Eterno Retorno, Edições 70, Lisboa pág. 14 e segs.]

Enumeremos as características específicas do homem da época paradisiaca, sem levar em conta os seus contextos respectivos: imortalidade, espontaneidade, liberdade; possibilidade de ascensão ao céu fácil encontro com os deuses; amizade com os animais e conhecimento da sua linguagem. Este conjunto de liberdades e de poderes perdeu-se em consequência de um acontecimento

antigo; a «queda» do homem traduz-se tanto por uma mutação ontológica da sua própria condição, como por uma ruptura cósmica.

Ora não é desprovido de interesse verificar que, por técnicas especiais, o xamã se esforça por abolir a actual condição humana - a do homem caído em desgraça - e reintegrar a condição do homem primordial de que nos falam os mitos paradisíacos. Sabe-se que, entre outros manipuladores do sagrado das sociedades arcaicas, o xamã é o especialista do êxtase por excelência. É graças às suas capacidades extáticas - isto é, graças ao facto de poder abandonar à vontade o seu corpo e empreender viagens místicas em todas as regiões cósmicas - que o xamã tanto é curandeiro e condutor de almas, como místico e visionário. Só ele pode perseguir a alma perdida do doente, capturá-la e reintegrá-la no seu corpo: acompanha as almas dos mortos às suas novas moradas; é sempre ele que empreende longas viagens extáticas ao Céu, para apresentar aos deuses a alma do animal sacrificado e implorar a bênção divina. Numa só palavra, o xamã é o grande especialista das questões espirituais, isto é, aquele que conhece melhor que qualquer outro os múltiplos dramas, riscos e perigos da alma. O complexo xamânico representa, para as sociedades «primitivas», o que, nas religiões mais elaboradas, se costuma designar por místico e experiência mística.

Uma sessão xamanística comporta geralmente os seguintes elementos: 1) chamamento dos espíritos auxiliares, a maior parte das vezes de animais, e diálogo com eles numa linguagem secreta; 2) jogo de tambor e dança, preparativos da viagem mística; 3) transe (fingido ou real), durante o qual se presume que a alma do xamã abandonou o corpo. A finalidade de qualquer sessão xamanística é a obtenção do êxtase, porque só em êxtase o xamane pode voar nos ares e descer aos Infernos, quer dizer, pode cumprir a sua missão de curandeiro ou de condutor de almas.

Ora é significativo que, para preparar o seu transe, o xamane utilize a linguagem secreta ou, como se lhe chama noutras regiões, a linguagem dos animais. Ele imita, por um lado, o comportamento dos animais e, por outro, esforça-se por imitar os seus gritos, sobretudo os das aves. Shieroszewski verificou isso, entre os xamanes iacutes: «Tanto por cima, como por baixo; tanto pela frente, como por trás do xamane se fazem ouvir ruídos misteriosos... Julgaríamos escutar o grito lamentoso da abetarda, misturado com o crocitar do falcão que interrompe o assobio da galinhola: é o xamane que grita assim, variando as entoações da sua voz... Ouve-se o grasnido das águias, ao qual se misturam os lamentos das abetardas e o coro dos cucos» (4). Castagné descreve-nos o baça quirguiztânico «imitando com precisão notável os gritos dos animais, os cantos das aves, o ruído do seu voo». (5) Como fez notar Lethisalo, uma boa parte das palavras utilizadas durante a sessão xamanística tem como origem a imitação das aves e outros animais. Isto é verdadeiro sobretudo para os estribilhos e gritos modulados, constituídos na maior parte das vezes por onomatopeias, fonemas e trilos cuja origem se pode sem dificuldade adivinhar: a imitação dos gritos e cantos de aves (6). Em geral, o xamã fala, durante a sessão, com uma voz aguda, projectada, em falsete, querendo marcar com isso que não é ele que fala, mas sim um espírito ou um deus. Mas há que fazer notar que a mesma voz aguda é geralmente utilizada quando se canta fórmulas mágicas. Magia e canto especialmente o canto à maneira das aves - designa-se inúmeras vezes pelo mesmo termo. O vocábulo germânico para fórmula mágica é galdr, que se utiliza com o verbo galan - cantar termo que se aplica especialmente aos gritos das aves.

(4) W. Shieroszewski, Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes (Revue de l'histoire des religions, XLVI, 1902, págs. 204-235, 299-335), págs. 326 e segs.

(5) J. Castagné, Magie et exorcisme che: les Ka:ak-Kirghi:es et autres peuples turcs orientaux (Revue des études islamiques, 1930, págs. 53-151) pág. 93.

(6) T. Lehtisalo, Beobachtungen über die Jodler (Journal de la Société finno-ougrienne, XLVIII, 1936-1937, 2, págs. 1-34).

Se se levar em conta o facto de que se crê que, durante a sua iniciação, o xamane encontra um animal que lhe revela certos segredos do ofício, que lhe ensina a linguagem dos animais ou que se torna no seu espírito auxiliar

(familiar), compreende-se ainda melhor as relações de amizade e de familiaridade que se estabelecem entre os animais e o xamane: este fala a sua linguagem e torna-se amigo e mestre deles. Reparemos em seguida que obter a amizade dos animais e, espontaneamente, o seu domínio, não implica, no horizonte da mentalidade arcaica, uma regressão a uma condição biológica inferior. Por um lado, os animais estão carregados de um simbolismo e de uma mitologia muito importantes para a vida religiosa; por conseguinte, comunicar com eles, falar a sua linguagem, tornar-se seu amigo e mestre, equivale a apropriar-se de uma vida espiritual muito mais rica do que a vida simplesmente humana do comum dos mortais. Por outro lado, os animais possuem, aos olhos do «primitivo», um prestígio considerável: conhecem os segredos da vida e da natureza, sabem mesmo o segredo da longevidade e da imortalidade. Reintegrando-se na condição de animal, o xamane participa nos seus segredos e desfruta da plenitude da sua vida.

Sublinhemos este facto: a amizade com os animais e o conhecimento da sua língua representam uma síndrome paradisiaca. In illo tempore, antes da queda, essa amizade fazia parte da condição humana primordial. O xamane recupera em parte a situação paradisiaca de homem primitivo, e isto graças à redescoberta da espontaneidade animal (imitação do seu comportamento) e à linguagem dos animais (imitação dos seus gritos). É importante observar que o diálogo com os animais ou a sua incorporação pelo xamane (fenómeno místico que se deve evitar confundir com (possessão) constituem a fase pré-extática da sessão. O xamane só pode abandonar o seu corpo e começar a sua viagem mística depois de ter recuperado, pela sua intimidade com os animais, uma beatitude e uma espontaneidade inacessíveis na sua situação profana ou quotidiana. À experiência vital desta amizade com os animais projecta-o para fora da condição geral de humanidade em «desgraça», permitindo-lhe alcançar o illud tempus de que nos falam os mitos paradisiacos.

No que diz respeito ao êxtase em si mesmo, implica, como já afirmámos, o abandono do corpo e a viagem mística ao céu ou aos infernos. Para os nossos objectivos uma coisa sobretudo nos interessa: o facto de a ascensão celestial do xamane se realizar por intermédio de uma árvore ou de um mastro, que simbolizam a Arvore ou o Pilar cósmicos. É assim, por exemplo, que o xamane altaico utiliza para a sessão uma jovem bétula desprovida dos seus ramos baixos e sobre cujo tronco se marca sete, nove ou doze degraus. A bétula simboliza a Árvore do Mundo; os sete, nove ou doze degraus representam os sete, nove ou doze céus, isto é, os diferentes níveis celestiais. Após ter sacrificado um cavalo, o xamane serve-se sucessivamente dos degraus para penetrar até ao nono Céu, onde se encontra Bai Ulgân, o Deus supremo; descreve ao auditório, com inúmeros pormenores, tudo o que vê e tudo o que se passa em cada um dos céus. Finalmente, no nono Céu, prosterna-se diante de Bai Ulgân e oferece-lhe a alma do cavalo sacrificado. Este episódio marca o ponto culminante de ascensão extática do xamane: deixa-se cair extenuado e, passado um bocado, esfrega os olhos, parece despertar de um sono profundo e saúda os presentes como após uma longa ausência (7).

(7) M. Eliade, *Lê Chamanisme et lês techniques archaiques de l'êxtase*, págs. 175 e segs.

O simbolismo da ascensão celestial por intermédio de uma árvore é igualmente ilustrado de forma muito clara pela cerimónia iniciática dos xamanes buriatas. O candidato sobe a uma bétula que se encontra no interior de uma cabana, atinge o cimo e sai pela abertura por onde sai o fumo. Mas sabe-se que a abertura superior por onde o fumo se esvai é comparada ao «buraco» feito pela Estrela Polar na abóbada celeste. (Entre outros povos, o pau da tenda é chamado Pilar do Céu e comparado à Estrela Polar que, também ela, fixa a tenda celeste como se fosse uma estaca e é, aliás, denominada Chave do Céu. Assim, a bétula ritual que se encontra no interior da tenda é uma imagem da Árvore cósmica que está no Centro do Mundo e no cimo da qual brilha a Estrela Polar. Escalando-a, o candidato penetra no Céu: é por isso que, tendo saído da tenda pela abertura, grita com força, invocando o auxílio dos deuses: lá em cima, encontra-se na sua presença.

Um simbolismo similar explica o papel importante do tambor xamanístico. Emsheimer demonstrou que os sonhos ou êxtases iniciáticos dos futuros

xamanes comportam uma viagem mística à Árvore cósmica, no alto da qual se encontra o Senhor do Mundo. É num dos ramos dessa árvore, que ele deixa cair para esse efeito, que o xamane talha a caixa do seu tambor (8). Mas sabemos que se supõe que a Árvore Cósmica se encontra no Centro do Mundo e que liga a Terra ao Céu. Pelo facto de a caixa do seu tambor ser proveniente da própria madeira da Árvore Cósmica, o xamane, quando o toca, é projectado magicamente para essa Árvore, isto é, para o Centro do Mundo, onde existe a possibilidade de passar de um nível cósmico para outro.

(8) E. Emsheimer, Schamanentrommel und Trommelbaum (Ethnos, 1946, págs. 166-181); Eliade, Lê Chamanisme... págs. 159 e segs.

Assim, seja escalando os sete ou nove entalhes da bétula cerimonial, seja trabalhando com o seu tambor, o xamane empreende uma viagem ao Céu. No primeiro caso, mima laboriosamente a ascensão da Árvore Cósmica; no segundo caso, voa para ela pela magia do tambor. O voo xamanístico é, aliás, muito frequente: muitas vezes confunde-se com o próprio êxtase. Entre numerosas variantes do voo xamanístico, é sobretudo o voo para o Centro do Mundo que nos interessa: é lá que se encontram a Árvore, a Montanha, o Pilar cósmico que ligam a Terra ao Céu; é sempre lá que está o «buraco» feito pela Estrela Polar. Escalando a Montanha, trepando à Árvore, voando ou penetrando pelo «buraco» no cimo da abóbada celeste, o xamane realiza a sua ascensão ao Céu.

Ora, sabemos que in illo tempore, na época mítica do Paraíso, uma Montanha, uma Árvore, um Pilar ou uma Liana, ligavam a Terra ao Céu e que o homem primordial podia facilmente subir, escalando-os. A comunicação com o Céu era, in illo tempore, fácil e o encontro com os deuses tinha lugar in concreto. A recordação desse tempo paradisíaco está ainda muito viva entre os primitivos. Os Koriaks lembram-se da era mítica do heróico Grande-Corvo, quando os homens podiam sem custo subir ao Céu; nos nossos dias, acrescentam eles, só os xamanes são ainda capazes de o fazer. Os Bacairi do Brasil pensam que, para o xamane, o Céu não é mais alto que uma casa: é por isso que lá chega num abrir e fechar de olhos (9).

(9) Eliade, Lê Chamanisme... págs. 235 e segs., 419 e segs.; conf. também ibidem, págs. 227-295.

Isto é o mesmo que dizer que o xamane recupera, durante o seu êxtase, a situação paradisíaca: restabelece a capacidade de comunicação que existia in illo tempore entre o Céu e a Terra; para ele, a Montanha ou a Árvore Cósmica tornam-se os meios concretos de acesso ao Céu, tal como eram antes da queda. Para o xamane, o Céu aproxima-se novamente da Terra: não está mais alto que uma casa, tal como antes da ruptura primitiva. Por fim, o xamane reencontra a amizade com os animais. Por outras palavras, o êxtase reactualiza, provisoriamente e para um número restrito de sujeitos - os místicos - o estado inicial da Humanidade inteira. Neste aspecto, a experiência mística dos primitivos equivale a um regresso às origens, a um recuar ao tempo mítico do paraíso perdido. Para o xamane em êxtase, este mundo, o mundo em desgraça - que, para utilizar a terminologia moderna, se encontra sob a lei do Tempo e da História - é abolido. É verdade que existe uma grande diferença entre a situação do homem primordial e a que é recuperada pelo xamane durante o seu êxtase: este só temporariamente faz abolir a ruptura entre Céu e Terra sobe ao Céu em espírito e já não in concreto, como o homem antigo; não anula a morte (todas as noções de «imortalidade» que se poderia registar entre os primitivos implicam da mesma forma que entre os civilizados - a morte prévia; quer dizer que se trata sempre de uma «imortalidade» post mortem, espiritual).

Para resumir, a experiência mística por excelência das sociedades arcaicas, o xamanismo, patenteia a nostalgia do paraíso, o desejo de reencontrar o estado da liberdade e beatitude anteriores à «queda», a vontade de restaurar a comunicação entre Terra e Céu; numa só palavra, a vontade de abolir tudo o que foi modificado na própria estrutura do cosmos e na forma de existir do homem em seguida à ruptura primordial. O êxtase do xamane recupera em grande parte a condição paradisíaca: ele recuperou a amizade dos animais; pelo seu voo ou pela sua ascensão, o xamane volta a ligar a Terra ao Céu; lá,

encontra-se de novo, face a face ao deus celeste e fala-lhe de viva voz, como sucedia in illo tempore.

Podemos detectar uma situação análoga na mística mais recente e mais elaborada de todas: a mística cristã. O cristianismo está dominado pela nostalgia do paraíso. «A oração voltada para o Oriente relaciona-se com os temas paradisiacos... Voltar-se para o Oriente surge como a nostalgia do paraíso.» (10) Verifica-se o mesmo simbolismo paradisiaco nos ritos do baptismo: «Perante Adão, caindo sob o domínio de Satã e expulso do Paraíso, o catecúmeno aparece como libertado pelo Novo Adão do domínio de Satã e reintroduzido no paraíso» (11). «O cristianismo surge assim como a realização do paraíso. Cristo é a Árvore e vida (Ambrósio, De Isaac, 5, 43) ou a Fonte do Paraíso (Ambrósio, De Paradiso, in: 272, 10). Mas essa realização do paraíso processa-se em três planos sucessivos. O baptismo é a porta do paraíso (Cirilo de Jerusalém, Procatech.; P. G. XXXIII, 357 A); a vida mística é uma entrada mais profunda no Paraíso (Ambrósio, De Paradiso, I, 1); por fim, a morte introduz os mártires no Paraíso (Passio Perpet. P. L. in, 28A). É notável, com efeito, que encontremos o vocabulário paradisiaco aplicado a esses três aspectos da vida cristã.» (12)

(10) Jean Daniélou, s.j. Bible et liturgie, Paris, 1951, pág. 46

(11) Jbidem, pág. 47.

(12) Jean Daniélou, Sacramentum futuri, Paris, 1950, pág. 16.

Bem entendido, é a mística que melhor revela a restauração da vida paradisiaca. A primeira síndrome dessa restauração é o domínio reencontrado sobre os animais. Como é sabido, na origem, Adão tinha sido encarregado de atribuir nomes aos animais (Gênesis, II, 19); ora dar nomes aos animais equivale a dominá-los. São Tomás explicava assim o poder de Adão sobre a criatura não racional: «A alma domina, pelo seu comando, as potências sensitivas, como o apetite irascível e concupiscente que, de uma certa forma, obedecem à razão. Daí, no estado de inocência, o homem dominava pela sua vontade os outros animais». (13) Mas «o facto de dar nomes ou de mudar nomes desempenha paralelamente um grande papel nos temas escatológicos... O reino messiânico provoca uma conversão moral da humanidade e mesmo uma transformação dos animais... que caracterizam o mundo saído das mãos de Deus». E, no estado místico, os animais são por vezes submissos ao santo como estavam submissos a Adão. «As histórias dos antigos padres do monaquismo mostram-no-los o facto não é raro - obedecidos pelas feras que alimentam tal como se fossem animais domésticos.» (15) São Francisco de Assis segue os padres do deserto. A amizade com as feras e o domínio espontâneo sobre os animais são os sinais evidentes da recuperação de uma situação paradisiaca.

(13) Dom Anselme Stolz, Theologie de Ia mystique, Chevetogne, 1947, ;. 104.

(14) Jean Daniélou, Sacramenta futuri, pág. 6

(15) Dom Stolz, op. cit. Pág. 31.

Poderia igualmente fazer-se referência ao simbolismo paradisiaco das igrejas e dos jardins dos mosteiros. A paisagem que rodeia o monge reflecte o paraíso terrestre: de alguma forma, antecipa-o. Mas é sobretudo a experiência mística, enquanto tal, que nos interessa. Ora, como Stolz muito bem demonstrou, a experiência mística cristã exemplar é a ascensão celeste de São Paulo: «Conheço um homem em Cristo que, há catorze anos, foi levado ao terceiro céu (se foi em corpo, ignoro-o). E sei que esse homem (se foi em corpo ou desincorporado, não sei, Deus é que sabe) foi conduzido ao Paraíso e escutou palavras inefáveis, que não é permitido ao homem revelar» (Segunda Epístola aos Coríntios, XII, (1-4). Não se insistirá aqui no simbolismo ascensional da mística cristã: a Escada do Paraíso desempenha nele um papel primordial. Os degraus da contemplação designam as fases da ascensão da alma em direcção a Deus. Mas São Paulo precisou que essa ascensão mística transporta o homem para o Paraíso: as «palavras inefáveis» que ouviu não serão as do próprio Deus? Porque Adão, no paraíso, «desfrutava habitualmente de colóquios com Deus», segundo nos garante São Gregório (16).

(16) Dom Stolz. op. cit. pág. 111.

Assim, mesmo sendo o cristianismo dominado pela nostalgia do Paraíso, só os

místicos obtêm, em parte, a restauração paradisíaca: amizade com os animais, ascensão ao Céu e encontro com Deus. A mesma situação se apresenta nas religiões arcaicas: uma certa nostalgia do Paraíso é detectada a todos os níveis da vida religiosa (17), mas afirma-se sobretudo na experiência mística, isto é, no êxtase dos xamanes. E as características específicas da restauração do *illud tempus* são as mesmas: amizade com os animais, ascensão ao Céu, diálogo com Deus celestial. Tal como para o santo cristão, a recuperação do Paraíso pelo xamane em êxtase é provisória: porque nem um, nem outro conseguem abolir a morte, quer dizer, não podem restabelecer totalmente a situação do homem primordial.

(17) Conf. Mircea Eliade, *Trailé d'histoire dês religions*, Paris, 1949, págs. 321 e segs.

Por fim, poderia ainda referir que, para a tradição cristã, o Paraíso se tornou inacessível por causa do fogo que o rodeia. «O Paraíso é tanto mais inacessível, quanto mais certo é que está rodeado por um círculo de fogo ou, o que vem dar ao mesmo, a sua entrada é guardada por anjos com gládios inflamados. "Deus diz Lactance (*Divin. instit.*, II, 12), - expulsou o homem do Paraíso, que rodeou de fogo, para que a ele não pudesse ter acesso." São Tomás faz alusão a isso quando explica que o Paraíso não nos é acessível, sobretudo por causa do calor que o mantém distante dos nossos países.» (18) É por isso que aquele que quiser penetrar no Paraíso deve atravessar primeiro o fogo que o rodeia. «Por outras palavras, apenas aquele que foi purificado pelo fogo pode, a partir daí, entrar no Paraíso. Ora a via purgativa precede a união mística e os místicos não hesitam em situar essa purificação da alma no mesmo plano que o fogo purificador que conduz ao Paraíso...» (19)

(18) Dom Stolz, *op. Cit.*, pág. 24.

(19) *Ibidem*, pág. 32.

Estes poucos textos nos bastam: resumem e justificam toda uma doutrina do fogo purificador que guarda o acesso ao Paraíso. Não entraremos aqui na discussão do simbolismo do fogo na mística e na teologia cristãs. Mas é significativo verificar que semelhante simbolismo se deixa entrever em todo um grupo de técnicas xamanísticas: é o bem conhecido domínio do fogo (20). Com efeito, por todo o mundo, os xamanes são considerados como mestres do fogo: durante as sessões, engolem tições incandescentes, tocam em objectos ao rubro, marcham sobre brasas. Este domínio do fogo foi já testemunhado entre xamanes das sociedades mais arcaicas; faz parte do xamanismo no mesmo grau que o êxtase, a ascensão ao Céu ou a linguagem dos animais. A ideologia que o domínio do fogo implica não é difícil de esclarecer: para o mundo primitivo (como aliás para todas as sociedades populares em geral), os espíritos distinguem-se dos humanos pela sua incombustibilidade, quer dizer, pela sua capacidade de resistir à temperatura das brasas; julga-se que os xamanes ultrapassaram a condição humana e participaram na condição dos espíritos: tal como eles, tornam-se invisíveis, voam pelos ares, sobem ao Céu, descem aos Infernos; dispõem, enfim, da incombustibilidade. O domínio do fogo equivale em termos perceptíveis à transcendência da condição humana; o xamane demonstra, também desta vez, que se integrou numa condição espiritual, que se tornou - ou pode tornar-se durante a sessão um espírito.

(20) Conf. *Mais à frente*, pp. 96 e segs. 76

Se compararmos o fogo purificador das tradições cristãs que rodeia o Paraíso, com o domínio do fogo dos xamanes, reparamos pelo menos num ponto comum: tanto num caso como no outro, atravessar impunemente o fogo é sinal de que se aboliu a condição humana. Mas, para o cristianismo, bem como para as tradições arcaicas, a actual condição humana é o resultado da «queda». Por conseguinte, abolir, mesmo provisoriamente, essa condição equivale a reintegrar a situação do homem primordial; por outras palavras, anular o Tempo, regressar atrás, recuperar o *illud tempus paradisíaco*. A que ponto essa recuperação da situação primordial é precária, é o que revela sobretudo o facto de o xamane a obter imitando a condição dos espíritos. Aliás, já o fizemos notar a propósito das outras técnicas xamanísticas: durante o transe não é o xamane que voa para os Céus, é apenas seu espírito. A mística cristã

apresenta uma situação análoga: é só a alma que, purificada pelo fogo, penetra no Paraíso.

As analogias que acabámos de estabelecer parecem-nos importantes: segue-se daí que não existe solução de continuidade entre a ideologia da experiência mística primitiva e a mística judaico-cristã. Entre os primitivos, tal como entre os santos e os teólogos cristãos, o êxtase místico é um regresso ao Paraíso, quer dizer que se caracteriza pela abolição do Tempo e da História (a queda), e a recuperação da situação do homem primordial.

Compreendam-nos bem: cotejando estas analogias, não pretendemos, de forma alguma, emitir um juízo de valor relativamente ao conteúdo das diversas experiências místicas, primitivas ou outras; limitamo-nos a observar que as suas ideologias comportam, como nóculo central, a nostalgia do Paraíso. Isso não exclui, bem entendido, as múltiplas diferenças que existem, não só entre as místicas primitivas e as místicas judaico-cristãs, mas também entre as diversas escolas místicas cristãs. Por outro lado, escolhemos de propósito a comparação entre o tipo de experiência mística mais arcaica e o cristianismo, deixando de lado as grandes tradições orientais: mesmo que a saída do Tempo e a abolição da História constituam o elemento essencial de toda a experiência mística e, por conseguinte, também das místicas orientais, parece-nos que a característica paradisíaca é mais bem conservada pelos místicos arcaicos. Num certo sentido, as comparações entre os tipos de místicas primitivas e a mística cristã são mais válidas do que entre esta última e as místicas indiana, chinesa ou japonesa. Mas, mesmo não pretendendo esboçar, nestas poucas páginas, um estudo de mística comparada, importa sublinhar o principal resultado do nosso inquérito: a perfeita continuidade ideológica entre a experiência mística mais elementar e o cristianismo. No princípio como no fim da história religiosa da humanidade, encontra-se a mesma nostalgia do Paraíso. Se nos dermos conta do facto de ela se deixar igualmente entrever no comportamento religioso em geral, do homem das sociedades arcaicas, estamos no nosso direito de supor que a recordação mítica de uma beatitude sem história assedia a humanidade desde o momento em que o homem tomou consciência da sua situação no cosmos. Abre-se uma nova perspectiva, por consequência, no estudo da antropologia arcaica. Não é aqui o lugar adequado para empreender este estudo. Será suficiente afirmar que, à luz de tudo o que acabámos de observar, certos aspectos da espiritualidade primitiva que se considerava aberrantes, não o são em absoluto. A imitação dos gritos dos animais pelos xamanes, que não deixava de impressionar os observadores e que foi considerada muitas vezes pelos etnólogos como a manifestação de uma possessão patológica revela, na realidade, o desejo de reencontrar a amizade dos animais e, por conseguinte, reintegrar-se no Paraíso primordial. O transe extático, seja qual for a sua fenomenologia, só é aberrante se não levarmos em conta o seu significado espiritual: na realidade, como vimos, o xamane esforça-se por restabelecer as comunicações entre a Terra e o Céu, interrompidas pela «queda». O domínio do fogo também não é uma superstição de selvagens: demonstra, pelo contrário, a participação do xamane na condição dos espíritos.

Considerados sob o ângulo que lhes é próprio, todos os comportamentos estranhos do xamane revelam a mais alta espiritualidade: estão de facto, dependentes de uma ideologia coerente e de grande nobreza. Os mitos que constituem essa ideologia contam-se entre os mais belos e ricos que existem: são os mitos do Paraíso e da queda, da imortalidade do homem primordial e da sua relação com Deus, da origem da morte e da descoberta do espírito (em todos os sentidos deste termo). Isto não deixa de ter consequências na compreensão e valorização do primitivo e, de um modo geral, do homem não-europeu; demasiadas vezes o ocidental se deixa impressionar pela manifestação de uma ideologia, ignorando justamente a única coisa que interessa, antes de mais, conhecer: a própria ideologia, isto é, os seus mitos. Mas as manifestações dependem, em primeiro lugar, dos modos locais e dos estilos culturais e estes podem ou não ser imediatamente acessíveis. Julgamos, então, a partir das impressões colhidas: uma cerimónia das máscaras é bela, uma certa dança é sinistra, um rito de iniciação é selvagem ou aberrante. Mas se nos dermos ao trabalho de compreender a ideologia subjacente a todas estas manifestações, se estudarmos os mitos e os símbolos que as condicionam, descartamo-nos do subjectivismo das impressões e

ascendemos a uma perspectiva mais objectiva. Por vezes, a compreensão da ideologia basta para restabelecer a «normalidade» de um comportamento. Recordemos um único exemplo: a imitação dos gritos dos animais. Durante mais de um século, acreditou-se que esses gritos estranhos do xamane eram a prova do seu desequilíbrio mental. Porém, tratava-se de coisa muito diferente: da nostalgia do Paraíso que assediava já Isaías e Virgílio, que alimentava a santidade dos padres da Igreja e que desabrochava, vitoriosa, na vida de São Francisco de Assis.

CAPÍTULO V EXPERIÊNCIA SENSORIAL E EXPERIÊNCIA MÍSTICA ENTRE OS PRIMITIVOS

Observações preliminares

Nas sociedades no estágio etnográfico, a experiência mística é geralmente apanágio de uma classe de indivíduos que, seja qual for o nome que lhe dêem, são especialistas do êxtase. Os xamanes, os mágicos, os curandeiros (medicine-meri), os extáticos e os inspirados de todas as espécies distinguem-se do resto da comunidade pela intensidade da sua experiência religiosa: vivem o sagrado de uma forma mais profunda e mais pessoal do que os outros. Na maior parte dos casos, distinguem-se por um comportamento insólito, pela posse de poderes ocultos, pelas ligações pessoais e secretas com os seres divinos e demoníacos, por um género de vida, uma maneira de se vestirem, insígnias e idiomas que só a eles pertencem. Permitimo-nos considerar estes indivíduos como o equivalente, entre os «primitivos», da elite religiosa e dos místicos das outras culturas mais evoluídas.

Se é verdade que os xamanes e os curandeiros representam a experiência mística mais rica e mais autêntica da humanidade no estágio etnográfico, existe um grande interesse em definir o papel que eles atribuem à actividade sensorial na sua busca do sagrado. Por outras palavras, é interessante saber em que medida a experiência sensorial pode, nessa qualidade, ser sede de um valor ou de um significado religiosos, em que medida a sensorialidade pode reflectir, entre os «primitivos», o acesso a uma condição considerada sobre-humana. Começemos por duas observações de método:

1) Que tenhamos decidido deter-nos aqui nas diversas formas de xamanismo e nas técnicas de êxtase, não implica, de forma alguma, que esses seres privilegiados sejam os únicos entre os quais a actividade sensorial é capaz de revestir um valor ou um significado religiosos. Pelo contrário, entre os «primitivos», tal como entre os civilizados, a vida religiosa implica, sob uma forma ou outra, uma valorização religiosa da «sensibilidade». Grosso modo, não existe experiência religiosa sem a intervenção dos sentidos; toda a hierofania representa uma nova intervenção do sagrado no meio cósmico circundante, mas não faz abolir minimamente a normalidade da experiência sensível. Quando a vida religiosa colectiva se concentra em torno de uma «experiência sensível» - como, por exemplo, a comunhão dos primeiros frutos que levanta os tabus alimentares e torna comestível a nova colheita - o acto em questão é, ao mesmo tempo, sacramento e gesto fisiológico. Aliás, todo acto responsável está, entre os «primitivos», carregado de um valor e de um significado mágico-religiosos: não faz mais do que recordar as implicações cosmológicas e, em última análise, místicas da actividade sexual, da pesca, da agricultura; a nutrição, a sexualidade e o trabalho são, em conjunto, actividades fisiológicas e sacramentos. Por outras palavras, por todo o lado, na história religiosa da humanidade, a actividade sensorial foi valorizada como meio de participar no sagrado e atingir o divino. Se optámos por falar unicamente dos «místicos» das sociedades primitivas, foi por as suas experiências nos deixarem mais facilmente entrever os processos que conduzem à transformação das actividades sensoriais em contacto com o sagrado.

2) A segunda observação incide sobre a própria experiência dos místicos primitivos. Quando falamos da sua «actividade sensorial» entendemos esse termo no seu sentido mais lato e menos técnico; não fazemos o menor julgamento sobre a própria natureza dessa actividade: a «sensibilidade» é sempre e continuamente integrada num comportamento e, por conseguinte, participa tanto na psicologia colectiva como na ideologia subjacente a todas as sociedades, seja qual for o respectivo estágio de evolução. É inútil acrescentar que, colocando-nos no plano da história das religiões, não tencionamos prosseguir com a análise dos factos psicológicos para além do seu significado magicoreligioso. Pretendemos unicamente determinar até que ponto a experiência sensorial chega a assumir, entre os «primitivos», valores religiosos, e nada mais.

Doença e iniciação

Uma pessoa torna-se xamane por: 1) vocação espontânea (chamamento ou

eleição); 2) transmissão hereditária da profissão xamanística; 3) por decisão pessoal ou, mais raramente, pela vontade do clã. Mas independentemente do método de selecção, um xamane só é reconhecido como tal no fim de uma dupla instrução: 1) de ordem extática (sonhos, visões, transe, etc.); 2) de ordem tradicional (técnicas xamanísticas, nomes e funções dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta, etc.). Essa dupla instrução, que está a cargo dos espíritos e dos velhos mestres xamanistas, equivale a uma iniciação. Esta pode ser pública e constituir em si mesma um ritual autónomo. Mas a ausência de um ritual deste género não implica, de forma alguma, a ausência de iniciação: esta pode muito bem ter-se operado em sonhos ou através da experiência extática do neófito.

É sobretudo a síndrome da vocação mística que nos interessa. O futuro xamane distingue-se progressivamente por um comportamento estranho; procura a solidão, torna-se sonhador, adora vaguear na floresta ou nos lugares desertos, tem visões, canta durante o sono, etc. (1). Por vezes, este período de incubação caracteriza-se por sintomas bastante graves: entre os lacutes, sucede que o jovem se torna furioso e perde facilmente o conhecimento, refugia-se na floresta, alimentando-se de cascas de árvores, atira-se à água e ao fogo, fere-se com facas. Segundo Shirokogorov, os futuros xamanes tongas atravessam, com a aproximação da sua maturidade, uma crise histérica, mas a vocação pode manifestar-se numa idade mais tenra: o rapaz desaparece nas montanhas e fica por lá sete dias ou mais, alimentando-se de animais «capturados directamente por ele com os seus dentes» e regressa à aldeia sujo, a sangrar, com as roupas em farrapos e os cabelos em desordem, «como um selvagem». Só após uma dezena de dias o candidato se põe a balbuciar palavras incoerentes.

(1) Ver exemplos no nosso livro *Lê Chamanisme et lês techniques archaïques de iextase*, Paris, 1951, págs. 26 e seg., 30 e seg.

Mesmo quando se trata de xamanismo hereditário, a eleição do futuro xamane é precedida por uma mudança de comportamento: as almas dos antepassados-xamanes escolhem um jovem da família, este torna-se absorto e sonhador, sente-se tomado por um desejo de solidão, tem visões proféticas e, na mesma ocasião, ataques que o deixam inconsciente. Durante esse período, pensam os Buriatas, a alma é levada pelos espíritos; acolhida no palácio dos deuses, é instruída pelos antepassados-xamanes nos segredos do ofício, nas formas e nomes dos deuses, no culto e nos nomes dos espíritos, etc. É somente após esta primeira iniciação que a alma reintegra o corpo. Entre os Altaicos, o futuro kam é assinalado desde a infância por uma natureza doentia, inclinações para a solidão e para a contemplação. Numa família em que um jovem seja sujeito a ataques de epilepsia, os Altaicos ficam convencidos de que um dos seus antepassados foi xamane.

A pessoa torna-se também xamane em consequência de um acidente ou de um acontecimento insólito: assim, entre os Buriatas, os Soyotes, os Esquimós, quando se é tocado por um raio, quando se caiu de uma árvore ou se atravessou impunemente uma prova semelhante a uma «prova iniciática» (tal como o Esquimó que passou cinco dias dentro de água gelada sem as suas roupas se molharem, etc.)

O comportamento estranho dos futuros xamanes não deixou de atrair a atenção dos sábios e, desde meados do século passado, tentou-se várias vezes explicar o fenómeno do xamanismo ártico e siberiano por uma doença mental (Krivoshapkin, 1861; Bogoraz, 1910; Vitashevskij, 1911; Czaplicka, 1914). O último partidário da explicação do xamanismo pela histeria ártica, A. Ohlmarks, chegou mesmo a distinguir um xamanismo ártico e um xamanismo sub-ártico, de acordo com o grau de neuropatia dos seus representantes. Segundo este autor, o xamanismo teria sido ordinariamente um fenómeno exclusivamente ártico, essencialmente ligado à influência do meio cósmico sobre a fragilidade nervosa dos habitantes das regiões polares. O frio excessivo, as longas noites, a solidão desértica, a falta de vitaminas, etc., teriam influenciado a constituição nervosa das populações árticas, provocando tanto doenças mentais (a histeria ártica, o meryak, o menerik, etc.), como o transe xamanístico. A única diferença entre um xamane e um epiléptico seria que este último não é capaz de entrar em transe voluntariamente (2).

(2) Ake Ohlmarks, Studien :um Problem dês Schamanismus, Lund-Copenhaga, 1939, págs. 11, 100 e seg., 122 e seg., et passim. Ver a crítica do método Ohlmarks no nosso Chamanisme, págs. 36 e segs.

Mas a hipótese do «xamanismo-fenómeno ártico» não resiste a uma análise mais atenta. Não existem zonas geográficas privilegiadas em que o transe xamanístico seja um fenómeno espontâneo e orgânico: encontra-se xamanes um pouco por todo o lado através do mundo, e por todo o lado se salientam os mesmos pontos de contacto entre a sua vocação mística e a instabilidade nervosa; o xamanismo não pode, pois, ser consequência do meio físico polar. G. A. Wilken tinha afirmado, há já mais de sessenta anos, que o xamanismo indonésio fora originariamente uma doença real e que só mais tarde se tinha começado a imitar dramaticamente o transe autêntico (3).

(3) G. A. Wilken, Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel, Gravenhage, 1887, passim. Mas as pesquisas ulteriores sobre o xamanismo indonésio não confirmaram esta hipótese: o fenómeno é infinitamente mais complexo: conf. Lê Chamanisme, págs. 304 e segs.

O problema, na nossa opinião, estava mal posto. Primeiro, não é exacto que os xamanes sejam ou devam ser sempre neuropatas: um grande número deles goza, pelo contrário, de uma perfeita saúde mental; por outro lado, aqueles que eram doentes tornaram-se xamanes justamente porque tinham conseguido curar-se. Inúmeras vezes, quando a vocação se revela através de uma doença ou de um ataque epiléptico, a iniciação equivale a uma cura. A obtenção do dom xamanístico pressupõe justamente o desenlace da crise psíquica desencadeada pelos primeiros sintomas da vocação. A iniciação traduz-se, entre outras coisas, por uma nova integração psíquica.

Isto explica, aliás, igualmente o prestígio social do xamane e o seu papel considerável na vida cultural da tribo. Longe de serem neuropatas e degenerados, os xamanes aparecem, sob o ponto de vista intelectual, como superiores ao seu meio. São os principais guardiões da rica literatura oral: o vocabulário poético de um xamane iacute compreende doze mil palavras, enquanto a sua linguagem habitual - a única que é conhecida do resto da comunidade - só comporta quatro mil. Entre os Quirguizistânicos, o baqça, «cantor, poeta, músico, adivinho, padre e médico, parece ser o guardião das tradições religiosas, populares, o conservador de lendas velhas de séculos». Os xamanes provam ter uma memória e um controle de si próprios nitidamente superiores à média. São capazes de executar a sua dança extática no interior de uma tenda a abarrotar de assistentes, num espaço estritamente limitado, com fatos que incluem mais de 15 kg de ferro sob a forma de rodela e outros objectos, sem nunca tocar nem ferir ninguém.

Foi possível fazer observações análogas quanto a xamanes de outras regiões. Segundo Koch-Griinberg, «os xamanes Taulipang são, de um modo geral, indivíduos inteligentes, por vezes manhosos, mas sempre com uma grande força de carácter, porque na sua formação e no exercício das suas funções, têm necessidade de provar a sua energia e domínio de si mesmos». A. Métraux observa, a propósito dos xamanes amazónicos: «Nenhuma anomalia ou particularidade física ou fisiológica parece ter sido escolhida como sintoma de predisposição especial para o exercício do xamanismo» (4). Quanto às tribos sudanesas estudadas por Nadei, «não existe xamane que seja, na sua vida quotidiana, um indivíduo 'anormal', um neurasténico ou um paranóico: se o fosse, enquadrar-se-ia no grupo dos loucos, não o respeitariam como sacerdote. No fim de contas, o xamanismo não pode ser relacionado com uma anormalidade nascente ou latente; não me recordo de um só xamane no qual a histeria profissional tenha degenerado numa séria desordem mental». Não se pode, pois, dizer que «o xamanismo absorve a anormalidade mental em estado difuso numa comunidade, nem que seja baseado numa predisposição psicopática marcada e difundida. Sem dúvida nenhuma que o xamanismo não pode ser explicado simplesmente como um mecanismo cultural destinado a perfazer a anormalidade ou a explorar a predisposição psicopatológica hereditária» (5).

(4) Para tudo isto, ver Lê Chamanisme, págs. 41 e segs.

(5) Nadei, citado em Lê Chamanisme, págs. 42 e segs.

Morfologia da «eleição»

Mas se não se pode identificar o xamanismo com a psicopatologia, resta-nos o facto de a vocação mística implicar bastantes vezes uma crise profunda que toca frequentemente os confins da «loucura». E como só se pode vir a ser xamane depois de se ter resolvido essa crise, compreende-se que ela desempenhe o papel de uma iniciação mística. com efeito, como já demonstrámos em pormenor numa obra anterior, é-se consagrado xamane por uma longa e muitas vezes difícil iniciação, centrada na experiência da morte e ressurreição místicas. Ora, qualquer iniciação, seja de que tipo for, comporta um período de isolamento e um certo número de provas e de torturas. A doença desencadeada no futuro xamane pelo sentimento angustiante de que foi «escolhido» é, por esse mesmo facto, valorizada como «doença iniciática». A precariedade e a solidão reveladas por toda a doença são, neste preciso caso, agravadas pelo simbolismo da morte mística: porque, assumir a «eleição» sobrenatural traduz-se pelo entendimento de se ter sido abandonado às potências divinas ou demoníacas, isto é, votado a uma morte iminente.

Inúmeras vezes, a síndrome da «doença» - isto é, como acabámos de ver, a psicopatologia característica dos futuros xamanes - segue de muito perto o ritual clássico da iniciação. Os sofrimentos do «eleito» assemelham-se em todos os aspectos às torturas «iniciáticas»; da mesma forma que o candidato é morto pelos demónios, «mestres da iniciação», o futuro xamane vê-se cortado e feito em pedaços pelos «demónios da doença». Os rituais iniciáticos específicos do xamanismo comportam uma ascensão simbólica ao Céu, pela escalada de uma árvore ou de um poste (6); o doente «escolhido» pelos deuses ou pelos demónios (7) assiste em sonhos ou sonha acordado, à sua viagem celeste até ao pé da Arvore do Mundo. A morte ritual, sem a qual não existe iniciação possível, é experimentada pelo «doente» sob a forma de descida aos Infernos: ele assiste em sonhos ao seu próprio esfaquear, vê os demónios cortarem-lhe a cabeça, arrancar-lhe os olhos, etc.

(6) Conf. o nosso Chamanisme, pág. 116 e seg., 125 e seg., etc.

(7) No horizonte espiritual do xamanismo, este termo não implica necessariamente um juízo de valor negativo. Os «demónios» são, na maior parte dos casos, Antepassados-xamanes e, por conseguinte, os mestres da iniciação. O seu carácter «demoníaco» deve-se ao facto de torturarem e matarem o candidato; mas estes sofrimentos e esta «morte» são de estrutura iniciática e buscam a transmutação da condição profana numa condição sobre-humana.

Este conjunto de elementos é muito importante para uma justa compreensão da psicopatologia xamanística: essas «crises», esses «transes» e essas «loucuras» não são anárquicas, por outras palavras, não são «profanas», não se enquadram na sintomatologia usual: possuem uma estrutura e um significado iniciáticos. O futuro xamane arrisca-se por vezes a ser confundido com um «louco» - como muitas vezes acontece na Malásia mas, na realidade, a sua «loucura» preenche uma função mística: revela-lhe alguns aspectos da realidade, inacessíveis ao resto dos mortais, e é só após ter experimentado e integrado essas dimensões ocultas da realidade que o «louco» se torna xamane.

Ao estudar a sintomatologia da «eleição divina», somos impressionados pelo padrão de todas essas experiências patológicas: a sua estrutura é sempre a mesma e o simbolismo é sempre iniciático. Pôs-se demasiado em evidência o carácter psicopatológico dos primeiros sintomas da «escolha»: assiste-se, com efeito, a uma crise total, que conduz, inúmeras vezes, à desintegração da personalidade. O «caos psíquico» possui o valor, no horizonte da espiritualidade arcaica, de uma réplica do «caos pré-cosmogónico», o estado amorfo e indescritível que precede toda a cosmogonia. Mas é sabido que, para as culturas arcaicas e tradicionais, o regresso simbólico ao caos é indispensável a qualquer nova Criação, seja qual for o seu nível de manifestação: cada nova sementeira ou cada nova colheita são precedidas por uma orgia colectiva que simboliza a reintegração do «caos pré-cosmogónico»; cada Novo Ano comporta um conjunto de cerimónias que significam a reiteração do caos primordial e da cosmogonia. O «regresso ao caos» equivale, para o homem das culturas arcaicas, à preparação de uma nova «Criação» (8). Ora o mesmo simbolismo é passível de ser detectado na «loucura» dos futuros xamanes, no seu «caos psíquico»; é sinal de que o homem profano está em vias

de se «dissolver» e de que uma nova personalidade está a pontos de nascer. Todas as torturas, os transe e os rituais iniciáticos que compõem e prolongam esse «regresso ao caos» significam, como já vimos, as fases de uma morte e de uma ressurreição místicas, no fim de contas, o nascimento de uma nova personalidade.

(8) Sobre este simbolismo, ver o nosso *Traité d'histoire des religions*, pág. 306 e seg., 340 e seg. e *lê Mythe de L 'éternel retour*, pág. 38 e seg. [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa 1978, Edições 70, pág. 26 e segs.

Para a nossa finalidade, interessa-nos saber em que medida a vocação e a iniciação xamanística revalorizam a experiência sensível, tornando-a capaz de apreender mais directamente o sagrado. Grosso modo, pode dizer-se que o processo ao qual acabámos de aludir - a «doença» enquanto iniciação - conduz a uma alteração de regime sensorial, a uma transformação qualitativa da experiência sensorial: de «profana», ela torna-se «eleita». Durante a sua iniciação, o xamane aprende a penetrar em outras dimensões do real e a manter-se aí: as suas provas, sejam elas quais forem, forjam-lhe uma «sensibilidade» capaz de perceber e integrar essas novas experiências. A crise psicopatológica espelha a iluminação da experiência normal profana: «escolhido» por potências sobrenaturais, o futuro xamane já não resiste, com a sua antiga «sensibilidade», à experiência iniciática. Quase se poderia afirmar que, graças a todas estas provas, a actividade sensorial do «eleito» tende a tornar-se uma hierofania: através dos sentidos estranhamente agudizados do xamane, manifesta-se o sagrado.

Iluminação e visão interior

Por vezes, a alteração de regime sensorial provocada pela «eleição» sobrenatural é facilmente compreensível. O homem tocado impunemente pelo raio adquire uma «sensibilidade» inacessível ao nível da experiência profana; a revelação da «escolha» divina manifesta-se pela destruição de todas as estruturas anteriores: o «eleito» torna-se um «outro» - sente-se não só «morto e ressuscitado», mas também nascido noutra existência que, parecendo seguir-se neste mesmo mundo, baseia-se em outras dimensões existenciais. Em termos de ideologia tradicional xamanística, a experiência é expressa pela combustão da carne e pelo desmantelamento do esqueleto. Tocado pelo raio, o lacute Biikes Ullejeen é reduzido e disperso em mil pedaços, o seu companheiro corre à aldeia e regressa com alguns homens para recolher os restos e preparar o enterro, mas encontra Biikes Ullejeen são e salvo. «O Deus do Raio desceu do Céu e cortou-me o corpo em bocadinhos» diz-lhe Biikes. «Agora ressuscitei como xamane e vejo o que se passa à minha volta até uma distância de trinta verstas.» (9)

(9) G. M. Ksenofontov, *Legendy i raskazy o shamanach ujakulov, burjal i tungusov*, Moscovo, 1930, págs. 76 e seg.

