

JOSEPH CAMPBELL



O VOO DO PÁSSARO SELVAGEM
Ensaio sobre a universalidade dos mitos

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe [X Livros](#) e seus diversos parceiros, com o objetivo de disponibilizar conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O [X Livros](#) e seus parceiros disponibilizam conteúdo de domínio público e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: xlivros.com ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade enfim evoluirá a um novo nível.

Joseph Campbell

O VOO DO PÁSSARO SELVAGEM

Ensaio sobre a universalidade dos mitos



Tradução de RUY JUNGMAN

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte

Sindicato Nacional dos Editores de Livros. RJ.

Campbell, Joseph, 1904-1987

C195v O voo do pássaro selvagem: ensaios sobre a universalidade dos mitos / Joseph Campbell;
tradução de RuyJungman - Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos. 1997.

Tradução de: The flight of the wild gander

ISBN 85-01-04801-1

1. Mitologia 2. Mito. I. Título

CDD- 291.13 97-0497

CDU-291.13

Título original inglês: THE FLIGHT OF THE WILD GANDER

Copyright © 1951, 1969 by Joseph Campbell.

Copyright © 1958. 1960 by RheinVeriag, AG, Zurich.

Copyright © 1990 by The Joseph Campbell Estate.

Copyright © 1997 by Distribuidora Record S.A mediante acordo com HarperCollins, Publishers, Inc

Direitos exclusivos de publicação em língua portuguesa para o Brasil
adquiridos pela EDITORA ROSA DOS TEMPOS

Um selo da DISTRIBUIDORA RECORD DE SERVIÇOS DE IMPRENSA S.A

Rua Argentina 171 - 20921-380 Rio de Janeiro, RJ - Tel.: 585-2000

Impresso no Brasil ISBN 85-01-04801-1

PEDIDOS PELO REEMBOLSO POSTAL

Caixa Postal 23.052

Rio de Janeiro, RJ - 20922-970

AGRADECIMENTOS

A THE AMERICAN FOLKLORE SOCIETY, INC.: por extratos de "Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians", de autoria de Morris Edward Opler. Anais da American Folklore Society, Vol. XXI. BEACON PRESS: "The Secularization of the Sacred", de Joseph Campbell. Copyright © 1968 da Beacon Press, publicado inicialmente no *The Religious Situation: 1968*, editado por Donald R. Cutler e publicado pela Beacon Press. COLUMBIA UNIVERSITY PRESS: "Primitive Man as Metaphysician", de Joseph Campbell, publicado inicialmente pela Columbia University Press em *Culture in History*, Stanley Diamond, editor. MCGRAW-HILL BOOK COMPANY AND THAMES & HUDSON LTD.: *From Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, de James Mellaart. © 1967, da Thames & Hudson Ltd. Usado com permissão da McGraw-Hill Book Company and Thames & Hudson Ltd. RANDOM HOUSE, INC.: "Folkloristic Commentary", de Joseph Campbell, reproduzido de *Grimm's Fairy Tales: Complete Edition* (tradução de Hunt/ Stern). Copyright 1944 de Pantheon Books, Inc. Do "Roan Stallion", de Robinson Jeffers. Copyright de 1925, renovado em 1953, de Robinson Jeffers. Do *Selected Poetry of Robinson Jeffers*, UNIVERSITY OF NEBRASKA PRESS: "The Great Vision", reproduzido do *Black Elk Speaks*, de John G. Neihardt. Copyright de 1932, 1959, de John G. Neihardt. Reproduzido com permissão da University of Nebraska Press. UNIVERSITY OF OKLAHOMA PRESS: do *The Sacred Pipe*, de Joseph Epes Brown. Copyright de 1953, da University of Oklahoma Press. INTERNATIONAL UNIVERSITIES PRESS: "Bios and Mythos: Prolegomena to a Science of Mythology", estampado originariamente em *Psychoanalysis and Culture*, publicado pela International Universities Press