Biikes conheceu, no espaço de um instante, a experiência iniciática que, para os outros, dura bastante tempo e implica o desmantelamento do corpo, a redução ao esqueleto, a renovação das carnes. A iniciação pelo raio modifica igualmente a experiência sensorial; Bukes é dotado espontaneamente de clarividência. «Ver a uma distância de trinta verstas» é a fórmula tradicional do xamanismo siberiano para exprimir a clarividência; quando, durante a sessão, o xamane começa a sua viagem extática, anuncia que vê a «trinta verstas».

Ora esta modificação da sensibilidade obtida espontaneamente pela prova de um acontecimento insólito, é laboriosamente procurada durante o período de aprendizagem por aqueles que buscam a obtenção do dom xamanístico. Entre os Esquimós Iglulik, o jovem ou a rapariga que desejam tornar-se xamanes apresentam-se diante do mestre com um presente e declaram: «Venho a tua casa porque quero ver.» Instruído pelo mestre, o aprendiz passa longas horas na solidão: esfrega uma pedra sobre outra ou fica sentado no seu iglu a meditar. Mas deve passar pela experiência da morte e da ressurreição místicas; cai «morto» e fica inanimado três dias e três noites, ou é devorado por um enorme urso branco, etc. «Sairá então o urso do lago ou do glaciár, devorará toda a carne e fará de ti um esqueleto, e tu morrerás. Mas recuperarás a tua carne, despertarás e as tuas roupas voarão para ti.»

(10)

(10) O «voo» das roupas constitui uma característica das sessões xamanísticas.

O candidato acaba por obter a «luz» ou a «iluminação» (qaumaneq), e essa experiência mística, que é decisiva, dá ao mesmo tempo origem a uma nova «sensibilidade» e revela-lhe capacidades de percepção extra-sensorial. O qaumaneq consiste numa «luz misteriosa» que o xamane sente subitamente no corpo, no interior da cabeça, no próprio âmago do cérebro, um inexplicável farol, um fogo luminoso, que o torna capaz de ver no escuro, tanto o concreto como o figurado, porque ele consegue agora, mesmo de olhos fechados, ver através das trevas e aperceber-se de coisas e acontecimentos futuros, escondidos aos outros seres humanos; pode dessa forma conhecer o futuro tão bem como os segredos dos outros. Quando o candidato experimenta pela primeira vez essa «iluminação», é «como se a casa na qual se encontra se elevasse de repente; vê até bem longe à sua frente, através das montanhas, exactamente como se a Terra fosse uma grande planície, e os seus olhos atingissem os seus confins. Nada mais está oculto para ele. Não só é capaz de enxergar muito longe, mas pode também descobrir almas roubadas, mesmo que estejam guardadas, escondidas em estranhas regiões longínquas, ou que tenham sido levadas para as alturas ou para as profundezas do país dos mortos (11).

(11) K. Rasmussen, citado em Lê Chamanisme, pág. 69.

Esta experiência está relacionada com a contemplação do seu próprio esqueleto, exercício espiritual de uma grande importância no xamanismo esquimó, mas que se encontra igualmente na Ásia Central e no tantrismo indo-tibetano. A capacidade de se ver a si mesmo como um esqueleto implica, evidentemente, o simbolismo da morte e da ressurreição; porque, como não tardaremos a ver, a «redução ao esqueleto» constitui, para os povos caçadores, um complexo simbólico-ritual centrado na ideia da vida em perpétua renovação. Dispomos infelizmente de informações muito imprecisas sobre este exercício espiritual dos xamanes esquimós. Eis o que relata Rasmussen: «Ainda que nenhum xamane possa explicar como e porquê, consegue apesar disso pelo poder que o seu pensamento recebe do sobrenatural, despojar o seu corpo da carne e sangue, de tal maneira que não lhe restem senão ossos. Deve então mencionar todas as partes do seu corpo, indicar cada osso pelo seu nome; para isso não deve utilizar a linguagem humana ordinária, mas unicamente a especial e sagrada dos xamanes, que aprendeu com o seu mestre. Vendo-se assim, nu e completamente privado da carne e do sangue perecíveis e efémeros, consagra-se a si próprio, sempre na linguagem sagrada dos xamanes, à sua grande tarefa, através da parte do seu corpo que está destinada a resistir mais tempo à acção do sol, do vento e das intempéries» (conf. Lê Chamanisme, p. 71).

Tal exercício espiritual implica a «saída do tempo», porque o xamane não só antecipa por uma visão interior a sua morte física, como recupera aquilo a que poderíamos chamar a fonte intemporal da vida, o osso. com efeito, para os povos caçadores, o osso simboliza a raiz última da vida animal, a matriz donde a carne surge continuamente. É a partir dos seus ossos que renascem os animais e os homens; permanecem durante algum tempo numa existência carnal e, quando morrem, a sua «vida» reduz-se à essência concentrada no esqueleto, do qual renascerão de novo segundo um ciclo ininterrupto que constitui um eterno retorno. Somente a duração, o tempo, quebra e separa, por meio dos intervalos da existência carnal, a unidade intemporal representada pela quinta-essência da vida concentrada nos ossos. Contemplando-se a si próprio como um esqueleto, o xamane consegue abolir o tempo e encontra-se diante da fonte eterna da vida. Isto é tão verdadeiro que, nas técnicas ascetomísticas tão evoluídas como o budismo tântrico e o lamaísmo, a meditação sobre a imagem do próprio esqueleto ou os diversos exercícios espirituais efectuados em presença dos cadáveres, dos esqueletos ou dos crânios, desempenham um papel importante; tais meditações revelam, entre outras, a evanescência da duração temporal e, por conseguinte, a vacuidade de toda a experiência encarnada. Mas, evidentemente, essa «saída do tempo» com a ajuda da contemplação do seu próprio esqueleto é diferentemente valorizada entre os xamanes dos povos caçadores e pastores e entre os ascetas indo-tibetanos; para os primeiros, é reencontrar a fonte última da vida animal, participar

pois no Ser; para os monges indotibetanos é contemplar o ciclo eterno das existências, regido pelo karma e dilacerar em consequência a Grande Ilusão (mâyâ) da vida cósmica, esforçando-se por a transcender, instalando-se no incondicionado simbolizado pelo Nirvana.

A alteração de regime sensorial

Como acabámos de ver, a ultrapassagem da sensibilidade profana é precedida pela experiência da morte iniciática. Espontaneamente, como no caso da «eleição» xamanística pelo raio, ou laboriosamente, como entre os aprendizes de xamane esquimós, vamos dar a um nível de experiência em que a clarividência, a clara audição e as outras percepções extra-sensoriais se tornam possíveis. Por vezes, o simbolismo da agonia, da morte e da ressurreição místicas é representado de uma maneira brutal e orientado directamente para a «alteração da sensibilidade»: certas operações dos xamanes aprendizes denunciam a intenção de «mudar de pele» ou modificar radicalmente a Sensibilidade por torturas e intoxicações sem conta. Assim, os neofitos iamana da Terra do Fogo esfregam a cara até verem uma segunda e mesmo uma terceira camada de pele, «a pele flova» visível apenas aos iniciados. «A pele antiga deve desaparecer e dar lugar a uma nova camada delicada e translúcida. Se as primeiras semanas de esfregar e pintar o tornaram evidente - pelo menos segundo a imaginação e as alucinações dos yékamush (homens-medicina) experientes os velhos iniciados não ficam com mais dúvidas quanto às capacidades do candidato. Desde esse momento, deve dobrar de zelo e esfregar sempre delicadamente as faces, até que uma terceira Pele ainda mais fina e delicada sobrevenha; ela é então tão delicada que não se lhe pode tocar de leve sem causar violentas dores. Quando o aluno atingiu finalmente esse nível, terminou a instrução habitual» (Gusinde, citado em Lê Chamanisme P. 63, nº 3).

Entre os caribes da Guiana holandesa, os xamanes aprendizes sofrem uma intoxicação progressiva com suco do tabaco e com os cigarros que fumam sem parar; mestres esfregam-lhes todas as noites os corpos com um líquido vermelho; escutam lições dos mestres com os olhos bem esfregados com suco de pimenteiro; finalmente lançam, um de cada vez, sobre cordas estendidas as diferentes arítes ou balançam-se no ar pendurados pelas mãos. Atingem então o êxtase sobre uma plataforma «suspensa do tecto "a caçna por várias cordas torcidas em conjunto que, ao desnr° arerri-se, fazem girar a plataforma cada vez mais depressa» (A- Métraux, citado em Lê Chamanisme, p. 128). A faceta berrante e infantil destas operações é para nós destituída. mtei-esse; o seu objectivo é que nos parece revelador: o simbolismo da morte mística - confirmado, aliás, entre as mesmas P°P avões, por outros ritos de iniciação xamanística traduz-se nos casos citados, pela vontade de alterar o regime sensorial - a como já dissemos, tal alteração equivale a uma hierofaf'23^0 ^e toda a experiência sensível: pelos próprios sentidos» o xamane descobre uma dimensão da realidade que permanece inacessível aos não-iniciados. Obter tal «sensibilidade mística» 6 ° mesmo que ultrapassar a condição humana. Todas as práticas xamanísticas tradicionais perseguem o mesmo objectivo: destruir os quadros «profanos» da sensibilidade; os cantos monótonos, os estribilhos repetidos sem fim, a fadiga, o jovem, a dança, os narcóticos, etc., acabam por criar um meio sensorial aberto ao «sobrenatural». Bem entendido, não se trata unicamente de técnicas fisiológicas: a ideologia tradicional orienta e valoriza todos esses esforços que devem quebrar os quadros da sensibilidade profana. O que é sobretudo indispensável é a adesão total do sujeito ao universo espiritual que deseja penetrar; sem «fé» não se chega a nada. No caso dos aprendizes que não têm vocação, isto é, que não passaram pela experiência da «eleição», a sua busca voluntária dos poderes xamanísticos implica esforços e torturas consideráveis.

Mas, seja qual for o ponto de partida - eleição sobrenatural ou busca voluntária de poderes mágico-religiosos - o trabalho pessoal que precede e segue a iniciação conduz necessariamente à alteração do regime sensorial: o aprendiz esforça-se por «morrer» para a sensibilidade profana, para «renascer» com uma sensibilidade mística. Esta manifesta-se tanto por uma expansão considerável das capacidades sensoriais como pela obtenção das faculdades extra-sensoriais para-normais. Os Esquimós chamam ao xamane elik, «o que tem olhos» (12) -, sublinhando assim a sua capacidade de

clarividência. O poder xamanístico da visão é representado entre os Selk'nam da Terra do Fogo «como um olho que, saindo do corpo do mágico, se dirige em linha recta para o objecto que deve observar, mas ficando sempre em ligação com o mágico». Este poder oculto, dizem os naturais da Terra do Fogo, estende-se, como um «elástico» (13) e a imagem corresponde a uma capacidade real de visão à distância: o candidato deve fazer prova de que a possui, descobrindo, sem se deslocar, objectos escondidos bastante longe dele (14).

(12) Knud Rasmussen, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos* (Relatório da quinta expedição a Thule, 1921-1924, IX. Copenhaga, 1932), pág. 27.

(13) M. Gusinde, *Die Feuerland Indianern: vol. 1, Die Selk'nam*, Viena, 1937, pág. 751.

(14) M. Gusinde, op. cit., pág. 784 e seg.

Percepção extra-sensorial e poderes paragnómicos

Abordamos agora um problema extremamente importante e ao qual é impossível esquivarmo-nos completamente, ainda que ele ultrapasse os limites do presente capítulo: a realidade das capacidades extra-sensoriais e dos poderes paragnómicos confirmados entre os xamanes e os mágicos. Embora as pesquisas ainda estejam no seu início, um número bastante grande de documentos etnográficos colocou já fora de dúvida a autenticidade de tais fenómenos. Recentemente, um etnólogo e igualmente filósofo, Ernesto de Martino, submeteu a uma crítica minuciosa os testemunhos dos exploradores sobre as capacidades de percepção extra-sensorial e as faculdades paranormais de conhecimento, e concluiu pela sua realidade (15). Entre os casos mais bem observados, recordemos os de clarividência e leitura de pensamento entre os xamanes tongas, registados por Shirokogorov; casos estranhos de clarividência profética no sonho entre os Pigmeus, assim como casos de descoberta de ladrões com o auxílio de um espelho mágico; casos de visão muito concreta relativa aos resultados da caça, igualmente com o auxílio de um espelho; casos de compreensão, pelos mesmos Pigmeus, de línguas desconhecidas (16); exemplos de clarividência entre os Zulus (17); por fim, segundo um certo número de autores e de documentos que lhe garantem a autenticidade, a cerimónia colectiva de passagem através do fogo nas Fiji (18). Vários outros fenómenos paranormais foram notados entre os Tchuktches por W. Bogoraz, que registou mesmo em discos as «vozes dos espíritos» dos xamanes; esses sons eram interpretados até à presente data como ventriloquismo, mas é inverosímil, porque as vozes provinham sem dúvida de um ponto muito afastado do aparelho diante do qual se encontrava o xamane (19). Rasmussen, entre os Esquimós Iglulik, e Gusinde, entre os Selk'nam, recolheram muitos casos de premonição, de clarividência, etc., e esta lista poderia facilmente ser alongada (20).

(15) Ernesto de Martino, «Percezione extrasensoriale e Magismo etnológico» *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 18, 1942, págs. 1-19; 19-20; 1943, págs. 31-84; id. *II Mondo Magico*, Turim, 1948. Cf. também O. Leroy, *La Raison Primitive*, Paris, 1927, págs. 141 e segs.

(16) R. G. Trilles, *Lês Pygmées de la for et equatoriale*, Paris, 1932; E. de Martino op. pág. 25 e seg.

(17) D. Leslie, *Among the Zulu and Amatongos*, Edimburgo, 1875, citado por A. Lang, *The Making of Religion*, Londres, 1909, pág. 68 e seg.; E. de Martino op. c/í., pág. 28.

(18) Documentação essencial reproduzida por Martino, págs. 29-35.

(19) Waldemar G. Bogoraz, *The Chukchee* (The Jesup North Pacific Expedition, vol. VII, 1907; *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. XI), págs. 435 e segs.; De Martino, op. c/í., págs. 46 e segs.; conf. também *Lê Chamanisme*, págs. 229 e segs.

(20) De Martino, págs. 71 e segs. Outros exemplos de «práticas xamanísticas» estão registados no nosso livro *Lê Chamanisme*.

Este problema pertence à parapsicologia; é por isso que não poderia ser discutido de forma útil na perspectiva da história das religiões em que nos situámos desde o início deste capítulo. A parapsicologia pesquisa as condições nas quais certos fenómenos paranormais se manifestam, e esforça-se por compreendê-los, quer dizer, explicá-los; a história das religiões interessa-se pelos significados de tais fenómenos e, para melhor os compreender, esforça-se por reconstituir a ideologia que os assumiu e

valorizou. Para nos limitarmos a um só exemplo, a parapsicologia preocupa-se em estabelecer a autenticidade de determinado caso concreto de levitação e estuda as condições em que se manifestou; a história das religiões esforça-se por decifrar o simbolismo da ascensão e do voo mágico, para compreender as ligações entre os mitos e os ritos ascensionais e conseguir, finalmente, definir a ideologia que os valorizou e justificou.

Para ser bem sucedido na sua tarefa, o historiador das religiões não se detém a pronunciar-se sobre a autenticidade de tal ou tal caso de levitação, nem a limitar o seu inquérito ao estudo das condições em que esse acontecimento pôde realizar-se; todas as crenças no «voo mágico», todos os ritos de ascensão, todos os mitos que impliquem o motivo de uma comunicação possível entre Terra e Céu são igualmente preciosos para o historiador das religiões; cada um representa um documento espiritual de grande valor, porque esses mitos, esses ritos, essas crenças exprimem, ao mesmo tempo, situações existenciais do homem no cosmos e denunciam os seus desejos obscuros e as suas nostalgias. Num certo sentido, todos esses factos são reais para o historiador de religiões, porque cada um deles representa uma experiência espiritual autêntica, em que a alma humana se empenhou profundamente.

O «calor mágico» e o «domínio do fogo»

Para os nossos propósitos, o importante é sublinhar a perfeita continuidade da experiência paranormal, dos primitivos até às religiões mais evoluídas. Não existe um só «milagre» xamanístico que não esteja representado, tanto nas tradições das religiões orientais, como na tradição cristã. Isto é verdadeiro sobretudo no que diz respeito às experiências xamanísticas por excelência: o «voo mágico» e o «domínio do fogo». A diferença essencial entre o mundo arcaico e certas religiões da Ásia, para já não falar do cristianismo, baseia-se no valor que se atribuiu a tais poderes paranormais', o budismo, o ioga clássico, da mesma forma que o cristianismo, não encorajam, de forma alguma, a pesquisa dos «poderes maravilhosos» (siddhi: em «pâli» iddhi). Ainda que fale muito sobre os siddhi, Patanjali não lhes concede importância no que respeita à obtenção da libertação (Yoga Sutra, in, 35 sq.). Buda também os conhece e a descrição que deles dá segue de perto tanto a tradição mágica pan-indiana como a imemorial tradição dos xamanes e dos «feiticeiros» primitivos. O bhikku, recorda Buda, «disfruta do poder maravilhoso (iddhi) sob as suas diferentes formas: sendo um, torna-se em vários, tendo-se tornado em vários, volta a ser um; torna-se visível ou invisível; atravessa, sem mostras de resistência, um muro, uma muralha, uma colina, como se de ar se tratasse; penetra de alto a baixo através da terra sólida, como se fosse através da água; marcha sobre as águas, sem mergulhar nelas, como se fosse em terra firme; viaja, de pernas cruzadas e dobradas por baixo do corpo, no Céu, como as aves com as suas asas. A própria lua, e o sol, tão fortes, tão poderosos que são, toca-os, sente-os com a mão; atinge, permanecendo no seu corpo, até o Céu de Brama...» «com o seu ouvido apurado, ouvido celestial que ultrapassa o dos homens, escuta ao mesmo tempo os sons humanos e os sons celestes, sejam longínquos ou próximos...» «Penetrando com o seu próprio coração os corações dos outros seres, dos outros homens, ele conhece-os...» «com o seu coração assim sereno, etc., ele dirige e inclina a sua inteligência em direcção ao conhecimento das suas existências anteriores.» (21)

(21) SamaRãa Phalla Sutta, 87 e segs., Dighanikâya, I, págs. 78 e segs. Conf. M. Eliade, lê Yoga. Immortalité et liberte, págs. 184.

Não existe um só destes siddhi evocados por Buda que não se encontre nas tradições xamanísticas; mesmo o conhecimento das existências anteriores, «exercício místico» especificamente indiano, é detectado entre os xamanes da América do Norte (22). Mas Buda dá perfeitamente conta da vacuidade de tais proezas mágicas e, sobretudo, do perigo que elas podem representar aos olhos dos espíritos pouco avisados. Perante, a exibição de tais siddhi, o não-crente poderia retorquir que eles não tinham sido obtidos graças à excelência da doutrina e da prática budistas, mas que são o resultado de qualquer magia, isto é, de um faquirismo vulgar e inútil. «Se um crente (um budista) anunciasse a posse dos poderes místicos (iddhi), quando somos um devir multiforme, etc., o incrédulo diria: "Muito bem, senhor, existe um

certo encanto, chamado encanto gandharva. É através do seu poder que ele faz tudo isso..." Ora bem, Kevaddha! É exactamente por eu ver o perigo na prática das maravilhas místicas (iddhi) que as amaldiçoo e abomino e que delas tenho vergonha!» (23)

(22) Conf. por exemplo Ake Hultkrantz, *Conceptions of Soul among North American Indians*, Estocolmo, 1953, págs. 418 e segs.

(23) Kevaddha Sutta, 4 segs.; Dighanikâya, I, 212 segs.; conf. Lê Yoga, págs. 185-186.

No entanto, tanto para Buda como para Patanjali, os siddhi são poderes paranormais cuja posse se não pode evitar. No curso do seu trabalho ascético e contemplativo, o iogui, o bhikku atingem necessariamente um nível de experiência em que a percepção extra-sensorial e todos os outros «poderes» maravilhosos lhes são dados. Buda, Patanjali, outros ainda, chamam a atenção não só para o perigo de mostrar tais «poderes maravilhosos», como também para o perigo que eles representam para quem os possui; porque o iogui arrisca-se a sucumbir à tentação da magia e a contentar-se com o usufruto desses «poderes maravilhosos», em vez de prosseguir o seu trabalho espiritual e obter a libertação final. Detenhamo-nos neste facto: os siddhi sucedem-se automaticamente ao próprio sucesso da ascese e das técnicas místicas empreendidas. Se levarmos em linha de conta que, para o iogui, da mesma forma que para o budista, a libertação equivale a uma ultrapassagem real da condição humana, por outras palavras, que se deve «morrer» na existência profana, «natural», constituída pela lei dos «condicionamentos» ilimitados (karm) e «renascer» para uma existência «não condicionada», quer dizer, perfeitamente livre e autónoma -, reconhece-se, ainda aqui, o mesmo simbolismo arcaico e universal da mutação ontológica pela experiência da morte e da ressurreição. O ioga, o budismo, tal como os métodos ascético-místicos que lhes estão aparentados, prolongam - ainda que num plano e com um objectivo absolutamente diferentes - a ideologia e as técnicas imemorais que se esforçavam por alterar a condição humana pela mutação das estruturas psicossomáticas. Como consequência de longos e penosos exercícios de fisiologia mística, o aprendiz indiano chega a modificar radicalmente a sua «sensibilidade». Lendo atentamente os textos iogas, consegue acompanhar-se as fases que preparam a mutação ontológica final. Não podemos aqui analisá-las, mas compreende-se que, desde o princípio da aprendizagem, se esforçam por «desintegrar» as estruturas da «sensibilidade profana», para permitir tanto uma percepção extra-sensível (clarividência, audição clara, etc.) como um domínio quase incrível do corpo. Os exercícios do hata-ioga e, em primeiro lugar, a ritmização da respiração (prânâyâtnà), agudizam a experiência sensorial e abrem-lhe planos inacessíveis ao comportamento normal. Por outro lado, assistimos a uma «reversão» progressiva do comportamento normal: como declaram os textos, os sentidos são forçados a «retirar-se dos objectos» (pratyâharà) e dobra-se sobre eles mesmos; uma vez que a condição profana é caracterizada pelo movimento, a respiração desordenada, a dispersão mental, etc., o iogui esforça-se por invertê-la praticando justamente o contrário: a imobilidade (âsanà), a retenção do fôlego (prânâyàmà), a concentração do fluxo psicamental num só ponto (ekâgratà), etc. A intenção de «reverter» o comportamento natural deixa-se antever mesmo nas práticas iogotânicas de erótica mística: a «sensibilidade» normal é progressivamente abolida, o iogui transforma-se em deus e transforma a sua companheira em deusa; o acto sexual torna-se um ritual e todas as reacções fisiológicas normais são «invertidas»; não só se detém a emissão seminal, mas os textos sublinham também a importância do «regresso do sémen» (conf. Lê Yoga, pp. 270 e segs.). Repetindo, todos estes esforços perseguem a «morte do homem profano», e o simbolismo da iniciação ioga ou tântrica prolonga o da iniciação xamanística da morte e da ressurreição simbólicas, ainda que a finalidade de um iogui seja totalmente diferente da de um místico ou de um mágico «primitivos».

Na impossibilidade de estudar todos os «poderes maravilhosos» (siddhi) identificados tanto na tradição indiana (e, de uma forma geral, asiática) como entre os primitivos, contentamo-nos em recordar um só tipo: a classe de poderes paranormais que implica o «calor mágico» e o «domínio do fogo». O estudo é instrutivo, porque os documentos de que dispomos estendem-se a todos os níveis culturais, desde os mais arcaicos até às sociedades mais evoluídas.

Uma das provas iniciáticas próprias do xamanismo implica a capacidade de resistir tanto ao frio extremo, como à temperatura da brasa. Assim, por exemplo, entre os Manchus, o futuro xamane deve passar pela seguinte prova: cava-se, no Inverno, nove buracos no gelo; o candidato deve mergulhar por um destes buracos e voltar a sair, nadando sob o gelo, pelo segundo, e assim sucessivamente, até ao nono buraco (24). Ora, certas provas iniciáticas indo-tibetanas consistem justamente em verificar o grau de preparação de um discípulo pela sua capacidade de secar quer o seu corpo nu e em pleno nevão, durante uma noite de Inverno, como um grande número de tecidos encharcados. Este «calor psíquico» tem, em tibetano, o nome de gtúm-mo (pronuncia-se: turno). Mergulha-se panos em água gelada; eles congelam e saem de lá tesos. Cada um dos discípulos enrola em torno de si um deles e deve descongelá-lo e secá-lo sobre o corpo. Logo que a roupa esteja seca, volta-se a mergulhá-la na água e o candidato envolve-se de novo com ela. A operação reproduz-se assim até ao nascer do dia. Então, aquele que secou maior número de panos é proclamado vencedor da competição...» (25)

(24) Shirokogorov, citado em *Lê Chamanisme*, pág. 114.

(25) Alexandra David-Néel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929, págs. 228 e segs.

O gtúm-mo é um exercício iogotântrico muito conhecido na tradição ascética indiana. Como veremos por outro motivo (p. 158 e seg.), o despertar da kundaliní é acompanhado por uma sensação de calor muito viva. Não é uma descoberta a crédito do ioga tântrico: já no Rigveda o esforço ascético em geral, o tapas, era considerado como produtor de «calor». Estamos em presença de uma experiência mística muito antiga, porque inúmeros primitivos descrevem o poder mágico-religioso como «ardente», exprimindo-se em termos que significam «calor» e «queimadura». Aliás, este poder mágico-religioso não é monopólio dos místicos e dos mágicos; obtém-se igualmente pelo «aquecimento» dos combates iniciáticos militares (ver à frente, página 160 e seguintes).

O «calor mágico» está relacionado com uma outra técnica que se poderia chamar «domínio do fogo» e que torna o praticante insensível à temperatura da brasa. Quase por todo o lado no mundo xamanístico se registou tais práticas, que fazem lembrar os prodígios do faquirismo: preparando o seu transe, o xamane brinca com carvões em brasa, engole-os, toca em ferro ao rubro, etc. Durante a festa de consagração do xamane araucano, os mestres e os neófitos marcham de pés descalços sobre o fogo, sem se queimar e sem que as suas roupas ardam. Em toda a Ásia setentrional os xamanes golpeiam o corpo e são capazes de engolir brasas e tocar em ferro em brasa. As mesmas práticas são detectadas entre os xamanes da América do Norte; entre, os Zuni, por exemplo, os xamanes operam todas as espécies de «truques com fogo»; são capazes de engolir brasas, de caminhar sobre o fogo e de tocar em ferro ao rubro, etc. Matilda Coxe Stevenson relata, nas suas observações pessoais, que um xamane meteu uma brasa na boca durante sessenta segundos. Os wâbêne dos Ojibuas são apelidados «manuseadores do fogo» e manipulam impunemente carvões ardentes (conf. *Lê Chamanisme*, pág. 63, 285 e segs.).

Tais demonstrações são, por vezes, colectivas. Assim, na China, o sai-kong dirige a passagem sobre o fogo: a cerimónia tem o nome de «passeio sobre um caminho-de-ferro» e realiza-se diante do templo; o sai-kong avança primeiro sobre as brasas, seguido pelos seus colegas mais jovens e mesmo pelo público (*Lê Chamanisme*, pág. 400). O exemplo mais ilustre e mais bem estudado de passagem colectiva sobre pedras aquecidas ao rubro é a cerimónia muito conhecida das ilhas Fiji. Certas famílias possuem esse «poder» e transmitem-no por via hereditária. Durante a cerimónia, um grande número de não-iniciados e mesmo de estrangeiros avançam impunemente sobre as brasas. É notável, a este propósito, que uma certa «fé» e o respeito por um certo simbolismo ritual sejam necessários: em Rarotonga, um dos europeus que se voltaram durante a travessia, ficou com os pés queimados (26). Cerimónias similares encontram-se esporadicamente na Índia: em Madrasta, um iogui tornou possível a passagem a uma considerável multidão de assistentes, não só não-preparados, mas mesmo nitidamente cépticos, entre outros o bispo de Madrasta, com o seu séquito (27).

(26) Sobre a cerimónia em Rarotonga, ver W. E. Gudgeon, *The Umu-Ti, or Fire-*

Walking Ceremony, The Journal of the Polynesian Society 7VIII, 1899. Conf. também E. de Martino, // Mondo magico, págs. 29 segs.

(27) Conf. o relato pormenorizado no livro de Olivier Leroy, Lês Hommes salamandres. Sur l'incombustibilité du corps humain, Paris, 1931.

O «domínio do fogo» verifica-se, ao lado de outros prodígios xamanísticos (ascensão, voo mágico, desapareições, marcha sobre a água, etc.) entre os místicos do Islão. Uma tradição dos derviches conta-nos que «o séyyd, escutando as instruções do cheikk e descobrindo os seus mistérios, ficava de tal maneira entusiasmado que colocava os dois pés sobre a pedra da lareira e tirava com a mão os pedaços de carvão em brasa...» (28), Recordemos, por fim, que um rito de passagem colectiva sobre fogo sobrevive ainda em certas regiões da Grécia: ainda que integrado na devoção cristã popular, o rito é incontestavelmente -arcaico; não só pré-cristão, mas também possivelmente pré-indo europeu. Um pormenor nos parece importante: a insensibilidade ao fogo e a incombustibilidade são obtidas pela oração e pelo jejum; a «fé» desempenha o papel essencial e a passagem sobre brasas faz-se, por vezes, em êxtase (29).

(28) C. Huart, citado em Lê Chamanisme, pág. 361.

(29) C. A. Romaios, Culles populaires de la Thrace, Atenas, 1945, págs. 84 e segs.; Revue métapsychique, n° 23, Maio-Junho de 1953. págs. 9-19.

Existe, por conseguinte, uma perfeita continuidade de tais técnicas místicas desde as culturas do estádio paleolítico até às regiões modernas. O verdadeiro significado do «calor mágico» e do «domínio do fogo» não é difícil de adivinhar: esses «poderes maravilhosos» indicam o acesso a um certo estado extático ou, em outros planos culturais (na Índia, por exemplo), a um estado não-condicionado, de perfeita liberdade espiritual. O «domínio do fogo» e a insensibilidade, tanto ao frio extremo como à temperatura da brasa, traduzem materialmente o facto de o xamane ou o iogui terem ultrapassado a condição humana e participarem já da condição dos espíritos» (30).

(30) Ver também mais atrás, pp. 75-66.

Os sentidos, o êxtase e o paraíso

Ao nível das religiões arcaicas, participar na condição dos «espíritos» é o prestígio por excelência dos místicos e dos mágicos. Da mesma forma que os «espíritos», os xamanes são «incombustíveis», «voam» pelos ares, tornam-se invisíveis. É necessário chamar aqui a atenção para um facto importante: é que a experiência suprema do xamane resulta no êxtase, no «transe». É durante o seu êxtase que ele empreende, em espírito, longas e perigosas viagens místicas até aos mais altos céus, para se encontrar com Deus, ou até à Lua, ou descendo aos Infernos, etc. Por outras palavras, a experiência suprema do xamane, êxtase, completa-se para além da sensorialidade; é uma experiência que só faz intervir e só compromete a sua «alma» não o seu ser integral, de corpo e alma; o êxtase traduz a separação da «alma», isto é, antecipa a experiência da morte.

Tudo isto é muito natural: tendo já conhecido, através da sua iniciação, a morte e a ressurreição, o xamane pode assumir impunemente a condição de desencarnado; pode existir como «alma» sem que a separação do seu corpo lhe seja fatal. Cada «transe» é uma nova «morte», durante a qual a alma abandona o corpo e viaja em todas as regiões cósmicas. Ora, ainda que o êxtase xamanístico seja universalmente considerado como prova suprema da «santidade», nem por isso deixa de ser, aos olhos dos primitivos, uma perda de poder em comparação com a situação primordial dos xamanes. com efeito, as tradições falam de um tempo em que os xamanes empreendiam in concreto a sua viagem ao Céu; pretende-se defender a recordação de uma época em que eles voavam de facto para além das nuvens. Por isso, o êxtase, essa experiência mística realizada unicamente em espírito, é considerado inferior a uma situação anterior em que o xamane realizava com o seu próprio corpo todos os seus milagres: voo mágico, ascensão ao Céu, descida aos Infernos. O «domínio do fogo» é uma das raras provas concretas de um «milagre» real, obtido em condição carnal; é de resto a razão da muito grande importância atribuída a essa proeza em todas as zonas xamanísticas. É aprova de que o xamane

participa na condição dos «espíritos», continuando a existir enquanto ser carnal: a prova de que a «sensibilidade» pode ser transmutada sem ser abolida, de que se ultrapassou a condição humana sem a destruir, isto é, que ela foi «restaurada» na sua perfeição primordial (voltaremos dentro em pouco a este tema mítico da perfeição primordial).

Mesmo a propósito do «domínio do fogo» observa-se uma decadência em relação a uma situação anterior. Os Maoris pretendem que os seus antepassados podiam atravessar um grande fosso cheio de carvões incandescentes mas, nos nossos dias, esse ritual desapareceu. Em Mbenga, diz-se que, outrora, o fosso era muito mais largo e que se repetia três ou quatro vezes a passagem (31). Segundo os Buriatas, «nos velhos tempos», o ferreiro-xamane tocava no fogo com a língua e pegava no ferro em fusão com a mão. Mas Sandschejev, que assistira a uma cerimónia, limitou-se a ver pessoalmente tocar o ferro em brasa com o pé (conf. *Lê Chamanisme*, pág. 410). Os Paviotso falam ainda dos «velhos xamanes» que metiam carvões ardentes na boca e tocavam impunemente no ferro ao rubro (ibidem, pág. 271). Os Tchuktches, os Koriaks, os Tongas, assim como os Selk nam da Terra do Fogo, estão de acordo em que os «velhos xamanes» eram muito mais fortes e que hoje o xamanismo está em declínio (ibidem, págs. 227, 231, etc.). Os lacutes lembram com nostalgia os tempos em que o xamane voava no seu corcel até ao céu: viam-no, todo vestido de ferro, vogando nas nuvens, seguido do tamborileiro (ibidem, pág. 212).

(31) E. de Martino, // *Mondo magico*, págs. 174-175.

A decadência do xamanismo actual é um fenómeno histórico, que se explica em parte pela história religiosa e cultural dos povos arcaicos. Mas, nas tradições às quais acabámos de aludir, trata-se de outra coisa, a saber, de um mito de perda de poder do xamane, porque pretende recordar-se dos tempos em que ele não voava aos Céus em êxtase, mas materialmente; in illo tempore a ascensão não se fazia «em espírito», mas em corpo. O estado «espiritual» significa, pois, uma queda em comparação com a situação anterior, em que o êxtase não era necessário, porque não existia possibilidade de separação entre a alma e o corpo, isto é, não existia morte. Foi a aparição da Morte que quebrou a unidade do homem integral, separando a alma do corpo e limitando a supervida unicamente ao princípio «espiritual». Por outras palavras, para a ideologia primitiva, a experiência mística actual é inferior à experiência perceptível do homem primordial.

Com efeito, como vimos mais atrás (p. 65), segundo os mitos, o antepassado ou o homem primordial não conhecia a morte, nem o sofrimento, nem o trabalho; vivia em paz com os animais e ascendia sem esforço ao Céu, para se encontrar directamente com Deus. Uma catástrofe veio interromper as comunicações entre Céu e Terra e é dela que data a actual condição do homem, definida pela temporalidade, pelo sofrimento e pela morte.

Ora, durante o seu transe, o xamane esforça-se por abolir essa condição humana - quer dizer, as consequências da «queda» - e reintegrar a condição de homem primordial, de que nos falam os mitos paradisiacos. O êxtase reactualiza provisoriamente o estado inicial da humanidade inteira. Daí que o xamane já não suba ao Céu em carne e osso, como fazia o homem primordial, mas apenas em espírito, pela via do êxtase.

Compreende-se então por que o êxtase xamanístico é encarado como uma perda de poder: é uma experiência puramente «espiritual» sem comparação com os poderes dos «antigos xamanes» que, sem conseguir abolir completamente a condição humana, eram, não obstante, capazes de fazer «milagres» e, particularmente, estavam aptos a voar para o Céu in concreto. Os «antigos xamanes» eram já representantes, eles mesmos, de uma humanidade decadente, e esforçavam-se por se reintegrar na condição paradisiaca de antes da «queda».

Esta desvalorização do êxtase, acompanhada por uma alta estima pelos «poderes», traduz, na nossa opinião, já não o desprezo pela «espiritualidade» e o medo admirativo perante a «magia», mas a nostalgia de um Paraíso perdido, a vontade de conhecer pelos próprios sentidos, tanto a divindade como as zonas inacessíveis da realidade. Por outras palavras, poderia dizer-se que o homem primitivo deseja reencontrar o sagrado incorporado e, por conseguinte facilmente acessível, e isso explica a

hierofanização do cosmos, e o facto de qualquer objecto poder incorporar o sagrado. Não devemos deduzir daqui uma «inferioridade mental» do primitivo: as suas capacidades de abstracção e de especulação foram oportunamente postas em evidência por numerosos observadores. A «nostalgia do Paraíso» liga-se preferencialmente aos impulsos profundos do homem que, desejando participar no sagrado com a totalidade do seu ser, descobre que essa totalidade é apenas aparente e que, na realidade, o seu próprio ser foi constituído sob o signo de uma ruptura.

CAPÍTULO VI

SIMBOLISMOS DA ASCENSÃO E «SONHOS ACORDADOS»

O voo mágico

Na linha das suas teorias sobre a soberania, A. M. Hocart considerava a ideologia do «voo mágico» solidária, e em última instância tributária, da instituição dos reis-deuses. Se os reis do Sudeste Asiático e da Oceânia eram levados em ombros, era porque, comparáveis aos deuses, não deviam tocar a terra; como deuses, «voavam pelos ares» (1). Apesar da sua expressão rígida, característica do grande antropólogo inglês, a hipótese não era desprovida de interesse. A ideologia real implica mesmo, sob uma forma ou outra, a ascensão ao Céu. Num estudo retumbante, que devia suscitar toda uma literatura, E. Bickermann demonstrou que a apoteose do imperador romano implicava uma ascensão desse género (2). A apoteose imperial tem uma longa história, poderia dizer-se: uma pré-história, no mundo oriental. Ao estudar

(1) A. M. Hocart, «Flying through the air» («Indian Antiquary», 1923, págs. 80-82; republicado no volume *The Life-giving myth*, Londres, 1952, págs. 28-32).

(2) E. Bickermann, «Die Römische Kaiserapoteose» (Archiv. f. Religionswissenschaft, 27, 1929, págs. 1-34, espec. 9-13).

recentemente a ideologia real e o tecido (padrão) ritual dos soberanos do Próximo Oriente antigo, G. Widengren avaliou brilhantemente esse complexo ascensional: apesar das inevitáveis divergências devidas à variedade das culturas e às modificações impostas pela história, o simbolismo e o cenário da ascensão do soberano conservaram-se durante milénios. O que é mais: o mesmo padrão foi mantido na imagem exemplar e na biografia mítica do mensageiro divino, do eleito e do profeta (3).

(3) Cf. Geo Widengren, *The Ascension of the apostle of God and the Heavenly Book* (Uppsala-Lípsia, 1950); id. *Muhammad, the Apostle of God, and its Ascension* (Uppsala-Wiesbaden, 1955), espec. págs. 204 e segs.

Encontra-se uma situação análoga na China. O primeiro soberano que, segundo a tradição, conseguiu voar, foi o imperador Chuen (2258-2208, segundo a cronologia chinesa): as duas filhas do imperador Yao, aparentemente temíveis mágicas, revelaram a Chuen a arte de «voar como uma ave». Existem outros exemplos de imperadores a voarem pelos ares. B. Laufer demonstrou abundantemente que o «voo mágico» era, na China, uma obsessão que se traduzia também por inúmeras lendas relativas a carros ou outros aparelhos voadores (4). Conhece-se mesmo exemplos de «raptos-apoteoses»: Hoang-ti, o soberano amarelo, foi levado ao céu por um dragão barbudo, com as suas mulheres e os seus conselheiros, num total de setenta pessoas.

(4) B. Laufer, *The Prehistory of Aviation* (Chicago, 1928).

Mas já o pormenor de o imperador Chuen ter aprendido a arte de voar, ensinado por duas mágicas, deixa-nos presumir que esse complexo mítico-ritual não é uma criação da ideologia real. com efeito, as palavras «sábio com penas» ou «hóspede com penas» designam o padre taoísta. «Subir ao Céu voando» exprime-se, em chinês, da seguinte maneira: «por meio de penas de aves, ele foi transformado e subiu como um imortal» (5). Os taoístas e os alquimistas tinham o poder de se elevar nos ares (6). Quanto às penas de aves, elas constituem um dos símbolos mais frequentes do «voo xamanístico» e são amplamente encontradas na mais antiga iconografia chinesa (7).

(5) B. Laufer, op. cit., pág. 16.

(6) Ver alguns exemplos em Laufer, págs. 26 e segs. e no nosso livro *Lê Chamanisme et lês techniques archaïques de l'êxtase*, págs. 369 e segs. Cf. também A. Waley, *Nine Chinese Songs* (Londres, 1954).

(7) Cf. Hentze, *Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den fruhchinesischen Kulturen* (Antuérpia, 1941), págs. 100 e segs., 115 segs.

É inútil para o objectivo deste capítulo mostrar em pormenor e para cada uma

das outras áreas culturais mencionadas a seguir, que o levantar voo celeste não é monopólio dos soberanos, mas que é também assunto dos mágicos, dos sábios, dos místicos de todas as espécies. Observemos apenas que «voo mágico» ultrapassa a esfera da soberania e precede cronologicamente a constituição da ideologia real. Se os soberanos são capazes de subir ao Céu, é porque já não participam da condição humana. Ora, eles não são os únicos nem os primeiros seres humanos a ter sofrido uma tal mutação ontológica. Propomo-nos, pois, revelar e descrever a situação existencial que tornou possível a cristalização desse vasto conjunto de mitos, ritos e lendas relativos ao «voo mágico».

Assim, a superação da condição humana não implica necessariamente a «divinização», conceito que é, no entanto, essencial na ideologia dos soberanos divinos. Os alquimistas chineses e indianos, os ioguis, os sábios, os místicos, bem como os feiticeiros e os xamanes, embora capazes de voar, não têm a pretensão de ser deuses, o seu comportamento prova, antes do mais, que eles participam na condição dos «espíritos», e avaliar-se-á bem depressa a importância que tal participação apresenta para a inteligência da antropologia arcaica.

Tentemos primeiro uma orientação no imenso dossier do «voo mágico». Convém distinguir duas grandes categorias de factos: 1) o grupo dos mitos e lendas relativo às aventuras aéreas dos Antepassados míticos, os Märchen do tipo Magische Flucht e, em geral, todas as lendas relativas aos homens-pássaros (ou providos de penas de pássaro); 2) o grupo de ritos e crenças que implicam a experiência concreta do «voo» ou da ascensão celeste. São sobretudo os documentos desta segunda categoria que nos parecem susceptíveis de revelar a situação espiritual que ocasionou a articulação do complexo que nos preocupa. Ora, o carácter extático da ascensão não deixa dúvidas. Como se sabe, as técnicas de êxtase são constitutivas deste fenómeno geralmente conhecido pelo nome de xamanismo. Tendo consagrado um livro inteiro à análise desse fenómeno, limitar-nos-emos a recordar aqui os resultados que interessam directamente ao nosso propósito. O «voo» traduz plasticamente a capacidade de certos indivíduos privilegiados de abandonarem à vontade o seu corpo e viajar «em espírito» nas três regiões cósmicas. Empreende-se o «voo», isto é, provoca-se o êxtase (que não implica necessariamente transe), seja para escoltar a alma do animal sacrificado ao mais alto céu e apresentá-la em oferenda ao deus celestial, seja para procurar a alma do doente, que se supõe perdida ou arrebatada pelos demónios (e neste caso a viagem pode efectuar-se tanto horizontalmente, em regiões longínquas, como verticalmente, nos Infernos), seja, enfim, para guiar a alma do morto em direcção à sua nova morada. Bem entendido, para além destas viagens extáticas com finalidade religiosa colectiva, sucede que o xamane recebe ou procura o êxtase para as suas próprias necessidades espirituais. Seja qual for o sistema sócio-religioso que rege e legaliza a função do xamane, o aprendiz deve sujeitar-se às provas de uma iniciação que comportam a experiência de uma «morte» e de uma «ressurreição» simbólicas. Durante a sua iniciação, a alma de aprendiz deve viajar ao Céu e aos Infernos. É evidente que o «voo xamanístico» equivale a uma «morte» ritual: a alma abandona o corpo e voa nas regiões inacessíveis aos viventes. Pelo seu êxtase, o xamane torna-se igual aos deuses, mortos e espíritos: a capacidade de «morrer» e de «ressuscitar», isto é, abandonar e reintegrar voluntariamente o corpo, denota que ultrapassou a condição humana.

Não há espaço para nos espraíarmos aqui sobre os meios pelos quais os xamanes obtêm os êxtases. Notemos simplesmente que eles pretendem, indiferentemente, voar como pássaros, cavalgar um corcel ou uma ave, ou voar sentados no seu tambor (8). Este instrumento especificamente xamanístico desempenha um papel importante na preparação do transe; por isso os xamanes da Sibéria e da Ásia Central afirmam viajar nos ares sobre os seus tambores. Reencontra-se a mesma técnica extática no Tibete, entre os padres bonpo (9); reencontra-se mesmo nas culturas em que o xamanismo, no sentido rigoroso do termo, está menos divulgado, por exemplo, na África (10).

(8) Conf. Eliade, *Lê Chamanisme*, págs. 180, 186, 193 (os xamanes cavalgam um pássaro), 185 e segs. (um corcel), 51 e segs., 212 e segs., 222 e segs., 415 e segs. (eles voam como aves), 160 e segs. (levantam voo nos seus tambores).

(9) Conf. Helmut Hoffmann, *Quel/en -ur Geschichte der tibetischen*

BonReligion (Wiesbaden, 1950), pág. 203.

(10) Adolf Friedrich, *Afrikanische Prieslertumer*, (Estugarda, 1939), págs. 193 e segs.

É pois na experiência extática da ascensão que se deve procurar a situação existencial original responsável pelos símbolos e pelas imagens relativas ao «voo mágico». Seria inútil identificar a «origem» de tal complexo simbólico num ciclo cultural determinado ou num certo momento da história da humanidade. Ainda que específico do xamanismo *stricto sensu*, o êxtase e os rituais, as crenças, os simbolismos que com elas sejam solidários, estão largamente incluídos em todas as outras culturas arcaicas. Muito provavelmente, a experiência extática sob os seus inumeráveis aspectos coexiste com a condição humana, no sentido em que faz parte integrante daquilo a que chamamos a tomada de consciência pelo homem da sua situação específica no cosmos.

Tudo isto se salienta ainda mais se tomarmos em consideração o outro grupo de factos, relativo aos mitos e lendas do «voo». Para o nosso objectivo é indiferente que o conteúdo épico de tais mitos e lendas dependa directamente de uma experiência extática real (transe de tipo xamanístico) ou que seja uma criação onírica ou um produto de imaginação em estado puro. De um certo ponto de vista, o onírico e o imaginário participam nas práticas do êxtase: ver-se-á em breve que sentido se deverá atribuir a esta participação. Lembremo-nos desde já de que as psicologias das profundidades reconheceram à dimensão do imaginário o valor de uma dimensão vital, de importância primordial para o ser humano na sua totalidade. A experiência imaginária é constitutiva do homem, ao mesmo nível que a experiência diurna e as actividades práticas. Ainda que a estrutura da sua realidade não seja comparável às estruturas das realidades «objectivas» da existência prática, o mundo do imaginário não é «irreal». Avaliar-se-á de imediato a importância das suas criações para a antropologia filosófica.

O que primeiro nos chama a atenção nas mitologias e folclores do «voo mágico» é o seu arcaísmo e a sua difusão universal. Concorda-se em incluir o tema da Fuga Mágica entre os mais antigos motivos folclóricos: encontramos-lo por todo o lado e nos estratos mais arcaicos da cultura (11). Para falar com precisão, não se trata de um «voo», mas de uma fuga vertiginosa, na maior parte do tempo na direcção horizontal, o que se explica se a ideia fundamental do conto é, como pensam os folcloristas, a escapada de um jovem herói do reino da Morte e a sua perseguição por uma figura aterrorizante, que personifica a Morte. Seria interessante analisar a estrutura do espaço onde tem lugar a fuga mágica mais extensivamente do que o podemos fazer aqui: deparar-se-nos-iam todos os elementos da angústia, o esforço supremo para escapar a um perigo iminente, libertar-se de uma terrível presença. O herói foge mais depressa do que os corcéis mágicos, mais rapidamente do que o vento, tão veloz como o pensamento - e, contudo, só no final consegue desembaraçar-se do seu perseguidor. Notemos que não levanta voo para o Céu, que não se evade para o alto, na verticalidade pura. O universo espacial da Fuga Mágica continua a ser o dos homens e da Morte: nunca é transcendido. A velocidade atinge uma intensidade fantástica e, no entanto, não provoca qualquer ruptura no espaço. A divindade não intervém neste pesadelo, nesta fuga do homem diante da Morte; são animais amigos ou fadas que ajudam o herói; são objectos mágicos que ele atira por cima do ombro, e que se transformam em grandiosos obstáculos naturais (montes, florestas, mares) que, finalmente, lhe permitem escapar. Nada de comum com o «voo». Mas neste universo de angústia e velocidades vertiginosas, é importante destacar uma nota essencial: o esforço desesperado para se desembaraçar de uma presença monstruosa, para se libertar.

(11) Conf. Dr. Marie Pancritius, «Die magische Flucht, ein Nachhal uralter Jenseitsvorstellungen» (*Anthropos*, 8, 1913, págs. 854-879; 929-943); Antti Aarne, *Die magische Flucht, Eine Märchenstudie* (FFC, n° 92), Helsínquia, 1930.

O espaço apresenta-se de maneira muito diferente nos inumeráveis mitos, contos e lendas relativos aos seres humanos ou sobre-humanos que voam no Céu e circulam livremente entre Terra e Céu, seja com a ajuda de penas de aves, seja por outros meios. Não é a velocidade com que voam, nem a intensidade

dramática da viagem aérea que caracterizam esse complexo mítico-folclórico - mas o facto de o peso ser abolido, de se ter efectuado uma mutação ontológica no próprio ser humano. Não nos é possível passar em revista todas as espécies e variantes do «voo» e das comunicações entre Terra e Céu. Bastará dizer que o motivo está universalmente disseminado (12) e que é solidário de todo um grupo de mitos relativos tanto à origem celeste dos primeiros humanos, como à situação paradisíaca do Hlud tempus primordial, em que o Céu estava muito próximo da Terra, e o Antepassado mítico a ele podia ascender bastante facilmente, escalando uma montanha, uma árvore ou uma liana.

(12) Conf. Gudmund Hatt, *Asiatic Influences in American Folklore* (Copenhaga, 1949), págs. 56 e segs.

Um facto sobretudo interessa ao nosso desígnio: é que o motivo do «voo» e da ascensão celeste está presente em todos os níveis das culturas arcaicas, tanto nos rituais e nas mitologias dos xamanes e dos extáticos, como nas mitologias e nos folclores dos outros membros da sociedade, que não pretendem distinguir-se pela intensidade da sua experiência religiosa. Dito de outro modo, a ascensão e o «voo» fazem parte de uma experiência comum de toda a humanidade primitiva. Que esta experiência constitui uma dimensão profunda da espiritualidade, demonstra-o a história ulterior do simbolismo da ascensão. Recordemos a importância assumida pelos símbolos da alma-pássaro, das «asas da alma», etc., e as imagens que exprimem a vida espiritual como uma «elevação», a experiência mística como uma ascensão, etc. O número de documentos à disposição do historiador das religiões é tal que qualquer enumeração dos motivos e dos símbolos se arrisca a ser incompleta. Por isso é necessário resignarmo-nos a algumas alusões ao simbolismo da ave (13). É provável que o tema mítico-ritual «pássaro-alma-voo extático» fosse já significativo na época paleolítica; com efeito, podem ser interpretados nesse sentido certos desenhos de Altamira (homem com máscara de pássaro) e o célebre relevo de Lascaux (homem com cabeça de pássaro), no qual Horst Kirchner viu a representação de um transe xamanístico (14). Quanto às concepções míticas da alma-pássaro e da ave-condutor de almas, foram suficientemente estudadas para que nos possamos contentar com uma simples alusão. Todo um conjunto de símbolos e de significados, reflectido na vida espiritual e, sobretudo, nos poderes da inteligência, é solidário com as imagens do «voo» e das «asas». O «voo» traduz a inteligência, a compreensão das coisas secretas ou das verdades metafísicas. «A inteligência (manas) é a mais rápida das aves», diz o Rigveda, VI, 9, 5. Pancavimça Brâhmana, IV, 1, 13, precisa: «Aquele que compreende possui asas». Vê-se em que sentido a imagem arcaica e exemplar do «voo» se carrega de novos significados descobertos em consequência de novas tomadas de consciência. Voltaremos mais tarde ao processo das tais revalorizações.

(13) Conf. Lê Chamanisme, págs. 415 e segs. 115

(14) Horst Kirchner, «Ein archaologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus» (*Anthropos*, 47, 1952, págs. 244-286), espec. 271 segs., conf. págs. 258 segs. sobre o simbolismo das aves.

O extremo arcaísmo e a difusão universal dos símbolos, mitos e lendas relativos ao «voo», põem um problema que ultrapassa o horizonte do historiador das religiões e desemboca no plano da antropologia filosófica. Contudo, não podemos negligenciá-lo: era, aliás, nossa intenção mostrar que os documentos da etnografia e da história das religiões, na medida em que exprimem situações espirituais originais, são susceptíveis de interessar ao fenomenólogo e ao filósofo. Ora, se se considerar em conjunto o «voo» e todos os simbolismos paralelos, o seu significado revela-se à primeira vista: todos traduzem uma ruptura efectuada no universo da experiência quotidiana. A dupla intencionalidade desta ruptura é evidente: é, ao mesmo tempo, a transcendência e a liberdade que se obtém pelo «voo». É inútil acrescentar que os termos que designam «transcendência» e «liberdade» não são detectados nos níveis arcaicos da cultura que nos chamam a atenção - mas a experiência está lá, e este facto tem a sua importância. Por um lado, prova que as raízes da liberdade devem ser procuradas nas profundezas do espírito e não nas condições criadas por certos momentos históricos; dito de outra forma, que o desejo da liberdade absoluta enfileira entre as

nostalgias essenciais do homem, sejam quais forem o nível de cultura e a sua forma de organização social. A criação infinitamente retomada desses inumeráveis universos imaginários, em que o espaço é transcendido e o peso abolido, diz muito sobre a verdadeira dimensão do ser humano. O desejo de romper os liames que o mantêm preso à terra, não é o resultado da pressão cósmica ou da precariedade económica - ele constitui o homem, enquanto existindo no gozo de um modo de ser único no mundo. Tal desejo de se liberar dos seus limites, sentidos como uma queda, e de reintegrar a espontaneidade e a liberdade, desejo expresso, no exemplo que nos ocupa, por símbolos do «voo», deve ser enquadrado nas características específicas do homem.

A ruptura de nível efectuada pelo «voo» significa, por outro lado, um acto de transcendência. Não é indiferente encontrar, e já nos estádios mais arcaicos da cultura, o desejo de ultrapassar «pelo alto» a condição humana, de a transmutar por um excesso de «espiritualização». Porque se pode traduzir todos os mitos, ritos e lendas aos quais acabamos de aludir, pela nostalgia de ver o corpo humano comportar-se como um «espírito», transmutar a modalidade corporal do homem em modalidade do espírito.

Seriam necessárias longas análises para precisar e prolongar estas poucas observações. Não há hipótese de aqui as levar a cabo. Mas certas conclusões parecem-nos já adquiridas, e contentar-nos-emos em esboçá-las. A primeira é de ordem geral, interessa à história das religiões no seu conjunto. Notámos, aliás, que mesmo aí, onde a vida religiosa não é dominada pelos deuses uranianos, o simbolismo da ascensão celeste continua a existir e a exprimir sempre o transcendental (15). Parece-nos, por conseguinte, que a descrição de uma religião na base exclusiva das suas instituições específicas e dos seus temas mitológicos dominantes não a esgota: isso seria como fazer uma descrição do homem unicamente baseada nos seus comportamentos públicos, e que deixaria de lado as suas paixões secretas, as suas nostalgias, as suas contradições existenciais e todo o seu universo imaginário, que lhe são mais essenciais do que as opiniões formadas que profere. Se, procedendo-se à descrição de uma religião qualquer, se levar em conta igualmente todos os simbolismos implícitos dos mitos, lendas e contos que fazem parte da tradição oral, e também dos simbolismos verificados na estrutura da habitação e em diversos costumes - descobrir-se-á toda uma dimensão da experiência religiosa que parecia ausente ou só sugerida no culto público e nas mitologias oficiais. Que este grupo de crenças implícitas tenha sido «reprimido», camuflado ou simplesmente «banido» da vida religiosa, é outro problema, sobre o qual não nos deteremos. Basta-nos ter demonstrado por que não se pode conhecer nem descrever uma religião, sem levar em consideração os seus conteúdos religiosos implícitos, representados pelos símbolos.

(15) Conf. *Traité d'histoire des religions*, pág. 103-104.

Regressando ao nosso problema particular, importa precisar o facto seguinte: apesar das múltiplas e diversas revalorizações que os simbolismos do «voo» e da ascensão assumiram no curso da história, a sua solidariedade estrutural permanece ainda discernível. Por outras palavras, sejam quais forem o conteúdo e o valor atribuídos à experiência ascensional nas múltiplas religiões em que o «voo» e a ascensão desempenham um papel, subsistem sempre as duas características que acabámos de apontar: a transcendência e a liberdade, uma e outra obtidas por uma ruptura de nível e traduzindo uma mutação ontológica do ser humano. É por já não partilharem a condição humana, e na medida em que são «livres», que os soberanos têm a reputação de poder voar pelos ares. É pela mesma razão que os ioguis, os alquimistas, os arhat são capazes de se mover à vontade, de voar e desaparecer. Basta analisar atentamente os factos indianos, para nos darmos conta das inovações consideráveis trazidas pelas experiências espirituais sucessivas e pelas novas tomadas de consciência que tiveram lugar na longa história da Índia. Encontrar-se-ão certos desenvolvimentos nos nossos trabalhos anteriores (16): contentar-nos-emos aqui com algumas indicações. Recordemos que o «voo» é tão característico dos arhat budistas que a palavra arahant deu origem ao verbo cingalês rahatve, «desaparecer, passar instantaneamente de um lugar para outro». Evidentemente, neste caso temos de nos reportar a um tema folclórico (o sábio-mágico voador), que estimulou de tal modo a imaginação popular que se traduziu por uma criação linguística. Mas é também necessário

tomar em conta o sentido específico do «voo» dos arhat, sentido solidário com a sua experiência espiritual, e esta proclama a transcendência da condição humana. De um modo geral, pode dizer-se que os arhat como todos os jnanin e ioguis - são kamacarin, seres que «se movem à vontade». Como afirma Coomaraswamy, o que implica o kamacarin «is the condition of one who being in the Spirit no longer needs to move at ali in order to be anywhere» (17). Ananda Coomaraswamy lembra que a expressão usual para «desaparecer» é antardhânam gam, literalmente, «ir para uma posição interior». No Kâlingabodhi Jâtaka, o voo nos ares depende de uma «investidura do corpo com a roupagem da contemplação» (jhâna vethanena) (18). Tudo isto nos leva a afirmar que, ao nível do puro conhecimento metafísico, o «voo» ou a «ascensão» são clichés tradicionais utilizados já não para exprimir uma translação física, mas uma espécie de simultaneidade espacial grata à inteligência.

(16) Conf. Lê Chamanisme, págs. 362 segs; Lê Yoga págs. 316 e segs.

(17) Amanda Coomaraswamy, Figures of Speech or Figures of Thought (Londres, 1946), pág. 184 («é a condição de alguém que estando em espírito não tem mais necessidade de qualquer movimento de modo a estar em qualquer parte»).

(18) A. K. Coomaraswamy, op. cit., págs. 183-184. (16) Conf. Lê Chamanisme, págs. 362 segs; Lê Yoga págs. 316 e segs.

Mais interessantes ainda para o nosso propósito são as imagens em que a transcendência da condição humana é representada pela capacidade de os arhat voarem através dos tectos das casas. Os textos budistas falam de arhat que «voam pelos ares, quebrando o tecto do palácio» (19), que «voando pela sua própria vontade, quebram e atravessam o tecto da casa e voam pelos ares» (20); o arhat Moggalâna, «quebrando a cúpula, lança-se nos ares» (21). Este simbolismo é susceptível de uma dupla interpretação: no plano da fisiologia subtil e da experiência mística, trata-se de um «êxtase» e, por conseguinte, do levantar voo da alma pelo brahmarandhra (22); no plano metafísico, trata-se da abolição do mundo condicionado. Porque a «casa» é o equivalente do universo; «quebrar o tecto da casa» significa que o arhat transcendeu o mundo pelo alto. Qualquer que seja o afastamento que separa as mitologias e os folclores arcaicos do «voo», da transcendência do mundo obtida na Índia por meio de técnicas místicas e do conhecimento metafísico, não é menos verdade que as diversas imagens postas em jogo são homologáveis.

(19) Jâtaka, in, pág. 472.

(20) Dhammapada Althakathâ, in, pág. 66; A. Coomaraswamy, «Symbolism of the Dome» (Indian Historical Quarterly, 14, 1938, págs. 1-56), pág. 54.

(21) Dhammapada Atthakathâ, in, pág. 66; Coomaraswamy, ibidem.

(22) Termo que designa a «abertura» que se encontra no cimo do crânio e que desempenha um papel capital nas técnicas iogo-tântricas; conf. nosso Yoga, págs. 245 segs., 270 segs.

Há muito a estudar sobre a fenomenologia da levitação e do êxtase ascensional entre os «mágicos», isto é, entre aqueles que pretendem ter obtido o poder da translação pelos seus próprios meios, e entre os místicos. Avaliar-se-á, nessa ocasião, as precisões e nuances que a descrição de cada tipo exige, já para não falar das suas inúmeras variantes. Basta uma alusão ao êxtase ascensional de Zaratustra (23) e ao mirâj de Maomé (24), para nos convencermos de que, na história das religiões como aliás em todo o lado, comparar não é confundir. Seria em vão minimizar as diferenças de conteúdo que separam os diversos exemplos de «voo», do «êxtase» e da «ascensão». Mas sê-lo-ia igualmente não reconhecer a solidariedade de estrutura que se deduz das comparações. Ora, na história das religiões, tal como nas outras disciplinas do espírito, é o conhecimento das estruturas que torna possível a compreensão dos significados. Somente depois de ter deduzido a estrutura do simbolismo do «voo» no seu conjunto, se compreende o seu significado inicial; a via está então aberta à compreensão de cada caso por si. Importa, pois, não esquecer que, a todos os níveis da cultura, apesar das diferenças, consideráveis, de contextos históricos e religiosos, o simbolismo do «voo» exprime sempre a abolição da condição humana, a transcendência e a liberdade.

(23) Sobre a estrutura «xamânica» de Zaratustra, ver Lê Chamanisme, págs.

356 segs.; G. Widengren, «Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte», II (Numen, 2, 1955), págs. 66 e segs.
(24) Ver G. Widengren, Muhammad, the Apostle of God. págs. 96 segs. et passim.

Os sete passos de Buda

Examinemos agora um outro grupo de imagens e símbolos, das quais já falámos, por serem solidárias do simbolismo do voo: a ascensão ao Céu por intermédio de degraus. Eis primeiro um texto budista particularmente interessante, que nos mostra a que ponto as imagens tradicionais são susceptíveis de uma revalorização metafísica.

«Logo que nasce, o Bodhisatta põe os pés bem assentes no chão e, voltado para o Norte, dá sete passadas, abrigado por um guarda-sol branco. Contempla todas as regiões dos arredores e diz, com a sua voz de touro: «Sou o mais alto do mundo, sou o melhor do mundo, sou o mais velho filho do mundo; este é o meu último nascimento; para mim já não haverá mais existências novas» (Majjhima-Nikâya, in, pág. 123). Este traço mítico da Natividade do Buda é retomado, com certas variantes, na literatura ulterior dos Nikâya-Agama, dos Vinaya e nas biografias de Buda. Numa longa nota à sua tradução do Mahâprajñâpârmitâsâstra de Nâgârjuna, Etienne Lamotte agrupou os textos mais importantes: Buda dá sete passos numa só direcção, o Norte, ou em quatro, em seis, em dez direcções; fá-lo com os pés bem assentes no solo, ou repousando sobre um lótus, ou a uma altura de quatro polegadas (25). A frequência do primeiro motivo - sete passos dados numa só direcção, o Norte - induz-nos a crer que as outras variantes (quatro, seis ou dez direcções) são mais tardias, devidas talvez à integração deste tema mítico num simbolismo mais complicado.

(25) Etienne Lamotte, L'Ê Traité de Ia grande vertu de sagesse, de Nâgârjuna, t. I (Lovaina, 1944), págs. 6 segs. Para as representações dos sapta padâni, ver A. Foucher, L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra (Paris, 1905-1922), fig. 154-155; conf. também Images et symboles, págs. 98.

Deixemos de parte, de momento, a análise das diferentes maneiras de Buda atingir o Norte (os pés assentes no chão, ou sobre um lótus, ou planando), para nos ocuparmos do simbolismo central dos sete passos. Estudando este tema mítico, Paul Mus pôs bem em evidência a sua estrutura cosmológica e o seu significado metafísico (26). com efeito, os sete passos levam Buda ao cimo do mundo cósmico. A expressão «eu sou o mais alto do mundo» (aggo 'ham asmi lokassâ) não significa outra coisa que não seja a transcendência espacial de Buda. Atingiu o «cimo do mundo» (lokkagge) atravessando as sete fases cósmicas que correspondem, conforme sabemos, aos sete céus planetários. Por outro lado, o monumento conhecido pelo nome de «prâsâda de sete andares», simboliza o mundo, culminando no Norte cósmico: do seu cimo toca-se a Terra suprema de Buda (conf. Mus, Barabudur, pág. 95 segs., 320 segs.)

O que o mito da natividade exprime com mais nítida precisão é que Buda, logo após o nascimento, transcende o Cosmos e faz abolir o espaço e o tempo (torna-se o «mais alto» e o «mais velho do Mundo»). O simbolismo da transcendência é bem trazido à luz pelas diferentes maneiras como Buda dá os sete passos. Seja não tocando o solo, seja com lótus a brotar sob os pés, seja caminhando com os pés bem assentes -, ele não é conspurcado por nenhum contacto directo com este mundo. No que diz respeito ao simbolismo dos pés bem assentes no solo, Burnouf chamava já a atenção para um texto budista que Mus retoma e comenta (Barabudur, pág. 484): «No sítio onde o chefe do mundo avança, os lugares baixos elevam-se e ficam unidos aos elevados », etc. Sob os pés de Buda a Terra torna-se «lisa», compreenda-se que os volumes são reduzidos e a terceira dimensão é abolida, expressão figurada da transcendência espacial.

A interpretação metafísica do simbolismo da transcendência espacial é levada aos seus extremos limites pela especulação budista. Mas esse simbolismo não é, evidentemente, uma criação budista. A transcendência do mundo pela elevação ao Céu era já conhecida nos tempos pré-budistas. O «sacrifício, no seu conjunto, é a nave que conduz ao Céu» (Çatapatha Brâhmana, IV, 2, 5,

10). O mecanismo do ritual é uma dúrohana, uma «ascensão difícil». O oficiante escala os degraus (âkramaná) do poste do sacrifício e, chegado ao cimo, estende as mãos (como um pássaro estende as asas!) e exclama: «Atingi o Céu, os deuses; tornei-me imortal!» (Taittiriya Samhitá, 1, 7, 9). «Na verdade, o oficiante constrói para si mesmo uma escada e uma ponte para atingir o mundo celestial (ibidem, VI, 6, 4, 2) (27). Nestes casos, estamos evidentemente perante uma crença na eficácia mágico-religiosa do sacrifício védico; não é ainda a «transcensão» do cosmos de que trata o tema budista da natividade. Não obstante, é importante notar a analogia entre os passos de Buda e os degraus do poste de sacrifício que o oficiante sobe até ao cimo. Nos dois casos o resultado é semelhante: atinge-se o topo culminante do universo, que equivale ao Norte cósmico ou ao «Centro do Mundo».

(26) Paul Mus, Barabudur. Esquisse d'une histoire du bouddhisme (Hanoi, 1935), I, págs. 476-575; id. La Notion du temps réversible dans la mythologie bouddhique (Melun, 1939).

(27) Conf. Images et symboles, pág. 57; Lê Chamanisme, págs. 362 e segs.

A travessia de Buda dos sete Céus para atingir «o ponto mais elevado» - isto é, a sua ascensão através dos sete estádios cósmicos, que correspondem aos sete céus planetários - é um tema que se integra num complexo simbólico-ritual comum à Índia, à Ásia Central e ao Próximo Oriente antigo. Estudámos esse sistema de crenças e ritos no nosso Chamanisme (págs. 237 e segs. 423 e segs., etpassim), para o qual nos permitimos remeter leitor. Observemos apenas que os «sete passos de Buda» são análogos à ascensão xamane siberiana ao céu, pelo escalamento dos entalhes praticados no poste cerimonial (sete, nove ou doze entalhes, simbolizando os sete, nove ou doze Céus) ou à escala dos sete patamares subidos pelo iniciado nos mistérios de Mitra. Todos estes ritos e mitos possuem uma estrutura comum: o universo é concebido como tendo sete andares sobrepostos (i. e. sete céus planetários); o cimo é constituído ou pelo Norte cósmico, ou pela Estrela Polar, ou pelo Empíreo, fórmulas equivalentes do mesmo simbolismo do «Centro do Mundo»; a elevação ao Céu supremo, isto é, o acto de transcender o mundo, tem lugar perto de um «Centro» (templo, cidade real, mas também árvore sacrificial semelhante à Árvore cósmica, poste de sacrifício semelhante ao Axis mundi, etc.), porque é num «Centro» que se opera a ruptura dos níveis, e, por conseguinte, a passagem da Terra ao Céu (28).

(28) Conf. Images et symboles, págs. 52 segs.

Para voltar ao tema da natividade de Buda, é certo que nos encontramos perante uma reinterpretação desse simbolismo arcaico da transcendência. A principal diferença entre os sete passos de Buda e os rituais bramânico, siberiano ou mitríaco consiste na sua orientação religiosa e nas suas implicações metafísicas diferentes. O mito da natividade revela-nos a transcendência de Buda do mundo conspurcado e doloroso. Os rituais bramânico e xamanístico visam uma ascensão celeste destinada a fazer participar no mundo dos deuses e a assegurar uma excelente condição após a Morte, ou a obter um serviço do deus supremo. O iniciado nos mistérios de Mitra empreende simbolicamente a travessia dos «sete céus» para se purificar das influências dos seus planetas tutelares e se elevar até ao Empíreo. Mas a estrutura de todos estes motivos é idêntica: transcende-se o mundo atravessando os sete céus e atingindo o topo cósmico, o pólo.

Como Paul Mus refere, na cosmologia indiana, o ponto de onde partiu a criação é o cimo: «A criação fez-se gradualmente por baixo dele, por fases sucessivas». O pólo não é apenas eixo dos movimentos cósmicos; é também o local «mais velho», porque foi aí que o mundo começou. É por isso que Buda exclama: «Sou eu que estou no topo do Mundo... Eu é que sou o Mais Velho». Porque, tendo atingido o cimo cósmico, Buda torna-se contemporâneo do começo do Mundo. Aboliu o Tempo e a Criação e encontra-se no instante atemporal que precedeu a cosmogonia. Trata-se, pois, de um «voltar atrás», a fim de se reintegrar na situação primordial, situação «pura» e incorruptível, já que ainda não comprometida pelo Tempo. «Voltar atrás», atingir o ponto «mais velho» do Mundo, equivale a abolir a duração, reduzir a nada a obra do Tempo. Exclamando que é o «mais velho do mundo», Buda proclama a sua transcendência em relação ao Tempo, tal como declara que transcendeu o Espaço chegando ao «topo do Mundo». As duas imagens exprimem uma superação total do Mundo e a reintegração num «estado absoluto» e paradoxal, para além

do Tempo e do Espaço.

Notemos que a cosmogonia indiana não é a única a fazer começar a criação no cimo. Segundo as tradições semitas, o Mundo foi criado a partir do umbigo (imagem do Centro) e encontra-se as mesmas ideias em todo o lado (29). O «Centro do Mundo» é necessariamente o lugar mais «velho» do Universo. Mas é preciso não esquecer que, na perspectiva dos simbolismos que nos ocupam, a «velhice» significa o instante em que o Mundo começou a desenvolver-se, por conseguinte o momento em que o Tempo irrompeu; por outras palavras, a «velhice» é uma fórmula do Tempo primordial, do «primeiro» Tempo. A «condição de mais velho» (jyeshth) de Buda é uma forma de dizer que ele já existia antes do nascimento do Mundo, que o viu começar e viu o Tempo fazer a sua aparição.

(29) Conf. Lê Mythe de l'éternel retour, págs. 36 e segs. [O Mito Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 26 e segs.] Traité d'histoire des religions, págs. 323 e segs.

Por outro lado, sabemos que as ascensões rituais ao Céu têm sempre lugar num «centro». Acredita-se que a árvore xamanística se encontra no «Centro do Mundo», já que é assimilável à Árvore cósmica - e, na Índia, o poste de sacrifício (yúpd) é a réplica do Axis mundi. Mas encontra-se um simbolismo análogo na própria estrutura dos templos e das habitações humanas. Do facto de todos os santuários, palácios, cidades reais e, por extensão, todas as casas estarem simbolicamente situadas no «Centro do Mundo», resulta que, em qualquer destas construções é possível a ruptura dos níveis: ou seja, é possível, ao mesmo tempo, a transcendência espacial (elevação ao Céu) e a transcendência temporal (reintegração no instante primordial em que o Mundo não tinha ainda começado). O que não deve surpreender-nos, porque se sabe que todas as habitações humanas são uma imago mundi, e que cada construção de uma casa nova reitera a cosmogonia. Em suma, estes símbolos solidários e complementares apresentam todos, nas perspectivas que lhes são próprias, um mesmo significado: existe, para o homem, uma possibilidade de transcender o Mundo - espacialmente, indo «para o alto», e temporalmente, indo «para trás», «recuando». Transcendendo este mundo, reintegramo-nos numa situação primordial: o estado pleno do início do Mundo, a perfeição do «primeiro instante», quando nada estava «conspurcado», nada era «usado», porque o Mundo acabava de nascer.

Por múltiplos meios e partindo de pontos de vista diferentes, o homem religioso esforçava-se sempre por se regenerar, por se renovar, reintegrando-se periodicamente na «perfeição dos princípios»; isto é, reencontrando a fonte primeira da Vida, quando ela, como toda a Criação, era ainda sagrada, porque acabava de sair das mãos do Criador.

Durohana e o «sonho acordado»

É sabido que o voo, a elevação, a ascensão pela subida de degraus, são temas bastante frequentes nos sonhos. Sucede mesmo que um destes temas se torna o motivo dominante da actividade onírica ou imaginativa. Que nos permitam retomar um exemplo que já comentamos noutra ocasião (30). Julien Green salientava no seu Diário de 4 de Abril de 1933: «Em todos os meus livros, a ideia do medo ou de qualquer emoção um pouco forte, parece ligada, de uma maneira inexplicável, a uma escada. Apercebi-me ontem disso, quando passava em revista os romances que escrevi... (seguem-se as referências). Pergunto-me como pude repetir tantas vezes esse efeito sem disso dar conta. Quando criança, sonhava que me perseguiam numa escada. A minha mãe teve os mesmos medos na sua mocidade, talvez tenha herdado algo disso...»

(30) Conf. Images et symboles, págs. 64 e segs.

Depois de tudo o que acabámos de dizer sobre os «sete passos de Buda», compreende-se por que razão a escada está ligada, nos livros de Julien Green, «à ideia de medo ou de qualquer outra emoção um pouco forte». A escada é, por excelência, o símbolo da passagem de um modo de ser para outro. A mutação ontológica só se opera por um rito de passagem; e com efeito, o nascimento, a iniciação, a sexualidade, o casamento, a morte, constituem, nas sociedades tradicionais, esses ritos de passagem. Só se muda

de modalidade como consequência de uma ruptura - e esta desencadeia sentimentos ambivalentes de medo e alegria, de atracção e repulsa. É por essa razão que a escalada não simboliza apenas, como já vimos, o acesso à sacralidade - a ruptura de nível por excelência - mas também a morte. Numerosas são as tradições em que a alma do morto escala os caminhos de uma montanha ou trepa a uma árvore. O verbo «morrer» exprime-se em assírio por «agarrar-se à montanha» e em egípcio «agarrar-se» é um eufemismo para «morrer» (31). Na obra de Julien Green, como ele próprio repara com espanto, todos os acontecimentos dramáticos - morte, crime, revelação do amor, aparição de um fantasma - tiveram lugar numa escada. Dito doutra forma, a imaginação do escritor reencontrava espontaneamente a mesma imagem exemplar da escada, cada vez que uma das suas personagens enfrentava uma experiência decisiva, pela qual se tornava «outra».

(31) Idem, págs. 62.

Freud interpretava a subida de uma escada como a expressão camuflada do desejo sexual; interpretação unilateral e um tanto ou quanto simplista, que os psicólogos corrigiram e completaram imediatamente (32). Mas mesmo o significado puramente sexual aventado por Freud não contradiz o simbolismo da escada no seu conjunto, porque o acto sexual constitui, também ele, um rito de «passagem». Concluir que o paciente que, nos seus sonhos, sobe os degraus de uma escada satisfaz dessa maneira um desejo sexual escondido no seu inconsciente, é ainda uma forma de dizer que, no mais profundo do seu ser, esse paciente se esforça por sair de uma situação «petrificada», de uma situação negativa, estéril. No caso de uma psique em crise, o sonho em questão sempre com o significado puramente sexual atribuído por Freud - indica que o desequilíbrio psíquico poderia resolver-se pelo acto sexual desejado, isto é, por uma modificação tão profunda da situação do paciente que poderia comparar-se a uma alteração de comportamento, ou mesmo do seu modo de ser. Por outras palavras, a interpretação freudiana da imagem da escada, enquanto elemento de um desejo sexual inconsciente, enquadra-se perfeitamente entre os múltiplos significados de «passagem» ilustrados pela escada nos ritos e mitos.

(32) Conf. p. ex., R. Desoille, *Lê Revê éveillé en psychotérapie* (Paris, 1945), págs. 294 segs.

Resta saber se o método redutivo da psicanálise freudiana faz justiça à função do símbolo. O problema é demasiado complexo para que possamos abordá-lo nestas poucas páginas consagradas aos símbolos do voo e da ascensão. Recordemos, entretanto, que R. Desoille utiliza com sucesso a técnica do «sonho acordado» e que obteve curas em casos em que o tratamento psicanalítico nunca conseguira quaisquer melhoras significativas. Ora, o tipo de «sonho acordado» que Desoille pede mais frequentemente aos seus pacientes que imaginem é justamente a subida de uma escada ou o escalar de uma montanha. Dito de outro modo, obtém-se curas psíquicas reanimando, pela imaginação activa, certos símbolos que comportam, na sua própria estrutura, a ideia de «passagem» e de «mutação ontológica». Sobre o plano de referência onde o historiador das religiões os encontra, estes símbolos exprimem, ao mesmo tempo situações assumidas pelo homem e as realidades que ele enfrenta, que são sempre realidades sagradas porque, nos níveis arcaicos da cultura, o sagrado é o real por excelência. Assim, poderia afirmar-se, a simples repetição, com a ajuda da imaginação activa, de certos símbolos religiosos (mais exactamente: os abundantemente confirmados em inúmeras religiões), traduz-se por uma melhoria psíquica e determina, no fim de contas, a cura. Por outras palavras, a psicagogia do «sonho acordado» ascensional seria uma aplicação no domínio da actividade psíquica inconsciente de uma técnica espiritual.

Isto ressalta ainda mais nitidamente quando sabemos que R. Desoille não sugere apenas aos seus pacientes que imaginem que estão a subir escadas e montanhas, mas também que estão «a voar» (33). Gaston Bachelard, com razão, definia a técnica do sonho acordado como uma forma de «imaginação do movimento» (*L'Air et les songes*, Paris, 1943, pág. 129 e segs.). «A elevação da alma acompanha a sua serenidade. Na luz e na elevação forma-se uma unidade dinâmica» (pág. 139). Levou-se mais longe os significados do voo e da ascensão no folclore, na história das religiões e nas místicas. Pôde

verificar-se que se tratava sempre de uma figuração da transcendência e da liberdade. Se se quiser evitar o causalismo simplista proposto pelo método reduutivo, é-se obrigado a chegar a esta conclusão: nos planos diferentes mas solidários do onírico, da imaginação activa, da criação mitológica e folclórica, dos ritos e da especulação metafísica, no plano, enfim, da experiência extática, o simbolismo da ascensão significa sempre o despoletar de uma situação «petrificada», «obstruída», a ruptura de nível que torna possível a passagem para um outro modo de ser; no fim de contas, a liberdade de se «mover», isto é, de mudar de situação, de abolir um sistema de condicionamentos. Notar-se-á que reencontramos, em contextos múltiplos - onírico, extático, ritual, mitológico, etc. - significados complementares mas estruturalmente solidários, que se deixam enquadrar num padrão. Mais ainda: nunca se consegue descrever tudo o que um tal padrão nos apresenta, numa espécie de mensagem cifrada, a não ser quando depois de termos descodificado um por um os significados particulares, segundo e dentro do seu próprio plano de referência, nos damos ao trabalho de os integrar a todos num conjunto, porque cada simbolismo é de facto «um sistema», e só o podemos realmente compreender se o considerarmos na totalidade das suas aplicações particulares.

(33) Op. c/7., págs. 29 segs., 36 segs., 146 segs. et passim.

Admitido isto, não podemos impedir-nos de verificar que o simbolismo da ascensão revela o seu significado mais profundo quando é decifrado na perspectiva da mais «pura» actividade do espírito. Dir-se-ia que ele liberta a sua «verdadeira mensagem» no plano da metafísica e da mística. Poderia também afirmar-se que é graças aos valores figurados pela ascensão na vida do espírito (elevação da alma para Deus, êxtase místico, etc.) que os outros significados, ligados ao plano do ritual, do mito, do onírico, da psicagogia, nos são completamente inteligíveis, nos descobrem as suas intenções secretas. com efeito, subir em sonhos, ou num sonho acordado, uma escada ou uma montanha, traduz-se, ao nível da psique profunda, por uma experiência de «regeneração» (resolução da crise, reintegração psíquica). Ora, como já vimos, a metafísica mähâyânica interpreta a ascensão de Buda como se fosse efectuada no Centro do Mundo e, por esse facto, como significando a dupla transcendência do Espaço e do Tempo. Um grande número de tradições faz partir a criação do Mundo de um ponto central (umbilical) de onde teria irradiado nas quatro direcções cardinais; chegar, pois, ao Centro do Mundo, implica que se chegou ao «ponto de partida» do Cosmos, ao «começo do Tempo», em definitivo, que se aboliu o Tempo. Por outras palavras, compreendemos melhor o efeito regenerador produzido sobre a psique profunda pela figuração da ascensão e do voo, porque sabemos que - nos planos do ritual, do êxtase e da metafísica - a ascensão é susceptível, entre outras coisas, de abolir o Tempo e o Espaço e de «projectar» o homem para o instante mítico da Criação do Mundo; por conseguinte, de o fazer, de alguma forma, «nascer de novo», tornando-o contemporâneo do nascimento do Mundo. Em poucas palavras, a «regeneração» que se processa no âmago da psique, só encontra a sua mais completa explicação a partir do momento em que aprendemos que as imagens e os símbolos que a provocaram exprimem - nas religiões e nas místicas - a abolição do Tempo.

O problema é menos simples do que parece. Os psicólogos das profundezas concordam, é verdade, em declarar que os dinamismos do inconsciente não são regidos por categorias do Espaço e do Tempo, tais como as das experiências conscientes. C. G. Jung afirma mesmo expressamente que é por causa do carácter atemporal do inconsciente colectivo que, quando se toca no seu conteúdo, se obtém a «experiência da eternidade» e que é justamente a reactivação desses conteúdos que se traduz por uma regeneração total da vida psíquica. Isto é certamente verdadeiro. Mas subsiste uma dificuldade: existe continuidade entre as funções desempenhadas ou as mensagens transmitidas por certos simbolismos aos níveis mais profundos do inconsciente e os significados que revelam no plano das mais «puras» actividades do espírito. Ora, essa continuidade é pelo menos inesperada; porque os psicólogos observam geralmente oposição e conflito entre os valores do inconsciente, e do consciente, e os filósofos opõem muitas vezes o espírito à vida ou à matéria viva. Evidentemente, resta sempre a saída de um recurso à hipótese materialista, a explicação por redução à «forma primeira», qualquer que seja

a perspectiva na qual se situe a aparição desta «forma primeira». é grande a tentação de procurar a «origem» de um comportamento, de um modo de ser, de uma categoria do espírito, etc., numa situação antecedente, de qualquer forma embrionária. Sabe-se quantas explicações causalistas foram propostas, por materialistas de todos os géneros, para reduzir a actividade e as criações do espírito a tal instinto, a tal glândula ou a tal traumatismo infantil. Em certa medida, essas «explicações» das realidades complexas são instrutivas pela sua redução a uma «origem» elementar, mas não constituem, propriamente falando, explicações: observa-se somente que tudo o que foi criado teve um começo no Tempo, coisa que ninguém se lembrou de contestar. Mas é evidente que o estado embrionário não explica o modo de ser do adulto: um embrião só tem significado na medida em que está orientado e relacionado com o adulto. Não é o feto que «explica» o homem, porque o modo específico do homem estar no mundo baseia-se justamente no facto de ele já não desfrutar de uma existência fetal. Os psicanalistas falam de regressões psíquicas ao estado fetal, mas trata-se de uma interpolação. É certo que as «regressões» são sempre possíveis, mas não significam nada mais do que asserções do seguinte tipo: uma matéria viva regressa - pela morte - ao estado de simples matéria ou uma estátua é susceptível de regressar a seu estado inicial de matéria bruta se a partirem em bocados. O problema é outro: a partir de que momento uma estrutura ou um modo de ser estão provavelmente constituídos? Não existe qualquer mistificação em negligenciar aquilo que precede o acto de constituição. É em vão que se acreditará que se está a praticar uma desmistificação ao demonstrar, por exemplo, que este ou aquele valor do espírito possui uma «pré-história», por vezes penosa: é o mesmo que afirmar diante de um elefante que primeiro ele foi um feto.

Para regressar ao nosso propósito, seria vão explicar a função dos símbolos a partir das suas fases «germinais». Pelo contrário, o sentido último de certos símbolos só se revela na sua «maturidade», isto é quando se considera a sua função nas operações mais complexas do espírito. Ora, repetimos, isto põe-nos sempre o mesmo problema da relação entre a substância, ou a matéria viva e o espírito; no fim de contas, desembocamos no plano da filosofia.

Não é destituído de interesse recordar que essa relação paradoxal atormentou, desde o princípio, o pensamento filosófico indiano. Conhece-se bastante bem, no Ocidente, uma das soluções exemplares, que é notoriamente fornecida pelo vedismo e que decide a questão, negando à substância qualquer suporte ontológico, declarando que ela é «ilusória» (rnâyā). Mas é menos conhecida a outra solução, proposta pelo Sâmkhya e pelo Yoga, e que poderia um dia tentar qualquer autor a explicar o conceito de inconsciente colectivo de Jung. O Sâmkhya pressupõe dois princípios: a Substância (prakriti) e o Espírito (purusha); este último está sempre no modo individual (âtmarī) e o Espírito universal (brahmarī), é postulado pelo vedismo. Ora, ainda que não possa existir qualquer relação real entre a natureza e o espírito, mesmo que o prakriti seja, pelo seu próprio modo de ser, «inconsciente», «cego» e, finalmente, ainda que, pelo menos aparentemente, encadeie o homem nas suas inúmeras ilusões de existência e o faça sofrer continuamente, o prakriti trabalha, na realidade, para a libertação do espírito (purusha). Incapaz de «compreender», esforça-se por «fazer compreender» o espírito; ele, que está por definição condenado a ser condicionado, auxilia o espírito a libertar-se, isto é, a descondicionar-se (34). (É sabido que para Aristóteles também a matéria, que é em si ininteligível, mostra contudo uma «finalidade»: a de servir a forma.) Uma literatura inteira foi consagrada, na Índia, a explicar esta relação paradoxal entre o «inconsciente» por excelência - que é a Matéria - e o «consciente» puro, o espírito, que é, pelo seu próprio modo de ser, atemporal, livre, não implicado no porvir. E um dos resultados mais inesperados desse esforço filosófico foi justamente o de verificar que, dinamizado por uma espécie de «instinto teleológico», o Inconsciente, (oprakrii) imita o comportamento do espírito; que o Inconsciente se comporta de tal maneira que a sua actividade parece prefigurar o modo de ser do espírito. Seria instrutivo considerar o simbolismo da ascensão nesta perspectiva indiana: verifica-se, com efeito, na actividade do Inconsciente (prakritī), certas «intenções» que só desvendam a sua mensagem última sobre o plano da consciência pura (purushā). As imagens do «voo» e da «ascensão», tão frequentes nos universos oníricos e imaginários, só se tornam perfeitamente inteligíveis no plano da mística e da metafísica, onde

exprimem claramente as ideias de liberdade e transcendência. Mas, em todos os outros níveis, «inferiores», da vida psíquica, essas imagens significam sempre processos homologáveis, na sua finalidade, a actos de «libertação» e de «transcendência».

(34) Conf. Lê Yoga, págs. 44 segs. et passim.

CAPÍTULO VII

PODER E SACRALIDADE NA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES

As hierofanias

Quando, em 1917, Rudolf Otto, professor na Universidade de Marburg, publicou o seu livrinho *Das Heilige* [O Sagrado, Edições 70], estava longe de suspeitar que dava a público um best-seller destinado a ter uma retumbância mundial (1). Depois, mais de vinte edições esgotaram na Alemanha, e esse pequeno volume, tornado rapidamente célebre, foi traduzido numa dezena de línguas. Como explicar esse sucesso sem precedentes?

(1) Rudolf Otto, *Das Heilige* (Breslau, 1917) [O Sagrado, Col. «Perspectivas do Homem», nº 41, Edições 70, Lisboa]; id. Aufsätze, das Numinose betreffend (Gotha, 1923).

Deveu-se, sem dúvida, à novidade e à originalidade da perspectiva adoptada pelo autor. Em lugar de estudar as ideias de Deus e de Religião, Rudolf Otto aplicou-se a analisar as modalidades de experiência religiosa. Dotado de uma grande perspicácia psicológica e muito bem provido de uma dupla preparação como teólogo e historiador das religiões, conseguiu evidenciar o conteúdo e as características específicas dessa experiência. Negligenciando o pendor racional e especulativo da religião, concentrou-se sobretudo no seu aspecto irracional. Porque confessa explicitamente algures - Otto tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o «Deus vivo»: não era o deus dos filósofos, o deus de Erasmo, por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstracta, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um terrível poder, manifestado na «cólera», no temor divino. E no seu livro *O Sagrado*, Rudolf Otto dedica-se a expor as características dessa experiência aterrorizante e irracional. Identifica o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, diante dessa majestas que ostenta uma esmagadora superioridade de potência; identifica o temor religioso perante o *mysterium fascians*, onde desabrocha a perfeita plenitude do ser. Otto designa todas essas experiências como numinosas, porque são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino: o numinoso singulariza-se como qualquer coisa de «diferente» (*ganz andere*): radical e totalmente diferente: não se parece com nada humano ou cósmico; por seu turno, o homem tem o sentimento da sua profunda nulidade, a noção de não ser mais do que «uma criatura», isto é, segundo as palavras de Abraão dirigindo-se ao Senhor, de não ser mais do que «cinza e pó» (Génese, XVIII, 27).

Das penetrantes análises de Rudolf Otto reteremos esta observação: o sagrado manifesta-se sempre como um poder de uma ordem totalmente diversa das forças naturais. É verdade que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a majestas, ou o *mysterium fascians* com palavras emprestadas pelo domínio natural ou pela vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que esta terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem limita-se a sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem por palavras que essa mesma experiência natural lhe emprestou.

O sagrado, por conseguinte, manifesta-se igualmente como uma força, como um poder. Para indicar o acto da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Esta palavra é cómoda, porque não implica qualquer explicação suplementar: não exprime nada mais do que aquilo que está implícito no seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado nos é mostrada, nos é manifestada. Poderia dizer-se que a história das religiões - das mais elementares às mais evoluídas - é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania - por exemplo a manifestação do sagrado num objecto qualquer, uma pedra, uma árvore - até à hierofania suprema, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. No plano da estrutura, encontramos-nos perante o mesmo acto misterioso: a manifestação de algo de «totalmente diverso» - de uma realidade que não pertence ao nosso mundo - nos objectos que fazem parte integrante dele, enquanto «natural», «profano».