ILUSTRAÇÕES

1. Desenhos de Cerâmica Pintada, Iraque, louça de Samarra, c. 4000 a.C
2. Desenhos gravados, colares de conchas, Oklahoma, Spiro Mound, c. 1000 d.C.
3. Mapa: Distribuição Mundial da Suástica.
4. Mapa: Distribuição Mundial do Simbolismo da Cor das Quatro Direções.
5. O Feiticeiro de Trois Frères, pintura em caverna paleolítica, França, Ariège, c. 15000-11000 a.C
6. O xamã de Lascaux, pintura em caverna paleolítica, França, Dor-dogne, c. 20000-15000 a.C.
7. Deusa neolítica, apoiada em leopardos, dando à luz uma criança, estatueta de barro cozida, Turquia (Anatólia), Çatal Hüyük, c. 5800 a.C.
8. Deusa neolítica dando à luz um touro, figura em barro e gesso, parede oeste do Santuário VI.B.8, Çatal Hüyük, c. 5950 a.C.
9. Reconstrução do Santuário VII.21, "O Segundo Santuário do Abutre", Çatal Hüyük, c. 6200 a.C.
10. Desenhos de louça policrômica, Iraque, louça de Halaf, c. 4000 a.C.
11. Suástica (exemplo antigo mais conhecido) gravada em estatueta de ave, de fins do paleolítico, em marfim de mamute, mais ou menos três polegadas de comprimento. Encontrada em Mezin, Ucrânia, c. 10000 a.C.
12. Suástica no peito de Amida, "O Buda da Luz Imensurável", em postura de meditação, madeira, laça dourada, altura três polegadas e meio, Japão, século XIII.
13. "O Senhor dos Animais", civilização do vale do Indo, sinete de esteatita, duas polegadas por duas, c. 2000 a.C.
14. "O Senhor da Árvore da Vida", sinete cilíndrico preto serpentino, Suméria, c. 2500 a.C.
15. "O Jardim da Imortalidade", sinete cilíndrico em mármore, Babilônia, c. 1750-1550 a.C.
16. "O Senhor e a Senhora da Árvore", sinete cilíndrico, Suméria, c. 2500 a.C.

AGRADECIMENTOS PELAS ILUSTRAÇÕES

1. A Robert J. e Linda S. Braidwood, Edna Tulane e Ann L. Perkins, "New Chalcolithic Material of Samarran Type and Its Implications", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. III. N.º 1, 1944.
 2. A Emma Lila Fundaburk e Mary Douglass Fundaburk Foreman, *Sun Circles and Human Hands* (Luverne, Alabama: Emma Lila Fundaburk, 1957), Pranchas 26 e 23.
 3. Em Leo Frobenius, *Monumenta Terrarum* (Frankfurt am Main: Forschungsinstitut für Kulturmorphologie, 1929), p. 309.
 4. Em Frobenius, *op.cit.*, p. 323.
 5. Em l'Abbé H. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art* (Mon-tignac: Centre d'Etudes et de Documentation Préhistoriques, sem data), Figura 130.
 6. Em Breuil, *op.cit.*, Figuras 114-115. (Na datação, estou seguindo a orientação de André Leroi-Gourhan, *Les Religions de la préhistoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1964), pp. 87-88.
 7. Em James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (Nova York: McGraw-Hill Book Company, 1967), Figura 52.
 8. Em Mellaart, *op.cit.*, Figura 37.
 9. Em Mellaart, *op.cit.*, Figuras 14, 15.
 10. Segundo M.E. L. Mallowan e J. Cruikshank Rose, "Excavations at Tall Arpachiyah" *Iraq* (British School of Archaeology in Iraq), Vol. II, Parte I, 1935.
 11. Segundo Franz Hancar, "Zum Problem der Venusstatuetten in eurasiatischen Jungpaläolithikum", *Prähistorische Zeitschrift* XXX-XXXI Band, 1939-1940, VI Heft, Figuras VII, VIII, pp. 127, 129.
 12. Coleção de Henry H. Getty. Segundo Alice Getty, *The Gods of Northern Buddhism* (Londres: Oxford University Press, 1914), Prancha XVIII a.
 13. National Museum, Nova Deli. Segundo Sir John Marshall (ed.), *Mohenjo-daro and the Indus Civilization* (Londres: Arthur Probsthain, 1931).
 14. Museu de Berlim. Em William Hayes Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia* (Washington, D.C.: The Carnegie Institution of Washington, 1910), Figura 302.
 15. Museu de Haia. Em Ward, *op.cit.*, Figura 389.
 16. Museu Britânico. Em Ward, *op.cit.*, Figura 388.
- Os esboços das Figuras 2, 5, 6 e 13 são de John L. Mackey.*
- Os esboços das Figuras 10 e 12 são de Al Burkhardt.*

INTRODUÇÃO

A preparação dos capítulos seguintes arrastou-se, ou melhor, foi interrompida, por um período de vinte e quatro anos, durante os quais estive circulando, e, de muitas perspectivas, tentando interpretar o mistério da mitologia, erguer o véu, por assim dizer, da Deusa do antigo templo de Saïs, que poderia ter dito, com absoluta fidelidade à verdade, pode-se dizer hoje, e dizer até o fim dos tempos, "ninguém ergueu o meu véu".