O ocidental moderno experimenta um certo mal-estar perante inúmeras formas de manifestação do sagrado: é-lhe difícil aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou em árvores, por exemplo. Mas é preciso não esquecer que não se trata de uma veneração da pedra em si mesma, de um culto da árvore por si própria; a pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas enquanto pedra e árvore, são justamente porque constituem hierofanias, porque «mostram» algo que já não é pedra nem árvore, mas sagrado, ganz andere.

As formas e os meios de manifestação do sagrado variam de um povo para outro, de uma civilização para outra. Mas resta sempre o facto paradoxal - isto é, ininteligível - que o sagrado se manifesta e, por conseguinte, se limita e cessa assim de ser absoluto. Isto é muito importante para a compreensão da especificidade da experiência religiosa se admitirmos que todas as manifestações do sagrado se equivalem, que a mais humilde hierofania e a mais terrível teofania apresentam a mesma estrutura e se explicam pela mesma dialéctica do sagrado, compreenderemos então que não existe ruptura essencial na vida religiosa da humanidade. Examinemos de mais perto um só exemplo: a hierofania que teve lugar numa pedra e a teofania suprema, a Encarnação. O grande mistério consiste no próprio facto de o sagrado se manifestar, porque, como já vimos atrás, ao manifestar-se, o sagrado limita-se e «historiciza-se». Percebemos a que ponto se limita o sagrado, ao manifestar-se numa pedra. Mas estamos inclinados a esquecer que o próprio Deus aceita limitar-se e historicizar-se, encarnando em Jesus Cristo. Isto é, repetimo-lo, o grande mistério, o *mysterium tremendum*; o facto de o sagrado aceitar limitar-se. Jesus Cristo falava aramaico: não falava sânscrito, nem chinês. Tinha aceitado a limitação na vida e na história. Mesmo continuando a ser Deus, já não era o Todo-Poderoso - tal como, noutro plano, o sagrado, ao manifestar-se em tal pedra ou árvore, renuncia a ser o Todo e limita-se. Bem entendido, existem grandes diferenças entre as inúmeras hierofanias; mas nunca se deve perder de vista que as suas estruturas e a sua dialéctica são sempre as mesmas.

O mana e as cratofanias

Uma vez que estabelecemos esta solidariedade de estrutura entre o conjunto das manifestações do sagrado, examinemos de mais perto o seu poder e dinamismo. Toda a hierofania é uma cratofania, uma manifestação de força. Este aspecto é de tal forma chocante que se experimentou encontrar a origem da religião na ideia de uma força impessoal e universal intitulada, conforme o seu nome melanésio, mana (2). Esta identificação hipotética da mais antiga experiência religiosa com a experiência do mana era uma generalização um tanto apressada e, cientificamente, bastante mal baseada. Tomando como certo que o conceito de mana é bastante importante na história das religiões e já que se continua a acreditar, pelo menos em certos meios, que ele encobre a mais pura e mais original experiência humana do sagrado, é-nos necessário insistir um pouco sobre este problema.

(2) Sobre este problema, ver o nosso *Traité*, págs. 30 e segs.

Recordemos em que consiste o mana. Perto do final do século XIX, o missionário inglês Codrington tinha notado que os Melanésios falavam de uma força ou de uma influência que não era física. Essa força, escrevia Codrington, «é em certo sentido sobrenatural, mas revela-se na força corporal ou em qualquer espécie de força e de capacidade possuída por um homem. Este mana não está fixado num determinado objecto, ainda que quase não importa qual objecto seja susceptível de o veicular. Mas os espíritos, quer fossem as almas dos mortos ou dos seres sobrenaturais, possuem-no e podem comunicá-lo.» (3) Por conseguinte, sempre segundo as informações de Codrington, o acto grandioso da Criação cósmica só foi possível através do mana da divindade; o chefe do clã possui, ele próprio, mana; os Ingleses reduziram os Maoris à servidão por o seu mana ser mais forte, a missa do missionário cristão possui um mana superior ao dos ritos autóctones. Uma barca só é rápida se tiver mana, da mesma forma que uma rede que apanha peixe ou uma flecha que fere mortalmente (Codrington, op. cit., pág 120). Resumindo, tudo aquilo que existe por excelência possui, por esse facto, mana; por outras palavras, tudo o que surge ao homem eficaz, criador, perfeito.

(3) R. H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891) pág. 118, n. i.

Tendo por base o facto de o mana se poder manifestar em qualquer objecto ou em qualquer acção, supôs-se que se trata de uma força impessoal, difundida no cosmos inteiro. Essa hipótese foi encorajada pela descoberta de noções similares ao mana em outras culturas primitivas. Notou-se, por exemplo, que o orenda dos Iroqueses, o oki dos Hurões, o megbé dos Pigmeus africanos, etc., representam, em suma, a mesma força sagrada expressa pelo termo melanésio mana (4). Certos teóricos concluíram a partir daí que a crença no mana precede qualquer outra forma religiosa, que ilustra a fase pré-animista da religião. Sabe-se que o animismo pressupõe a crença na existência de uma alma - alma dos mortos, dos espíritos, dos demónios - que se manifesta sob diversos aspectos. Lembremo-nos que Tylor identificava no animismo a primeira fase da religião: segundo este autor, a mais antiga fé religiosa é justamente essa crença que pretende que o universo é animado, habitado e dinamizado por um número infinito de almas. Ora acabamos de descobrir a existência de uma força impessoal, o mana, que se manifesta um pouco por todo o lado no universo. Poder-se-ia, pois, concluir que a primeira fase da religião era o pré-animismo.

(4) Conf. Trailé, págs. 31 e segs., Hutton Webster, *Magic. A Sociological Study* (Stanford, 1948), págs. 3 e segs.

Não nos toca discutir aqui a origem da religião, nem decidir qual foi a mais antiga crença religiosa da humanidade. Mas, no que diz respeito às teorias baseadas no carácter primordial e universal do mana, é necessário que afirmemos sem demora que elas foram invalidadas por pesquisas posteriores. Não é, aliás, destituído de interesse fazer notar que, mesmo no fim do século - quando Codrington revelou ao mundo culto o conceito de mana - nos poderíamos ter apercebido de que esta força misteriosa não é impessoal. Mais exactamente, poderíamos ter-nos apercebido de que, para os Melanésios, tal como para todas as outras populações arcaicas, as noções de impessoal e de pessoal são absolutamente destituídas de sentido.

«Pessoal» e «Impessoal»

Consideremos as coisas de mais perto. Codrington dizia: «Se se verifica que uma pedra encerra uma força excepcional, é porque um espírito qualquer se lhe associou. O osso de um morto possui mana, porque a alma do falecido se encontra nele; um indivíduo qualquer pode ter uma relação tão estreita com um espírito (spirii) ou com a alma de um morto (ghosi) que possua em si mesmo mana e consiga utilizá-lo à sua vontade» (Codrington, op. cit. pág. 119). O que equivale a dizer que os objectos e os homens possuem mana porque o receberam de certos seres superiores, ou por outras palavras, porque participam misticamente no sagrado e possuem-no na medida em que nele participem. Aliás, Codrington dera-se ao trabalho de precisar: «Essa força, ainda que sendo impessoal por si própria, está sempre ligada a uma pessoa que a controla. Nenhum homem a tem por sua virtude: tudo o que faz, fá-lo com o auxílio de seres personalizados, espíritos da natureza ou antepassados» (ibidem, pág. 119). Vê-se, por estas poucas citações de Codrington que ele não concebia o mana como uma força hipostática, desligada dos objectos e dos seres.

As pesquisas ulteriores de Hocart, Hogbin, Williamson, Capell e outros pormenorizaram ainda mais a essência e a estrutura do mana (5). «Como poderia ele ser impessoal, se está sempre ligado a seres personalizados?» perguntava-se ironicamente Hocart. Em Guadalcanal e Malaita, por exemplo, são exclusivamente os espíritos e as almas dos mortos que possuem o mana, ainda que esteja ao seu critério utilizar essa força em proveito do homem. «Um homem», escreve Hogbin, «pode trabalhar duramente mas, a menos que obtenha a aprovação dos espíritos, cujo poder se exerce em seu proveito, nunca enriquecerá» (artigo citado, pág. 257). «Todo o esforço é realizado com vista a assegurar o favor dos espíritos, de maneira que o mana esteja sempre à sua disposição. Os sacrifícios são o método mais corrente de ganhar a sua aprovação, mas crê-se que certas outras cerimónias lhes são igualmente agradáveis» (ibidem, pág. 264).

Impuseram-se as mesmas correcções no seguimento de análises mais exactas das

noções similares, como o wakanda e o manito dos Sioux e dos Algonquinos, por exemplo. Paul Radin lembra a este propósito que os termos em questão significam «sagrado», «estranho», «importante», «maravilhoso», «extraordinário», «forte», mas sem englobar a menor ideia de «força inerente» (6). «O que parece atrair-lhes a atenção», escreve Radin, «é, em primeiro lugar, a questão da existência real» (op. cit. pág. 352). Um outro americanista, Raphael Karsten, fazia, por seu turno, notar: «se um objecto foi concebido como habitação de um ser espiritual ou somente como possuidor de um poder mágico impessoal, é uma questão totalmente supérflua à qual o índio por si mesmo não poderia, muito provavelmente, dar uma resposta exacta. É evidente que, para ele, não existe uma clara distinção entre o que é pessoal e o que é impessoal» (7).

(5) Conf. H. Ian Hogbin, «Mana» (Oceania, vol. VI, 1936, págs. 241-274); A. Capell The Word «Mana»: a Linguistic Study (ibidem, vol. IX, 1938, págs. 89-96); R. W. Williamson, Essays in Polynesian Ethnology (Cambridge, 1939, págs. 264 segs.); ver também indicações bibliográficas no nosso Traité, págs. 44-46, e Paul Radin, Die religiöse Erfahrung der Naturvölker (Rhein-Verlag, Zurique, 1951), págs. 12-19.

(6) P. Radin, Religion of the North American Indians (Journal of American Folklore, vol. 28, 1914, págs. 335-373).

(7) Raphael Karsten, The Civilization of the South American Indians (Londres, 1926), pág. 375

Por conseguinte, o problema deve pôr-se em termos ontológicos: o que existe, o que por um lado é real, e o que por outro não existe - e não em termos pessoal-impessoal, corpóreo-incorpóreo, conceitos que não desfrutam, na consciência dos «primitivos», da exactidão que adquiriram nas culturas mais evoluídas. Aquilo que dispõe de mana existe no plano ontológico e, à partida, é eficaz, fecundo, fértil. Não poderíamos afirmar, por conseguinte, a «impessoalidade» do mana, não possuindo essa noção sentido no horizonte espiritual arcaico.

Mas há ainda melhor. A noção de mana não se encontra por todo o lado, por outras palavras, não é uma noção universalmente conhecida na história das religiões. O mana nem sequer é um conceito panmelanésio: em numerosas ilhas da Melanésia, esse conceito é desconhecido (8). O que obriga Hogbin a concluir: «o mana... não é em absoluto universal e, por conseguinte, servirmo-nos dele como base sobre a qual construir uma teoria geral da religião primitiva é não só erróneo, como além disso falacioso» (op. cit., pág. 274).

(8) Assim, por exemplo, é desconhecido em Otang (Nordeste das Ilhas Salomão), em Wogeo, uma das ilhas da Nova Guiné (Conf. Hogbin, Mana, págs. 268 e segs.), em Wagawaga, Tubetude, etc. (conf. C. G. Seligman, The Melanesians of British New Guinea, Cambridge, 1910, pág. 576; Capell, op. cit., pág. 92).

Que conclusão tirar, nesse caso, de todas estas novas observações e destas análises efectuadas por etnólogos experimentados? Tantas hipóteses rejeitadas aconselham-nos prudência. Contentar-nos-emos em afirmar que, entre os «primitivos», como entre os modernos, o sagrado se manifesta sob uma multidão de formas e variedades, e que todas essas hierofanias estão carregadas de poder. O sagrado é forte, poderoso, porque é real, é eficaz e durável. A oposição sagrado-profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre o real e o irreal ou o pseudo-real (9). Poder quer dizer, ao mesmo tempo, realidade, perenidade e eficácia. Mas temos sempre de levar em conta o facto de o sagrado se manifestar sob modalidades múltiplas, níveis diferenciados. Acabámos de ver que o mana pode impregnar qualquer objecto e qualquer acção, mas que a força mágico-religiosa que ele designa deriva de fontes múltiplas: almas dos mortos, espíritos da natureza, deuses. O que nos leva a dizer que os Melanésios afirmam implicitamente várias modalidades do sagrado: deuses, espíritos, almas dos mortos, etc. Uma simples análise dos vários exemplos citados nos assegura isso. Mas a vida religiosa dos Melanésios não se resume à crença no mana conferido pelos deuses ou pelos espíritos. Existem além disso mitologias, cosmogonias, rituais complexos e mesmo teologias. O que quer dizer que existem modalidades diferentes do sagrado e que poderes mágico-religiosos diversos correspondem a essas

múltiplas modalidades. É normal que o poder manifestado por um barco provido de mana seja de uma qualidade totalmente diferente daquele que é emanado por um símbolo, um mito, uma figura divina. O poder do mana manifesta-se directamente: vemo-lo, sentimo-lo, podemos detectá-lo neste ou naquele objecto, ou em determinada acção eficaz. O poder de um ser celeste e criador - tais seres são encontrados um pouco por toda a Melanésia (10) - só se sente indirectamente: o Melanésio não ignora que o criador pôde dispor de um grande poder para fazer o mundo, mas não detecta imediatamente, com os seus sentidos, esse poder. Por conseguinte, os seres criadores quase não são objecto de cultos. Tornaram-se deuses passivos, longínquos, e veremos a seguir a importância deste fenómeno para a história das religiões.

(9) Bem entendido, não se deve esperar encontrar nas línguas arcaicas esta terminologia pretensiosa dos filósofos: real-irreal, etc. - mas encontra-se a coisa. Para a consciência dos povos arcaicos, o forte, o sagrado, é uma expressão da realidade por excelência.

(10) Sobre os seres supremos na Melanésia e a sua «história», ver W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. I (Munster in Westfalen, 1912), págs. 412 segs., 480 segs. Sobre os seres uranianos na Melanésia, ver R. Pettazoni, *Dio*, I (Roma, 1922), págs. 139 segs.

Sentimos, pois, que há uma diferença de nível entre as múltiplas manifestações do sagrado: certas hierofanias saltam aos olhos - outras, pela sua própria estrutura, estão mais apagadas, mais discretas; algumas hierofanias têm tal frequência que nem se pode registar, outras são muito mais raras. Esta observação é importante, porque nos permite compreender o vício fundamental da perspectiva errónea da vida religiosa das populações «primitivas»: com efeito, as pessoas deixavam-se impressionar pela violência e pela frequência de certas hierofanias. Reparando-se que os Melanésios criam numa infinidade de objectos e de acções carregadas de mana, concluímos que a sua religião se limita à crença exclusiva nessa força sagrada e misteriosa. Mas numerosos outros aspectos da sua vida religiosa passavam despercebidos.

Variedade da experiência religiosa

Tal erro de perspectiva envolve as pesquisas de etnologia religiosa e compreende-se facilmente porquê. É que a perspectiva adoptada na observação de um fenómeno desempenha um papel considerável na constituição desse mesmo fenómeno. É a escala que cria o fenómeno, afirma um príncipe da ciência moderna. A escala, quer dizer, a perspectiva. Henri Poincaré perguntava-se: «Um naturalista que nunca tivesse estudado o elefante a não ser ao microscópio, acreditaria conhecer suficientemente bem esse animal?» Eis um exemplo que ilustra, de uma forma flagrante, o que acabámos de dizer. Um antigo administrativo do Indian Civil Service, J. Abbott, publicou um grande volume de mais de quinhentas páginas, intitulado: *The Keys of the Power. A Study of Indian Ritual and Beliefs* (Londres, 1932). Nesse livro, dedica-se a demonstrar que os ritos e as crenças indianas implicam, na sua totalidade, a ideia de uma potência, de uma força mágico-religiosa. Isso era bem conhecido e desde há bastante tempo; mas o que se sabia menos, era o infinito número de objectos e de seres, de atitudes, de acções, de sinais e de ideias que, aos olhos dos indianos, podem encarnar o poder. com efeito, se se chegar ao fim desse livro, é-se incapaz de dizer o que, na opinião dos indianos, é susceptível de não possuir poder. Porque Abbott, com uma meticulosidade admirável, mostra que o homem tal como a mulher, como aliás o ferro e os metais, o firmamento, as pedras, as cores, a vegetação, as diversas atitudes ou sinais, as diversas partes do ano, do mês e da semana, do dia e da noite, etc. - tudo isto está, aos olhos dos indianos, carregado de poder.

Mas depois de se ler esse livro, será que teremos o direito de concluir que a vida religiosa de certas populações da Índia moderna se limita a crer numa força sagrada, a que chamam çakti, ou kudrat, ou barkat, ou pír, ou parva, ou balisth, etc.? Decerto que não! Ao lado dessa fé existem outros elementos que, em conjunto, contribuem para a constituição de uma religião: existem deuses, símbolos, mitos, ideias morais e teológicas, etc. O próprio autor nos fala disso, de tempos a tempos, mas acrescenta que todos esses deuses, esses mitos, esses símbolos, etc., são venerados na medida em que estão

carregados de poder. Isso é seguramente verdade - mas de que poder se trata? É-nos permitido crer que o çakti ou o barkat de um bolo ou de um fruto açucarado (op. cit., págs. 310 e segs.) não tem o mesmo vigor - nem talvez a mesma qualidade - que o poder obtido pela ascese, pela devoção aos grandes deuses, pela contemplação mística.

Para melhor abarcar os dados do problema, examinemos a vida religiosa de uma aldeia europeia. Encontramos, sem dúvida, um número considerável de crenças no poder sagrado de certos lugares, de certas árvores e de certas plantas, um número muito grande de superstições (relativas ao tempo, aos números, aos signos, aos seres demoníacos, à vida além-túmulo, etc.) uma mitologia a custo camuflada sob o verniz de uma hagiografia, uma cosmologia semibíblica, semipagã, etc. Estaremos no direito de concluir que essa massa de crenças e superstições constitui, por si só, a religião de uma aldeia europeia? Certamente que não. Porque, ao lado dessas crenças e superstições, existem igualmente uma vida e uma consciência cristãs. Pode ser que pelo menos em alguns lugares - a crença nos santos se manifeste com uma intensidade e uma frequência superiores à fé em Deus e em Jesus Cristo, mas segue-se sempre que essa fé, especificamente cristã, também persiste; e mesmo que nem sempre seja activa, nunca é completamente abolida.

Estes dois exemplos - a pesquisa de Abbott entre os camponeses indianos e o nosso pressuposto de uma aldeia europeia - mostram-nos como é preciso pôr o problema do sagrado e do poder na história das religiões. É certo que o sagrado se manifesta sempre como uma força, mas há grandes diferenças de nível e de frequência entre essas manifestações. Que não venham dizer-nos que os «primitivos» são incapazes de conceber outra coisa que não sejam as manifestações elementares e directas, imediatas, da força sagrada. Pelo contrário, eles dão-se muito bem conta de que, por exemplo, o pensamento pode ser, também ele, uma fonte considerável de energia. Numerosas populações «primitivas» acreditam que os deuses criaram o mundo ex nihilo, unicamente com o pensamento, isto é, concentrando-se (11). Todos os deuses celestes dos «primitivos» possuem atributos e sortilégios que denotam a sua inteligência, a sua ciência, a sua «sabedoria». O deus celeste vê tudo e, por conseguinte, sabe tudo - e esta ciência de ordem sobrenatural é por si própria uma força (ver o nosso *Traité*, págs. 62 e segs.). Iho (Io), deus supremo dos Polinésios, é eterno e onisciente; é grande e forte, é a origem de todas as coisas, a fonte de todo o conhecimento sagrado e oculto, etc. (12). Passa-se o mesmo nas religiões mais evoluídas: a inteligência, a onisciência, a sabedoria, não são apenas atributos da divindade celestial, são poderes, e o homem é obrigado a contar com eles. Varuna «conhece o rasto dos pássaros que voam nos ares... conhece a direcção do vento... e ele, o que tudo sabe, espia todos os segredos, todas as acções e intenções...» (*Rigveda*), I, 35, 7 e segs.). «Contou também as piscadelas de olho dos homens...» (*Atarveda*, IV, 16, 2-7). Na verdade, Varuna é um deus poderoso, um Grande Mágico (13), e os homens tremem diante dele. Aura Mazda («Senhor da Sabedoria») é onisciente: é, conforme nos dizem os textos, «aquele que conhece», «aquele que não se engana», aquele que sabe; «é infalível, dotado de uma inteligência infalível, onisciente» (ver textos citados no nosso *Traité*, págs. 74 e segs.).

(11) Também os xamanes «criam» por ascese e por concentração. R. Pettazoni supõe que a imagem dos seres criadores se constituiu, entre os «primitivos», como consequência das suas observações sobre o comportamento dos xamanes: ver o seu artigo, *Mythes des origines et mythes de Ia création* (*Proceedings of the Vllth Congress for the History of Religions, Amsterdão, 1951*, págs. 67-78), págs. 75 e segs. Acreditamos que o processo foi justamente o contrário; porque, nas suas técnicas, os xamanes esforçam-se por imitar modelos míticos, e essas figuras míticas dependem, por seu turno, da imagem do ser celestial. Conf. nosso livro *Lê Chamanisme et lês techniques archaiques de Vextase* (Paris, 1951).

(12) Ver R. Pettazoni, *Dio*, págs. 173 segs., id. *L'Onniscienza di Dio* (Turim, 1955), págs. 501 e segs.

(13) Bem entendido, a «origem» dos seus poderes é bastante complexa: Varuna é, ao mesmo tempo, deus celeste, deus soberano, mágico; conf. nosso *Traité*, págs. 70 segs.; *Images et symboles* (Paris, 1952), cap. in: *Lê «dieu lieur»*

et lê symbolisme dês noeuds.

Destino do ser supremo

Vê-se por estes poucos exemplos que nem as religiões ditas «primitivas», nem as que se designa por politeístas ignoram a ideia de um deus criador, onisciente e todo-poderoso. Basta portanto considerar as coisas um pouco mais atentamente, para nos darmos conta de que tais deuses supremos quase não desfrutam de actualidade religiosa. Púnhamos de lado Aura Mazda, que deve a sua extraordinária vitalidade religiosa à reforma de Zaratustra. Deixemos igualmente de parte Varuna, que é um deus bastante complexo. Ocupemo-nos, de momento, dos deuses supremos dos «primitivos»: são desprovidos de culto; são considerados como deuses longínquos e, por conseguinte, passivos e indiferentes, verdadeiros dii otiosi. Os «primitivos» estão bastante bem informados quanto ao poder original desses seres supremos: sabem, por exemplo, que foram eles que criaram o mundo, a vida e o homem. Mas, segundo os seus mitos, pouco tempo depois, esses seres supremos e criadores abandonaram a Terra para se retirarem para o mais alto céu (14). Em seu lugar, deixaram os seus filhos ou seus mensageiros, ou uma outra divindade que lhes estava subordinada e que continua, de alguma forma, a ocupar-se da criação, a completá-la ou a mantê-la.

(14) Raffaëlle Pettazoni explica o afastamento e a ociosidade dos deuses criadores pelo próprio facto de eles terem terminado o acto da criação e, por tal motivo, se terem tornado desactualizados; conf. Mythes dês origines et mythes de Ia création, pág. 75. Isto é em parte verdade, mas não se deve esquecer também que a criação, a cosmologia, continua a servir como modelo exemplar a todo o acto de criação humana (por exemplo, a construção de um templo, de um altar, de um palácio, casa, etc.) e mesmo a um certo número de actos (como por exemplo, as curas): conf. nosso Lê Mythe de l'éternel retour, págs. 38 e segs. [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 32 e segs.].

Retirado no céu, Ndyambi, o deus supremo dos Hereros, abandonou a humanidade às divindades inferiores. «Por que haveríamos de lhe oferecer sacrifícios?» - explica um indígena. «Nós não precisamos de ter medo dele, porque, ao contrário dos nossos mortos (okakurus) ele não nos faz mal nenhum.» O ser supremo dos Tumbucas é demasiado grande «para se interessar pelos assuntos ordinários dos homens.» O afastamento e o desinteresse do ser supremo são admiravelmente expressos num cântico dos Fang da África equatorial: «Deus (Nzame) está no alto, o homem cá em baixo. Deus é Deus, o homem é o homem. Cada um na sua casa, cada um em casa sua.» (15)

(15) Ver nosso Trailé d'histoire dês religions, págs. 51 e segs.

É inútil multiplicar os exemplos. Por toda a parte, nas religiões «primitivas», o ser supremo celeste perdeu actualidade religiosa: afastou-se dos humanos. Portanto, ninguém se recorda dele e só a ele recorrem em última instância, quando todas as tentativas feitas junto dos outros deuses e deusas, dos demónios e dos antepassados falharam. Dzingbé (o «Pai Universal», o ser supremo dos Ewe, só é invocado durante as secas: «Ó céu, a quem nós devemos agradecimentos; grande é a seca; faz que chova, que a terra se refresque e que prosperem os campos!» Os Selk'nam, da Terra do Fogo, chamam ao seu ser supremo «Habitante do céu» ou «Aquele que está no Céu»: não têm imagens dele, nem sacerdotes. Mas fazem-lhe oferendas durante as intempéries e dirigem-lhe orações em caso de doença: «Tu, lá nas alturas, não me leves o meu filho; ele ainda é muito pequeno!» Durante a tempestade, os pigmeus Semang arranham as barrigas das pernas com facas de bambu, lançando gotículas de sangue para todos os lados, enquanto gritam: «7a Pedn Eu não sou insensível, pago o meu pecado! Aceita a minha dívida, eu pago-a! » Quando o auxílio dos outros deuses e deusas se revela decepcionante, os Oraon voltam-se para o ser supremo, Dharmesh: «Nós tentámos tudo, mas ainda te temos a ti para nos socorreres!» E sacrificam-lhe um galo branco, exclamando: «Ó Deus! Tu és o nosso criador! Tem piedade de nós!» (16).

(16) Ver idem págs. 52, 54, 56, 123 etc.

Sublinhemos este facto: os seres supremos perdem progressivamente a sua actualidade religiosa; em seu lugar, colocam-se outras figuras divinas, mais próximas do homem, mais «concretas» e mais «dinâmicas»: deuses solares, grandes deuses, antepassados míticos, etc. Estas figuras divinas chegam a confiscar a quase totalidade da vida religiosa da tribo. Mas, em caso de aflição extrema, quando já se tentou tudo em vão, e sobretudo em caso de desastre proveniente do céu - seca, tempestade, epidemia - voltam-se para o ser supremo e imploram-lhe auxílio. Esta atitude não é exclusiva das populações «primitivas». Lembremo-nos do que se passava com os antigos Hebreus: cada vez que viviam uma época de paz e de prosperidade económica relativas, os Hebreus afastavam-se de labe e reaproximavam-se dos Baals e das Astartes dos seus vizinhos. Só as catástrofes históricas os reconduziam ao verdadeiro caminho, obrigando-os à força a voltar os olhos para o verdadeiro Deus. «Então, eles gritaram ao Eterno e disseram: nós pecámos; porque abandonámos o Eterno e servimos os Baals e as Astartes; mas agora, tira-nos das mãos dos nossos inimigos e nós te serviremos» (I, Samuel, XII, 10).

Os Hebreus voltavam-se para labe em consequência das catástrofes históricas (17) e na iminência de uma aniquilação comandada pela história (os grandes impérios militares); os «primitivos» lembram-se dos seus seres supremos em caso de catástrofes cósmicas. Mas o sentido desse regresso ao ser supremo é o mesmo entre uns e outros: numa situação extremamente crítica, numa situação limite em que a própria existência da colectividade está em jogo, abandona-se as divindades que asseguram e exaltam a vida em tempos normais, para procurar o ser supremo. Isto é, aparentemente, um grande paradoxo: as divindades que, entre os «primitivos», substituíram os seres supremos, eram - tal como os Baals e os Astartes em relação aos Hebreus - divindades da fecundidade, da opulência, da plenitude vital; resumindo, divindades que exaltavam e amplificavam a vida, tanto a vida cósmica - vegetação, agricultura, rebanhos - como a vida humana. Na aparência, essas divindades eram fortes, poderosas. A sua actualidade religiosa explicava-se justamente pela sua força, pelas suas reservas vitais ilimitadas, pela sua fecundidade. E contudo, os seus adoradores - tanto os «primitivos» como os Hebreus - tinham a noção de que todas essas grandes deusas, todos esses deuses solares ou agrários, e todos esses antepassados e demónios, eram incapazes de os salvar, isto é, de lhes assegurar a existência, nos momentos realmente críticos; esses deuses e deusas só podiam reproduzir a vida e aumentá-la, e, o que é mais, não podiam desempenhar essa função a não ser durante uma época «normal»; resumindo, eram divindades que regiam admiravelmente os ritos cósmicos, mas que se revelavam incapazes de salvar o cosmos ou a sociedade humana num momento de crise (crise histórica no que dizia respeito aos Hebreus).

(17) Ver Lê Mythe de l'éternel retour, pág. 152 segs. [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 117 e segs.].

Como explicar este fenómeno? Vamos vê-lo em seguida: as diversas divindades que substituíram os seres supremos, acumularam os poderes mais concretos e mais espectaculares, os poderes da vida; mas por isso mesmo, «especializaram-se» na procriação e perderam os poderes mais subtis, mais «nobres», mais «espirituais» dos deuses criadores. Todo o drama da suposta chamada «degenerescência religiosa» da Humanidade tem por origem este facto que vamos comentar a seguir: ao descobrir a sacralidade da vida, o homem deixou-se progressivamente tomar pela sua própria descoberta; abandonou-se às hierofanias vitais, aos deleites que a experiência imediata da vida lhe proporcionava - e afastou-se da sacralidade que ultrapassava essas necessidades imediatas e diárias. A primeira «queda» do homem - enquanto aguardava a queda na história que caracteriza a humanidade moderna - foi uma queda na vida: o homem embriagou-se ao descobrir os poderes e a sacralidade da vida.

Os «deuses fortes»

É preciso ter sempre em mente que a sacralidade da vida, em primeiro lugar os poderes mágico-religiosos da fecundidade universal, que desalojaram os seres supremos do culto e da actualidade religiosa, não é a vida por si própria, tal como aparece aos ocidentais do século XX. Ora, existe um

aspecto que só na aparência é estranho: quanto mais a humanidade evolui, mais aperfeiçoa os seus meios de subsistência e descobre a civilização, mais a sua vida religiosa é solicitada por figuras divinas que reflectem, nas suas próprias epifanias, o mistério da procriação e da fertilidade universais. Os seres supremos uranianos, encontrados um pouco por toda a parte entre os «primitivos», quase foram esquecidos nas sociedades mais evoluídas. Sobretudo a descoberta da agricultura implica uma alteração radical na hierarquia divina: são as grandes deusas, as deusas mães, e seus esposos, os grandes machos, que sobem ao primeiro plano. Citaremos de momento alguns exemplos. Mas, para o repetir, não se deve interpretar estes factos numa perspectiva ocidental, isto é, materialista: não foram as descobertas técnicas enquanto tais, mas os seus significados mágico-religiosos que mudaram as perspectivas e o conteúdo da vida religiosa das sociedades tradicionais. Não se deve acreditar que a agricultura, enquanto técnica, pôde ter repercussões no horizonte espiritual da humanidade arcaica. Em tal horizonte, não existe separação entre o utensílio, o objecto real, concreto, e o símbolo que o valoriza, entre a técnica e a operação mágico-religiosa que ela comporta. Não esqueçamos que a enxada e a charrua primitivas simbolizam o falo, e a gleba, a matriz telúrica; o acto agrícola era comparado ao acto gerador; em numerosas línguas da Ásia meridional a enxada tem ainda hoje o mesmo nome que o falo (18). A gleba representava a terra-mãe, os grãos o sémen viril, e a chuva o hieros gamos entre o Céu e a Terra. Resumindo, todas as modificações que, a nossos olhos, parecem alterações devidas à evolução da técnica, são, para as sociedades tradicionais, mudanças de perspectiva num universo mágico-religioso: certas sacralidades são substituídas por outras, mais poderosas, mais imediatamente acessíveis.

(18) Ver *Traité d'histoire des religions*, págs. 227-285 e segs.

Este fenómeno é universal. Estudámo-lo no nosso *Traité d'histoire des religions*, mostrando como os antigos deuses do céu foram por todo o lado desalojados por deuses mais dinâmicos, por deuses solares ou deuses da tempestade e da fecundidade. O antigo deus celestial indo-ariano, Dyaus, aparece muito raramente nos Vedas, já numa época recuada o seu lugar foi tomado por Varuna e Parjanya, o deus do furacão. Por sua vez, este último apaga-se perante Indra, que se torna o mais popular dos deuses védicos, porque acumula todas as forças e todas as fertilidades. Indra encarna a exuberância da vida, a energia cósmica e biológica; dá livre curso às águas e abre as nuvens; faz circular a seiva e o sangue, comanda todas as humidades, assegura todas as fecundidades. Os textos chamam-lhe deus de «mil testículos», «dono do campo», «touro da terra», fecundador dos campos, dos animais e das mulheres. Todos os atributos e sortilégios de Indra são solidários, e os domínios que controla estão ligados. Quer se trate de raios que atingem Vrtra e libertam as águas, quer se trate da tempestade que precede a chuva ou da absorção de quantidades fabulosas de soma, ou da fertilização dos campos, ou das suas capacidades sexuais gigantescas, deparamos sem cessar com uma epifania da força vital. O menor dos seus gestos irrompe em pleno, mesmo a sua jactância e a sua fanfarronice. O mito de Indra expressa admiravelmente a unidade profunda que existe entre todas as manifestações plenas da vida (ver *Traité*, pág. 84).

Outro exemplo. Um dos mais antigos deuses mesopotâmicos era Anu; o seu nome significa «Céu», e surge muito antes do IV milénio. Mas, na época histórica, Anu tornou-se um deus de alguma forma abstracto e o seu culto mal sobrevivia. O seu lugar foi tomado pelo seu filho Enlíl (ou Bêl), deus da tempestade e da fecundidade, esposo da grande mãe: esta, também chamada «a grande vaca», era geralmente invocada sob o nome de Bêltu ou Bêlit, «amante». Porque, sobretudo na Mesopotâmia e no Próximo Oriente, a substituição dos deuses celestes e criadores pelos deuses «fortes» e «fecundadores», é acompanhada por outro fenómeno igualmente importante: o deus da fertilidade torna-se marido de uma grande deusa, de uma magna mater agrária; deixou de ser autónomo e todo-poderoso, como os antigos deuses uranianos, está reduzido à situação de membro do casal divino. A cosmogonia - atributo essencial dos antigos deuses celestes - foi agora substituída pela hierogamia: o deus fecundador já não cria o mundo, contenta-se em fertilizá-lo (19). E, em certas culturas, o deus macho, fecundador, está

reduzido a um papel bastante modesto; é a grande deusa, sozinha, que assegura a fecundidade do mundo; com o tempo, o seu marido deixa o lugar ao filho, que é ao mesmo tempo amante da mãe; são deuses bem conhecidos da vegetação, do tipo de Tamuz, Átis, Adónis, caracterizados pelo facto de morrerem e ressuscitarem periodicamente.

(19) Ver idem, págs. 68 segs., 87 segs.

A evicção do deus celeste em proveito de um deus forte foi bem posta em evidência também pelo mito de Urano. Bem entendido, este mito reflecte uma quantidade de outras transformações que tiveram lugar no panteão grego e que não podemos discutir aqui (20). Mas é importante verificar que Urano cujo nome significa «Céu» e que, com a sua esposa, Geia, tinha criado os outros deuses, os Ciclopes e numerosos seres monstruosos - foi castrado por um dos seus filhos, Crono. A castração de Urano é uma imagem mítica de impotência e, portanto, de passividade desse antigo deus celeste. O seu lugar foi ocupado por Zeus, que acumulava, ao mesmo tempo, os atributos do deus soberano e do deus da tempestade.

(20) Ver por exemplo, Georges Duménil, Ouranos-Varuna (Paris, 1934), W. Staudacher, Die Trennung von Himmel und Erde, Eine vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern (Tübingen, 1942); conf. também nosso Traité d'histoire des religions, pág. 76 e segs.

Certos deuses celestes conseguiram conservar a sua actualidade religiosa, revelando-se como deuses soberanos. Dito por outras palavras, reforçaram o seu poder por sortilégios mágico-religiosos de uma ordem diferente; com efeito, a soberania constitui uma fonte de poder sagrado susceptível de manter a supremacia absoluta num panteão. E o caso de Zeus, de Júpiter, do chinês Tien, do deus dos Mongóis. A ideia de soberania encontra-se também em Aura Mazda, beneficiário da revolução religiosa de Zaratustra, que o elevou acima de todos os outros deuses. Pode também dizer-se que lave comporta, também ele, os elementos de um deus soberano. Mas a personalidade de lave é muito mais complexa, e voltaremos a esse assunto. De momento, contentemo-nos em sublinhar o facto de a revolução monoteísta, profética e messiânica dos Hebreus (como, aliás, a de Maomé) se ter realizado contra os Baals e as Bêlits, contra os deuses da tempestade e da fecundidade, os grandes machos e as grandes deusas. Por um lado, os deuses fortes e dinâmicos, os «touro», os «fecundadores», os associados à magna mater, divindades orgiásticas, que se revelam aos humanos nas epifanias violentas, desfrutando de uma mitologia rica e dramática, esses Baals e Astartes aos quais se devota um culto opulento e sangrento (sacrifícios múltiplos, orgias, etc.) e, por outro, sozinho, lave, que comporta todos os atributos do ser supremo dos «primitivos» (é criador, onisciente e todo-poderoso), mas que dispõe, além disso, de um poder e de uma actualidade religiosa de ordem completamente diferente. Diversamente dos Baals e das Bêlits, lave não tem mitos numerosos ou variados; o seu culto não é complicado nem orgiástico; repugnam-lhe os sacrifícios sangrentos e os rituais múltiplos. Exige da parte do crente todo um outro comportamento religioso diferente do exigido pelo culto dos Baals e Astartes. Escutemos as palavras de lave, tal como registadas por Isaías: «Que me importa a proliferação dos vossos sacrifícios? diz o Eterno. Estou farto de holocaustos de carneiros e de sebo de veados gordos. Não sinto qualquer prazer com o sangue dos touros, dos borregos e dos bodes... Parem de me fazer oferendas vãs! Tenho horror ao incenso, às luas novas, aos sabotes, às santas assembleias: não posso ver o crime associado às festas solenes... As vossas mãos estão cheias de sangue. Lavai-vos, purificai-vos!... Cessai de fazer o mal. Aprendei a fazer o bem, procurai a justiça; apoiái o oprimido, defendei os direitos do órfão, defendei a viúva» (Isaías, 1, 11-17).

Para nós, herdeiros e beneficiários da grande revolução religiosa judaico-cristã, as exortações de lave parecem-nos de um bom senso evidente, e perguntamo-nos como é que os Hebreus contemporâneos de Isaías puderam preferir o culto do deus macho e fecundador a este, infinitamente mais puro e mais simples, de lave. Mas é preciso não esquecer que estas epifanias elementares da vida, que não cessaram de atrair os Hebreus, constituíam verdadeiras experiências religiosas. O paganismo ao qual os Hebreus regressavam periodicamente representava a vida religiosa de todo o Oriente

antigo: era uma grande e muito antiga religião, dominada pelas hierofanias cósmicas que exaltava, por conseguinte, a sacralidade da vida. Esta religião, cujas raízes penetram profundamente na proto-história do Oriente, reflectia a descoberta da sacralidade da vida, a tomada de consciência da solidariedade que une o cosmos ao homem e a Deus. Os sacrifícios numerosos e sangrentos que desgostam lave, e que os profetas não param de combater, asseguram a circulação da energia sagrada entre as diversas regiões do cosmos; graças a este circuito, a vida total consegue manter-se. Mesmo o odioso sacrifício de crianças que se oferecia a Moloch tinha um sentido profundamente religioso. Por esse sacrifício, devolvia-se à divindade aquilo que lhe pertencia, porque o primeiro filho era muitas vezes considerado como filho do deus; de facto, em todo o Oriente arcaico, as raparigas tinham o hábito de passar uma noite no templo e concebiam assim do deus (isto é, do seu representante, o sacerdote, ou do seu enviado, o «estrangeiro»). O sangue da criança aumentava assim a energia operacional do deus, porque as divindades ditas da fertilidade esgotavam a sua própria substância no esforço desenvolvido para sustentar o mundo e assegurar a sua opulência; elas mesmas tinham, pois, necessidade de se regenerar periodicamente (21).

(21) Ver Lê Mythe de l'eternel retour, pág. 162 segs. [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 126 e segs.].

O culto de lave rejeita todos esses rituais sanguinários que pretendiam assegurar a continuação da vida e da fecundidade cósmicas. O poder de lave tem uma natureza totalmente diferente: não precisa de ser periodicamente reforçado. É notável que a simplicidade do culto, traço característico do monoteísmo e profetismo judeus, corresponda à simplicidade original do culto dos seres supremos entre os «primitivos». Como já dissemos, este culto quase desapareceu, mas sabemos em que consistia: oferendas, primícias e orações dirigidas aos seres supremos. O monoteísmo judeu retorna a essa simplicidade de meios culturais. Além disso, o mosaísmo insiste numa experiência religiosa que implica uma interiorização do culto, e esta é a sua grande novidade. Poderia afirmar-se que a descoberta da fé como categoria religiosa é a única novidade que nos traz a história das religiões desde o neolítico. Notemos que lave continua a ser um deus forte, todo-poderoso e onisciente; mas, ainda que ele seja capaz de manifestar esse poder e essa sabedoria em grandes acontecimentos cósmicos, prefere dirigir-se directamente aos humanos, interessa-se pela sua vida espiritual. Os poderes religiosos postos em causa por lave são poderes espirituais. Esta modificação da perspectiva religiosa é muito importante e serenos-á necessário voltar a ela.

Religiões indianas do «poder»

De momento, ocupemo-nos de uma religião em que os mitos, os ritos e as filosofias do poder sagrado atingiram proporções desconhecidas até então: referimo-nos à Índia e a esse grande movimento religioso que engloba o baktismo, o tantrismo e os diversos cultos da grande deusa. É extremamente difícil apresentar em resumo esse complexo religioso. Lembremos apenas alguns factores essenciais: o tantrismo pode ser considerado como a experiência religiosa mais apropriada à actual condição humana, a do kali-yuga, a idade das trevas: pelo facto de o espírito ser, nos nossos tempos, excessivamente condicionado pela carne, o tantrismo põe meios adequados à disposição daquele que procura a libertação.

Seria vão, agora, no kali-yuga, procurar a libertação com meios utilizados nos tempos antigos dos Vedas e dos Upanixadas. A humanidade caiu em pecado: trata-se de restabelecer a corrente a partir da própria «ocultação» do espírito na carne. Por esta razão, o tantrismo renuncia à ascese e à contemplação puras, e faz apelo a outras técnicas para dominar o mundo e, finalmente, atingir a libertação. O adepto do tantrismo (tantrika) já não renuncia ao mundo, como o sábio do Upanixadas, o iogui ou o Buda, esforça-se por conquistá-lo e dominá-lo, gozando de perfeita liberdade. Ora, qual é a base teórica de todas estas escolas tântricas? Que o mundo foi criado e é regido por dois princípios orientadores, Xiva e Bakti. Mas uma vez que Xiva representa a passividade absoluta, a imobilidade do espírito, o movimento e, por esse facto, a criação e a vida a todos os níveis cósmicos, são devidos à manifestação de Bakti. A libertação só poderia ser obtida pela união destes

dois princípios no próprio corpo do tantrika. Precisemos: no seu corpo - e não só na sua experiência psico-mental. Não abordaremos estes pormenores. Basta recordar que, para o tantrismo, o papel importante é desempenhado por Bakti, manifestado nas múltiplas formas da grande deusa, mas activo igualmente na mulher. É a Bakti, a força universal, que cria continuamente o mundo. E já que fazemos parte desse mundo e somos seus prisioneiros, é inútil procurar a liberdade sem recorrer àquela que engendra, alimenta e sustenta o mundo, Bakti. Os textos insistem constantemente neste ponto. «Bakti é a raiz de toda a existência, diz o Tantratattva, é a partir dela que os universos surgiram, é ela que os mantém e, no final dos tempos, será nela que os mundos se fundirão.» (22). Um outro texto exalta-a desta forma: «É unicamente graças ao poder que Brama cria, Vixnu conserva e, no fim dos tempos, Xiva destruirá o universo. Sem ti, eles são impotentes no cumprimento das suas missões: por conseguinte, tu é que és, na verdadeira acepção, a criadora, a conservadora e a destruidora do mundo» (23). «Tu, ó mulher, diz Xiva à deusa no Mahanirvâna Tantra - tu, és o meu verdadeiro eu!»

(22) Tantratattva, de Siva-candra Vidyarnava Bhattacârya, (Londres-Madrasta, 1914), vol. II, pág. XVII.

(23) Devi-bhâvata, citado por A. Avalon, Hymns to the Goddess (Londres, 1913).

A concepção desta força cósmica personalizada numa grande deusa não é uma invenção do tantrismo. A Índia pré-ariana, e a Índia popular que a prolonga, conhecia, desde o neolítico o culto da magna mater, fossem quais fossem as suas formas, os seus nomes e os seus mitos (24). Os cultos indianos da grande deusa parecem-se com todos os outros cultos da fecundidade que tinham dominado o Próximo Oriente antigo. O tantrismo não só assimilou uma grande parte da mitologia e do ritual da magna mater, como reinterpreto, sistematizou e, sobretudo, transformou esta herança imemorial numa técnica mística da libertação. O tantrismo esforçou-se por reencontrar, no próprio corpo e na psique, a força cósmica personalizada na grande deusa. O processo tântrico por excelência consiste em revelar essa força, representada pela kundalini (a energia sexual), e por fazê-la subir, da parte do tronco, onde se encontra adormecida, até ao cérebro, para a reunir com Xiva. O «despertar» da kundalini manifesta-se por uma sensação de calor muito vivo e esse facto merece toda a nossa atenção. Porque um dos mitos mais populares da Índia conta-nos como a grande deusa fez nascer energia ígnea de todos os deuses. Quando um monstruoso demónio, Mahixa, ameaçava o Universo e a própria existência dos deuses, Brama e o panteão inteiro procuraram ajuda junto de Vixnu e Xiva. Encolerizados, todos os deuses emitiram em conjunto as suas energias sob a forma de um fogo que lhes saía das bocas. Estes fogos, combinando-se, fizeram nascer uma nuvem ígnea que finalmente tomou a forma de uma deusa com dezoito braços. E foi esta deusa, Bakti, que conseguiu esmagar o monstro Mahixa e, por esse motivo, salvar o mundo. Como assinala Heinrich Zimmer, os deuses «tinham restituído as suas energias a Bakti, a força única, a fonte donde tudo saiu no princípio. O resultado foi uma grande renovação do estado primitivo do poder universal» (25).

(24) Conf. nosso livro Lê Yoga, págs. 339 e segs.

O «calor mágico»

No entanto, não insistimos suficientemente no facto de os «poderes» dos deuses, aumentados pela cólera, se manifestarem sob a forma de chamas. O calor e o fogo indicam, no plano da fisiologia mística, o despertar de um poder mágico-religioso. No ioga e no tantrismo, estes fenómenos são bastante correntes. Como dizíamos atrás, quando se desperta a kundalini, sente-se um calor extremamente intenso; a progressão da kundalini através do corpo do iogui manifesta-se pelo facto de a parte inferior se tornar inerte e gelada como um cadáver, enquanto a

(25) Heinrich Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization (Nova Iorque, 1946), pág. 191.

zona atravessada pela kundalini queima (26). Outros textos tântricos

precisam que esse «calor mágico» é obtido pela «transmutação» da energia sexual (27). Estas técnicas não são uma inovação do tantrismo. A Majjhima-Nikâya (I, 244, etc.) faz alusão ao «calor» que se obtém pela retenção da respiração, e outros textos budistas, a Dhammapada (387), por exemplo, assegura que Buda «queima». E ele «queima» porque pratica a ascese, o tapas. O sentido inicial deste termo era, aliás, «calor extremo», mas tapas acabou por designar o esforço ascético em geral. O tapas é já mencionado no Rigveda e os seus poderes são criadores, tanto no plano espiritual como no plano cósmico: pelo tapas, o asceta torna-se clarividente e pode incorporar-se na divindade. Por seu lado, o deus cósmico Prajapati cria mundo «aquecendo-se», a um grau extremo, pela ascese; cria-o, com efeito, por meio de um suor mágico, exactamente como certos deuses nas cosmogonias das tribos norte-americanas (28).

(26) Conf. A. Avalon, *The Serpent Power* (Madrasta, 1924), pág. 242.

(27) Lama Kasi Dawa Sandup e W. Y. Evans-Wentz, *Lê Yoga tibétain et lês doctrines secrètes* (trad. francesa, Paris, 1938), págs. 315 segs., 322 segs. Ver também H. Maspero, «Lês procedes de "nourrir lê príncipe vital" dans Ia religion taoïste ancienne» (*Journal asiatique*, Abril-Junho-Julho-Setembro, 1937, págs. 177-252, 353-430), págs. 205.

(28) Sobre o tapas e as suas valências xamanísticas, ver o nosso livro *Lê Chamanisme et lês techniques archaïques de l'extase*. págs. 370 e segs.

Tocamos aqui num problema extremamente importante, não só para as religiões indianas, mas também para a história geral das religiões: o excesso de poder, a força mágico-religiosa, é experimentada como um calor muito vivo. Não se trata já dos mitos e dos símbolos do poder, mas de uma experiência que modifica a própria fisiologia do asceta. Existem todas as razões para crer que essa experiência foi conhecida pelos místicos e mágicos dos tempos mais antigos. Um grande número de tribos «primitivas» descreve o poder mágico-religioso como «ardente» e exprime-o por termos que significam «calor», «queimadura», «muito quente», etc. É por esta razão que os mágicos e os feiticeiros «primitivos» bebem água salgada ou apimentada e comem plantas extremamente picantes: querem assim aumentar o seu «calor» interior. Na Índia moderna, os maometanos acreditam que um homem em comunicação com Deus se torna «ardente». Qualquer pessoa que realize milagres é chamada «fervente». Por extensão, todas as espécies de pessoas ou actos que comportem um qualquer «poder» mágico-religioso, são consideradas como «ardentes». É também necessário lembrarmo-nos de que, por todo o mundo, os xamanes e os feiticeiros têm a reputação de ser «mestres do fogo»: engolem carvões ardentes, tocam em ferro ao rubro, caminham sobre o fogo. Por outro lado, têm uma grande resistência ao frio: tanto os xamanes das regiões árticas, como os ascetas do Himalaia demonstram, graças ao seu «calor mágico», possuir uma resistência que ultrapassa a imaginação (29).

(29) Conf. nosso *Chamanisme*, págs. 412 segs.

Como já fizemos notar noutra ocasião (P. 104 e segs.), o sentido de todas estas técnicas de «domínio do fogo» e de «calor mágico» é mais profundo: elas indicam o acesso a um certo estado extático ou a um estado não condicionado de liberdade espiritual. Mas poder sagrado experimentado como um calor extremo não é obtido unicamente por técnicas xamanísticas e místicas. Conquista-se igualmente através de experiências postas em prática durante as iniciações militares. Vários termos do vocabulário «heróico» indoeuropeu - furor, ferg, wut, menos exprimem justamente este «calor extremo» e esta «cólera» que caracterizam, nos outros planos da sacralidade, a incorporação do «poder» (30). Tal como um iogui ou um xamane, o jovem herói «aquece» durante um combate iniciático. O herói irlandês Cqchulainn sai tão «aquecido» da sua primeira façanha (que equivale, aliás como o demonstrou Georges Dumézil, a uma iniciação de tipo guerreiro), que lhe trazem três dornas de água fria. «Meteram-no na primeira dorna e ele transmitiu à água um calor tão forte que ela estalou as aduelas e os aros da dorna, tal como se parte uma casca de noz. Na segunda dorna, a água produziu bolhas grandes como punhos. Na terceira, o calor foi daquele que alguns homens suportam e outros não. Então a cólera (ferg) do rapazinho diminuiu e entregaram-lhe as suas roupas.» (31) Esta «cólera», que se manifesta como um «calor extremo», é uma experiência mágico-religiosa; nada tem de «profano»

ou «natural»; é a síndrome da entrada na posse de uma sacralidade. Enquanto princípio sagrado, ela pode ser transformada, diferenciada, graduada por um trabalho ulterior de integração e de «sublimação». A palavra indiana *kratu*, que começou por definir «energia própria do guerreiro ardente, principalmente de Indra», passou a significar «a força vitoriosa, a força e ardor heróicos, a bravura, o gosto pelo combate» e, por extensão, o «poder» e a «majestade» em geral, acabando por designar a «força do homem piedoso, que o torna capaz de seguir os preceitos do rita e atingir a felicidade» (32).

(30) Ver os belos livros de Georges Dumézil, *Mythes et dieux des germains*, (Paris, 1939) e *Horaces et les Curiaces* (Paris, 1942).

(31) [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 32 e segs.]. resumido e traduzido por Dumézil, *Horaces et les Curiaces*, pág. 35 e segs. O mesmo «calor místico» (de tipo «guerreiro») distingue o herói dos Nartes, Batradz; conf. G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes* (Paris, 1930), págs. 50 e segs., 179 segs.; idem: *Horaces et les Curiaces*, págs. 55 segs.

(32) Kasten Ronnow, *Ved. kratu, eine wortgeschichtliche Untersuchung* (*Lê Monde Oriental*, vol. 26, 1932, págs. 1-90); Georges Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris, 1945), págs. 145 e segs. Nos Ghâthâ, o «sentido de *khratu* corresponde sobretudo a este último sentido, moral, propriamente religioso, do *kratu* védico: *khratu* é o esforço religioso do homem piedoso, o que se poderia chamar a bravura piedosa do homem neste combate contra o mal que limita a vida do crente» (Dumézil, op. cit., pág. 154).

Torna-se, portanto, evidente que a «cólera» e o «calor provocados por um acréscimo violento e excessivo de poder são temidos pela maioria dos mortais: tal poder interessa, em estado «bruto», sobretudo aos mágicos e aos guerreiros; aqueles que procuram na religião a confiança e o equilíbrio, defendem-se contra o «calor» e o «fogo» mágicos. O termo *xanti*, que designa em sânscrito a tranquilidade, a paz de alma, a ausência de paixões, o alívio dos sofrimentos, deriva da raiz *xam*, que comportava originalmente o sentido de extinguir o «fogo», a cólera, a febre, no fim de contas o «calor» provocado pelos poderes demoníacos (33). O Indiano dos tempos védicos sentia o perigo da magia: defendia-se contra a tentação de um excesso de poder (34). Recordemos, de passagem, que o verdadeiro *iogui* deve, também ele, vencer a tentação dos «poderes mágicos» (*siddhi*) - a tentação de voar, ou tornar-se invisível etc. - para obter o estado perfeitamente não condicionado de *samâdi*. Que não se conclua, pois, que a experiência do «calor» ou a obtenção dos «poderes» pertencem exclusivamente à esfera da magia: «calor», «queimadura», «fogo interior», epifanias luminosas, com toda a espécie de «poder», são confirmadas universalmente pela história das religiões e nas místicas mais evoluídas. Um santo, tal como um *xamane*, um *iogui* ou um «herói» sente o calor sobrenatural na medida em que ultrapassa, no plano que lhe é próprio, a condição humana profana e incorpora em si a sacralidade.

(33) Conf. D. J. Hoens, *Sânti. A Contribution to Ancient Indian Religious Terminology* (Gravenhege, 1951), espec. págs. 177 segs.

(34) Adivinha-se neste comportamento a reacção ambivalente relativa ao sagrado; por um lado, sentimo-nos atraídos pelo poder mágico-religioso; por outro, sentimo-nos repousados. Sobre o sentido desta ambivalência, ver o nosso *Traité d'histoire des religions*, págs. 26 e segs., págs. 393 segs.

«Poderes» e «história»

Tratemos de não perder o fio à meada: encontramos, entre os Judeus, o conflito entre a verdadeira religião de lave e a experiência da sacralidade cósmica, encarnada pelos Baals e as Astartes. Conflito entre poderes religiosos de géneros totalmente diferentes: por um lado, as antigas hierofanias cósmicas - por outro, a sacralidade revelada sob a forma de uma personagem, lave, e manifestando-se já não unicamente no cosmos, mas sobretudo na História. Parámos neste ponto a análise da fé em lave, para nos voltarmos para os lados da Índia. É lá que, com o baktismo e o tantrismo, a religião do poder parece ter atingido o seu mais alto ponto. No mundo caído em desgraça do *kaliyuga*, não se pode obter a libertação senão despertando a energia cósmica dormente no nosso próprio corpo e forçando-a a voltar a

subir até ao sahasrâra-cakra e a unir-se com a consciência pura, simbolizada por Xiva. Vê-se já a diferença em relação às religiões populares de proto-história oriental, ilustradas pelos cultos dos Baals e das grandes deusas. O tantrismo representa um acto audacioso de interiorização: o panteão, a iconografia, o ritual tântrico só possuem valor na medida em que sejam interiorizados, assimilados, «realizados» por uma experiência complexa que abarca tanto o corpo como a psique e a consciência. Na aparência, o papel da Bakti é considerável. Mas é preciso não esquecer que a libertação se obtém pela união de Bakti e Xiva. No tantrismo, Xiva, a consciência pura, é passiva: a sua «impotência» é semelhante ao estado do deus otiosus nas religiões primitivas. Os seres supremos tornam-se passivos, indiferentes, «ausentes»; o seu lugar é ocupado por figuras divinas fortes e poderosas. Esta situação lembra-nos o mito do nascimento de Bakti: os deuses, com o ser supremo à cabeça, unificaram os seus «poderes» para criar uma deusa. É ela, agora, quem detém a força e a vida. Mas o adepto do tantra esforça-se por refazer o processo inverso: como o espírito puro, Xiva, o ser supremo, se tornou «impotente» e passivo, é necessário, para o «dinamizar», uni-lo com a própria Bakti, destacada dele (pelo acto da criação) e dispersa no Cosmos. A realização deste acto paradoxal - a unificação dos dois princípios contrários traduz-se, fisiologicamente, por um calor muito forte. Este é, como vimos, um fenómeno universal entre os mágicos e os místicos, e compreende-se o seu significado: o calor sobrenatural significa a realização de um paradoxo pelo qual a condição humana é ultrapassada. Se se pretender representar este processo na perspectiva da história das religiões primitivas, poderá dizer-se que se tenta «redinamizar» o ser supremo, unificando-o com os poderes que haviam tomado o seu lugar. Sendo Xiva o símbolo do espírito puro, da consciência absoluta, o esforço de o «activar» pela união com a sua Bakti denota, entre outras coisas, o respeito e a veneração que se continua a ter pelo ser supremo, mesmo agora que ele se tornou «impotente».

Com efeito, esse ser supremo nunca desaparece totalmente daquilo a que poderíamos chamar o subconsciente religioso da humanidade. É verdade que ele se torna «impotente» e, por conseguinte, ausente do culto, mas o que lhe é essencial - a sua transcendência, a sua onisciência, os seus poderes cosmogónicos - sobrevive nos simbolismos e ritos que, aparentemente, nada têm de comum com o ser supremo. Por todo o mundo o simbolismo celeste exprime a sacralidade da transcendência: o que está «nas alturas», o que é «elevado», representa o sagrado por excelência. Afastado do mito e substituído no culto, o Céu conserva um lugar importante no simbolismo. E esse simbolismo celeste revela-se em numerosos ritos (ascensão, escalada, iniciação, realeza, etc.), mitos (a árvore cósmica, a montanha cósmica, a cadeia de flechas, etc.), lendas (o voo mágico, etc.). O simbolismo do «centro», que desempenha um papel considerável em todas as religiões, é solidário com o simbolismo celeste: é no «Centro do Mundo» que pode ter lugar a ruptura de nível que torna possível a penetração no Céu (35).

(35) Ver o *Traité d'histoire des religions*, págs. 47 seg.; conf. *Images et symboles*, págs. 33 e segs.

Melhor ainda: a cosmogonia - que, como vimos, é obra dos Seres supremos - continua a conservar um lugar privilegiado na consciência religiosa das sociedades arcaicas. A criação do mundo torna-se arquétipo de toda a «criação», de toda a construção, de toda a acção real e eficaz. E nós assistimos a este fenómeno curioso: o criador já não disfruta de actualidade religiosa, mas a criação serve de modelo a todos os géneros de acção. Quando se constrói um altar ritual, uma casa ou um barco, etc.; quando se procede à cura de um doente, ou à entronização de um rei, ou quando se tenta salvar uma colheita; quando se celebra o acto conjugal, ou se esforça para curar a esterilidade de uma mulher; quando se prepara para a guerra ou se busca inspiração poética - em muitas outras circunstâncias, também, circunstâncias importantes para a colectividade ou para o indivíduo, repete-se o mito cosmogónico, imita-se ritual e simbolicamente a criação do mundo.

Mais ainda: todos os anos se procede à destruição simbólica do mundo (e, por esse facto, da sociedade humana) para poder criá-lo de novo; todos os anos se repete a cosmogonia, imitando ritualmente o gesto arquétípico da criação

(36). Tudo isto prova que os simbolismos, derivados da estrutura e da actividade dos seres supremos celestes, continuaram a dominar a vida religiosa da humanidade arcaica, mesmo depois de esses seres terem desaparecido do culto; o simbolismo guardou, de uma maneira alusiva e oculta, a lembrança da pessoa divina que se retirara do mundo.

(36) Conf. Lê Mythe de l'éternel reïour, págs. 38 e seg.; [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 32 e segs.].; Traité d'histoire des religions, págs. 350 segs.; ver texto atrás.

Simbolismo não quer dizer racionalismo; pelo contrário; mas, na perspectiva de uma experiência religiosa de tipo personalista, o simbolismo confunde-se com o racionalismo: é «abstracto», não leva em conta a pessoa divina, o «deus vivo», com a sua tremenda majestas e o seu mysterium fascinans de que falava Rudolf Otto. Por conseguinte, a verdadeira fé rejeita tanto a sacralização da vida, ilustrada pelos cultos dos Baals e das Astartes, como a religiosidade «abstracta» baseada unicamente em símbolos e ideias. Lave é a pessoa divina que se revela na história, e nisto reside a sua grande novidade. Aliás, também Deus se revelou como pessoa: lembremo-nos da terrível epifania de Crisna na Bagavagita (XI, 5 segs.). Mas esta revelação do ser supremo, sob a forma de Crisna, ocorreu num lugar mítico, Kurukshetra, e num tempo mítico: a grande batalha entre os Kauravas e os Pândaias. Pelo contrário, a queda de Samaria aconteceu na história, e essa queda foi desejada e provocada por lave: era uma teofania de um tipo novo, desconhecido noutros lados - era uma intervenção de lave na história. Por conseguinte, não era reversível nem repetível. A queda de Jerusalém não repete a de Samaria: a ruína de Jerusalém mostra uma nova teofania histórica, uma nova «cólera» de lave. Tais «cóleras» revelam a tremenda majestas dependente de uma pessoa, lave, e não já de uma potência religiosa transpessoal. Enquanto pessoa - isto é, enquanto ser que goza de perfeita liberdade - lave sai do «abstracto», do símbolo, da generalidade, age na história, e mantém relações com seres históricos. E quando Deus Pai se «mostra» de uma forma radical e completa, encarnando em Jesus Cristo, a própria história se torna uma teofania. A concepção do tempo mítico e do eterno retorno está definitivamente ultrapassada (37).

(37) Ver Lê Mythe de l'éternel retour, págs. 209 seg.; [O Mito do Eterno Retorno, Lisboa, 1978, Edições 70, pág. 153 e segs.; p. 63 e segs.]., conf. Images et symboles, págs. 225 segs.

Isto foi uma grande revolução religiosa; demasiado grande mesmo para que possa ser assimilada em dois mil anos de vida cristã. Explicar-nos-emos. Quando o sagrado se manifestava unicamente no cosmos, era facilmente reconhecível para o homem religioso pré-cristão, era, com efeito, fácil distinguir uma pedra sacra de todas as outras pedras que não incorporavam o sagrado; fácil distinguir um sinal carregado de poder - uma espiral, um círculo, uma suástica, etc. - de todos os outros que o não tinham; fácil até separar o tempo litúrgico do tempo profano: num determinado momento, o tempo profano cessava de correr e, pelo próprio facto de o rito ter começado, iniciava-se o tempo litúrgico, o período sagrado. Para o judaísmo, mas sobretudo para o cristianismo, a divindade manifestou-se na história. Cristo e os seus contemporâneos fazem parte dela. Não unicamente da história bem entendido: mas o Filho de Deus, ao encarnar, aceitara assumi-la - precisamente como a sacralidade, manifestando-se em tal ou tal objecto cósmico, aceitava, paradoxalmente, os inumeráveis condicionamentos do objecto. Para o cristão, por conseguinte, processa-se uma separação radical entre os diferentes eventos históricos: certos acontecimentos foram teofanias (exemplo: a presença histórica de Cristo), outros são simplesmente profanos. Mas Cristo, pelo seu corpo místico, a Igreja, continua a estar presente na história. E isto cria, para o verdadeiro cristão, uma situação extremamente difícil. Já não pode recusar a história, mas também não pode aceitá-la em bloco. Deve continuamente escolher, esforçar-se por distinguir, na massa de acontecimentos históricos, aquele que, para ele, poderá possuir um significado salvador.

Sabemos como é difícil esta escolha: na história, a separação entre o sagrado e o profano - tão clara e nítida em tempos pré-cristãos - já não é

evidente. Tanto mais que, desde há dois séculos, a queda do homem na história se tornou vertiginosa. Chamamos «queda na história» à tomada de consciência pelo homem moderno dos múltiplos condicionamentos históricos de que é vítima. Como o cristão moderno inveja a sorte do Indiano! Na concepção indiana, o homem do kali-yuga, está, também ele, caído em desgraça, isto é, condicionado pela vida carnal: a ocultação do espírito na carne é quase total, e é necessário partir da carne para reencontrar a liberdade espiritual. Mas o cristão moderno sente-se em queda não só pela sua condição carnal, como também por causa da sua condição histórica. Já não é o cosmos, nem a carne - a vida - que lhe levanta obstáculos no caminho da sua salvação: é a história, o terror da história.

O cristão moderno consegue talvez defender-se das tentações da vida, mas é-lhe impossível resistir, enquanto cristão, uma vez apanhado pelas engrenagens da História. Ora, vivemos uma época em que já se não pode evitá-las senão por um acto audacioso de evasão. Mas a evasão está interdita ao verdadeiro cristão. Para ele não existe nenhuma outra saída: uma vez que a encarnação sucedeu na história, que a vinda de Cristo marca a última e mais alta manifestação de sacralidade no mundo - o cristão já não pode salvar-se a não ser na vida concreta, histórica, a vida que foi escolhida e vivida por Cristo. Sabemos o que o espera: o «pavor e a angústia», o suor «como grossas gotas de sangue», a «agonia», a «tristeza até à morte» (Lucas, XXII, 44; Marcos, XIV, 34).

CAPÍTULO VIII

A TERRA-MÃE E AS HIEROGAMIAS CÓSMICAS

Terra genetrix

Um profeta índio, Smohalla, da tribo Umatilla, recusava-se a trabalhar a terra. «É pecado», dizia ele, «ferir ou cortar, dilacerar ou sulcar a nossa mãe comum por meio de trabalhos agrícolas.» E acrescentava: «Pedis-me que trabalhe o solo? Iria eu pegar numa faca para a mergulhar no seio da minha mãe? Mas, então, quando eu morresse, ela não me voltaria a receber no seu corpo. Pedis-me que are e levante as suas pedras? Iria eu mutilar as suas carnes para almoçar os seus ossos? Mas então, eu não poderia reentrar no seu corpo para nascer de novo. Pedis-me que corte a erva e o feno e que o venda, para enriquecer como os brancos? Mas como ousaria eu cortar os cabelos da minha mãe?» (1).

(1) James Mooney, *The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890* (Annual Report of the Bureau of American Ethnology), XIV, 2, Washington, 1896, págs. 641 a 1136, pág. 721.

Estas palavras foram pronunciadas há cerca de meio século. Mas chegam-nos de muito longe. A emoção que se sente ao ouvi-las deve-se sobretudo a que nos revelam, com uma frescura e uma espontaneidade incomparáveis, a imagem primordial da terra-mãe. Encontramos essa imagem por toda a parte através do mundo, sob inúmeras formas e variantes. Seria apaixonante classificá-las, mostrar como se desenvolveram, como passaram de uma civilização a outra. Mas tal trabalho exigiria um volume completo: para o levar a cabo, ser-nos-ia necessário entrar em pormenores técnicos que interessam sobretudo, ou unicamente, a especialistas, para o caso, os etnólogos e os historiadores das religiões. Quer isso dizer que não podemos fazê-lo aqui. Para os nossos objectivos, outra via se apresenta mais promissora: passar em revista certas imagens da terra-mãe, tentar compreender aquilo que elas nos revelam, tratar de decifrar a respectiva mensagem. Cada imagem primordial leva em si uma mensagem que interessa directamente à condição humana, porque desvenda aspectos da realidade última, de outra forma inacessíveis.

Que nos revelam as palavras, citadas há pouco, do filósofo índio? Que ele condena e rejeita o trabalho dos campos, porque não quer ferir o corpo da sua mãe, a terra. As pedras são comparadas aos ossos da terra-mãe, o solo à sua carne, as plantas aos seus cabelos. Como veremos mais adiante, a comparação dos órgãos a substâncias ou a regiões cósmicas, e a imagem de um ser divino antropocósmico, encontram-se também sob outras formas: por vezes, trata-se de um gigante primordial andrógino, ou mesmo, ainda que mais raramente, de um grande macho cósmico. Veremos como se pode interpretar estas variações de sexo. De momento, detenhamo-nos diante da imagem da terra como mulher, como mãe. É a terra mater ou tellus mater bem conhecida das religiões mediterrânicas, que faz nascer todos os seres. O profeta Smohalla não nos diz de que maneira os homens nasceram desta mãe telúrica. Mas os mitos americanos revelam-nos como se passaram as coisas na origem, in illo tempore: os primeiros homens viveram um certo tempo no seio da sua mãe, isto é, no fundo da terra, nas suas entranhas. Lá, nas profundidades telúricas, levavam uma vida semi-humana: eram, de alguma forma, embriões ainda imperfeitamente formados. É pelo menos aquilo que afirmam os índios Lenni Lenape ou Delaware, que habitavam outrora a Pensilvânia: segundo os seus mitos, o criador, embora tivesse já preparado para eles, sobre a superfície da terra, todas as coisas de que desfrutavam actualmente, tinha, não obstante, decidido que os humanos ficariam ainda algum tempo escondidos no ventre da mãe telúrica, para melhor se desenvolverem, para amadurecerem. Segundo alguns, os antepassados que viviam sob a terra tinham já uma forma humana; de acordo com outros, pareciam-se mais com animais (2).

(2) Rev. John Heckenwelder (1819), citado por James George Frazer, *The Worship of Nature* (Londres, 1926), pág. 427.

Este mito não está isolado. Os Iroqueses lembram-se da época em que viviam sob a terra: lá em baixo era sempre noite, porque lá o Sol nunca penetrava. Mas um belo dia, um dos seus encontrou uma abertura e subiu, trepando, até à

superfície da terra. Enquanto se passeava pela paisagem estranha e bela, encontrou uma corça, matou-a e regressou com ela para debaixo da terra. A carne da corça era boa, e tudo o que ele contou a propósito do outro mundo, o da luz, interessou vivamente aos seus companheiros. Decidiram, unanimemente, subir até à superfície (3). Outros mitos índios falam de um tempo antigo em que a terra-mãe produzia os humanos da mesma maneira que produzia, nos nossos dias, os arbustos e os juncos (4), e este motivo do nascimento dos homens à maneira das plantas, reter-nos-á em seguida.

(3) Rev. Christopher Pyraeus (1743), citado por Prazer, op. cit., pág. 428.

(4) Mitos <jos Salivas, tribo do Orenoco; J. Gumilla (1758), citado por Prazer, op. cit., pág. 432. Encontrar-se-á um bom número de mitos de origem no volume de Raffaele Pettazzoni, *Mitti e Leggende*, in: *America Settentrionale* (Turim, 1953).

Mitos de emersão

De momento, recordemos ainda alguns mitos sobre a gestação e o parto. Em língua navajo, a terra chama-se Naèstsán, literalmente, «a mulher horizontal» ou «a mulher deitada». Segundo eles, existem quatro mundos subterrâneos, sobrepostos; os Zuni chamam a esses mundos as quatro matrizes da terra. É lá, na mais profunda matriz da terra, que os homens viveram no princípio. Emergiram à superfície através de um lago ou de uma nascente ou, de acordo com outras tradições, trepando ao longo de uma vinha (ex.: os Mandau) ou de um junco (ex.: os Navajo). Um mito zuni conta que, na origem dos tempos, in illo tempore, os «gémeos da guerra» desceram, através de um lago, ao mundo subterrâneo. Encontraram lá em baixo um povo «vaporoso e instável», que não ingeria alimentos sólidos, mas que se nutria unicamente dos «vapores e odores» dos alimentos. Esses homens ficaram tremendamente horrorizados ao verem os gémeos alimentarem-se de substâncias sólidas, porque no mundo subterrâneo tais alimentos eram rejeitados. Depois de numerosas aventuras, os gémeos trouxeram com eles à superfície um certo número desses homens subterrâneos; é deles que descende a humanidade actual. É por essa razão, prossegue o mito, que o recém-nascido se alimenta exclusivamente de «vento» até ao momento em que a «corda invisível» é cortada; só então pode começar a absorver leite e uma alimentação muito ligeira, e mesmo assim com uma grande dificuldade" (5).

(5) F. H. Cushing, *Zuni Folk Tales* (Nova Iorque, 1901), pág. 409; Washington Mathews, «Myths of gestation and parturition» (*American Anthropologist*, N. S., IV, 1902, págs. 737-742), pág. 740. Para os mitos navajo, ver A. M. Stephen, «Navajo Origin Legend» (*Journal of American Folk-Lore*, vol. 43, 1930, págs. 88-104) e R. Pettazzoni, op. cit., págs. 233 segs.

Vê-se em que sentido este mito liga a ontogénese à filogénese: a condição do embrião e do recém-nascido é comparada à existência mítica da espécie humana no seio da terra; cada criança repete, na sua condição pré-natal, a situação da humanidade primordial. A assimilação da mãe humana à grande-mãe telúrica é completa. Compreender-se-á melhor esta simetria entre a condição infantil e a antropogonia - ou, para utilizar vocabulário científico: entre a ontogénese e a filogénese - quando nos lembrarmos do mito zuni da criação do mundo e da humanidade. Eis o resumo: No princípio apenas existia Awonawílon, o criador. Estava sozinho no vazio universal. Transforma-se em Sol, e, com a sua própria substância, produz dois germes, com os quais impregna as Grandes Águas: sob o calor extremo da sua luz, as Águas do mar tornam-se verdes, aparecendo uma espuma que cresce continuamente, para tornar finalmente a forma da terra-mãe e do pai-céu. Da união destes dois gémeos cósmicos, o céu e a terra, nasce a vida sob a forma da miríades de criaturas. Mas a terra-mãe retém todos esses seres no seu ventre, naquilo que o mito chama as «quatro matrizes do mundo». Na mais profunda dessas «cavernas-matriz», as sementes dos homens e das outras criaturas desenvolvem-se pouco a pouco e acabam por brotar; saem, com efeito, como a ave sai do ovo. Mas são ainda seres imperfeitos: fechados, encerrados nas trevas, rastejam uns sobre os outros como répteis, murmuram, lamentam-se, escarram e dirigem uns aos outros injúrias indecentes. Alguns de entre eles esforçam-se contudo por escapar, e esse esforço traduz-se por um aumento de sabedoria e humanidade. Um, sobretudo, se distingue dos outros: o mais

inteligente, o mestre, Póshaiyankya, que participa, de alguma maneira, da condição divina: porque, diz-nos o mito, ele aparecera sob as Águas primordiais da mesma maneira que o Sol se manifestara acima delas. Este grande sábio - que simboliza provavelmente o Sol nocturno - emerge sozinho à luz, depois de ter atravessado, uma após outra, as quatro «cavernas-atrizes» telúricas. Chega à superfície da Terra: esta apresenta-se como uma vasta ilha, húmida e instável. E ele dirige-se para o pai-Sol, para lhe suplicar que liberte a humanidade subterrânea.

O Sol repete então o processo da criação, mas desta vez trata-se de uma criação de outra ordem: o Sol quer produzir seres inteligentes, livres e poderosos; impregna de novo a espuma da terra-mãe e dessa espuma nascem dois gémeos. O Sol concede-lhes toda a espécie de poderes mágicos e nomeia-os antepassados e senhores dos humanos. Então os gémeos erguem o céu e, com as suas facas - que são «pedras de raio» - perfuram as montanhas e descem, por esse corredor, às trevas subterrâneas. Lá, nas profundezas da terra, há toda a espécie de ervas e de plantas trepadeiras. Os gémeos sopram sobre uma delas, fazendo-a crescer e subir até à luz. Preparam-na em seguida em forma de escada pela qual os homens e as outras criaturas trepam até à segunda caverna. Muitos deles caem no caminho; esses ficarão para sempre nas profundezas: tornam-se monstros e provocam tremores de terra e outros cataclismos. Nesta segunda caverna-matriz estava sempre escuro, mas havia um pouco mais de espaço; porque, conforme nos diz o mito, essa caverna «estava mais próxima do umbigo da terra». (Assinalemos de passagem a alusão ao simbolismo do «centro»: entre os Zunis, como entre tantos outros povos, a criação do homem teve lugar no centro do mundo). Esta segunda caverna-matriz tem o nome de «Matriz umbilical ou Lugar da gestação».

De novo os gémeos fazem crescer a escada, e guiam com atenção o povo subterrâneo em grupos sucessivos, grupos que se tornarão mais tarde os antepassados das seis raças humanas. Chegam à terceira caverna-matriz, maior e mais luminosa: é a «Matriz vaginal ou Lugar da geração ou da gestação». É uma caverna ainda maior e mais luminosa, como que um vale sob as estrelas. Os homens ficam lá um certo tempo, multiplicam-se. Então os gémeos conduzem-nos à quarta e última caverna, que se chama «Derradeira (caverna) a ser descoberta, ou Matriz da parição». Aqui a luz é como a da aurora e os homens começam a aperceber-se do mundo e a desenvolver-se intelectualmente, cada um em conformidade com a sua própria natureza. Ocupando-se deles como de criancinhas, os gémeos completam a sua educação; ensinam-lhes a procurar antes do mais o pai-sol, porque este lhes revelará a sua sabedoria.

Mas esta caverna, por sua vez, torna-se demasiado pequena, porque os homens não cessam de se multiplicar; os gémeos fazem-nos subir então para a superfície da terra, que tem o nome de «luz disseminada ou Conhecimento da vida». Quando emergiram completamente à superfície, esses seres tinham ainda aparência sub-humana: eram negros, frios, húmidos, tinham as orelhas em forma de membrana como os morcegos e os dedos dos pés unidos como os palmípedes; também possuíam cauda. Não eram ainda capazes de caminhar em posição vertical: saltavam como rãs, arrastavam-se como lagartos. E o Tempo tinha outro ritmo oito anos duravam quatro dias e quatro noites - porque o mundo era novo e fresco (6).

(6) F. H. Cushing, *Outlines of Zuni Creation Myths* (Annual Report of the Bureau of American Ethnology, XIII, Washington, 1896, págs. 325-462), págs. 379-384.

É inútil comentar o simbolismo ginecológico e obstétrico deste belo mito sobre a origem dos homens. A imagem da terra corresponde perfeitamente à da mãe; a antropogonia é descrita em termos de ontogenia. A formação do embrião e a formação da criança repetem o acto grandioso do nascimento da humanidade, concebida como uma emersão da mais profunda caverna-matriz. Mas, como acabámos de ver, esta emersão processa-se sob o signo do espírito; é o sol que, por intermédio dos gémeos, guia e ajuda os humanos a atingirem a superfície da terra. Abandonada a si mesma, a vida - isto é, a obra da primeira hierogamia entre a terra e o céu - manter-se-ia para sempre ao nível da existência fetal. O mito zuni afirma-lo de uma forma perfeitamente clara: na mais profunda das cavernas-matriz, os humanos comportavam-se como

larvas; era uma multidão inquieta que se lamentava e injuriava nas trevas. A marcha para a luz é comparável à emersão do espírito. Os gémeos solares guiam esta humanidade embrionária até ao limiar da consciência.

Como todos os mitos, este também é exemplar: quer isto dizer que serve de exemplo e modelo a um grande número de actividades humanas. com efeito, não se deve imaginar que se conta mitos cosmogónicos e antropogónicos unicamente para responder a questões como estas: quem somos nós? De onde vimos? Tais mitos constituem também exemplo a seguir quando se trata de criar alguma coisa, ou de restaurar, de regenerar um ser humano: porque para o mundo «primitivo», qualquer regeneração implica um regresso às origens, uma repetição da cosmogonia. Apercebemo-nos do valor de tais mitos observando o que se passa, por exemplo, entre os Navajos: é geralmente por ocasião de certas cerimónias, realizadas para curar um doente ou para iniciar um candidato-xamane, que se narra o mito da emersão dos homens do seio da terra e as diversas fases desse itinerário laborioso para atingir a superfície do solo e a luz (7). Quer isto dizer que os mitos da origem dos humanos gozam ainda de uma grande actualidade na vida religiosa da tribo: não são contados em qualquer altura, de qualquer maneira, mas apenas para acompanhar e justificar um ritual destinado a refazer qualquer coisa (a saúde, a integridade da vida do doente) ou afazer, criar uma nova situação espiritual (o xamane). Para lhe restituir a saúde, refaz-se, na presença do doente o processo do mundo, reactualiza-se a emersão dos primeiros humanos do seio da terra. É por se tornar presente e activa esta antropogonia (precedida, aliás, pelo recitar da cosmogonia) que o doente reencontra a saúde: experimenta, no íntimo do seu ser o processo primordial da emersão. Por outras palavras, volta a tornar-se contemporâneo da cosmogonia e da antropogonia. Este regresso à origem - no caso presente, o regresso à terra-mãe -, esta repetição da cosmogonia e da antropogonia, levada a cabo a fim de assegurar a cura, constitui um género importante da terapia arcaica.

(7) Uma outra variante do mito zufli, mas que quase não comporta simbolismo ginecológico, foi publicada por Elsie C. Parsons, *Pueblo Indian Religion* (Chicago, 1939), págs. 218-236 e reproduzida por R. Pettazzoni, op. cit., págs. 520-532. F. H. Cushing publicou igualmente um mito hopi: conf. «Origin Myth from Oraibi» (*Journal of American Folk-Lore*, vol. 36, 1923), págs. 163-170; traduzido por Pettazzoni, op. cit., págs. 510-515. O mito de emersão é também referido noutros locais (por exemplo, entre os Pima: conf. Pettazzoni, págs. 569-571).

Recordações e nostalgias

Podia comparar-se estes mitos de emersão do seio da terra com recordações de uma existência pré-natal, que certos xamanes norte-americanos pretendem ter conservado bastante bem. Trata-se, neste último caso, da inserção da alma do xamane no seio materno, da sua permanência nas trevas amnióticas e finalmente da passagem à luz. À primeira vista, tais recordações de existência pré-natal nada têm a ver com os mitos de emersão dos antepassados do seio da terra. Mas a imagem é a mesma: as recordações pessoais dos xamanes ilustram o mito de uma vida subterrânea seguida pela emersão à superfície; evidentemente, com variantes devidas ao facto de tais recordações se referirem a um nascimento individual, obstétrico. Eis alguns exemplos: um xamane conta que a sua alma decidira encarnar entre os lowa; a alma entrou numa tenda à porta da qual havia uma pele de urso, e lá ficou algum tempo; em seguida saiu da tenda - e tinha nascido o xamane (8). Um xamane Winnebago narra as peripécias de uma sua reencarnação: não entrara numa mulher, mas num quarto. «Lá dentro, estive consciente durante todo o tempo. Um dia, ouvi ruídos feitos pelas crianças lá fora, e outros ruídos também, e decidi lá ir. Então tive a impressão de que passava através de uma porta, mas na realidade, tinha de novo nascido por intermédio de uma mulher. Depois que saí, o ar fresco chocou-me e comecei a chorar.» (9)

(8) Conf. Mary C. Wheelwright, *Navajo Creation Myth. The Story of the Emergence* (Museu de Arte Cerimonial Navajo, Santa Fé, Novo México, 1942), págs. 19 et passim. Alanson Skinner «Traditions of the lowa Indians» (*Journal of American Folk-Lore*, vol. 38, pág. 479), citado por Ake Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians* (Estocolmo, 1953), pág. 421.

A nostalgia do regresso à terra-mãe torna-se por vezes um fenómeno colectivo, e é então sinal de que uma sociedade renunciou à luta, que se aproxima da desapareição total. Foi o caso dos laruro da América do Sul, população tão primitiva como os nativos da Terra do Fogo, porque ignora ainda a agricultura e não conhece outro animal doméstico que não seja o cão. A grande mãe dos laruro vive a Leste, numa região longínqua que se chama país de Cuma. É para lá, para o país da mãe, que vão os mortos; renascem aí como crianças e desfrutam de uma existência paradisíaca: a vida que os laruro afirmam ter conhecido antes da chegada dos brancos. Durante os seus transe, os xamanes viajam para o país de Cuma e contam o que vêem. A tribo inteira sofre a nostalgia desse paraíso perdido: os laruro estão impacientes por morrer e se reintegrar no país da mãe (10). Talvez já o tenham feito: há vinte anos, quando Petrullo os visitou, só restavam algumas centenas...

(9) Paul Radin, *The Road of Life and Death* (Nova Iorque, 1945), pág. 8. Mas as recordações das existências pré-natais dos xamanes são muito mais variadas e complexas, ver Hultkrantz, op. c/í. págs. 418-426.

(10) Vicente Petrullo, *The Yaruros of the Capanaparo River*, Venezuela (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, *Anthropological Papers*, n° 11, Washington, 1939, págs. 167-289), págs. 226 e segs., 244, 249, 250.

«Mutter Erde» («Mãe Terra»)

Que os humanos foram gerados pela Terra é uma crença universalmente difundida: só precisamos de folhear alguns livros escritos sobre este assunto, por exemplo, *Mutter Erde* de Dieterich, ou *Kind und Erde* de Nyberg (11). Em numerosas línguas, o homem é chamado: «nascido da terra» (canções russas, mitos dos Lapões e dos Estónios, etc. - Dieterich, pág. 14). Acredita-se que as crianças «vêm» do fundo da terra, das cavernas, das grutas, das fendas, mas também dos mares, das nascentes, dos ribeiros. Sob a forma de lenda, de superstição ou simplesmente de metáfora, crenças similares sobrevivem ainda na Europa. Cada região e quase cada cidade e aldeia conhece um rochedo ou uma nascente que «traz» as crianças.

(11) A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion* (Lípsia-Berlim, 1905; 3a ed., 1925, aumentada e completada por E. Fehrle; Bertel Nyberg, *Kind und Erde, Ethnologische Studien über Urgeschichte der Elternschaft und des Kinderschutzes* (Helsínquia, 1931); conf. também o nosso *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), págs. 211-231, com bibliografia suplementar.

Não pensemos crer que estas superstições e estas metáforas são só explicações para crianças. A realidade é mais complexa. Até entre os europeus dos nossos dias sobrevive o sentimento obscuro de uma solidariedade mística com a terra natal. Não se trata de um sentimento profano de amor pela pátria ou pela província natal; não é a admiração pela paisagem familiar ou a veneração dos antepassados, enterrados desde há gerações à volta das igrejas das aldeias. Existe um aspecto diferente: a experiência mística da autoctonia, o sentimento profundo de que se emergiu do solo, que se foi gerado pela terra da mesma forma que ela fez nascer, com uma fecundidade inesgotável, rochedos, ribeiros, árvores, flores. É neste sentido que se deve compreender a autoctonia: sentimo-nos pertencer à gente da terra, e aí está um sentimento de estrutura cósmica que ultrapassa em muito a solidariedade familiar e ancestral. Sabe-se que em numerosas culturas o pai desempenhava um papel apagado: limitava-se a legitimar a criança, reconhecê-la. *Mater semper certa, pater incertus*. E esta situação prolongou-se durante bastante tempo: dizia-se na França monárquica: «O Rei é filho da Rainha». Mas, por si própria, esta situação não é original: porque a mãe limitava-se a receber o filho. Inumeráveis crenças ensinam que as mulheres engravidam quando se aproximam de certos lugares: rochedos, cavernas, árvores, ribeiros. As almas das crianças penetram então no seu ventre, e as mulheres concebem. Qualquer que seja a condição destas almas-crianças, quer sejam ou não almas de antepassados, uma coisa é certa: para incarnar, elas esperaram, escondidas algures nas fendas, nos valados, nos pântanos, nas florestas; viviam já então uma espécie de existência

embrionária, no seio da sua verdadeira mãe, a terra. É de lá que vêm as crianças. É de lá que, segundo outras crenças, ainda vivas entre os europeus do século XIX, as trazem certos animais aquáticos: os peixes, as rãs e, sobretudo, os cisnes.

Ora, esta recordação obscura de uma pré-existência no seio da terra teve consequências consideráveis: criou no homem um sentimento de parentesco cósmico com o seu meio ambiente; poderia mesmo afirmar-se que, nessa época, o homem tinha menos consciência de pertencer à espécie humana do que o sentimento de uma participação cosmo-biológica na vida do seu meio. Sabia, com certeza, que tinha uma «mãe imediata», aquela que sempre via ao pé de si, mas sabia também que provinha de mais longe, que tinha sido trazido pelos cisnes ou pelas rãs, que tinha vivido nas cavernas e nos ribeiros. E tudo isto deixou marcas na linguagem: os Romanos chamavam ao bastardo *terraefilius*; os Romanos chamam-lhe ainda hoje «filho das flores».

Este tipo de experiência cosmobiológica gerou uma solidariedade mística com o lugar, cuja intensidade se prolonga ainda nos nossos dias no folclore e nas tradições populares. A mãe só rematava a obra da terra-mãe. E, ao morrer, o grande desejo era reencontrar a terra-mãe, ser enterrado no solo natal esse «solo natal» cujo profundo significado se adivinha agora. Daí o medo de ter as cinzas enterradas algures; daí, sobretudo, a satisfação de as devolver à «pátria», satisfação denunciada muitas vezes pelas inscrições sepulcrais romanas: *hic natus hic situs est* (CIL, V, 5595: «Aqui nasceu, aqui foi deposto»); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703): «No sítio onde nasceu, foi onde quis voltar.» (12) A autoctonia perfeita comporta um ciclo completo, do nascimento à morte. E necessário regressar à mãe. «Roja-te na terra, tua mãe!» diz o Rigveda, X, 18, 10. «Tu, que és terra, deposito-te na terra!» está escrito no Atarveda, XVIII, 4, 48. «Que a carne e os ossos voltem de novo à terra!», pronuncia-se durante as cerimónias fúnebres chinesas (13).

(12) A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano* (Budapeste, 1937), págs. 36 e segs.

(13) Li Ki, traduzido, para francês, por Couvreur, I, pág. 246.

Humi positio: depor a criança no chão

Esta experiência fundamental - que a mãe não é mais que a representante da grande mãe telúrica - deu lugar a costumes sem conta. Recordemos, por exemplo, o parto no chão (a humi positio), ritual que se encontra um pouco por todo o mundo, da Austrália à China, da África à América do Sul. Entre os Gregos e os Romanos, o costume tinha desaparecido na idade histórica, mas não existem dúvidas de que existiu num passado mais longínquo: certas estátuas das deusas do nascimento (Dâmia, Auxésia) representam-nas de joelhos, exactamente na posição da mulher que pare mesmo na terra. Nos textos demóticos egípcios, a expressão «sentar-se no chão» significava «parir» ou «parto» (14).

(14) Ernst Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde* (Lipsia-Berlim, 1911); págs. 5 e segs., Nyberg, *Kind und Erde*, págs. 131 e segs.; nosso Trailé, pág. 218; Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea* (Milão, 1951), pág. 254.

Apreende-se facilmente o sentido religioso deste costume: a gestação e parto são versões microcósmicas de um acto exemplar realizado pela Terra; as mães humanas não fazem mais do que imitar e repetir esse acto primordial da aparição da vida no seio da terra: por conseguinte, todas as mães devem encontrar-se em contacto directo com a grande genetrix, para se guiarem por ela na realização desse mistério que é o nascimento de uma vida, para dela receber as suas energias benéficas e nela encontrar protecção maternal.

Ainda mais difundido é o acto de depor o recém-nascido no chão. Persiste ainda nos nossos dias, nos Abruzos, o hábito de pousar a criança, logo que lavada e vestida, sobre a própria terra. Este ritual encontra-se entre os Escandinavos, os Alemães, entre os Pársis, no Japão, e noutros sítios também. A criança é de seguida levantada pelo pai (de terra tollere) para

significar o seu reconhecimento (15). Mareei Granet estudou este acto na China antiga e interpretou muito bem o significado desse rito (16). «O moribundo, tal como o nascituro», escreve Granet, «é colocado sobre o chão». Quando sobre a almofada se recolheu o último sopro, quando em vão se chamou pela inspiração anímica que primeiro se vai, todos choram em redor do morto colocado sobre a terra (da mesma forma que sobre o chão, durante três dias, a criança solta vagidos)... Para nascer ou para morrer, para entrar na família viva ou na família ancestral (e para sair de uma ou de outra), existe um limiar comum, a terra natal. Ela não é somente o lugar onde se inaugura a vida e a sobrevivência, é também o grande testemunho da iniciação no novo tipo de existência: é o poder soberano que decide o sucesso do ordálio latente dessa iniciação... Quando se depõe sobre a terra o recém-nascido ou o moribundo, é a ela que cabe dizer se o nascimento ou a morte são válidos, se se deve considerá-los factos consumados e regulares... O rito do depor sobre a terra implica a ideia de uma identidade essencial entre a raça e o solo. Essa ideia traduz-se, com efeito, pelo sentimento de autoctonia que é o mais vivo entre os que podemos descortinar nos inícios da história chinesa: a ideia de uma aliança estreita entre um país e os seus habitantes é uma crença tão profunda que permaneceu no interior das instituições religiosas e do direito público.» (17)

(15) Dieterich, Mutter Erde, págs. 7 e segs.; Nyberg, Kind und Erde, págs. 31, 158 e segs.; Robert Briffault, The Mothers. A Study of the Origin of Sentiments and Institutions (Londres, 1927), vol. II, pág. 58.