O primeiro capítulo, "O Conto de Fadas", foi publicado em 1944 como Comentário à edição Pantheon do *Grimm's Fairy Tales*, e é aqui incluído com a intenção de apresentar todo o problema do fascínio, das fontes, da preservação e interpretação dessas imagens e narrativas quase oníricas, que reaparecem em vestimenta mais solene nas sagradas escrituras do Oriente e do Ocidente, bem como em nossas artes seculares mais refinadas. No segundo capítulo, "Vida e Mito", que trata da função pedagógica (na verdade, biológica) da mitologia, de sua necessidade e dos ritos através dos quais suas imagens são exibidas e psicologicamente assimiladas, exponho minha tese básica — a de que os mitos constituem uma função tanto da natureza quanto da cultura, e são tão necessários ao amadurecimento equilibrado da psique humana como o alimento para o corpo. Já no capítulo seguinte, "O Homem Primitivo como Metafísico", reativei uma fórmula, proposta inicialmente por Kant, para liberar, de suas várias matrizes de referências e "significados" locais, culturalmente condicionados, as imagens simbólicas arquetípicas do pensamento mítico, de modo que, vistas separadamente dos usos que lhes foram dados nas esferas sociais da vida humana, elas pudessem ser reconhecidas por si mesmas como fenômenos *naturais*, abrindo-se retroativamente para o mistério — tais como árvores, colinas ou regatos de montanha —, anteriores (como a madeira tirada das árvores) aos "significados" que lhes foram atribuídos e aos usos que delas se fizeram.

Qual o "significado" de uma árvore? De uma borboleta? Do nascimento de uma criança? Ou do universo? Qual o "significado" da canção de um impetuoso regato? Essas maravilhas simplesmente *são*. São anteriores ao significado, embora nelas "significados" possam ser encontrados. Elas são, como dizem os budistas, *tathāgata*, "assim veio", sendo o próprio Buda conhecido como o Tathāgata, "O que assim veio", e todas as coisas, segundo nos dizem os budistas, "são Buda". O mesmo acontece com as imagens do mito, que se abrem como flores para o espanto da mente

consciente e podem em seguida ser pesquisadas até a raiz em busca do "significado", bem como organizadas para servir a finalidades práticas.

O fato de sonho e visão terem sido, em toda parte e sempre, as principais forças criativas e modeladoras do mito é em geral hoje reconhecido pelos principais estudiosos da mitologia popular. E a história de fadas se inclui na mesma categoria. "Nos sonhos mais bem interpretados", escreveu Freud, "temos freqüentemente de deixar uma passagem na obscuridade, porque observamos, durante a interpretação, que nela encontramos um emaranhado de idéias oníricas que não podem ser deslindadas e que nenhuma nova contribuição oferecem ao seu conteúdo. Esta, então, é a base do sonho, o ponto a partir do qual ele ascende para o desconhecido. Isto porque as idéias oníricas que encontramos durante a interpretação não têm em geral conclusão, mas correm em todas as direções e penetram no emaranhado de nosso mundo intelectual. E é de alguma parte mais densa desse tecido que o sonho-desejo surge, como o cogumelo de seu micélio."^{1}

C. G. Jung discorreu sobre o assunto no mesmo tom: "O sonho, como todos os elementos da estrutura psíquica, é resultante da psique total. Daí podemos esperar encontrar neles tudo que jamais teve importância na vida da humanidade. Da mesma maneira que a vida humana não se limita a este ou àquele instinto fundamental, mas constrói a si mesma a partir de um grande número de instintos, necessidades, desejos, condições físicas e psíquicas etc., o sonho não pode ser explicado por um ou outro elemento nele existente, por mais enganosamente simples que tal explicação possa parecer. Podemos ter certeza de que ela é incorreta, porque nenhuma teoria simples de instinto será capaz de apreender a psique humana, essa poderosa e misteriosa coisa, nem, em conseqüência, seu representante, o sonho. A fim de fazer com o sonho algo que se assemelhe à justiça, vamos necessitar de um equipamento interpretativo que precisará ser laboriosamente montado com elementos de todos os ramos das ciências humanas."^{2}