(16) Mareei Granet, Lê Dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques (artigo aparecido na Revue archéologique, 1922, e republicado no volume Eludes sociologiques sur la Chine (Paris, 1953), págs. 159-202.

(17) Mareei Granet, Eludes sociologiques, págs. 192-193, 197-198.

Graças à análise de Granet, apanhamos aqui ao vivo a formação da imagem da terra-mãe. No começo, ela aparece «sob o aspecto do lugar santo como o princípio de toda a solidariedade». Um pouco mais tarde, e «no conjunto de concepções e imagens que determinou uma organização da família baseada na filiação uterina, a terra doméstica foi concebida sob os traços de um poder maternal e alimentador» (Granet, pág. 201). É muito provável que, em tempos antigos, se enterrasse os mortos no recinto doméstico (ibidem, pág. 199), no local onde se conservavam as sementes. Ora, a guardiã das sementes foi, durante muito tempo, a mulher: «No tempo dos Tchou, os grãos destinados a semear o campo real não eram conservados nos aposentos do «filho do céu», mas nos da rainha» (ibidem, pág. 200). «Se, na casa nobre, o pai de família coloca a sua cama onde estão as sementes e onde se concentram as almas, é porque usurpou o lugar da mãe de família. Houve uma época em que a família era uterina em que um marido, na casa conjugal, não era mais do que um genro» (ibidem, pág. 201). É só mais tarde, com o aparecimento da família agnática e do poder senhorial, que o solo se tornou um deus (18).

Notemos este facto: antes de ser representada como uma mãe, a terra era reconhecida como uma potência criadora puramente cósmica, assexuada ou, se se preferir, sobre-sexuada. Foi a mesma concepção que há pouco evocámos, da autoctonia mística: as crianças são concebidas como «vindas» do próprio chão. Evidentemente, o chão que produz crianças como produz rochedos, nascentes e ervas, permanece sempre uma mãe, ainda que os atributos femininos dessa maternidade nem sempre sejam evidentes. Poderia falar-se, neste caso, de uma Ur-mutter, de uma mãe-primordial. É, talvez, a recordação obscura do andrógino da tellus mater ou das suas capacidades de autogénese e de partenogénese. Mas voltaremos a esse problema importante.

(18) Mareei Granet parece-nos rectificar com felicidade a interpretação proposta por Edouard Chavannes, no seu belo estudo Lê T'ai Chan. Essai de monographie d'un culte chinois (Paris, 1910: Anais do Museu Guimet, biblioteca de estudos, especialmente, págs. 520-525). Segundo Chavannes, a personificação do solo na grande deusa-terra seria um fenómeno bastante recente: parece ter tido lugar cerca do início da dinastia Han, no século 11 a.C., antes dessa data, só teriam existido cultos locais cristalizados à volta dos deuses do solo (Chavannes, op. cit., pág. 437). Mas Granet demonstrou que esses deuses tinham substituído divindades femininas muito

antigas ou «divindades neutras», que os tinham precedido. As pesquisas de Cari Hentze sobre a pré-história e a proto-história das religiões chinesas confirmaram esse ponto de vista; as mitologias lunares e aquáticas detectadas por Hentze são solidárias por uma religião da terra-mãe. Ver: *Mythes et symboles lunaires* (Antuérpia, 1932), *Objets rituels, croyances et dieux de La Chine antique et de L'Amérique* (Antuérpia, 1936), *Friihchinesische Bron-en* (Antuérpia, 1938). Já em 1912, B. Laufer escrevia: «Primariamente, a terra não era nem uma divindade feminina nem masculina, mas bastante assexuada; não obstante, inclui-se na categoria yin, o negativo, escuro, princípio feminino, como já foi indicado no Livro das Mutações (I Ching), onde a noção de yin é definida como a acção da terra (yin ti tão). É seguramente duvidoso se a palavra yin implicava no princípio uma clara noção de sexo, que pudesse ser encarada como abstracção filosófica de tempos posteriores, mas não existem dúvidas de que a combinação yin yang significava a acção combinada de céu e terra na produção e transformação de seres, ou os poderes criativos dessas duas grandes forças. Nos sacrifícios à divindade terra, toda a parafernália derivava da esfera yin... (B. Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion*, Field Museum, Chicago, 1912, págs. 144 e segs.). Contra este ponto de vista, conf. Bernhard Karlgren, «Some Fecundity Symbols in Ancient China» (*The Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, n° 2, Estocolmo, 1960, págs. 1-54), págs. 14 e segs.

A matriz subterrânea: os «embriões»

De momento, notemos que o conceito da terra enquanto genetrix universal se verifica mesmo no que se poderia chamar o nível geológico da existência. Se a terra é uma mãe viva e fecunda, tudo o que ela produz é, ao mesmo tempo, orgânico e anímico; não só os homens e as plantas, mas também as pedras e os minerais. Um grande número de mitos fala das pedras como sendo os ossos da terra-mãe. Deucalião lançava «os ossos da sua mãe» por cima dos ombros, para repovoar o mundo. Esses «ossos» eram pedras; mas, nas mais velhas tradições dos povos caçadores - tradições que remontam ao paleolítico - o osso representava a própria fonte da vida: era no osso que estava concentrada a essência última da vida, era a partir deles que renascia o animal, bem como o homem. Semeando pedras, Deucalião semeava, na realidade, os germes de uma nova humanidade.

Se a terra se assemelha a uma mãe, tudo o que encerra nas suas entranhas é comparável a embriões, a seres vivos em vias de «amadurecer», isto é, de crescer e desenvolver-se. Este conceito é muito bem trazido a lume pela terminologia mineralógica das diversas tradições. Assim, por exemplo, os tratados indianos de mineralogia descrevem a esmeralda na sua «matriz» na rocha, como um embrião. O nome sânscrito para esmeralda é açmagarbhaja, «nascido da rocha». Um outro texto distingue o diamante do cristal por uma diferença de idade, diferença expressa em termos embriológicos: o diamante é pakka, quer dizer, «maduro» enquanto o cristal é kaccha, «não maduro», «verde», insuficientemente desenvolvido.

Tais conceitos são extremamente antigos. As minas, tal como as embocaduras dos rios, foram comparadas à matriz da terra-mãe. Em língua babilónica, o termo pú significa, ao mesmo tempo, «nascente de um rio» e vagina, em egípcio, a palavra bi, traduz-se por vagina e por «galeria de uma mina», igualmente o sumério buru significa vagina e «rio». É provável que os minerais extraídos de uma mina fossem comparados a embriões; a palavra babilónica an-kubu foi traduzida por certos autores como «embrião», por outros como «aborto». Em todo o caso, existe uma simetria secreta entre a metalurgia e a obstetrícia: o sacrifício que por vezes se efectuava junto dos fornos onde se trabalhava os minerais assemelha-se aos sacrifícios obstétricos; o forno era comparado a uma matriz; era lá que os «embriões-minerais» deveriam completar o seu crescimento, e num tempo sensivelmente mais curto do que aquele que seria necessário se continuassem escondidos sob a terra. A operação metalúrgica, tal como o trabalho agrícola - que implicava igualmente, a fecundidade da terra-mãe - acabou por criar no homem um sentimento de confiança e mesmo de orgulho: o homem sente-se capaz de colaborar na obra da natureza, capaz de auxiliar os processos de crescimento que se efectuavam no seio da terra. O homem agita e precipita o ritmo dessas lentas maturações: de alguma forma, substitui-se ao Tempo. A alquimia

inscreve-se no mesmo horizonte espiritual: o alquimista retoma e completa a obra da natureza, enquanto trabalha para se «fazer» a si mesmo» (19). O ouro é metal nobre porque é perfeitamente «maduro»: deixados na sua matriz natural, todos os outros minerais se transformariam em ouro - mas após centenas e milhares de séculos. Como o metalúrgico - que transforma «embriões» em metais, acelerando o crescimento iniciado na terra-mãe - o alquimista sonha com aumentar essa aceleração e coroá-la com a transmutação final de todos os metais «ordinários» - ordinários porque incompletamente maduros - no metal «nobre», perfeitamente «maduro», que é o ouro. O que Ben Jonson nos diz em «The Alchemist» (acto 11, cena 1):

SUBTLE: The same we say of lead and other metais, which would be gold, if they had time.

MAMMON: And that our art doth further.

(SUBTLE: O mesmo direi do chumbo e dos outros metais, que pretendem ser ouro, se tivessem tempo.

MAMMON: E é isso que a nossa arte deve promover.)

(19) Ver o nosso livro, Forgerons et alchimistes

Labirintos

Mas regressemos à imagem da terra, representada como o corpo de uma mãe gigante. Evidentemente, se as galerias das minas e as embocaduras dos rios foram comparadas à vagina da terra-mãe, o mesmo simbolismo se aplica afortiori às grutas e às cavernas. Ora, sabe-se que as cavernas desempenharam um papel religioso desde o paleolítico. Na pré-história, a caverna, inúmeras vezes comparada a um labirinto ou transformada ritualmente num labirinto, era ao mesmo tempo o teatro das iniciações e o lugar onde se enterrava os mortos. Por sua vez, o labirinto era comparado ao corpo da terra-mãe (20). Penetrar num labirinto ou numa caverna equivalia a um regresso místico à mãe - objectivo que tanto os ritos de iniciação como os ritos funerários perseguiam. As pesquisas de Jackson Knight demonstraram como esse simbolismo do labirinto, valorizado como corpo de uma deusa telúrica, demorou a desaparecer (21). Tróia era considerada como a terra, isto é, como uma deusa; a inviolabilidade das cidades antigas era comparável à virgindade da deusa protectora. Todos estes símbolos que se confundem e completam uns aos outros, provam a perenidade da imagem primordial da terra-mulher.

(20) Precisemos, mesmo assim, que o simbolismo do labirinto é bastante complexo, e que não se deixa reduzir a um só «motivo».

Mas não são só as iniciações e os funerais que se celebra nas cavernas; foi sempre lá que se celebrou certos casamentos mitológicos. Assim, o casamento de Peleu e Tétis, de Jasão e Medeia e, na Eneida de Virgílio, o casamento de Eneias e Dido (IV, 165-166). Quando se consumou a sua união, diz-nos Virgílio, desencadeou-se a tempestade: enquanto as ninfas gritam nos cumes da montanha, o trovão ribombeia e os raios brilham - sinal de que o deus celeste se aproxima da sua esposa, a terra-mãe. O casamento de Eneias e Dido não é mais do que uma imitação da união exemplar: a hierogamia cósmica. Mas Dido não engravidou: nenhum fruto santificou a sua união. É por isso que será abandonada por Eneias: ela não incarnou dignamente a terra-mãe. A sua união permaneceu estéril e, depois da partida de Eneias, Dido subiu para a fogueira. Porque, no fim de contas, o seu casamento não fora uma hierogamia feliz. Quando o céu encontra a terra, a vida brota, sob inumeráveis formas, a todos os níveis da existência. A hierogamia é um acto de criação: é, ao mesmo tempo, criação do Universo e criação da vida.

Hierogamias cósmicas

A hierogamia cósmica, o casamento entre o céu e a terra, é um mito cosmogónico extremamente difundido. Encontramo-lo sobretudo na Oceania - da Indonésia à Micronésia - mas também na Ásia, na África, nas duas Américas (22). Este mito parece-se mais ou menos com o de que nos fala Hesíodo na sua Teogonia (126 e segs.): Urano, o céu, uniu-se à terra, Geia, e o par divino engendrou os deuses, os Ciclopes e os outros seres monstruosos. «O céu está

enebriado por penetrar o corpo da terra», dizia Esquilo numa das suas tragédias perdidas, as Danaíades (Nauck, frag. 44). Tudo o que existe - o cosmos, os deuses e a vida - nasceu deste casamento.

(21) W. F. Jackson Knight, *Cumaean Cates. A Reference of the Sixth Aeneid to Initiation Pattern* (Oxford, 1936), págs. 122 e segs. e passim.

(22) Conf. nosso *Traité*, págs. 212 e segs.

Ainda que muito difundido, o mito da hierogamia cósmica não é, no entanto, universal: é assim que não é detectado entre os Australianos, as populações árticas, os naturais da Terra do Fogo, os caçadores nómadas ou os pastores da Ásia setentrional e central, etc. Alguns destes povos - por exemplo, os Australianos e os naturais da Terra do Fogo - contam-se entre os mais antigos; com efeito, a sua cultura encontra-se ainda no estágio paleolítico. Segundo tradições mitológicas desses povos, o universo foi criado por um ser supremo celestial; por vezes, dizem-nos mesmo que esse deus é um criador ex nihilo. Quando tem uma esposa e filhos, foi sempre ele que os criou. Pode presumir-se que, no estágio paleolítico da cultura e da religião, se ignorava o mito da hierogamia cósmica. Isto não quer dizer necessariamente que se ignorava também uma grande deusa da terra e da fertilidade universal. Pelo contrário, os depósitos paleolíticos da Ásia e da Europa forneceram um grande número de estatuetas de osso, representando uma deusa nua (23): muito provavelmente, o protótipo das inúmeras deusas da fecundidade, encontradas um pouco por toda a parte desde o neolítico. É sabido, por outro lado, que as deusas-mãe não são apanágio das culturas agrícolas; elas não fizeram mais do que obter uma situação privilegiada depois da descoberta da agricultura. As grandes deusas são igualmente conhecidas dos povos caçadores: testemunha a grande mãe dos animais, a mãe das feras, que se encontra, por exemplo, no extremo norte da Ásia e nas regiões árticas.

(23) Destas oitenta estatuetas, trinta e cinco estão reproduzidas no estudo de Herbert Kuhn, *Das Problem des Urmonotheismus* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abh. d. Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1950, n.º 22, Wiesbaden, 1951, págs. 1639-1672), fig. 12 e segs., págs. 1660 e segs.

Não obstante, a ausência do mito hierogâmico no nascimento da mais antiga das religiões «primitivas» é, para os nossos objectivos, bastante significativo. Poderia avançar-se duas hipóteses para o explicar. Eis a primeira: nesse estágio arcaico da cultura - que, recordemo-lo, corresponde ao período paleolítico - a hierogamia era inconcebível, porque se acreditava que o ser supremo, deus da estrutura celeste, havia criado, sozinho, o mundo, a vida e os homens. Por conseguinte, as estatuetas de osso encontradas nos locais paleolíticos - no caso de representarem mesmo deusas - explicam-se facilmente à luz das religiões e das mitologias australiana, da Terra do Fogo ou ártica: tais deusas-mãe tinham sido, também elas, criadas pelo ser supremo, como ocorreu, por exemplo, entre os Australianos ou no mito zuni evocado atrás. Em todo o caso, não se poderia induzir da presença das estatuetas femininas paleolíticas, a inexistência do culto de um ser divino macho. Em estações paleolíticas ainda mais antigas - e nomeadamente nas grutas de Wildkirchli, Wildemannlisloch e Dralchenloch, nos Alpes suíços, e na de Petershöhle, em Mittelfranken - encontra-se restos de sacrifícios, onde é possível reconhecer oferendas aos deuses celestes (24). com efeito, existe uma espantosa semelhança entre esses restos - crânios de ursos das cavernas, colocados sobre pedras elevadas em forma de altar - e o sacrifício das cabeças de animais que os povos caçadores das regiões árticas oferecem ainda nos nossos dias aos deuses celestes (25).

(24) Emil Bachler, *Das alpine Paläolithikum der Schwei*: (Basileia, 1940); Konrad Hörmann, *Die Petershöhle bei Velden in Mittelfranken* (Abhandlungen der Naturhistorischen Gesellschaft zu Nürnberg, 1923), Oswald Menghin, «Der Nachweis des Opfers im Altpaläolithikum» (Wiener Prähistorische Zeitschrift, XIII, 1926, págs. 14 a 19); conf. H. Kiihn, op. cit. págs. 1643 e segs.

(25) A. Gahs, «Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern» (Festschrift Wilhelm Schmidt, Viena, 1928, págs. 231-268); mas ver também Karl Meuli, «Griechische Opferbrauche» (Phyllobolia for Peter von der Muhli, Basileia, 1946, págs. 185-288), págs. 237 e segs. Conf. W. Schmidt,

«Die Primizialopfer in den Urkulturen» (Carona Amicorum, Festschrift für E. Bachler, St Gallen, 1948, págs. 81-92).

Esta hipótese parece ter todas as possibilidades de ser exacta. O pior é que ela diz unicamente respeito ao paleolítico: não pode ensinar-nos nada sobre a situação pré-lítica. Ora, durante uns quinhentos mil anos os homens viveram sem deixar vestígios nem da sua cultura, nem da sua religião. Sobre esta humanidade pré-lítica nada sabemos de preciso.

Androginia e totalidade

Poderia adiantar-se uma segunda hipótese para explicar a ausência da hierogamia nas religiões arcaicas: os seres supremos tinham sido andróginos - ao mesmo tempo macho e fêmea, céu e terra. A hierogamia ter-lhes-ia sido, por esse facto, inútil para criar, pois que o próprio ser da divindade primordial constituía uma hierogamia. Esta hipótese não é de rejeitar a priori. Sabe-se, com efeito, que um certo número de seres supremos das populações arcaicas eram andróginos (26). Mas o fenómeno da androginia divina é muito complexo; significa mais do que a coexistência ou melhor, a coalescência - dos sexos no ser divino. A androginia é uma fórmula arcaica e universal para exprimir a totalidade, a coincidência dos contrários, a coincidência oppositorwn. Mais do que uma situação de plenitude e de autarcia sexual, a androginia simboliza a perfeição de um estado primordial, não condicionado. É por esta razão que a androginia não é limitada aos seres supremos. Os gigantes cósmicos ou os antepassados míticos da humanidade são, também, andróginos. Adão, por exemplo, era considerado um andrógino. O Bereshit rabbâ (I, 4, foi. 6, col. 2) afirmava que «era homem do lado direito e mulher do lado esquerdo, mas Deus fendeu-o em duas metades» (27). Um antepassado mítico simboliza o começo de um novo modo de existência, e qualquer começo faz-se na plenitude do ser.

(26) Conf A. Bertholet, Das Geschlecht der Gottheit (Tübingen, 1934); nosso Traité d'histoire des religions págs. 359 e segs. Ver também Hermann Baumann, Das doppelte Geschlecht (Berlim, 1955).

(27) A. H. Krappe, «The Birth of Eve» (Gaster Anniversary Volume, Londres, 1936, págs. 312-322).

São igualmente andróginas as grandes divindades da vegetação e, de um modo geral, da fertilidade. Reencontramos traços de androginia tanto entre os deuses - como Atis, Adónis, Díónisos - como entre as deusas, como Cibele (28). E isto compreende-se bastante bem: a vida jorra de um pleno, de uma totalidade. Aqui, torna-se necessário acrescentar: para os homens das culturas tradicionais, a vida era uma hierofania, a manifestação da sacralidade. A criação - a todos os níveis cósmicos pressupunha a intervenção de uma potência sagrada. Por conseguinte, as divindades da vida e da fertilidade representavam fontes de sacralidade e de poder; a sua androginia confirmava-as como tal. Mas são andróginas até às divindades masculinas e femininas por excelência. Entenda-se que a androginia se torna uma fórmula genérica para exprimir a autonomia, a força, a totalidade; dizer de uma divindade que ela é andrógina, é afirmar que ela é o ser absoluto, a realidade última. Compreendemos então por que é que a androginia de um ser supremo já não pode ser considerada como uma nota específica: porque, por um lado, trata-se de um arquétipo universalmente difundido; e, por outro, se torna, no fim de contas, um atributo da divindade e nada nos pode dizer sobre a estrutura íntima dessa divindade. Um deus macho por excelência pode ser andrógino, tanto quanto uma deusa-mãe. Por conseguinte, se se diz que os seres supremos dos primitivos são - ou foram - andróginos, isso não exclui, de forma alguma, a sua «masculinidade» ou a sua «feminilidade». Em definitivo, esta segunda hipótese em nada contribui para a solução do nosso problema.

(28) Conf. Traité d'histoire des religions, págs. 359 e segs., 232 e segs.

Uma hipótese histórico-cultural

Tentámos interpretar estes factos - a ausência ou a presença das hierogamias, a preponderância dos seres celestes ou das deusas telúricas -

numa perspectiva histórica. Segundo a escola histórico-cultural (29), o estágio mais antigo da civilização humana seria da cultura primitiva: a economia de tais sociedades seria a recollecção e a caça de pequenos animais; a estrutura social seria a monogamia e a igualdade de direitos entre marido e mulher; a religião dominante seria uma espécie de primitivo monoteísmo. E mais ou menos a este estágio que correspondem hoje as culturas e as religiões dos mais antigos Australianos, dos Pigmeus, dos nativos da Terra do Fogo e de algumas outras populações primitivas. Logo que os meios de existência se alteraram, isto é, logo que os homens aprenderam a apanhar caça grossa e as mulheres descobriram a cultura das plantas, a cultura primitiva teria dado origem a duas formas mais complexas e definidas de sociedades, as culturas primárias: por um lado a sociedade totemista, com predominância do homem, e por outro a sociedade matrilocal e matriarca!, com predominância da mulher. Foi nesta última que o culto da terra-mãe teria encontrado as suas origens e o seu maior desenvolvimento.

(29) Ver, por exemplo, Wilhelm Schmidt, *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* (Lucerna, 1946), I, págs. 245 segs.

É provável que este esquema corresponda em grande parte à realidade. Mas é impossível provar que a evolução tenha seguido esta ordem a partir das origens da humanidade: na melhor das hipóteses, este esquema relaciona a evolução da humanidade desde o paleolítico. Mesmo limitado a esse lapso de tempo, o esquema proposto pela escola histórico-cultural deve ser corrigido e graduado. É preciso falar mais de tendências do que de realidades históricas. Já não se pode duvidar da existência de um ser supremo, daquilo a que se chama o monoteísmo primitivo; mas importa acrescentar imediatamente: um monoteísmo primitivo integrado no horizonte espiritual do homem arcaico, e não no do teísmo do século XVIII. Quer isto dizer que para o pensamento simbólico - o único vivo e criador neste estágio arcaico da humanidade - o ser supremo pode muito bem manifestar-se sob a forma de um animal, sem por esse facto perder o seu carácter de divindade celeste. E, concorrentemente com a crença em tais seres supremos, existiam igualmente outras crenças religiosas. Digamos que, tanto quanto podemos julgar de acordo com os documentos disponíveis, não existia «religião pura», mas só a tendência para uma certa forma religiosa se tornar preponderante.

Estas observações dizem respeito à fase primordial da civilização, a cultura primitiva. No que se refere às culturas que lhe sucederam, as culturas primárias, as coisas ainda se complicam. Ignora-se se o matriarcado existiu como ciclo cultural independente (30), por outras palavras, se uma certa fase da história da humanidade foi caracterizada pela preponderância absoluta da mulher e por uma religião exclusivamente feminina. Vale mais falar das tendências ou das predisposições matriarcais que se manifestam em certas formas religiosas e sociais. É exacto que certas estruturas sociais - por exemplo a descendência uterina, o matrilocalismo, o avoengismo, a ginecracia - traduzem a importância social, jurídica e religiosa da mulher. Mas importância não quer dizer predominância absoluta. Quer se trate de existência ou de inexistência do matriarcado, as etnologias concordam neste ponto preciso: o matriarcado não pode ser um fenómeno primordial. Só pode ter nascido depois da descoberta da cultura das plantas e da propriedade, dos terrenos cultiváveis. Ora uma tal descoberta só pode ter lugar depois da primeira fase da civilização, a cultura primitiva, caracterizada, como vimos, pela recollecção e pela caça miúda.

(30) Contra a existência de um ciclo cultural matriarcal, ver a argumentação de A. E. Jensen, «*Gab es eine mütterrechtliche Kultur?*» (*Studium Generale*, Jg. 3, Heft 8. Berlim-Heidelberg, 1950, págs. 418 a 433). Ver também Josef Haekel, «*Zum Problem des Mütterrechtes*» (*Paideuma*, Bd. V. H. 6, Junho de 1953, págs. 298-322). As dificuldades avolumam-se quando se trata de aplicar a teoria geral do ciclo cultural matriarcal a uma zona cultural bem determinada: ver, por exemplo, o estado das coisas em África na excelente monografia de Efraim Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, I (Uppsala, 1953), págs. 308 e segs. Ver também Wilhelm Schmidt *Das Mutterrecht* (Viena-Modling, 1955).

Até aqui, limitámo-nos a resumir conclusões da etnologia e da paletnologia. Estas conclusões são importantes. Mas é preciso não esquecer também que o

nosso problema - o da terra-mãe - pertence à história das religiões. E a esta ocupa-se não só do porvir histórico de uma forma religiosa, mas também, e sobretudo, da sua estrutura. Ora as estruturas religiosas são atemporais: não estão necessariamente ligadas ao tempo. Não possuímos provas de que as estruturas religiosas sejam uma criação de certos tipos de civilização ou de certos momentos históricos. Tudo o que se pode dizer é que a predominância desta ou daquela estrutura religiosa é ocasionada ou favorecida por um certo tipo de civilização e por um certo momento histórico. Se nos colocarmos no plano histórico, é a determinação estatística dessa frequência que importa. Mas a realidade religiosa é mais complexa: excede o plano histórico. O monoteísmo judaico não foi criação de um certo tipo de civilização: pelo contrário, alimentado pela experiência religiosa de uma elite, o monoteísmo judaico - como qualquer outro monoteísmo - viu-se obrigado a lutar contra as formas religiosas coexistentes. As civilizações, as sociedades, os momentos históricos são ocasiões de manifestações ou de predominância para as estruturas atemporais. Mas sendo atemporais, as estruturas religiosas não triunfam nunca de uma forma definitiva. Não se pode afirmar, por exemplo, que o mundo moderno é monoteísta porque se diz judaico ou cristão; outras formas religiosas coexistem com este monoteísmo judaico-cristão: a magia, por exemplo, o politeísmo ou o feiticismo. Por outro lado, a experiência monoteísta é detectada em culturas que, formalmente, estão ainda no estágio politeísta ou totemista.

A «situação primordial»

Por conseguinte, e para regressar ao nosso problema - a ausência do mito hierogâmico nas mais antigas religiões primitivas eis a conclusão que poderíamos propor: a terra-mãe é uma divindade muito antiga; é referida desde o paleolítico. Mas não se pode afirmar que ela tenha sido a única divindade primordial, e isto pela simples razão de que a «feminilidade», como aliás a «masculinidade», é já um modo particular de ser. Ora, para o pensamento mítico, este modo particular é necessariamente precedido por um modo de ser total. Quando se trata de criadores, parece que a nota dominante é a sua capacidade de criar, e esta capacidade é reconhecida como uma plenitude indiferenciada, sem outra especificação. Poderia chamar-se a este estado primordial uma totalidade neutra e criadora. Este aspecto ressalta muito felizmente dos factos chineses que recordámos atrás: vimos que o deus celestial e a ideologia patriarcal se substituem a uma deusa-terra e a uma ideologia matriarcal; mas esta ideologia matriarca! foi, por seu lado, precedida por uma situação religiosa que não era nem matriarcal, nem patriarcal; Granet chama-lhe «o aspecto neutro do lugar santo». Esse «lugar santo» era entendido como uma potência religiosa indiferenciada, como uma origem primordial que precedeu e suportou qualquer manifestação ulterior. Poderia dizer-se que tais «situações primordiais» explicam a ausência da hierogamia nas religiões primitivas. Nestas religiões também a cosmogonia desempenha um papel importante - mas é o próprio acto da criação que acumula todo o interesse. Ora sabemos agora que toda a criação implica uma totalidade que a precede, uma origem. A hierogamia é só uma das formas que explicam a criação a partir de uma origem primordial; ao lado da hierogamia, existem outros mitos cosmogónicos: mas todos pressupõem a pré-existência de uma unidade indiferenciada.

Izagani e Izanami

Compreender-se-á melhor todos estes aspectos examinando de mais perto certos mitos cosmogónicos nos quais se verifique tanto a hierogamia céu-terra, como a criação efectuada unicamente pela terra-mãe. Eis, por exemplo, o que nos revela o mito cosmogónico japonês: no princípio, o céu e a terra, Izanagi e Izanami, não estavam separados; em conjunto, constituíam um caos que se parecia com um ovo, no meio do qual se encontrava um germe. Quando o céu e a terra estavam confundidos dessa maneira, os dois princípios, macho e fêmea, ainda não existiam. Poderia, pois, dizer-se que o caos representava a totalidade perfeita e, por conseguinte, também a androginia. A separação entre céu e terra marca, ao mesmo tempo, o acto cosmogónico por excelência e a ruptura da unidade primordial (31).

(31) As diferentes variantes do mito cosmogónico japonês, tal como nos são conservadas em Kojiki e Nihongi, denunciam as influências taoístas; a Izanagi e Izanami correspondem o yang e o yin conf. Franz Kiichi Numazawa,

Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie (Paris-Lucerna, 1946), págs. 41 e segs. Mas é provável que os Japoneses conhecessem o mito cosmogónico antes de ter sofrido as influências chinesas.

A primeira fase da criação apresenta-se da seguinte maneira: uma pequena ilha instável e amorfa cercada pelo mar e, no meio dessa ilha, um canavial. Desse canavial vão nascer os deuses, e o seu nascimento simboliza as diversas fases da organização do mundo. Este «canavial» é o germe que se distinguia no meio do ovo cósmico. É como uma origem vegetal; é a forma original da terra-mãe. Depois de se separarem, o céu e a terra manifestam-se igualmente sob a forma humana de um macho e de uma fêmea.

E agora assistimos a um facto estranho: o Nihongi diz-nos que «as três divindades celestes» ordenam ao céu e à terra que acabem e aperfeiçoem a criação, isto é, que criem o Japão. Segundo o outro texto cosmológico japonês, o Kojiki, não se consegue decidir se as três divindades celestes existiam antes da separação do céu, e da terra, ou se só apareceram depois da separação. Temos, pois, de haver-nos com duas tradições distintas e contraditórias: de acordo com a primeira, o cosmos deriva espontaneamente de um ovo primordial em que os dois princípios orientadores coexistiam; de acordo com a segunda, os deuses celestes encontravam-se desde sempre no céu, e foram eles que ordenaram a criação. É muito provável que esta segunda tradição - a que pressupõe a pré-existência de um deus celeste primordial e todo-poderoso - seja cronologicamente a mais antiga; porque, na cosmologia japonesa, esta tradição encontra-se já em vias de desaparecimento. O fenómeno de apagamento progressivo dos deuses celestes é, aliás, bem conhecido. Os deuses celestes perdem a sua actualidade religiosa, afastam-se da terra e dos humanos, tornam-se indiferentes, dei otiosi.

É o que se passa na cosmologia japonesa. Embora ainda se encontre vestígios desses três deuses celestes, o seu papel limita-se a ordenar a Izanami e Izanagi que continuem e dêem os últimos retoques na criação. Eles não intervêm nessa obra grandiosa. A sua função é de ordem espiritual: tomam disposições e velam para que uma certa norma seja respeitada. Por exemplo, quando o Céu e a Terra se casaram e esta pronunciou, em primeiro lugar, a fórmula de casamento, os três deuses celestes anularam esse rito, porque é justamente da forma contrária que se deve proceder: é ao céu - isto é, ao marido - que compete falar primeiro; a mulher limitar-se-á a repetir a fórmula. Deparamo-nos aqui com o conflito entre as duas ideologias: matriarcal e patriarcal, e o triunfo da última. com efeito, o primeiro filho, fruto da união de tipo matriarcal, e que se chama Hiruko, a «sanguessuga», é abandonado por ser muito fraco (32). Depois de ter repetido a fórmula de casamento de tipo patriarcal, o céu e a terra unem-se de novo e fazem nascer todas as ilhas do Japão e todos os deuses. O último a nascer é o deus do fogo. Mas o parto é fatal para Izanami: o fogo queima-lhe a matriz e ela morre. Durante a sua agonia, Izanami dá à luz, do seu próprio corpo - isto é, sem hierogamia - outros deuses, sobretudo divindades aquáticas e agrícolas, e aí está um motivo mítico muito importante, ao qual teremos de voltar.

(32) Na realidade, trata-se aqui do mito do abandono do herói solar, conf. Numazawa, págs. 197 e segs. Sobre este mito, conf. L. Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes (Berlim, 1904) págs. 225 e segs.

Morta, Izanami desce às profundezas da terra. O marido, Izanagi, parte à sua procura, como Orfeu que desce aos Infernos para reencontrar Eurídice. Sob a terra, está escuro. Izanagi acaba por encontrar a sua esposa e propõe-lhe trazê-la consigo. Izanami pede-lhe para esperar à porta do palácio subterrâneo e de não acender luz. Mas o esposo perde a paciência; acende um dente do seu pente e penetra no palácio. À luz da sua tocha, apercebe-se de Izanami - em vias de se decompor - e, tomado de pânico, foge. A sua esposa morta persegue-o, mas Izanagi consegue escapar-se pela mesma abertura que tinha arranjado para descer sob a terra, e rola um grande rochedo para cima do buraco. Os esposos falam um com o outro uma última vez dos dois lados desse rochedo. Izanagi pronuncia a fórmula sacramental de separação entre esposos e sobe em seguida aos céus. Izanami desce para sempre às regiões subterrâneas. Torna-se a deusa dos mortos, o que corresponde, de uma forma

geral, à situação de todas as deusas ctônicas e agrícolas, que são ao mesmo tempo divindades da fecundidade e da morte, do nascimento e da reintegração no seio maternal.

Sexualidade, morte e criação

Este mito japonês é importante sob vários aspectos:

- 1) demonstra-nos a situação primordial, a totalidade que se apresentava como uma coincidentia oppositorum, portanto, como uma androginia;
- 2) esta totalidade precedeu a hierogamia, o casamento entre céu e terra, e comportava já, portanto, um «germe», uma origem, que se poderia considerar como produto da androginia divina;
- 3) a cosmogonia começa com a separação do céu e da terra; o germe primordial transforma-se num canavial de onde sairá um certo número de deuses;
- 4) é depois da separação que se pode falar de uma hierogamia, e a união dos dois princípios cósmicos consome a criação do mundo e, ao mesmo tempo, produz outros deuses;
- 5) por fim, importa sublinhar que a terra-mãe morre dando à luz o fogo (que é homólogo do Sol) e que do seu corpo nascem as divindades da fecundidade telúrica e vegetal. É sobretudo este derradeiro motivo que nos interessa. Mostra-nos a criação das plantas alimentares a partir do próprio corpo da deusa, e não como consequência de uma hierogamia: mas tal criação coincide com a morte de Izanami; isto é, com o seu sacrifício.

Porque se trata de um sacrifício, de uma imolação. É o que muito claramente ressalta da história de outra divindade, Ukemochi, filha de Izanami. Segundo o Nihongi, Ukemochi foi assassinada pelo deus da Lua, Tsukiyomi, e do seu cadáver nasceram todas as espécies de animais e vegetais: o boi e o cavalo saíram do cimo da sua cabeça, o milho miúdo da sua testa, os bichos da seda das suas sobranceiras, uma outra espécie de cereais dos seus olhos, arroz do seu tronco, diversas variedades de feijões da sua vagina (33). Notemos que a criação completa-se e aperfeiçoa-se seja por uma hierogamia, seja por uma morte violenta, querendo isto dizer que a criação depende tanto da sexualidade como do sacrifício, sobretudo de um sacrifício voluntário. Com efeito, o mito do nascimento das plantas alimentares - mito muito difundido - põe sempre em destaque o sacrifício espontâneo de um ser divino. Este pode ser uma mãe, uma rapariga, uma criança ou um homem. Assim, por exemplo, na Indonésia é quase sempre uma mãe ou uma rapariga que se imola para produzir com o seu próprio corpo diversas espécies de plantas alimentares (34); na Nova Guiné, na Melanésia e na Polinésia, trata-se geralmente de um ser divino masculino (35).

(33) Numazawa, págs. 244-245. Ver *ibidem*, págs. 246 e segs., o mito relatado por Kojiki: a deusa Oho-ge-tsu-hime morta por Susanowo.

(34) Conf. A. E. Jensen, Hainuwele (Francoforte, 1939), pág. 59 e segs.; *id.* Das religiöse Weltbild einer friihen Kultur (Estugarda, 1948).

(35) Conf. Gudmund Hatt. «The com Mother in America and Indonésia» (Anthropos, XLIV, 1951, págs. 853-914), pág. 892.

Criação e sacrifício

Detenhamo-nos um instante neste motivo mítico, porque as coisas começam a complicar-se. Parece que nos havemos com um mito extremamente difundido, mas que se manifestou sob um número considerável de formas e variantes. Eis o essencial delas: a criação só pode processar-se a partir de um ser vivo que se imola: um gigante primordial, andrógino, ou um macho cósmico, ou uma deusa-mãe, ou uma rapariga mítica. Precisemos que esta «criação» se aplica a todos os níveis da existência: pode tratar-se da criação dos cosmos, ou da humanidade, ou somente de uma certa raça humana, de certas espécies vegetais ou de certos animais. O esquema mítico é o mesmo: nada pode ser criado a não ser pela imolação, pelo sacrifício. É assim que determinados mitos nos falam da criação do mundo a partir do corpo de um mesmo gigante primordial: Ymir, P'an-Ku, Purusha. Outros mitos revelam-nos como as raças humanas ou as diferentes classes sociais nasceram, sempre partindo de um gigante primordial ou de um antepassado sacrificados e desmembrados (36). Finalmente, como acabámos de ver, as plantas alimentares possuem uma origem similar: brotam do corpo de um ser divino imolado (37).

(36) Ver A. W. Macdonald, «A propôs de Prajâpati» (Journal asiatique, t. CCXL, 1952, págs. 323-338).

(37) Conf. também Mircea Eliade, «La mandragore et lês mythes de la "naissance miraculeuse"» (Zalmoxis, in, Bucareste, 1942, págs. 3-48), para a sobrevivência deste motivo mítico no folclore.

Este mito da criação por morte violenta ultrapassa, por conseguinte, a mitologia da terra-mãe. A ideia fundamental é que a vida só pode nascer de outra vida que se sacrifica; a morte violenta é criadora no sentido em que a vida sacrificada se manifesta sob uma forma mais retumbante a outro nível da existência. O sacrifício opera uma transferência gigantesca: a vida concentrada numa pessoa transborda dessa pessoa e manifesta-se à escala cósmica ou colectiva. Um só ser transforma-se em cosmos ou renasce, multiplicado, nas espécies vegetais ou nas diversas raças humanas. Uma «totalidade» viva brota dela em fragmentos e dispersa-se numa multidão de formas animais. Noutros termos, reencontra-se aqui o esquema cosmogónico bem conhecido da «totalidade» primordial quebrada e fragmentada pelo acto da criação.

Compreende-se desde agora por que é que o mito da criação dos animais e das plantas úteis, a partir do corpo de um ser divino sacrificado, se incorpora na mitologia da terra-mãe. A terra é a geradora universal e a alimentadora por excelência. As suas possibilidades de criação são ilimitadas: cria por hierogamia com o céu, mas também por partenogénese ou imolando-se a si mesma. Vestígios da partenogénese da terra-mãe sobrevivem mesmo nas mitologias mais evoluídas, como a grega: Hera, por exemplo, concebe sozinha e dá à luz Tífon, Hefestos, Ares (38). A terra-mãe encarna o arquétipo da fecundidade, da criação inesgotável. É por essa razão que tem a tendência para assimilar os atributos e os mitos das outras divindades da fertilidade, quer sejam lunares, aquáticas ou agrícolas. Mas o contrário também se verifica: estas divindades apropriam-se dos atributos da terra-mãe e chegam por vezes a substituí-la no culto. Compreende-se porquê: exactamente como a terra-mãe, as águas são ricas em germes, e a lua simboliza, ela também o porvir universal, a criação e a destruição periódicas. No que diz respeito às deusas da vegetação e da agricultura, é por vezes difícil distingui-las das deusas telúricas: os seus mitos revelam-nos o mesmo mistério do nascimento, da criação e da morte dramática seguida pela ressurreição. Os «empréstimos» recíprocos e os encadeamentos múltiplos caracterizam as mitologias de todas essas divindades. Poderia afirmar-se que a terra-mãe constitui uma «forma aberta», susceptível de se enriquecer indefinidamente, e que é por esse motivo que absorve todos os mitos que tratam da vida e da morte, da criação e da geração, da sexualidade e dos sacrifícios voluntários.

(38) Sobre a partenogénese e a autonomia das deusas gregas e mediterrânicas, ver Uberto Pestalozza, Religione mediterrânea, págs. 191 e segs. et passim.

Ritos da Terra-Mãe

Este aspecto ressalta claramente dos ritos das deusas telúricas, porque esses ritos repetem o que se passou in illo tempore, no tempo mítico; eles reactualizam o acontecimento primordial contado nos mitos. Assim, encontramos nos rituais da terra mater o mesmo mistério que nos revela como a vida nasceu de um germe escondido numa «totalidade» indistinta, ou como se produziu em consequência da hierogamia entre céu e terra, ou ainda como brotou de uma morte violenta, na maior parte dos casos voluntária.

Só recordaremos apenas alguns exemplos, pois eles são bastante conhecidos. É sabido que, nos rituais relativos à terra mater e às deusas da fecundidade telúrica (que são, como já vimos, igualmente deusas da vegetação e da agricultura), as mulheres desempenham um papel importante. Não se insistirá na assimilação simbólica da mulher com a terra e do acto sexual com o trabalho agrícola. Este simbolismo encontra-se um pouco por todas as culturas agrárias e manteve-se até nas civilizações mais evoluídas. «As vossas mulheres são para vós como campos», diz o Alcorão. «A mulher é o campo, o macho é o fornecedor de semente», escreve um autor indiano (39). É graças a essa solidariedade mística entre a mulher e a terra que a presença feminina nos trabalhos agrícolas é tão apreciada. Mas o papel religioso da

mulher é posto em evidência sobretudo pela união cerimonial nos campos e pelas orgias que acompanham certos momentos importantes do calendário agrícola. Assim, por exemplo, entre os Orões da Índia central, a hierogamia que precede e assegura as colheitas é ritualmente repetida todos os anos; a hierogamia entre a terra e o sol é mimada pelo sacerdote e pela sua mulher e, enquanto esse ritual não for celebrado, não se trabalha os campos, porque se acredita que a terra é ainda virgem. A imitação do casamento divino dá, por vezes, lugar a verdadeiras orgias (40). Ora sentido da orgia não é difícil de compreender: ela é uma reintegração simbólica no caos, no indistinto primordial; reactualiza a «confusão», a «totalidade» de antes da criação, a noite cósmica, o ovo cosmogónico. E adivinha-se por que é que uma comunidade inteira reactualiza a regressão ao indistinto (41): é para reencontrar a totalidade original, de onde brotou a vida diferenciada e de onde saiu o cosmos. É através de tal reintegração simbólica e fulgurante do estado pré-cosmológico que se espera assegurar a opulência da colheita, porque a colheita simboliza a criação, a manifestação triunfal de uma forma nova, rica e perfeita. A «perfeição» encontra-se nos começos, ab origine; espera-se, por conseguinte, reencontrar as reservas vitais e as riquezas germinativas que se tinham manifestado pela primeira vez, in illo tempore, pelo acto grandioso da criação. Mas, repetimo-lo, tudo isto tem um significado religioso. Não se deve acreditar que os cultos da terra-mãe encorajam a imortalidade no sentido profano do termo. A união sexual e a orgia são ritos celebrados afim de reactualizar acontecimentos primordiais. O resto do tempo, isto é, fora dos momentos decisivos do calendário agrícola, a terra-mãe é a guardiã das normas: entre os laengo do Mali, é a campeã da moralidade e da justiça; entre os Culango da Costa do Marfim, a deusa odeia os criminosos, os ladrões, os mágicos, os malfeitores. De uma forma geral, em África, os pecados abominados pela terra-mãe são o crime, o adultério, o incesto e todas as espécies de infracções sexuais (42). E a mesma situação se verifica noutros locais: na Grécia antiga, o sangue vertido ou o incesto tornavam a terra estéril (43).

(39) Nàrada, comentando esta passagem de Manu (IX, 33): «A mulher pode ser considerada como um campo, o homem como a semente.» Sobre a comparação da mulher aos campos e o duplo simbolismo - sexual e agrícola ver nosso *Traité d'histoire des religions*, págs. 274 e segs., 303 e segs.

(40) Conf. James George Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, vol. I, págs. 76 e segs., *Adónis, Anis, Osiris*, I, págs. 47 e segs.; *The Worship of the Nalure*, págs. 379 e segs.

(41) Sobre o simbolismo e a função ritual da orgia, ver *Traité d'histoire des religions*, pág. 305 e segs.

(42) Conf. Frazer, *The Worship of the Nalure*, pág. 403, 405, 409, 420 e segs.

(43) Conf. nosso *Traité d'histoire des religions*, pág. 223 e segs.

Sacrifícios humanos

Acabámos de ver em que sentido os mitos da criação a partir de uma totalidade primordial ou pela via da hierogamia cósmica são reactualizadas nos rituais da terra-mãe, rituais que comportam quer a união cerimonial (réplica da hierogamia), quer a orgia (regressão ao caos primordial). Restam agora recordar alguns ritos relativos ao outro mito da criação, o que revela o mistério da criação das plantas alimentares pelo sacrifício de uma deusa. Ora, sacrifícios humanos são detectados um pouco por toda a parte nas religiões agrárias, ainda que, na maioria do tempo, esses sacrifícios se tenham tornado simbólicos (44). Dispomos, no entanto, de documentos relativos a sacrifícios reais: os mais conhecidos são os do meriah entre os Konds da Índia e o sacrifício das mulheres entre os Aztecas.

(44) Ver Frazer, *Spirits of the Corn*, pág. 149 e segs.; *The Golden Bough* (edição resumida), pág. 406 e segs.; nosso *Traité d'histoire des religions*, pág. 293 e segs.

Eis, em poucas palavras, em que consistiam esses sacrifícios. O meriah era

uma vítima voluntária, comprada pela comunidade; deixavam-na viva durante anos, podia casar-se e ter filhos. Alguns dias antes do sacrifício, o meriah era consagrado, isto é, identificado com a divindade a quem se ia sacrificar: a multidão dançava à volta dele e venerava-o. Em seguida, dirigiam-se à terra: «Ó Deusa, oferecemos-te este sacrifício; dá-nos boas colheitas, boas estações e uma boa saúde!» E acrescentavam, dirigindo-se à vítima: «Comprámos-te e não te obrigámos; agora, sacrificamos-te segundo o costume e que nenhum pecado caia sobre nós!» A cerimónia comportava igualmente uma orgia que durava vários dias. Por fim, o meriah era drogado com ópio e, depois de o terem estrangulado, cortavam-no em bocados. Todas as aldeias recebiam um fragmento do seu corpo que se enterrava nos campos. O resto do corpo era queimado, e as cinzas espalhadas sobre a terra (45).

(45) Conf Prazer, *Spirits of the Corn*, \, págs. 245 e segs.; *The Worship of the Nature*, págs. 386 e segs.; nosso *Traité d'histoire des religions*, págs. 295 e segs.

Vê-se que este rito sanguinolento corresponde ao mito do desmembramento de uma divindade primordial. A orgia que o acompanha deixa-nos entrever ainda um outro significado: os pedaços do corpo da vítima eram assimilados à semente que fecunda a terra-mãe (46).

(46) Conf. A. W. Macdonald, *A propôs de Prajâpati*, pág. 332 e segs. É inútil acrescentar que o ritual do desmembramento de uma vítima assimilada a uma divindade qualquer tem uma história bem mais complexa; em última instância, os ritos e os mitos do desmembramento são solidários do simbolismo lunar e, por conseguinte, implicam igualmente as ideias de transformação, de morte e de ressurreição, de iniciação, etc.

Entre os Aztecas, uma rapariga, Xilonen, que simbolizava o milho novo, era decapitada; três meses mais tarde, outra mulher, encarnando a deusa Toei, «nossa mãe» (que representava o milho já colhido e pronto a ser utilizado), era igualmente decapitada e esfolada (47). Era a reiteração ritual do nascimento das plantas pelo auto-sacrifício da deusa. Noutros sítios, por exemplo entre os Pawnees, o corpo da rapariga era decepado e os bocados enterrados nos campos (48).

(47) O estudo clássico continua a ser o de B. de Sahagun, *Histoire générale des Choses de la nouvelle-Espagne*, Paris, 1880, págs. 94 e segs.; ver o resumo de Prazer, *The Worship of Nature*, págs. 434 e segs.; cf. G. Hatl, *The com Mother in America and Indonésia*, págs. 870-871.

(48) Prazer, *Spirits of the Com*, I, pp. 175 e segs.

Temos de parar. Estamos contudo longe de ter evocado todos os atributos da terra-mãe, todos os seus mitos e os seus ritos importantes. Foi necessário escolher e, fatalmente, certos aspectos da terra-mãe foram deixados de parte. Não insistimos no aspecto nocturno e funerário da terra-mãe, enquanto deusa da morte; não referimos os seus traços agressivos, aterrorizantes, angustiantes. Mas mesmo a propósito desses aspectos negativos e angustiosos, não se deve perder de vista uma coisa: se a terra se torna deusa da morte, é justamente porque é encarada como matriz universal, como fonte inesgotável de toda a criação. A morte, por si própria, não é um fim definitivo, não é o aniquilamento absoluto, e assim é por vezes concebida no mundo moderno. O morto é comparável à semente que, enterrada no seio da terra-mãe, dará nascimento a uma nova planta. Assim, pode falar-se de uma visão optimista da morte, porque ela é considerada como um regresso à mãe, uma reintegração provisória no seio materno. É por isso que encontramos no neolítico o enterramento em posição embrionária: os mortos são depositos na terra na atitude de embriões, como se se esperasse que regressassem incessantemente à vida. A terra-mãe, como nos mostra o mito japonês, foi o primeiro morto; mas a morte de Izanami foi, ao mesmo tempo, um sacrifício feito com vista a aumentar e expandir a criação. Por conseguinte, os homens, ao morrerem e serem enterrados, eram sacrificados à terra. Em suma, é graças a este sacrifício que a vida pode continuar e que os mortos esperam poder regressar à vida. O aspecto aterrorizante da terra-mãe enquanto deusa da morte explica-se pela necessidade cósmica do sacrifício, que é o único a tornar possível a passagem de um modo de ser a outro, assegurando a circulação

ininterrupta da vida.

Contudo, não se deve perder de vista este ponto, que é importante: raramente a vida religiosa foi abafada por um só «princípio», raramente se deixou esgotar na veneração de um só deus ou de uma só deusa. Como já dissemos, não se encontra em lado algum uma religião «pura», «simples», redutível a uma só forma ou a uma só estrutura. A predominância dos cultos celestes ou telúricos não exclui, de forma alguma, a coexistência de outros cultos e outros simbolismos. Estudando-se uma certa forma religiosa, corre-se sempre o risco de lhe atribuir uma importância exagerada e deixar na sombra outras formas religiosas, na realidade complementares, mesmo que possam por vezes parecer incompatíveis. Estudando-se os simbolismos e os cultos da terra-mãe, é preciso ter-se sempre em conta toda uma multidão de crenças que coexistem com eles e que, muitas vezes, se arriscam a passar despercebidas. «Eu sou o filho da terra e do céu estrelado», está escrito numa placa órfica - e esta declaração é verdadeira para um número muito grande de religiões.

CAPÍTULO IX

MISTÉRIOS E REGENERAÇÃO ESPIRITUAL

Cosmogonia e mitologia australianas

Para os Karadjeri, os mistérios, isto é, as suas cerimónias secretas de iniciação, estão relacionados com a cosmogonia. Mais exactamente, toda a sua vida ritual depende da cosmogonia: nos tempos burari (os «tempos do sonho»), quando o mundo foi criado e as sociedades humanas foram fundadas sob a forma que ainda possuem nos nossos dias, os ritos foram igualmente inaugurados - e desde então são repetidos com o maior cuidado, sem ser modificados. Como para as outras sociedades arcaicas, a história resume-se, aos olhos dos Karadjeri, a alguns acontecimentos que tiveram lugar no tempo mítico, in illo tempore: os actos dos seres divinos e dos heróis civilizadores. Os homens não tinham qualquer direito de intervir na história, de fazer, também eles, uma história que lhes fosse própria e exclusiva, uma história «original»; em suma, não viam nenhuma originalidade: repetem as acções exemplares efectuadas na aurora dos tempos. Mas uma vez que essas acções exemplares foram obra dos deuses e dos seres divinos, a sua repetição, periódica e implacável, denuncia entre o homem arcaico o desejo de se manter na atmosfera sagrada da cosmogonia. A recusa da originalidade traduz de facto a recusa do mundo profano, a falta de interesse pela história humana. A existência do homem arcaico consiste, no fim de contas, numa eterna repetição dos modelos exemplares revelados no princípio do tempo. Veremos a seguir que os mistérios perseguem a reactualização periódica destas revelações primordiais.

Eis, pois, o que sabem os Karadjeri (1). Nos tempos do sonho, dois irmãos, chamados Bagadjimbiri, emergiram do solo sob a forma de dingos; tornaram-se de seguida dois gigantes humanos, tão grandes que tocavam no céu com as suas cabeças. Antes do aparecimento dos Bagadjimbiri, nada existia - nem árvores, nem animais, nem seres humanos. Eles saíram da terra precisamente antes da aurora do «primeiro dia». Alguns instantes mais tarde, ouviram o grito de um pequeno pássaro (durií) que canta sempre ao nascer do sol e perceberam que se tratava da aurora. Antes disso, os Bagadjimbiri nada sabiam. Os dois irmãos viram em seguida animais e plantas, e deram-lhes nomes e, desde esse momento, já que tinham nomes, as plantas e os animais começaram a existir realmente. Um dos Bagadjimbiri parou para urinar, curioso, o seu irmão também parou e imitou-o. É por essa razão que os Karadjeri, quando param para urinar, tomam uma posição especial: imitam o gesto primordial.

(1) Conf. Ralph Piddington, Karadjeri Iniliation (Oceania, in, 1932-1933, págs. 46-87); id. An Introduction to Social Anthropology (Edimburgo-Londres, 1950), págs. 91-105.

Os Bagadjimbiri dirigem-se a seguir para Norte. Vêem uma estrela e a lua e dão-lhes o nome de «estrela» e «lua». Encontram homens e mulheres: as suas relações de parentesco, as suas divisões em clãs eram defeituosas, e os Bagadjimbiri organizam-nos no sistema que está ainda hoje em vigor. Esses seres humanos eram, aliás, imperfeitos, não tinham órgãos genitais e os dois Bagadjimbiri pegaram em dois tipos de cogumelos e arranjaram-lhes os órgãos que ainda hoje são os seus. Os irmãos detêm-se e comem um certo grão cru, mas rebentam imediatamente a rir, porque sabem que ele não devia ser comida assim; era preciso cozê-lo e depois os homens imitam-nos, fazendo cozer esse grão. Os Bagadjimbiri atiram um pirmal (espécie de grande moca) a um animal e matam-no - e é assim que fazem depois os humanos. Um grande número de mitos conta como os irmãos Bagadjimbiri deram origem a todos os costumes e mesmo a todos os comportamentos. Finalmente, instituíram cerimónias de iniciação, utilizando pela primeira vez os instrumentos, tornados sagrados, do mistério: a faca de sílex, o «rombo» (instrumento zumbidor) e o pirmal. Mas um homem, Ngariman, matou os dois irmãos com uma lança. A mãe deles, Dilga (porque há outros mitos que contam que eles tiveram mãe, ainda que a sua gestação tivesse sido extra-uterina), que se encontrava longe, percebeu no vento um odor a cadáver. O leite começou então a correr-lhe dos seios, caiu sobre a terra e, como corrente subterrânea, o fluxo de leite dirigiu-se na direcção em que se encontravam os dois heróis mortos, e aí brotou uma torrente, ressuscitou os dois irmãos e afogou o assassino. Mais tarde, os

Bagadjimbiri elevam-se ao céu e tornam-se aquilo a que os Europeus chamam as Nuvens de Magalhães.

Iniciação dos Karadjeri

Tudo isto constitui o fundamento mitológico da vida dos Karadjeri. O mistério da iniciação reactualiza as cerimónias instituídas pelos irmãos Bagadjimbiri, ainda que o significado de certos rituais já não seja sempre claro. Precisemos que a iniciação comporta um número bastante grande de cerimónias que se dividem durante vários anos. Não se trata, pois, de um rito de passagem da adolescência à maturidade. É mais uma iniciação propriamente dita e progressiva, dividida em graus, e por meio da qual o rapaz é não só instruído nas tradições míticas e nos costumes sociais do clã, mas também formado, no verdadeiro sentido da palavra; não só se torna fisiologicamente um adulto, mas também é tornado apto para assumir a condição de homem, tal como foi proclamada pelos dois seres divinos Bagadjimbiri. Os ritos são bastante complicados e difíceis de resumir; por isso deveremos limitar-nos aos mais importantes. O primeiro, milya, marca a ruptura com a infância: cerca dos doze anos de idade, o rapaz é conduzido à savana e lá é ungido da cabeça aos pés com sangue humano. Umas duas semanas depois, furam-lhe o nariz, e introduzem-lhe uma pena na ferida; o rapaz recebe então um nome especial. O segundo rito, o mais importante, a circuncisão, tem lugar dois ou três anos mais tarde. Constitui, na verdadeira acepção da palavra, um mistério. O rapaz é chorado pela sua família e pelo clã inteiro, como se estivesse já morto. Em certo sentido, está já morto, porque é levado de noite para a floresta onde escuta, pela primeira vez, as canções sagradas. A floresta é um símbolo do além, reencontrá-la-emos em numerosos ritos iniciáticos e mistérios dos povos primitivos. Mas há outros sinais que também indicam que o rapaz está prestes a morrer, que muda radicalmente de modo de ser. No dia seguinte, os homens abrem cada um uma veia do braço e deixam correr o sangue para um recipiente. Completamente nu, de olhos vendados e de orelhas tapadas com ervas, para nada ver nem ouvir, sentado junto de uma fogueira, em pleno fumo, o rapaz deve beber uma grande quantidade de sangue. Está convencido de que o sangue o vai matar mas felizmente, um pouco mais tarde, vê que aqueles de entre os seus parentes que se ocupam da sua iniciação também o bebem. O rapaz fica sempre sobre a erva, com um escudo sobre os joelhos - e os homens aproximam-se um após outro e deixam correr sobre a sua cabeça o sangue que brota das suas veias abertas. Um dos parentes põe-lhe de seguida um cinto feito de cabelos humanos. Todo o grupo volta para o acampamento, onde as mulheres e os parentes o choram de novo. Depois da refeição ritual, o neófito recebe, já a arder, um pau de fazer fogo e dizem-lhe que este lhe permitirá acender uma fogueira na qual os seus órgãos genitais serão consumidos. No dia seguinte, começa uma viagem que dura vinte e quatro dias e compreende um número de cerimónias sobre as quais não nos debruçaremos. O rapaz é acompanhado por alguns dos seus parentes masculinos. Durante essa viagem ritual, não deve falar, pode quando muito emitir um som especial para chamar a atenção e sugerir depois por gestos aquilo de que precisa. Aliás, durante todo o tempo que dura o seu noviciado (isto é, enquanto é um malulu, um rapaz que está a ser iniciado), não pode mover-se sem ser conduzido pela mão; olha constantemente para o chão e, no dizer de observadores, o seu rosto está completamente desprovido de expressão. «Se não fosse a espontaneidade com que responde às instruções», escreve Piddington, «poderia dar a impressão de um deficiente mental.»

De regresso ao acampamento, o neófito recebe a visita de grupos de todos os clãs que encontrou na sua viagem. Quando estes se aproximam do acampamento, as mulheres acolhem-nos, lançando-lhes legumes à cabeça e os visitantes ripostam com os seus boomerangs. É uma batalha fingida, de carácter ritual: mas sucede que os boomerangs atingem uma das mulheres e então desencadeia-se uma autêntica zaragata. O neófito, cujo regresso ao acampamento deu lugar a novas lamentações e a mutilações voluntárias dos seus parentes, não assiste à festa que se segue, ao cair da noite, e que consiste em canções e danças que representam diversos eventos míticos. Antes da aurora, o rapaz é conduzido ao mato para ser circuncidado. Fica sentado, de olhos vendados e orelhas tapadas. Vários operadores trabalham revezando-se, utilizando facas de sílex. A circuncisão é bastante complicada e terrivelmente dolorosa: os operadores fazem uma incisão na base do órgão genital e erguem toda a

epiderme do membro. Durante esse tempo, os parentes choram no acampamento.

Quando tudo acabou, os operadores, que também choram, desfilam diante do iniciado, que permanece sentado, de cabeça inclinada e olhos fechados. Os operadores dão-lhe boomerangs como presente, e revelam-lhe os seus verdadeiros nomes. Um grupo de jovens recentemente iniciados agitam «zumbidores» que em seguida mostram ao neófito; este vê pela primeira vez os instrumentos aterrorizantes; tal como as mulheres e os não-iniciados, acreditava até aí que o ruído dos «zumbidores» era a voz de um ser divino. Quando o sangue da sua ferida seca, os operadores mostram-lhe as facas de sílex. com esta cerimónia tem fim a iniciação propriamente dita, mas o rapaz fica ainda várias noites no mato. No dia do regresso ao acampamento, o seu corpo é ungido por inteiro com sangue e chega precedido pelos sons dos «zumbidores», agitados sem cessar pelos jovens. No acampamento, as mulheres e as crianças escondem-se sob ramos e não ousam sair antes de os homens terem terminado de guardar os «rombos». As mulheres lamentando-se recebem o iniciado e oferecem-lhe de comer.

Durante dois ou três anos, o circuncidado continua a fase da iniciação, e chama-se miangu. Sofre então nova operação, a subincisão, rito pouco importante que ocupa um só dia e para qual se convida poucos vizinhos. Algum tempo depois, tem lugar uma nova cerimónia, chamada laribuga: na floresta, enquanto os homens entoam um cântico sagrado, iniciado sobe a uma árvore. Piddington diz-nos que o tema do cântico está relacionado com um mito da árvore, mas que os Karadjeri esqueceram o significado. Adivinha-se, no entanto, o que quer dizer o ritual: a árvore simboliza o eixo cósmico, a árvore do mundo: subindo-a, o iniciado penetra no céu. Trata-se, pois, de uma ascensão simbólica ao céu, verificada, aliás, num grande número de mitos e ritos australianos (2). Mas a promoção iniciática ainda não está completa. A determinados intervalos, desenrolam-se outras cerimónias, que não podemos resumir aqui. Notemos apenas que, ao cabo de vários anos, tem lugar a cerimónia midedi: o iniciado é conduzido por anciãos e mostram-lhe os lugares onde estão enterrados os pirmal, usados como mastros rituais. É uma longa viagem, quase uma expedição, e a revelação faz-se no meio de cânticos e sobretudo de danças que simbolizam as viagens dos Bagadjimbiri. Finalmente, explicam-lhe como foi que os Bagadjimbiri inventaram a cerimónia aos pirmal.

(2) Conf. Mircea Eliade, *Lê Chamanisme et lês techniques archaïques de l'êxtase*, pág. 55 e segs., 125 segs.

Mistério e iniciação

Insistimos na iniciação dos Karadjeri porque é sempre instrutivo conhecer em pormenor pelo menos um rito do género a estudar. Isto obriga-nos a falar brevemente das outras iniciações, mas o exemplo dos Karadjeri mostra-nos que as coisas não são tão simples como o poderia deixar supor uma apresentação demasiado sucinta. Compreender-se-á melhor o significado profundo da iniciação dos Karadjeri, quando nos lembrarmos de algumas cerimónias similares de outros povos. Porém, desde já é possível evidenciar determinadas características específicas. Como já dissemos, trata-se de qualquer coisa mais do que um simples rito de passagem de um nível etário a outro. A iniciação dura longos anos e as revelações são de vária ordem. Há, antes do mais, a primeira e mais terrível revelação: a do sagrado como tremendum. O adolescente começa por ser aterrorizado por uma realidade sobrenatural, cujo poder, autonomia, incomensurabilidade experimenta pela primeira vez - e, a seguir a este encontro com o terror divino, o neófito morre: morre para a infância, isto é, para a ignorância e para a irresponsabilidade. E por essa razão que a sua família se lamenta e chora: quando regressar da floresta, será outro, nunca mais será a criança que era antes. Como acabámos de ver, atravessa uma série de provas iniciáticas que o forçam a defrontar o pavor, o sofrimento, a tortura, mas que, sobretudo, o obrigam a assumir um novo modo de ser, próprio de um adulto, isto é, que está condicionado pela revelação quase simultânea do sagrado, da morte e da sexualidade.

Não deve pensar-se que os Australianos têm consciência de tudo isto, ou que

inventaram o mistério da iniciação consciente e voluntariamente, tal como se inventa um sistema pedagógico moderno. O seu comportamento, tal como o de toda a humanidade arcaica, é existencial: eles reagiram desta maneira logo que sentiram no mais profundo do seu ser a sua particular situação no universo, quer dizer, quando se deram conta do mistério da existência humana. Este mistério, como acabámos de afirmar, tem a ver com a experiência do sagrado, a revelação da sexualidade e a consciência da morte. A criança ignora todas estas experiências: o homem adulto assume-as, uma após outra, e integra-as na sua nova personalidade, aquela que obtém depois da sua morte e ressurreição rituais. Estes motivos - tremendum, morte e sexualidade - surgirão sem cessar ao longo da nossa exposição. Digamos para já que, se o neófito morre para a sua vida infantil, profana, não regenerada, para renascer numa nova existência, santificada - renasce igualmente para um modo de ser que torna possíveis o conhecimento, a consciência, a sabedoria. O iniciado não é só um recém-nascido: é um homem que sabe, que conhece os mistérios, que teve revelações de ordem metafísica. Durante o seu treino, ele aprende os segredos sagrados: os mitos relativos aos deuses e à origem do mundo, os verdadeiros nomes dos deuses, a verdade sobre os «rombos zumbidores», as facas rituais, etc. A iniciação equivale à maturidade espiritual e na história religiosa da humanidade encontraremos sempre este tema: o iniciado, o que conheceu os mistérios, é aquele que sabe. Mas, já o vimos, a iniciação dos Karadjeri é apenas a reprodução fiel dos gestos exemplares dos Bagadjimbiri. Ora, esses gestos constituem uma cosmogonia, porque foram eles que fundaram o mundo tal como é hoje em dia. Repetindo os actos desses dois irmãos míticos, os Karadjeri recomeçam periodicamente a criação do mundo, repetem a cosmogonia. Resumindo, com a iniciação de cada adolescente, assiste-se a uma nova cosmogonia. A génese do mundo serve de modelo à «formação» do homem.

Encontra-se por todo o lado os mistérios da iniciação e, mesmo nas sociedades mais arcaicas, eles comportam o simbolismo de uma morte e de um novo nascimento. Na impossibilidade de empreendermos aqui uma análise histórica da iniciação, estudo que nos permitiria definir as ligações existentes entre tal ou tal estrutura cultural e os tipos de iniciação - retenhamos pelo menos certos traços característicos e comuns à maioria das cerimónias secretas (3).

(3) Conf. Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde* (Berlim, 1902); H. Webster, *Primitiv Secret Societies* (Nova Iorque, 1908); J. G. Prazer, *Totemism and Exogamy* (1910), in, págs. 457-550; E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies* (Univ. of Califórnia Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 25, in, págs. 249-288, Berkeley, 1929); A. E. Jensen, *Beschneidung und Reifezereimonien bei Naturvölkern* (Estugarda, 1932). Ver também: *Semaine d'ethnologie religieuse. Compte rendu analytique de Ia in' session* (EnghienMoedling, 1923), espec. págs. 329-456. Conf. Richard Thurnwald, «*Primitive Initiations - und Wierdergeburtssritten*» (*Eranos-Jahrbuch*, 1939, VII, Zurique, 1940, págs. 321-398).

1. O mistério principia, em toda a parte, pela separação do neófito da sua família e por um retiro no mato. Já aí se nota um símbolo da morte: a floresta, a selva, as trevas simbolizam o além, os infernos. Em certos lugares, crê-se que um tigre vem e leva, no seu dorso, os candidatos para a selva: a fera encarna o antepassado mítico, o mestre da iniciação que conduz os adolescentes para os infernos. Noutros sítios, considera-se que o neófito foi engolido por um monstro, e este motivo iniciático ocupar-nos-á em breve; de momento, sublinhemos o simbolismo das trevas: no ventre do monstro reina a noite cósmica; é o modo embrionário de existência, tanto no plano cósmico como no plano da vida humana.

2. Em numerosas regiões, existe, no mato, uma cabana iniciática. é lá que os jovens candidatos se submetem a uma parte das suas provas e são instruídos nas tradições secretas das tribos. Ora, a cabana iniciática simboliza o ventre materno (4). A morte do neófito significa uma regressão ao estado embrionário; isto não deve ser entendido unicamente em termos de fisiologia humana, mas também, e sobretudo, em termo cosmológicos: o estado fetal equivale a um regresso provisório ao modo virtual, pré-cósmico, antes da «aurora do primeiro dia», como diziam os Karadjeri. Teremos ocasião de

voltar a este símbolo polivalente de um novo nascimento formulado em termos de gestação. De momento, acrescentemos isto: a regressão do candidato ao estágio pré-natal tem como finalidade torná-lo contemporâneo da criação do mundo. Ele vive agora já não no ventre materno, como antes do seu nascimento biológico, mas na noite cósmica, na expectativa da «aurora», isto é, da criação. Para se tornar um homem novo, deve reviver a cosmologia.

(4) R. Thumwald, «Primitive Initiations - und Wiedergeburtssritten», pág. 393. Ver também Sir James Frazer, *Spirits of the Corn*, I, págs. 225 segs.

3. Outros rituais trazem à luz o simbolismo da morte iniciática. Entre certos povos, os candidatos são enterrados ou deitados em túmulos cavados de fresco; ou são cobertos por ramos e ficam imóveis como mortos; ou esfregam-nos com um pó branco, para os fazer parecer com os espectros. Os neófitos imitam, aliás, o comportamento dos espectros: não se servem dos dedos para comer, mas pegam nos alimentos directamente com os dentes, como se acredita que fazem as almas dos mortos. Por fim, as torturas que sofrem - e que, bem entendido, possuem uma multidão de significados - têm também este: o neófito, torturado e mutilado é suposto ser atormentado, esquartejado, fervido ou grelhado pelos demónios mestres da iniciação, isto é, pelos antepassados míticos. Os sofrimentos físicos correspondem à situação daquele que é «comido» pelo demónio-fera, é cortado em pedaços na goela do monstro iniciático, é digerido no seu ventre. As mutilações iniciáticas estão carregadas, também elas, de um simbolismo da morte. A maior parte das mutilações relaciona-se com as divindades lunares. Ora a Lua desaparece periodicamente - isto é, morre - para renascer três noites mais tarde. O simbolismo lunar sublinha que a morte é a condição primeira de toda a regeneração física.

4. Para além das operações específicas - como a circuncisão e a subincisão -, para além das mutilações iniciáticas (arrancamento dos dentes, amputação de dedos, etc.), outros sinais exteriores marcam a morte e a ressurreição: tatuagens, esscarificações. Quanto ao simbolismo do nascimento místico, apresenta-se sob múltiplas formas. Os candidatos recebem outros nomes que serão, de então em diante, os seus verdadeiros nomes. Em algumas tribos, crê-se que os jovens iniciados esqueceram tudo da sua vida anterior; imediatamente após a iniciação, são alimentados como criancinhas, conduzidos pela mão e ensinam-lhes de novo todas as regras de comportamento, como aos bebés. Geralmente, aprendem, no mato, uma língua nova, ou pelo menos um vocabulário secreto, acessível somente aos iniciados. Como se vê, com a iniciação tudo recomeça de novo. Incipit vila nova. Por vezes, o simbolismo do segundo nascimento exprime-se por atitudes concretas. Entre certos povos Banto, antes de ser circuncidado, o rapaz é objecto de uma cerimónia conhecida sob o nome de «nascer de novo» (5). O pai sacrifica um carneiro e, três dias mais tarde, envolve o rapaz na membrana do estômago e na pele do animal. Mas antes de ser envolvido, ele deve subir para a cama, próximo da sua mãe, e gritar como um recém-nascido. Fica na pele do carneiro durante três dias, e no quarto dia o pai coabita com a mãe. Entre esse mesmo povo, os mortos são enterrados envolvidos em peles de carneiro e na posição embrionária. Não insistiremos neste simbolismo do renascimento místico pelo revestimento ritual de uma pele de animal, simbolismo encontrado tanto no antigo Egipto como na Índia (6).

(5) M. Canney, *The Skin of Rebirth* (Man, Julho de 1939, n.º 91), págs. 104-105; conf. C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic* (Londres, 1922), págs. 78 e segs., 98 e segs.

(6) Conf. E. A. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934), pág. 494, S. Stevenson, *The Rites of the Twice-Born* (Londres, 1920), págs. 33, 40, etc.

5. Finalmente, é preciso que digamos algumas palavras sobre outro motivo que aparece em numerosas iniciações, ainda que nem sempre nas sociedades mais primitivas. Trata-se da obrigação de matar um homem. Eis, por exemplo, o que se passa entre os Papuas Koko (7).

(7) E. W. P. Chinnery e W. N. Beaver, «Notes on the Initiation Ceremony of the Koko Papua» (*Journal of the Royal Anthropological Institute*, 45, 1915, págs. 69-78), espec. págs. 76 e segs.

O candidato deve submeter-se a provas análogas a qualquer outra iniciação: jejum prolongado, reclusão, torturas, revelação do «rombo zumbidor», instrução tradicional. Mas, no fim, dizem-lhe: «Agora viste o espírito e és um verdadeiro homem. Para to provar a ti mesmo, deves matar um homem.» A caça às cabeças e certas formas de canibalismo fazem parte do mesmo esquema iniciático. Antes de fazermos um julgamento moral sobre estes costumes, é preciso lembrarmo-nos disto: matar um homem, comê-lo ou conservar a sua cabeça como um trofeu, é imitar o comportamento dos espíritos ou dos deuses. Por conseguinte, recocado neste plano, esse acto é um acto sagrado, um ritual. O neófito deve matar um homem, porque o deus já o fez antes dele; melhor ainda: ele, o neófito, já matou através do deus, durante a iniciação, ele conheceu a morte. Deve repetir aquilo que lhe revelaram: o mistério instituído pelos deuses no tempo mítico.

Fizemos alusão a este tipo de iniciação, porque ele desempenhou um papel muito grande nas iniciações militares, sobretudo na Europa proto-histórica. O herói guerreiro não é apenas um matador de dragões e outros monstros: é também um matador de homens. O duelo heróico é um sacrifício; a guerra é um ritual de desgraça, em que se oferece numerosas vítimas aos deuses da vitória.

Voltemos mais uma vez aos mistérios primitivos da iniciação. Deparou-se-nos por toda a parte o simbolismo da morte, como fundamento de todo o nascimento espiritual, quer dizer, da regeneração. Em todos estes contextos, a morte significa a ultrapassagem da condição profana, não-santificada, a condição do «homem natural», ignorante da religiosidade, cego de espírito. O mistério da iniciação expõe, pouco a pouco, ao neófito as verdadeiras dimensões da existência: introduzindo-o no sagrado, o mistério obriga-o a assumir a responsabilidade de homem. Retenhamos este facto, que é importante: o acesso à espiritualidade traduz-se, para as sociedades arcaicas, por um simbolismo da morte.

«Sociedades de homens» e sociedades secretas

Mas para além destas cerimónias praticadas por ocasião da puberdade, existem outros mistérios, reservados aos adultos: são as «sociedades de homens»; as sociedades secretas; só podemos penetrar nelas e tornarmo-nos membros, depois de termos enfrentado uma nova série de provas iniciáticas. A morfologia destas «sociedades» é considerável, e é-nos aqui impossível esboçar as suas estruturas e a sua história (8). Quanto à origem das sociedades secretas de homens, a hipótese mais correntemente admitida é a sugerida por Frobenius e retomada pela escola histórico-cultural (9): segundo esta hipótese, as sociedades secretas masculinas seriam uma criação do ciclo matriarcal; tinham por objectivo aterrorizar as mulheres, sobretudo deixando-as acreditar que as máscaras eram demónios e espíritos dos mortos, e isto a fim de abalar o domínio feminino instaurado pelo matriarcado. Por razões que não podemos desenvolver aqui, a hipótese não nos parece ter bases. É possível que as sociedades com máscaras tenham desempenhado um papel na luta pela supremacia masculina, mas não existem provas de que o fenómeno geral da sociedade secreta seja uma consequência do matriarcado. Verifica-se, pelo contrário, uma perfeita continuidade entre os ritos da puberdade - que acabámos de analisar - e as provas iniciáticas de entrada nas sociedades secretas de homens. Em toda a Oceania, por exemplo, tanto as iniciações dos rapazes como as que eram requeridas para fazer parte das sociedades secretas de homens, comportavam o mesmo ritual simbólico de morte por deglutição por um monstro, seguido de ressurreição o que prova que as formas derivam de um mesmo centro (10). Uma conclusão nos parece, pois, impôr-se: as sociedades secretas de homens derivam dos mistérios da iniciação tribal.

(8) Ver as obras citadas acima, pág. 242, n° 1. Conf. também C. H. Wedgwood, *The Nature and Function of Secret Societies* (Oceania, I, 2, 1930, págs. 129-151); Will-Efich Peuckert, *Geheimkulte* (Heidelberg, 1951).

(9) Conf. por exemplo *Semaine d'ethnologie religieuse*, in, págs. 335 e segs.; Wilhelm Schmidt, *Das Mutterrecht* (Wienn, 1955), pp. 170 e segs.

(10) Cf. E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies*, p. 262.

Resta-nos então explicar a origem e a finalidade destas novas associações secretas. Em primeiro lugar, uma observação: existem sociedades de mistérios tanto exclusivamente masculinas, como exclusivamente femininas, ainda que o número destas últimas seja mais restrito. Seríamos tentados a explicar o aparecimento das sociedades secretas femininas pelo desejo de imitar as associações de machos - e é muito possível que tal processo de iniciação se tenha verificado em certas regiões. Mas, como veremos mais tarde, as sociedades secretas de mulheres derivam dos ritos femininos de iniciação da puberdade, ligados à primeira menstruação. Nada, pois, leva a supor que os homens se tenham organizado em sociedades secretas para reagir contra o matriarcado e que, por seu turno, as mulheres os tenham imitado, organizando as «sociedades» para se premunir contra o terror dos homens. Repitamo-lo: não se exclui que tais fenómenos de reacção e contra-reacção entre os dois sexos se tenham verificado inúmeras vezes na história religiosa da humanidade - mas não se tratava de um fenómeno originário. O fenómeno primeiro é o mistério da iniciação, que se desenrola entre os jovens assim como entre as raparigas, na idade da puberdade. Todas as outras formas de mistério derivam dessa revelação primordial que todo o ser tem direito a receber para se tornar um homem ou uma mulher. E a única razão plausível para o aparecimento das sociedades secretas de mistérios deve ser procurada no desejo de viver o mais intensamente possível a sacralidade específica a cada um dos dois sexos.

É a razão pela qual a iniciação nas sociedades secretas se assemelha tanto aos ritos iniciáticos da puberdade: deparam-se-nos as mesmas provas, os mesmos símbolos de morte e de ressurreição, a mesma revelação de uma doutrina tradicional e secreta - e isso porque este cenário iniciático constitui a condição sine qua non de uma nova e mais completa experiência do sagrado. Notou-se, no entanto, uma diferença de grau: nas «sociedades de homens», o segredo desempenha um papel mais importante do que nas iniciações tribais. Existem ritos de puberdade que não são em absoluto secretos (é o caso, por exemplo, dos nativos da Terra do Fogo) - mas não há sociedades de mistérios sem juramento de segredo ou, mais exactamente, não existiam, isto se os indígenas conservaram intactas as suas tradições ancestrais. Este facto deve-se a duas causas: a primeira, é que pertencer a sociedades secretas implica já uma selecção; nem todos os que passaram pela iniciação tribal farão parte da sociedade secreta, ainda que todos o desejem. A segunda razão do reforço do segredo é mais de ordem histórica: o mundo muda, mesmo entre os «primitivos», e certas tradições ancestrais correm o risco de ser alteradas; para evitar a deterioração, as doutrinas são cada vez mais seladas pelo segredo. É o fenómeno muito conhecido da ocultação de uma doutrina, quando a sociedade que a conservava está em vias de se transformar radicalmente. O mesmo fenómeno se verificou na Europa, depois da cristianização da sociedade urbana: as tradições religiosas pré-cristãs conservaram-se, camufladas ou superficialmente cristianizadas, nos campos, mas foram sobretudo ocultadas nos círculos fechados de feiticeiros. Seria, pois, uma ilusão crer que conhecemos as verdadeiras tradições transmitidas nas sociedades secretas de mistérios. Na maior parte dos casos, os observadores só puderam registar determinados rituais secundários e algumas canções. Não obstante, o seu simbolismo é evidente - e é o que nos permite apercebermo-nos do sentido das cerimónias.

Eis, por exemplo, a iniciação no culto secreto de Ngoye (Ndsasa), entre os Kuta, confraria «tão exclusiva que só os chefes de clã podem aderir a ela» (11). Os adeptos são açoitados com uma correia de pele de pantera; em seguida, são amarrados a um mastro horizontal colocado a cerca de um metro acima do solo - e dizem-nos que «é no decorrer deste ritual que muitos dos neófitos são tomados pelo medo e fazem esforços desesperados para fugir» (Andersson, op. cit., pág. 219). Mas, segundo a descrição que nos dão, é-nos difícil compreender a causa do seu terror, o que nos induz a crer que se trata de um rito mais sério, que não pôde ser observado pelos etnógrafos. Os neófitos são em seguida esfregados com «folhas urticantes» e cobrem-lhes o corpo e os cabelos com uma planta que provoca terríveis comichões. Notemos de passagem que ser açoitado ou esfregado com urtigas é um rito que simboliza o desmembramento iniciático do candidato, a sua morte às mãos dos demónios. Reencontra-se o mesmo simbolismo e os mesmos rituais nas iniciações xamanísticas (12). Finalmente, outra prova «consiste em fazer o

adepto trepar a uma árvore alta, de cinco a seis metros, onde deve beber um medicamento conservado num mukungu. Regressando à aldeia, o neófito é acolhido pelas mulheres em pranto: elas choram... como se ele fosse morrer» (Andersson, op. cit., pág. 213). Em outras tribos Kuta, o neófito é chicoteado com extrema violência e diz-se que se «mata» o seu antigo nome para se lhe poder dar outro (ibidem, pág. 214). É inútil comentar longamente estes rituais: da mesma forma que nas iniciações da puberdade, defrontamos com uma morte e uma ressurreição simbólicas, seguidas de uma ascensão ao céu.

(11) E. Andersson, Contribution à l'ethnographie des Kuta, I (Uppsala, 1953), pág. 211.

(12) Conf. Eliade, Lê Chamanisme, págs. 47 e segs., 55 e segs., 65 e segs.

Entre os Mandja e os Banda, existe uma sociedade conhecida sob o nome de Ngakola. «Segundo o mito que se conta aos neófitos quando são iniciados, Ngakola vivia outrora na terra. O seu corpo era muito negro e coberto por longos pêlos. Ninguém sabia de onde vinha, mas vivia no mato, perto de um curso de água pantanoso (...) Tinha o poder de matar um homem e de lhe insuflar em seguida uma vida nova; podia mesmo fazer dele um homem melhor.» Dirigiu-se pois aos homens: «Enviem-me pessoas, eu comê-las-ei e vomitá-las-ei renovadas!» Seguiram o seu conselho mas, uma vez que Ngakola não devolvia senão metade daqueles que engolira, os homens decidiram vingar-se: deram-lhe «a comer grandes quantidades de mandioca, na qual tinham misturado pedras, de tal forma que conseguiram assim enfraquecer o monstro e puderam matá-lo com catanas e com zagaias» (Andersson, ibidem, pág. 264). Este mito serve de base e justifica os rituais da sociedade secreta. Uma pedra chata sagrada desempenha importante papel nas cerimónias iniciáticas: segundo a tradição, essa pedra sagrada foi retirada do ventre de Ngakola, (ibidem). O neófito é introduzido numa palhota que simboliza o corpo do monstro. É aí que escuta a voz lúgubre de Ngakola, é lá que é açoitado e submetido a torturas, porque lhe dizem que «que entrou agora no ventre de Ngakola», e está prestes a ser digerido. Os outros iniciados cantam em coro: «Ngakola, toma as entranhas de nós todos, Ngakola, pega os fígados de nós todos!» (Andersson, pág. 266, n° 1). Depois de outras provas, o mestre iniciador anuncia finalmente que Ngakola, que comera o neófito, acaba de o vomitar.

Volta aqui a encontrar-se o simbolismo da morte por deglutição no ventre de um monstro, simbolismo que exerce uma função importante nas iniciações da puberdade. Notemos mais uma vez que os rituais de entrada numa sociedade secreta correspondem em todos os pontos às iniciações tribais: reclusão, torturas e provas iniciáticas, morte e ressurreição, imposição de um novo nome, ensino de uma língua secreta, etc. Isso ressalta ainda mais da descrição que um missionário belga, Léo Bittremieux, nos deu da sociedade secreta dos Baquimba, no Maiombe (13). As provas iniciáticas duram de dois a cinco anos, e a mais importante consiste numa cerimónia de morte e de ressurreição. O neófito deve ser «morto» (Bittremieux, op. cit., pág. 44). A cena tem lugar de noite e os antigos iniciados «cantam, ao ritmo do tambor de dança, o lamento das mães e dos parentes daqueles que vão morrer» (ibidem, pág. 45). O candidato é flagelado e bebe pela primeira vez uma bebida narcotizante chamada «bebida da morte» (pág. 47), mas come também sementes de cabaça que simbolizam a inteligência (ibidem) - pormenor significativo, por nos indicar que, através da morte, se ascende à sabedoria. Depois de ter ingerido a «bebida da morte», o candidato é tomado pela mão e um dos anciãos fá-lo rodar até tombar por terra. Então grita: «Oh! fulano está morto!» Um informador indígena pormenoriza «que se faz o morto rolar por terra, enquanto coro entoia um cântico fúnebre: "Ele está bem morto! Ah! ele está morto! Já não voltarei a ver o Quimba!"».

(13) Léo Bittremieux, La Sociéte secrète des Bakhimba au Mayombe (Bruxelas, 1936). Uma sociedade secreta africana muito importante é o Poro da Serra Leoa e da Libéria; ver ultimamente K. L. Little, «The Poro Society as an Arbiter of Culture» (African Studies, VII, 1948, págs. 1-15).

E é assim que, na aldeia, o choram igualmente a sua mãe, o seu irmão e a sua irmã (ibidem, pág. 50). Em seguida os «mortos» são levados, às costas, pelos parentes já iniciados, e transportados a um recinto consagrado chamado

«pátio da ressurreição». São lá depostos, completamente nus, num fosso em forma de cruz, onde ficam até à aurora do dia da «comutação» ou da «ressurreição», que é o primeiro dia da semana indígena que só conta quatro (pág. 51). Os neófitos têm em seguida o cabelo rapado, batem-lhes, são lançados por terra e finalmente ressuscitados deixando-lhes cair nos olhos e nas narinas algumas gotas de um líquido muito apimentado. Mas antes da «ressurreição», devem prestar juramento de segredo absoluto: «tudo o que eu vir aqui, não direi a ninguém, nem a uma mulher, nem a um homem, nem a um profano, nem a um branco; se o disser, faz-me inchar, mata-me!» (pág. 52). Tudo o que vir aqui: por conseguinte, o neófito não viu ainda o verdadeiro mistério. A sua iniciação, isto é, a sua morte e ressurreição rituais, não é são apenas a condição sine qua non para poder assistir às cerimónias secretas sobre as quais estamos tão mal informados.

É-nos impossível falar doutras sociedades secretas masculinas as da Oceânia (14), por exemplo, sobretudo o dukduk, cujos mistérios e o terror que exercia sobre os não iniciados impressionavam extraordinariamente os observadores; ou as confrarias masculinas da América do Norte, célebres pelas suas torturas iniciáticas. É sabido, por exemplo, que entre os Mandan onde o rito de iniciação tribal era, ao mesmo tempo, rito de entrada na confraria secreta – a tortura ultrapassava tudo o que se poderia imaginar: dois homens mergulhavam facas nos músculos do peito e das costas, metiam os dedos na ferida, passavam um laço sob os músculos, fixavam-lhe a seguir cordas e içavam o neófito no ar. Mas antes de ser içado, passavam-lhe cavilhas nos músculos dos braços e das pernas, às quais eram amarradas pesadas pedras e cabeças de búfalo. A forma como os rapazes suportavam essa terrível tortura, diz Catlin (15), tocava as raias do fabuloso: nem um traço dos seus rostos se contraía enquanto os carrascos lhes trinchavam a carne. Uma vez suspenso no ar, um homem começava a fazê-lo girar como um pião, cada vez mais depressa, até aquele infeliz perder o conhecimento e o seu corpo pender como que deslocado.

(14) Sobre o dukduk, ver a descrição clássica de Romilly, *The Western Pacific and New Guinea*, págs. 27-33, reproduzida por Webster, *Secret Societies*, págs. 111 e segs., e por o. E. Briem, *Lês Sociétés secrètes de mystères*, (Paris, 1941), págs. 38 e segs. Conf. também R. Piddington, *Introduction to Social Anthropology*, págs. 208-209. As arioi, sociedades secretas das Ilhas da Sociedade, representam um outro tipo de confraria; conf. R. W. Williamson e R. Piddington, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge, 1939), pág. 113-153; ver também W. E. Muhlmann, *Arioi und Matmaia* (Wiesbaden, 1955).

(15) Georges Catlin, *O-Kee-Pa* (Londres, 1867), págs. 13 e segs., 28 e segs.; id., *Annual Report of the Smithsonian Institution for 1885* (Washington, 1886), 2º parte, págs. 309 e segs. Conf. resumo dado por O. E. Briem, *Lês Sociétés secrètes de mystères*, págs. 94-95.

Significado iniciático do sofrimento

Qual poderia ser o sentido de tais torturas? Os primeiros observadores europeus falavam da crueldade inata dos indígenas. Ora não se trata disso: os indígenas não são mais cruéis do que os civilizados. Mas, para qualquer sociedade tradicional, o sofrimento possui um valor ritual, porque se crê que a tortura é efectuada por seres sobre-humanos e tem como finalidade a transmutação espiritual da vítima. A tortura é, também ela, uma expressão da morte iniciática. Ser torturado significa que se é cortado em bocados pelos demónios-mestres da iniciação, por outras palavras, que se é morto por desmembramento. Lembremos como Santo António era torturado por demónios: era erguido nos ares, asfixiado sob a terra; os demónios talhavam-lhe as carnes, deslocavam-lhe os membros, cortavam-no em bocados. A tradição cristã chama a essas torturas «a tentação de Santo António» e é verdade, na medida em que a tentação é comparável à prova iniciática. Enfrentando vitoriosamente todas essas provas, isto é, resistindo a todas essas «tentações», o monge António tornou-se santo. Isto quer dizer que ele «matou» o homem profano que era e ressuscitou como outro homem, regenerado, um santo. Mas numa perspectiva não-cristã, isso significa também que os demónios executaram bem a sua tarefa: que era justamente a de «matar» o homem profano para lhe permitir regenerar-se. Identificando as forças do mal com os demónios, o cristianismo

retirou-lhes quaisquer funções positivas na economia da salvação. Mas antes do cristianismo os demónios eram, entre outras coisas, os mestres da iniciação. Pegavam nos neófitos, torturavam-nos, submetiam-nos a um grande número de provas, e finalmente matavam-nos para poder fazê-los renascer num corpo e com uma alma regenerada. É significativo que desempenhassem o mesmo papel na tentação de Santo António: porque, no fim de contas, são as suas torturas e as suas «tentações» que deram oportunidade a António de ascender à santidade.

Estas considerações não nos afastaram do nosso assunto. Quisemos sublinhar que as torturas iniciáticas dos Mandan não eram inspiradas por uma crueldade inata dos índios americanos, mas que possuíam um significado ritual, a saber, o corte em pedaços pelos demónios iniciadores. Esta valorização religiosa do sofrimento físico é confirmada por outros factos: determinadas doenças graves, sobretudo as doenças psicomentais, são consideradas pelos primitivos como uma «possessão demoníaca», no sentido em que o doente foi escolhido pelos seres divinos para se tornar um xamane, um místico, e que, por conseguinte, está em vias de ser iniciado, isto é, torturado, feito em pedaços e morto pelos «demónios». Relatámos, aliás, numerosos exemplos de tais doenças iniciáticas entre os futuros xamanes (16). A conclusão que se impõe é, pois, a seguinte: os sofrimentos, tanto físicos como psíquicos, são comparados às torturas indispensáveis a qualquer iniciação; a doença era valorizada entre os primitivos como consequência de uma eleição sobrenatural, era portanto considerada uma prova iniciática - era necessário «morrer» de qualquer coisa para poder renascer, isto é curar-se; morria-se para o estado em que se estava antes, morria-se para a condição profana; o que se curava era outro, um recém-nascido, no nosso caso, um xamane, um místico.

(16) Ver lê Chamanisme, págs. 45 e segs. Sobre o simbolismo alquímico da «tortura» e o seu contexto psicológico, ver as obras de C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie* (Zurique, 1944), págs. 320 e segs. et passim; *Von den Wurzeln des Bewusstseins* (Zurique, 1954), págs. 154 e segs., 211 e segs., etc.

A níveis diferentes e nos contextos mais variados, encontramos o mesmo esquema iniciático, que inclui provas, torturas, a provocação da morte ritual e a ressurreição simbólica. Acabámos de observar este cenário da regeneração espiritual tanto nas iniciações ditas da puberdade (e que são obrigatórias para todos os membros do clã) como nas associações secretas de homens, que representam um círculo mais fechado no interior do clã. Mas verificamos por outro lado que as vocações místicas individuais, tanto quanto as doenças iniciáticas de futuros xamanes, implicam o mesmo cenário: sofrimentos, torturas, morte e ressurreição. O que nos obriga a concluir que o mistério da regeneração espiritual comporta um processo arquetípico, que se efectua a níveis diferentes e em múltiplos contextos; realiza-se todas as vezes que se trata de pôr de parte um modo de ser para adoptar outro, superior; ou, mais precisamente, todas as vezes que é necessária uma transmutação espiritual.

Essa perfeita solidariedade e continuidade entre o mistério das iniciações de puberdade, os rituais das sociedades secretas e as experiências íntimas que decidem, entre os primitivos, a vocação mística, parece-nos altamente significativa: vamos, aliás, voltar a esse assunto.

Os «mistérios da mulher»

Pouco se estudou sobre o que se poderia chamar os mistérios da mulher, e é a razão pela qual estamos ainda mal informados sobre o conteúdo das iniciações femininas. Não obstante, existem semelhanças flagrantes entre as duas categorias de mistérios, masculino e feminino. Aos ritos de passagem de um nível etário a outro, corresponde a segregação das raparigas em consequência da primeira menstruação; às sociedades de homens, correspondem as sociedades de mulheres; enfim, os ritos iniciáticos constitutivos de confrarias masculinas existem também nos mistérios exclusivamente femininos. Evidentemente, essas correspondências são de ordem geral; não devemos esperar encontrar nos rituais iniciáticos e nos mistérios reservados às mulheres o mesmo simbolismo ou, mais exactamente, expressões simbólicas

idênticas às que acabámos de revelar nas iniciações e confrarias masculinas. Existe, no entanto, um elemento comum: é sempre uma experiência religiosa profunda que está na base de todos esses ritos e mistérios. E o acesso à sacralidade, tal como se revela ao assumir a condição de mulher, que constitui o ponto de mira, tanto dos ritos iniciáticos da puberdade como das sociedades secretas femininas.

A iniciação principia com a primeira menstruação. Este sintoma fisiológico comanda uma ruptura, o arrancamento da rapariga ao seu modo de vida familiar: ela é imediatamente isolada, separada da comunidade. Não temos de nos ocupar aqui dos mistérios invocados pelos autóctones para explicar, ao mesmo tempo, a aparição do primeiro sangue menstrual e o seu carácter maléfico. Podemos igualmente ignorar as teorias elaboradas pelos etnólogos e sociólogos modernos para justificar esse comportamento estranho. Basta-nos lembrar que a segregação se efectua imediatamente, que tem lugar numa cabana especial, no mato ou num canto obscuro da habitação, e que a jovem catamenial deve manter-se numa posição particular, bastante incómoda, e evitar a luz do sol ou ser tocada por qualquer pessoa. Enverga uma roupa especial, ou um sinal, uma cor que lhe está de alguma forma reservada, e deve alimentar-se de crus (17). Certos pormenores espantam-nos de imediato: a segregação e a reclusão na sombra, numa cabana obscura, no mato. Isto recorda-nos o simbolismo iniciático dos rapazes isolados na floresta, fechados em palhotas. Apenas existe como diferença que, entre as raparigas, a segregação tem lugar imediatamente depois da primeira menstruação, sendo portanto individual - ao passo que nos rapazes a iniciação se faz em grupo. Mas a diferença explica-se pelo aspecto fisiológico, manifesto nas raparigas, do fim da infância. O carácter individual da segregação, que tem lugar à medida do aparecimento dos sinais catameniais, explica o número bastante reduzido de rituais iniciáticos femininos. Não obstante, eles existem, e já existiam na Austrália, entre os Arandas, e em inúmeras regiões de África (18). Mas não se deve esquecer uma coisa: a duração da segregação varia de uma cultura para outra; de três dias (como na Índia), a vinte meses (Nova Irlanda, Melanésia) ou mesmo vários anos (Camboja). Quer isto dizer que as jovens acabam por constituir um grupo, e então a sua iniciação é efectuada colectivamente, por velhas mulheres monitoras. Como dizíamos atrás, conhece-se muito pouco sobre a iniciação das raparigas. É no entanto sabido que elas recebem uma educação bastante completa (19), incidindo tanto sobre certas tradições da tribo (como é o caso entre os Basuto) como sobre os segredos da sexualidade. O período de iniciação termina com uma dança colectiva (encontra-se este costume já entre os povos colonialistas) (20); em muitas regiões as jovens iniciadas são exibidas e festejadas (21), ou então visitam em cortejo as casas para receber presentes (22). Existem igualmente outros sinais exteriores para marcar o fim da iniciação como, por exemplo, as tatuagens ou o enegrecimento dos dentes (23).

(17) Conf. H. Ploss e M. Bartels, *Das Weib in der Natur - und Völkercunde*, I, (Lípsia, 1908), págs. 454-502, *Prazer, Tabu and the Perils of the Soul*, págs. 204-233; R. Briffault, *The Mothers* (Londres, 1927), II, págs. 365-412; W. Schmidt e W. Koppers, *Völker und Kulturen*, I (Regensburgo, 1924), págs. 273-275 (difusão de costumes).

(18) B. Spencer e F. G. Gillen, *Native Tribes of Central Austrália* (Londres, 1899), págs. 92 e segs., *id.*, *Northern Tribes of Central Austrália* (Londres, 1904), págs. 133 e segs.; C. H. Wedgwood, *Girls' Puberty Rites in Manam Island, New Guine* (Oceania, IV, 2, 1933, págs. 132-155); Webster, *op. cit.*, págs. 45 e segs. (África).

(19) Conf. por exemplo, *Hehaka Sapa, Lês Rites secrets des Indiens Sioux* (trad. francesa, Paris, 1953), págs. 146 e segs.

(20) W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, pág. 258.

(21) Ploss e Bartels, I, págs. 464 e segs.; Evel Gasparini, *No: :e, società e abita:ione degli antichi Slavi* (Veneza, 1954; litografado), Apêndice I e II, pág. 13.

(22) Evel Gasparini, *op. cit.*, pág. 14.

(23) Conf. as referências bibliográficas em Evel Gasparini, *op. cit.*, págs. 25 e segs., onde se encontra igualmente a análise de costumes similares eslavos.

Não há agora e aqui cabimento para estudar mais em pormenor os rituais e costumes das raparigas iniciadas. Recordemos contudo a importância ritual de

determinadas ocupações femininas, que são ensinadas às neófitas durante o período de reclusão, e em primeiro lugar a fiação e a tecelagem, cujo simbolismo desempenha um papel essencial em numerosas cosmologias (24). É a Lua que fia o tempo, é ela que «tece» as existências humanas, e as deusas do destino são as fiandeiras. Criação ou recriação do mundo, fiação do tempo e do destino, por um lado; trabalho nocturno, trabalho feminino, que se deve executar longe da luz solar e em segredo, quase às escondidas, por outro: adivinha-se a solidariedade oculta que existe entre estas duas ordens de realidade místicas. Em certos lugares (por exemplo, no Japão) (25) nota-se ainda a recordação mitológica de uma tensão permanente e mesmo do conflito entre as sociedades secretas de raparigas e as dos homens. Os homens e os seus deuses atacam, durante a noite, as fiandeiras, destroem o seu trabalho e fazem desaparecer as suas lançadeiras e instrumentos de tecelagem. Noutras regiões, é durante a reclusão iniciática que as velhas ensinam, com a arte de fiar, as danças e canções rituais femininas, na maior parte dos casos eróticas e mesmo obscenas. Logo que a reclusão termina, as raparigas continuam a reencontrar-se, na casa de uma mulher velha, para fiar em conjunto. É preciso insistir no carácter ritual deste trabalho feminino: a fiação é muito perigosa e é por isso que só pode efectuar-se em casas especiais e apenas durante determinados períodos e até certas horas; em algumas regiões do mundo renunciou-se à fiação e ela foi mesmo completamente esquecida, por causa do seu perigo mágico (26). Crenças similares persistem ainda nos nossos dias na Europa (conf. Percht, Holda, Frau Holle, etc.). Resumindo, existe uma solidariedade secreta entre as iniciações femininas, a fiação e a sexualidade (27).

(24) M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, págs. 120 e segs.

(25) Conf. Alex Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen* (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Viena, 1936, págs. 675-764), pág. 737 e segs.; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*, pág. 253. 227

(26) R. Heine-Gelden, *Siidostasien* (G. Bushan, *Illustrierte Völkerkunde*, II, Estugarda, 1923), pág. 841; Evel Gasparini, op. cit., págs. 18 e segs.

(27) Mareei Granel *La Civilisation chinoise* (Paris, 1929), págs. 406 e segs.; E. Gasparini, págs. 20 e segs.; sobre o «demónio da fiação» nas crenças populares eslavas, conf. Gasparini, pág. 40.

As jovens desfrutam de uma certa liberdade pré-nupcial e os encontros com rapazes efectuam-se na casa onde elas se juntam para fiar. No início do século XX ainda o costume se usava na Rússia (28). É surpreendente que nas mesmas culturas em que a virgindade é tida em alta estima, os encontros entre as raparigas e os rapazes não só são tolerados, como encorajados pelos pais. Para os observadores ocidentais - e, na Europa, sobretudo para os eclesiásticos - tais hábitos denotavam uma dissolução de costumes. Ora não se trata disso, não se trata de moral. A coisa é muito mais séria, porque é essencial à vida. Trata-se de um grande segredo: a revelação da sacralidade feminina; toca-se nas fontes da vida e da fecundidade. Todas essas liberdades pré-nupciais das raparigas não são de ordem erótica, mas de natureza ritual: constituem os fragmentos de um mistério esquecido e não gozos profanos. Não se pode de outra forma explicar o facto de, em sociedades em que o pudor e a castidade são de rigor, as raparigas e as mulheres se comportarem, durante certos intervalos sagrados, e sobretudo por ocasião de casamentos, de uma forma que tem chocado tremendamente os observadores. Assim, para dar só um exemplo, na Ucrânia, as mulheres levantam as saias até à cintura para saltar por cima do fogo e diz-se que «queimam os cabelos da noiva» (29). Esta inversão total do comportamento da modéstia à exibição - persegue uma finalidade ritual, e interessa, por conseguinte, a toda a comunidade. O carácter orgiástico deste mistério feminino explica-se pela necessidade de abolir periodicamente as normas que regem a existência profana, por outras palavras, pela necessidade de suspender a lei que onera como um peso morto os costumes, e reintegrar o estado de espontaneidade absoluta.

(28) D. Zelenin, *Russische (ostslcmische) Völkskíinde* (Berlim, 1927), págs. 37 e segs.; mas ver também E. Gasparini, págs. 22-23.

(29) T. Volkov, *Rites et usages nupciaux en Ukraine* (*L'Anthropologie*, 1891, 1892), resumo por Gasparini, págs. 42 e segs.

Em certas regiões, a iniciação feminina comporta vários graus. Por exemplo, entre os Ião, a iniciação começa com a primeira menstruação, repete-se e aprofunda-se durante a primeira gravidez e só termina depois do nascimento do primeiro filho (30). O mistério do parto, isto é, a descoberta por parte da mulher de que é criadora no plano da vida, constitui uma experiência religiosa intraduzível em termos de experiência masculina. Compreende-se então porquê o parto deu lugar a rituais secretos femininos que se organizam por vezes em verdadeiros mistérios. Conservaram-se vestígios de tais mistérios mesmo na Europa. No norte do Schleswig, quando era anunciado o nascimento de uma criança, as mulheres de toda a aldeia comportavam-se como loucas: dirigiam-se para casa da parturiente dançando e gritando; se encontravam homens, arrancavam-lhes os chapéus e enchiam-nos com excrementos; se encontravam um carro, partiam-no em bocados e punham o cavalo em liberdade (adivinha-se aqui a reacção feminina contra o trabalho dos homens). Quando todas as mulheres estavam reunidas na casa da parturiente, começavam uma corrida frenética através da aldeia: corriam em grupo, como bacantes, uivando, dando vivas, entravam nas casas, pegando em toda a comida e bebida que quisessem e se encontrassem homens forçavam-nos a dançar (31). É muito provável que, no tempo antigo, determinados rituais se desenrolassem na casa da parturiente. De acordo com informações do século XIII, na Dinamarca, existia o seguinte costume: as mulheres reuniam-se em casa da parturiente e, enquanto cantavam e gritavam, confeccionavam um manequim de palha, a que chamavam «o boi». Duas mulheres tomavam-no entre elas e dançavam com ele, com gestos lascivos e, no fim, gritavam: «Canta para o boi». E uma outra mulher começava a cantar com voz baixa e rouca, e pronunciando palavras terríveis (32). Mas a informação, transmitida por um monge, nada mais nos diz. Ora é muito provável que o ritual fosse mais complexo e que o diálogo com o «boi» tivesse um sentido de «mistério».

(30) R. P. Heckel, *Miscellanea* (Anthropos, XXX, 1935), pág. 875; Gasparini, pág. 27.

(31) Richard Wolfram, *Weiberbiinde* (Zeitschrift für Völkskunde, 1933), págs. 143 e segs.

(32) R. Wolfram, *Weiberbunde*, pág. 230. g. 144; W. E. Peuckert, *Geheimkulte*,

Sociedades secretas femininas

As reuniões secretas das mulheres estão sempre relacionadas com o mistério do nascimento e da fertilidade. Quando, nas ilhas Trobriand, as mulheres plantam as suas hortas, têm o direito de atacar e atirar por terra qualquer homem que se aproxime do seu trabalho. Vários tipos de confrarias secretas femininas se conservaram até aos nossos dias: os seus rituais comportam sempre um simbolismo da fertilidade. Eis, por exemplo, alguns pormenores relativos à sociedade secreta das mulheres entre os Mordvins. Os homens, as raparigas não-casadas e as crianças estão rigorosamente excluídas. A insígnia da confraria é um cavalo de carga e as mulheres que o acompanham são designadas por «cavalos». Suspendem-lhes ao pescoço uma bolsa cheia de milho e ornamentada com fitas; a bolsa representa o ventre do cavalo: juntam-lhe pequenas bolas para representarem os testículos. Cada ano, na casa de uma mulher velha, tem lugar o banquete ritual da confraria. Ao entrarem as recém-casadas, as velhas batem-lhes três vezes com um varapau e gritam-lhes: põe um ovo! - e as jovens tiram do corpete um ovo cozido.

O banquete, para o qual cada membro da confraria deve contribuir com vitualhas, bebidas e dinheiro, torna-se muito depressa orgiástico. Ao cair da noite, metade da confraria visita a outra metade (porque cada aldeia está dividida em duas partes). É um cortejo carnavalesco: mulheres velhas embriagadas montando cavalos de carga e cantando canções eróticas. Quando as duas metades da confraria se reúnem, a algazarra é indescritível. Os homens não ousam sair à rua. Se o fazem, são atacados pelas mulheres, despidos e brutalizados e devem pagar uma multa para recuperarem a liberdade (33).

Para obtermos alguns pormenores sobre as iniciações nas sociedades secretas das mulheres, observemos de mais perto determinadas confrarias africanas. Os especialistas tiveram o cuidado de nos advertir de que estes ritos secretos são muito mal conhecidos, podendo-se, não obstante, adivinhar o seu carácter genérico. Eis o que sabemos sobre a sociedade Lisimbu, entre os Kuta do Norte (Okindja). Uma grande parte da cerimónia passa-se perto de um rio ou

mesmo dentro dele, e é importante sublinhar desde já o simbolismo aquático presente em quase todas as sociedades secretas desta região de África. No próprio rio, constrói-se uma cubata feita de ramos e folhas. «Só tem uma entrada e o cimo do telhado está apenas a um metro acima da superfície da água.» (34) As candidatas, cuja idade varia entre doze e trinta e dois anos, são levadas para a margem. Cada uma delas está sob a vigilância de uma iniciada, a que se chama «mãe». Avançam juntas marchando na água, agachadas, só com a cabeça e os ombros fora de água. Têm a cara pintada com pembe e na boca seguram uma folha (...) A procissão desce o rio. Chegadas perto da cabana, erguem-se bruscamente e precipitam-se pela entrada. Entradas na cubata, desnudam-se totalmente e precipitam-se de novo para fora. Acoradas, colocam-se em semi-círculo diante da entrada da cabana e põem-se a executar a «dança da pesca» (ibidem). Uma das «mães» sai então do rio, arranca o seu «tapa-sexo» e, assim nua, executa uma dança das mais lúbricas. Quando termina, outra lhe toma o lugar (35). Após esta dança, as candidatas devem entrar na cubata, e é lá que tem lugar a primeira iniciação. As «mães» levantam-lhe as roupas, «mergulham-lhes as cabeças na água quase até sufocarem» e esfregam-lhes os corpos com folhas ásperas. Continua-se a iniciação na aldeia: a «mãe» bate na sua «filha», segura-lhe a cabeça perto da fogueira onde foi lançado um punhado de pimenta, finalmente pega-lhe no braço, fá-la dançar, depois passar entre as suas pernas. A cerimónia comporta igualmente um certo número de danças, entre as quais uma que simboliza o acto sexual. Dois meses mais tarde tem lugar uma nova iniciação, enfrentam as mesmas provas e, no rio, cortam-lhes os cabelos em redondo, marca distintiva da confraria. Antes de regressar à aldeia, a presidente parte um ovo sobre o telhado da cubata. «Isto deve assegurar que os caçadores apanharão muita caça». Regressadas à aldeia, cada «mãe» esfrega o corpo da sua «filha» com kuala, parte a meio uma banana, dá um bocado dela à «filha», fica com o outro e ambas comem juntas a fruta. Depois a «filha» curva-se e passa entre as pernas da «mãe». Após algumas danças, entre elas algumas que simbolizam o acto sexual, as candidatas são consideradas iniciadas. «Acredita-se que as cerimónias de Lisimbu têm uma influência favorável em toda a vida da aldeia: as plantações serão de boa produção, as expedições de caça e de pesca serão frutuosas, as epidemias e querelas serão afastadas dos habitantes.» (Andersson, op. cit., pág. 218.)

(33) Uno Harva, Die religiösen Vorstellungen der Mordwinen (Helsinki, 1952), págs. 386 e segs.

(34) E. Andersson, Lês Kuta, I, pág. 216.

(35) Ibidem.

Não insistiremos no simbolismo do mistério Lisimbu. Retenhamos apenas isto: as cerimónias iniciáticas têm lugar no rio; ora a água simboliza o caos e a cubata representa a criação cósmica. Penetrar nas águas é reintegrar o estágio pré-cósmico, o não-ser. Renasce-se a seguir, passando entre as pernas da «mãe», isto é, nasce-se para uma nova existência espiritual. Os motivos da cosmogonia, da sexualidade, do novo nascimento, da fecundidade e da sorte são solidários. Noutras sociedades secretas femininas da mesma região africana, certos traços iniciáticos dos rituais são ainda mais marcados. Assim, no Gabão, existem as associações chamadas Nyembe ou Ndyembe, que celebram as suas cerimónias secretas igualmente perto de um curso de água. Entre as provas iniciáticas, notemos esta: um fogo deve arder continuamente e, para o manter, as noviças devem dirigir-se, sós, à floresta, muitas vezes durante a noite ou em plena tempestade, para irem buscar madeira. Uma outra prova consiste em fixar o sol ardente, enquanto se canta uma canção. Por fim, as noviças devem meter a mão em buracos e apanhar serpentes, que trazem depois para a aldeia enroladas em torno dos seus braços. Durante a iniciação, as mulheres que são já membros da confraria dançam nuas e cantam canções obscenas. Mas existe também um ritual de morte e de ressurreição iniciática que tem lugar no último acto do mistério; é a dança do leopardo. Esta dança é executada pelas dirigentes, duas a duas: uma representa o leopardo, a outra representa a mãe. À volta desta última estão reunidas uma dúzia de raparigas que são atacadas e «mortas» pelo leopardo. Mas a mãe ataca, por seu turno, o leopardo e mata-o. Supõe-se que a morte da fera permite às raparigas serem libertadas do seu ventre (Andersson, op. cit., págs. 219-221). Algumas características particulares se destacam de tudo o que acabámos de dizer. Somos confrontados com o aspecto iniciático das sociedades de mulheres e destas confrarias secretas femininas. Para

nelas participar, é preciso ter passado com sucesso uma prova - e esta não é de ordem fisiológica (primeira menstruação ou primeiro parto), mas de ordem iniciática, quer dizer, que põe em jogo o ser total da rapariga ou da recém-casada. A iniciação efectua-se num contexto cósmico. Acabámos de ver a importância ritual da floresta, da água, das trevas, da noite. A mulher recebe a revelação de uma realidade que a transcende, ainda que dela faça parte. Não se trata do fenómeno natural do nascimento que constitui o mistério; é a revelação da sacralidade feminina, isto é, da solidariedade mística entre a vida, a mulher, a natureza, a divindade. Esta revelação é de ordem transpessoal; é por isso que se exprime nos símbolos e se actualiza nos rituais. A rapariga ou a mulher iniciada toma consciência de uma sacralidade que emerge do mais profundo do seu ser, e esta consciência - por mais obscura que possa ser - é uma experiência dos símbolos. É «realizando», «vivendo» essa sacralidade que a mulher encontra o significado espiritual da sua própria existência; ela sente que a vida é real e santificada, que não é uma série infinita de automatismos psicofisiológicos cegos, inúteis e, no fim de contas, absurdos. Para as mulheres, a iniciação também equivale a uma ruptura de nível, à passagem de uma forma de ser a outra: a rapariga é brutalmente separada do mundo profano, sofre uma transformação de natureza espiritual que, como qualquer outra transformação, implica uma experiência da morte. Acabámos de ver como as provas das raparigas se assemelham às que simbolizam a morte iniciática. Mas trata-se sempre de uma morte de qualquer coisa que deve ser ultrapassada, e não de uma morte no sentido moderno e dessacralizado de termo. Morre-se para se ser transformado e ascender a um nível mais elevado de existência. No caso das raparigas, morrem para o indistinto e amorfo da infância, e renascem para a personalidade e para a fecundidade.

Como entre os homens, deparamos com formas múltiplas de associações femininas, onde o segredo e o mistério aumentam progressivamente. Há, para começar, a iniciação geral pela qual passa qualquer rapariga e qualquer recém-casada, e que leva à instituição de sociedades secretas de mulheres. Há, depois, as associações femininas de mistérios, como em África, ou na Antiguidade, os grupos fechados das Ménades. Sabe-se que tais confrarias femininas de mistérios levam muito tempo a desaparecer. Lembremo-nos das feiticeiras da Idade Média europeia, das suas reuniões rituais, das suas «orgias». Ainda que os processos de feitiçaria tenham sido inspirados, na maioria dos casos, por preconceitos teológicos, ainda que se não consiga, por mais do que uma vez, distinguir entre as verdadeiras tradições mágico-religiosas rurais, com as suas raízes na pré-história, e as psicoses colectivas de carácter mais complexo -, é, não obstante, provável que as «orgias» das feiticeiras tenham existido: não no sentido que lhes davam as autoridades eclesiásticas, mas no sentido primeiro, autêntico, de reuniões secretas que comportavam ritos orgiásticos, isto é, cerimónias relacionadas com o mistério da fecundidade. As feiticeiras, tal como os xamanes e os místicos das outras sociedades primitivas, limitavam-se a concentrar, exacerbar, aprofundar a experiência religiosa revelada durante a sua iniciação. Tal como os xamanes, as feiticeiras eram marcadas por uma vocação mística que as levava a viver, mais profundamente do que as outras mulheres, a revelação dos mistérios.

Deglutição por um monstro

Verificamos, pois, tanto nas mulheres como nos homens, a existência de uma solidariedade entre a primeira revelação do sagrado - a que se efectua pela iniciação da puberdade - e as revelações ulteriores que se efectuam nos círculos mais fechados e mesmo as revelações pessoais que constituem, em alguns indivíduos escolhidos, a síndrome da sua vocação mística. Vimos que o mesmo cenário iniciático - comportando torturas, morte e ressurreição se repetia todas as vezes que estava em causa um mistério, isto é, um processo de regeneração espiritual. Para melhor nos darmos conta da permanência de tais cenários iniciáticos e, ao mesmo tempo, da sua capacidade de actualização em situações múltiplas e diferentes, vamos examinar mais longamente um desses temas-arquétipos. Dito por outras palavras, em vez de apresentar sistemas rituais clássicos, de acordo com o seu objecto - ritos de iniciação tribal, ritos de entrada em sociedades secretas de homens ou de mulheres, etc. concentraremos a nossa atenção sobre um tema simbólico isolado e trataremos de ver como ele se integra em todos estes sistemas

rituais e em que medida é capaz de enriquecer o seu significado.

Várias vezes, durante a nossa exposição, encontramos a prova iniciática que consiste em ser engolido por um monstro. Existem numerosas variantes deste rito, que se podem comparar com a aventura de Jonas - e é sabido que o simbolismo implícito na história de Jonas interessou vivamente os psicológicos das profundidades, sobretudo o professor Jung e o Dr. Neumann. Este motivo iniciático deu lugar, não só a um grande número de ritos, mas igualmente a mitos e lendas cuja interpretação não é sempre fácil. Trata-se de um mistério de morte e ressurreição simbólicas. Examinemo-lo de mais perto. Em certas regiões, os rituais iniciáticos da puberdade comportam a entrada num manequim que se assemelha a um monstro aquático (crocodilo, baleia, peixe grande). Mas esta cerimónia caíra já em desuso quando foi estudada por etnólogos. Assim, por exemplo, entre os Papuas da Nova Guiné (36) - constroi-se com ráfia um manequim monstruoso chamado kaie munu, que se conserva na casa dos homens; por ocasião da sua iniciação, introduz-se a criança no ventre desse monstro. Mas o sentido iniciático perdeu-se: o noviço penetra no interior do kaie munu enquanto o seu pai está a acabar a respectiva confecção. Tendo sido perdido o significado do rito, nenhum terror iniciático se apodera do noviço. Nem por isso se deixa de introduzi-lo no kaie munu, porque as pessoas se recordam de que os antepassados da tribo o faziam assim.

(36) F. E. Williams, *The Pairama Ceremony in the Purari Delta, Papua* (*Journal of Royal Anthropological Institute*, 53, 1923, págs. 361-382), págs. 363 e segs. Conf. também Hans Nevermann, *Masken und Geheimbunde Melanesien* (Lípsia, 1933), págs. 51 e segs.

Noutras regiões só se sabe que os neófitos são engolidos por um monstro (37), mas já não se pratica a entrada ritual no seu ventre. Assim, entre os indígenas da Serra Leoa e da Libéria, os futuros membros da sociedade secreta Poro (38) são considerados como engolidos pelo monstro Namu: este fica grávido durante quatro anos e, em seguida, pare os iniciados à maneira de uma mulher. Entre os Kuta, a sociedade secreta Mungala pratica o seguinte rito: confecciona-se em tecidos de fibras pintados de branco uma espécie de manequim com quatro metros de comprimento e dois metros de altura que possui «vagamente o aspecto de um animal». Um homem entra no manequim e, durante as cerimónias, passeia-se pela floresta para aterrorizar os candidatos. Também aqui o sentido original se perdeu. Mas vimos que a recordação mitológica de um monstro que engole e vomita os candidatos se conservou entre os Mandja e os Banda (a sociedade secreta Ngakold) (39).

(37) Conf. Hans Scharer, *Die Gottesidee der Mjadju Dajak in Sud-Borneo* (Leida, 1946), págs. 102 e segs.: o desaparecimento do homem no crocodilo simboliza a iniciação. Ver sobre o mesmo motivo Cari Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Antuérpia, 1951), págs. 176 e segs. et passim. Sobre o sosom dos Marind-anim, que engole as crianças, ver P. Wirz, *Die Marind-anim von Holländisch-Sud-Neu Guinea* (Hamburgo, 1922), in, págs. 36 e segs. A carta da difusão do «motivo de Jonas» foi publicada por Leo Frobenius, *Das Archiv für Folkloristik* (Paideuma, I, 1938, pág. 9) e reproduzida por Peuckert, *Geheimkulte*, pág. 338.

(38) E. Andersson, *Lês Kuta*, I, págs. 297 e segs.; Peuckert, op. cit., págs. 355 e segs.

(39) Conf. Andersson, op. cit., págs. 263 e segs.

Os mitos são mais eloquentes do que os ritos: desvendam-nos o sentido original da passagem pelo interior de um monstro. Começemos por um célebre mito polinésio, o de Maui. Este, grande herói maori regressa, no fim de uma vida rica em aventuras, à sua pátria, para a casa da avó Hine-nui-te-po, a grande senhora (da noite). Encontra-a adormecida e, livrando-se rapidamente das suas roupas, prepara-se para penetrar no corpo da gigante. Mas o herói vinha acompanhado de aves; toma a precaução de lhes impor que não riam antes de verem sair vitorioso da sua aventura. com efeito, as aves mantêm-se em silêncio enquanto Maui atravessa o corpo da sua avó mas, quando o vêem meio saído, isto é, quando o herói ainda tem metade do corpo na boca da gigante, os pássaros desatam a rir e a grande senhora (da noite), despertando

bruscamente, cerra os dentes e corta em dois o herói, que morre. É por essa razão, dizem os Maori, que o homem é mortal; se Maui tivesse conseguido sair indemne do corpo da sua avó, os homens tornar-se-iam imortais (40).

(40) W. D. Westervelt, *Legends of Ma-ui the Demi-God* (Honolulu, 1910), págs. 128 e segs.; J. F. Stimson, *The Legends of Maui and Tahaki* (Honolulu, 1937), págs. 46 e segs.

Detectamos neste mito outro significado da entrada no corpo de um monstro: já não se trata da morte seguida de ressurreição tema comum a todas as outras iniciações - mas da procura da imortalidade através da entrada heróica no ventre da avó-gigante. Noutros termos, trata-se desta vez de defrontar a morte sem morrer, de descer ao reino da noite e das mortes e regressar de lá vivo - como os xamanes fazem ainda nos nossos dias, durante os seus transes. Mas, enquanto o xamane apenas penetra em espírito no reino dos mortos, Maui dedica-se a uma descida no sentido material da palavra. É a diferença bem conhecida entre o êxtase xamanístico e as aventuras em carne osso dos heróis. Voltamos a encontrar a mesma diferença nas regiões setentrionais e árticas, onde a experiência religiosa é dominada pelo xamanismo. Segundo certas variantes do Kalevala, por exemplo, o sábio Väinämöinen empreende uma viagem ao país dos mortos, Tuonela. A filha de Tuoni (o senhor do além) engole-o - mas, chegado ao estômago da gigante, Väinämöinen constrói um barco e, de acordo com o texto, rema vigorosamente «de uma ponta à outra do intestino». A gigante é finalmente forçada a vomitá-lo para o mar (41).

(41) Martti Maavio, Väinämöinen, *Eternal Sage* (F. F. Communications, n° 144, Helsínquia, 1952), págs. 117 e segs.

Ora, durante os seus transes, os xamanes lapões são supostos penetrar no intestino de um grande peixe ou de uma baleia. Uma lenda conta-nos que o filho de um xamane despertou seu pai, que dormia há três anos, com estas palavras: «Pai, acorda e regressa do intestino do peixe, regressa da terceira volta do intestino dele!» (42) Trata-se, neste caso, de uma viagem extática, em espírito, no ventre de um monstro marinho. Porque é que o xamane fica três anos «na terceira volta do intestino», é o que tentaremos compreender de seguida. De momento, lembremos algumas outras aventuras do mesmo género. Sempre segundo a tradição finlandesa, o ferreiro Ilmarinen fazia a corte a uma jovem; esta impõe-lhe como condição para se casar que «passeasse entre os dentes da velha feiticeira Hiisi». Ilmarinem parte à sua procura, aproxima-se da feiticeira, que o engole. Ela pede-lhe então que saia pela boca, mas Ilmarinen recusa. «Eu arranjarei a minha própria porta!», responde e, com instrumentos que tinha construído por meio de magia, o ferreiro abre-lhe o estômago e sai. Segundo outra variante, a condição posta pela jovem a Ilmarinen era capturar um grande peixe. Mas este engole-o. Descido ao seu estômago, Ilmarinen começa a agitar-se e o peixe pede-lhe que saia pela retaguarda. «Não sairei dessa maneira», responde o ferreiro, «por causa da alcunha que os homens me podem pôr.» O peixe propõe-lhe então que saia pela sua boca, mas Ilmarinen responde: «Não o farei, porque os homens me chamarão vomitado.» E continuou a agitar-se, até que o peixe rebentou (Haavio, op. cit., págs. 114 e segs.).

(42) *Ibidem*, pág. 124.

A história comporta múltiplas variantes. Luciano de Samosata conta nas suas *Histórias Verdadeiras* que um monstro marinho engoliu um navio inteiro com a sua tripulação. Os homens acenderam uma grande fogueira que matou o monstro e, para saírem dele, abriram-lhe a guela com varas. Uma história análoga circula na Polinésia. O barco do herói Nganaoa tinha sido engolido por uma espécie de baleia, mas o herói pegou no mastro e enfiou-lho na boca, para a manter aberta. Em seguida, desceu para o estômago do monstro, onde encontrou os seus dois pais, ainda vivos. Nganaoa acendeu uma fogueira, matou a baleia e saiu-lhe pela goela. Este motivo folclórico está muito difundido na Oceania (43).

(43) Conf. L. Rademacher, «Walfischmythen» (*Archiv für Religionswissenschaft*, IX, 1906), págs. 246 e segs.; F. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (Munique, 1924), págs. 62 e segs.

Notemos o papel ambivalente do monstro marinho. Não há dúvida de que o peixe que engoliu Jonas e os outros heróis míticos simboliza a morte: o seu ventre representa o inferno. Nas visões medievais, os infernos são frequentemente imaginados sob a forma de um enorme monstro marinho, tendo talvez o seu protótipo no Leviatã bíblico. Ser engolido equivalia, pois, a morrer, a penetrar nos infernos - o que todos os ritos primitivos de iniciação de que falámos deixam muito claramente entender. Mas, por outro lado, a entrada no ventre do monstro significa também a reintegração num estado pré-formal, embrionário. Já o dissemos: as trevas que reinam no interior do monstro correspondem à noite cósmica, ao caos de antes da criação. Dito por outras palavras, depara-se-nos um duplo simbolismo: da morte, isto é, do fim de uma existência temporal e, por conseguinte, do fim do tempo - e o simbolismo do regresso à modalidade germinal, que precede qualquer forma e também toda a existência temporal. No plano cosmológico, este duplo simbolismo refere-se ao início e ao fim dos tempos.

Simbolismo da morte iniciática

Compreende-se então por que é que a deglutição pelo monstro desempenhou um papel tão importante, tanto nos ritos iniciáticos (44) como nos mitos heróicos e nas mitologias da morte. Trata-se de um mistério que implica a mais terrível prova iniciática, a da morte, mas que constitui igualmente a única via possível para abolir a duração temporal - por outras palavras, a existência histórica - e reintegrar a situação primordial. Evidentemente, essa reintegração do estado germinal, do «princípio», equivale, também ela, a uma morte: com efeito, «mata-se» a sua própria existência profana, histórica, já usada, para obter uma existência imaculada, aberta, não conspurcada pelo tempo.

(44) Para uma interpretação psicológica deste simbolismo, ver também Charles Baudoin, *Lê Mythe du héros* (Paris, 1952).

Deduz-se disso que, em todos estes contextos iniciáticos, a morte não tem o sentido que se é tentado a atribuir-lhe geralmente, mas que quer dizer sobretudo isto: liquida-se o passado, põe-se um termo a uma existência - mal sucedida como qualquer existência profana - para se recomeçar outra, regenerada. A morte iniciática é, pois, um recomeço, nunca um fim. Em nenhum rito ou mito encontramos a morte iniciática unicamente como um fim, mas como condição sine qua non de uma passagem para outro modo de ser, prova indispensável para se regenerar, isto é, para começar uma vida nova. Insistimos neste facto de simbolismo do regresso ao ventre ter sempre uma valência cosmológica. É o mundo inteiro que, simbolicamente, regressa com o neófito à noite cósmica, para poder ser criado de novo, quer dizer, para poder ser regenerado. E, como já dissemos algures, um grande número de terapêuticas arcaicas consiste na recitação ritual do mito cosmogónico: por outras palavras, para curar o doente é preciso fazê-lo nascer outra vez - e o modelo arquetípico do nascimento é a cosmogonia. É necessário abolir a obra do tempo, reintegrar o instante auroral de antes da criação; no plano humano, isto equivale a afirmar que é preciso reintegrar a «página branca» da existência, o princípio absoluto, quando nada estava ainda conspurcado, quando nada tinha ainda sido estragado.

Penetrar no ventre do monstro equivale a uma regressão ao instinto primordial, à noite cósmica - e sair dele é o mesmo que uma cosmogonia: é a passagem do caos à criação. A morte iniciática reitera este regresso exemplar ao caos, para tornar possível a repetição da cosmogonia, isto é, preparar o novo nascimento. Verifica-se que, por vezes, a regressão ao caos é tomada à letra; é o caso, por exemplo, das doenças iniciáticas dos futuros xamanes, que foram inúmeras vezes consideradas como verdadeira loucura. Assiste-se, com efeito, a uma crise total, que, por vezes, conduz à desintegração da personalidade.

De um certo ponto de vista, pode comparar-se a «loucura» iniciática dos xamanes à dissolução da velha personalidade que se segue à descida aos infernos ou à penetração no ventre do monstro. Cada aventura iniciática deste tipo termina sempre por criar qualquer coisa, por fundar um mundo ou um novo modo de ser. Recordar-se que o herói Maui procurava, ao penetrar no

corpo da sua avó, a imortalidade: o que é o mesmo que dizer que ele acreditava poder fundar, através da sua exploração iniciática, uma nova condição humana, semelhante à dos deuses. Recorda-se igualmente a lenda do xamane lapão que, em espírito, ficou três anos no intestino de um enorme peixe. Porque se teria metido nessa aventura? Um antigo mito finlandês, relacionado com Vainämöinen, dar-nos-á talvez a resposta. Vainämöinen cria por magia - isto é, cantando - um barco, mas não pode acabá-lo, porque lhe faltam três palavras. Para as aprender, vai procurar um feiticeiro de renome, Antero, um gigante que, estava imóvel havia longos anos, como um xamane durante o transe, de tal forma que uma árvore lhe crescia no ombro e que as aves tinham feito ninhos na sua barba. Vainämöinen cai na boca do gigante e é rapidamente engolido. Mas, uma vez no estômago de Antero, forja para si próprio um fato de ferro e ameaça o feiticeiro de lá ficar enquanto não obtiver as três palavras mágicas para acabar o barco (45).

(45) M. Haavio, Vainämöinen, págs. 106 e segs.

Deparamos, neste caso, com uma aventura iniciática empreendida para obter um conhecimento secreto. Desce-se ao ventre de um gigante ou de um monstro para aprender a ciência, a sabedoria. É por essa razão que o xamane lapão fica três anos no estômago do peixe: para conhecer os segredos da natureza, para decifrar o enigma da vida e para aprender como será o futuro. Mas se a penetração no ventre de um monstro equivale à descida aos infernos, entre as trevas e os mortos, isto é simboliza tanto a regressão à noite cósmica, como às trevas da «loucura», em que toda a personalidade é dissolvida, se tivermos em conta todas estas semelhanças e correspondências entre a morte noite cósmica - caos - loucura - regressão à condição embrionária - então compreende-se por que é que a morte simboliza também a sabedoria, por que é que os mortos são oniscientes e conhecem também o futuro, por que é que os visionários e os poetas procuram inspiração junto dos túmulos; e, noutro plano de referência, compreende-se igualmente porque é que o futuro xamane, antes de se tornar um sábio, deve conhecer a «loucura» e descer às trevas, por que é que a criatividade está sempre relacionada com uma certa «loucura» ou «orgia» solidárias com o simbolismo da morte e das trevas. C. G. Jung explica tudo isto pela revivificação do contacto com o inconsciente colectivo. Mas, para permanecermos no nosso domínio, compreende-se sobretudo por que é que, entre os primitivos, a iniciação é sempre relacionada com a revelação da ciência sagrada, da sabedoria. É durante o período de segregação isto é, quando se considera que eles estão engolidos no ventre do monstro ou se encontram nos Infernos - que os neófitos são instruídos nas tradições secretas da tribo. A verdadeira ciência, a que é transmitida pelos mitos e símbolos, só é acessível no decorrer ou em seguimento ao processo de regeneração espiritual realizado pela morte e pela ressurreição iniciáticas.

Estamos agora em posição de compreender por que é que o mesmo esquema iniciático - implicando sofrimentos, morte e ressurreição - se encontra em todos os mistérios, tanto nos ritos da puberdade como naqueles que dão acesso a uma sociedade secreta; e por que é que mesmo cenário se deixa divisar nas perturbantes experiências íntimas que precedem a vocação mística. Antes de tudo, compreendamos isto: o homem das sociedades arcaicas esforçou-se por vencer a morte, atribuindo-lhe uma tal importância que, no fim de contas, ela deixou de parecer uma paragem e se tornou um rito de passagem; por outras palavras, para os primitivos, morre-se sempre em relação a qualquer coisa que não era essencial: morre-se sobretudo na vida profana. Resumindo, a morte chega a ser considerada como a suprema iniciação, isto é, o começo de uma nova existência espiritual. Mais ainda: geração, morte e regeneração foram entendidas como os três momentos de um mesmo mistério, e todos os esforços espirituais do homem arcaico foram empregados em demonstrar que entre esses momentos não devem existir hiatos. Ninguém pode deter-se num desses momentos, ninguém pode instalar-se algures na morte, por exemplo, ou na geração. O movimento, a regeneração prosseguem sempre: refazemos infatigavelmente a cosmogonia, para termos a certeza de que fazemos bem alguma coisa: uma criança, por exemplo, ou uma casa, ou uma vocação espiritual. Eis por que razão sempre encontramos a valência cosmogónica nos ritos iniciáticos.

A própria sabedoria e, por extensão, todo o conhecimento sagrado e criador, são concebidos como o fruto de uma iniciação, isto é, como o resultado, ao

mesmo tempo, de uma cosmogonia e de uma obstetrícia. Não era sem razão que Sócrates se comparava a uma mulher sábia: ajudava o homem a nascer para a consciência de si mesmo. Mais claramente ainda, S. Paulo fala, na sua Epístola a Tito, de «filhos espirituais», filhos que procriou através da fé. E o mesmo simbolismo se encontra na tradição budista: o monge abandonava o seu nome de família e tornava-se «filho de Buda» (sakya-putto}, porque tinha «nascido entre os santos» (ariyd). Como dizia Kassapa, falando de si mesmo: «Filho natural do Bem-aventurado, nascido da sua boca, nascido do dhamma, feito pelo dhamma», etc. (Samyuta Nikāya, II, 221). Mas este nascimento iniciático implica a morte para a existência profana. O esquema conservou-se tanto no hinduísmo como no budismo. O iogui «morre para esta vida» para renascer noutra modo de ser: o que é representado pela libertação. Buda ensinava a via e os meios de morrer para a condição humana profana - quer dizer, para a escravatura e para a ignorância - para renascer em liberdade, em beatitude e no incondicionalismo do nirvana. A terminologia indiana do renascimento iniciático lembra por vezes o simbolismo arcaico do «novo corpo» que o neófito obtém. O próprio Buda o proclama: «Mostrei aos meus discípulos os meios pelos quais podem criar, a partir deste corpo (constituído pelos quatro elementos), um outro corpo de uma substância intelectual (rúpim manomayan), completo, com os seus membros e dotado de faculdades transcendentais (abhinindriyarri)» (46).

(46) Majjhima-Nikāya, II, 17; conf. M. Eliade, *Lê Yoga. Immortalité et liberte*, pp. 172 e seg.

Tudo isto prova, parece-nos, que a valorização arcaica da morte, enquanto supremo meio de regeneração espiritual, constitui um cenário iniciático que se prolonga até nas grandes religiões do mundo e que foi igualmente utilizado pelo cristianismo. É o mistério fundamental, retomado e revivido, revalorizado, por toda a experiência religiosa nova. Mas observemos mais atentamente as consequências últimas deste mistério: se conhecemos a morte cá em baixo, se morremos inúmeras vezes, continuamente, para renascer como outra coisa - segue-se daí que o homem vive já cá em baixo, sobre a terra, uma vida que não pertence à terra, que participa no sagrado, na divindade; ele vive, digamos, um princípio de imortalidade, aflora cada vez mais a imortalidade. Por conseguinte, a imortalidade não deve ser concebida como uma sobrevivênciapost mortem, mas como uma situação que criamos continuamente, para a qual nos preparamos e mesmo nela participamos desde agora, desde este mundo em que estamos. A não-morte, a imortalidade deve ser entendida então como uma situação limite, situação ideal para a qual o homem tende com todo o seu ser e que se esforça por conquistar, morrendo e ressuscitando continuamente.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Os estudos reunidos neste volume apareceram anteriormente nas revistas e colectâneas seguintes:

«Os Mitos do Mundo Moderno», na Nouvelle Revue Française, Setembro de 1953;

«O Mito do Bom Selvagem», ibidem, Agosto de 1955;

«Simbolismo Religioso e Valorização da Angústia», reproduz o texto de uma conferência dada no quadro dos «Encontros Internacionais de Genebra», Setembro de 1953, e publicado no volume colectivo A Angústia do Tempo Presente e os Deveres do Espírito (Ed. de Baconière, Neuchâtel, 1954);

«À Nostalgia do Paraíso nas Tradições Primitivas». Foi publicado na Diogenen" 3, Julho de 1953;

«Experiência Sensorial e Experiência Mística», no volume colectivo Os Nossos Sentidos e Deus (Estudos Carmelitas, 1954);

«Simbolismo da Ascensão e «Sonhos Acordados», reúne três artigos que apareceram respectivamente em Numen, Janeiro de 1956, na Hommage a Van der Leew (Nijkerk, 1950) e na Hommage a Ananda K. Coomaraswamy (An and Thought, Londres, 1948). Os três últimos estudos apareceram em Eranos-Jahrbucher, vol. XXI, XXII e XXIII, Zurique. 1953, 1954 e 1955.