Jung formulou a idéia de uma função *compensadora, projetadora e orientadora* do sonho, e o mesmo se poderia dizer sobre o mito. "Em geral", observou ele, "o conteúdo inconsciente contrasta notavelmente com o material consciente, em especial quando a atitude consciente tende a orientar-se com exclusividade excessiva em uma direção que ameaçaria as necessidades vitais do indivíduo. Quanto mais unilateral for a atitude consciente, e quanto mais ela se desviar do ótimo, maior se torna a possibilidade de que sonhos vividos, com um conteúdo fortemente contrastante, mas intencional, surjam como uma manifestação da auto-regulação da psique." Jung comparou ainda essa ação compensatória da psique à do corpo que combate uma doença. "Da mesma maneira que o corpo reage especificamente a ferimentos, infecções ou quaisquer condições

anormais, as funções psíquicas reagem a perturbações antinaturais ou perigosas, com mecanismos de defesa específicos."^{3} E nessa medida, e com esse fim, claro, podemos dizer que o sonho, a visão ou o pesadelo têm "significado": um "significado" como o do espirro, da inflamação de um ferimento infectado, ou de uma febre.

Os ensinamentos de um profeta terão, para toda uma sociedade, um "significado" desse tipo: o de colocá-la e mantê-la no caminho sadio. Não obstante, os símbolos míticos orientadores — as idéias de divindade, ritos de louvação ou de expiação, festivais de harmonização etc. —, inspirados ou renovados por esses ensinamentos, terão um efeito salutar apenas enquanto prevalecerem, ou estejam para prevalecer, as circunstâncias às quais se apliquem os ensinamentos. Ocorrendo uma mudança, por exemplo, da era da caça para a pastoril, ou da pastoril para a industrial, os mitos mudarão também — a menos que sejam artificialmente conservados, caso em que eles mesmo se tornam agentes de uma doença para cuja cura novas visões, novas profecias, novos profetas e novos deuses surgirão.

A tendência comum nos dias atuais de interpretar a palavra "mito" como significando "inverdade" é quase com certeza um sintoma da incredibilidade e conseqüente ineficácia de nossos próprios ensinamentos míticos ultrapassados, tanto os do Velho quanto do Novo Testamento: a Queda de Adão e Eva, os Mandamentos, as Chamas do Inferno, o Segundo Advento do Salvador etc., e não apenas desses Testamentos religiosos arcaicos, mas também dos vários, mais modernos, e seculares "utopiatos" (vamos chamá-los assim) que estão sendo oferecidos para substituí-los. Mitos vivos não são idéias equivocadas e não nascem em livros. Não devem ser julgados como verdadeiros ou falsos, mas como eficazes ou ineficazes, salutareis ou patogênicos. Assemelham-se mais a enzimas, produtos do corpo no qual agem, ou de grupos sociais homogêneos, caso em que são produtos do corpo social. Não são inventados, surgem, e são reconhecidos por videntes e poetas para serem em seguida cultivados e usados como catalisadores de bem-estar espiritual (*i.e.*, psicológico). E, por último, não sobreviverá a mitologia velha e tardia, nem a inventada ou falsa, e tampouco os sacerdotes e sociólogos que tomam o lugar do poeta-vidente — o que, contudo, é o que todos nós somos em nossos sonhos, embora, quando acordamos, possamos falar apenas em prosa. "Da mesma forma que aqueles que não conhecem o lugar", lemos no Chandogya Upanishad, "podem passar e repassar sobre o tesouro oculto de ouro sem descobri-lo, assim todas as criaturas andam, dia após dia, neste mundo incondicionado de ser-consciência-beatitude sem descobri-lo, porque desviadas por falsos pensamentos."^{4}

Não a promessa de qualquer dado mito ou as alegações de qualquer deus herdado, mas a fonte viva de todos os mitos e de todos os deuses e de seus mundos é o que hoje é sagrado e que deve ser buscado. Nas páginas seguintes propus-me a assim proceder — embora consciente da ironia de tal busca, inerente ao próprio objetivo. Porque, como é declarado no Kena Upanishad:

*Ali o olho não vai;
Nem vão a fala ou a mente.
Não sabemos, não compreendemos
Como alguém poderia ensiná-lo.*

*Àquele a quem é desconhecido, a ele é conhecido;
O que o conhece, não o conhece:
Compreendido não pelos que compreendem,
E compreendido pelos que não compreendem.*^{5}

E no *Tao Te Ching*, de Lao-tzé:

*Os que sabem não falam;
Os que falam não sabem*^{6}

Os capítulos II e III deste livro, portanto, tratam, como dissemos acima, da mitologia como uma criação da natureza, servindo, por um lado, à função biológica de promover o amadurecimento sadio da psique e, por outro, à função metafísica, ou mistagógica, de uma coisa-Buda, "assim veio", *tathāgata*, abrindo-se retroativamente para o mistério. Ambos os capítulos foram escritos e publicados em homenagem a ilustres amigos, com cujas obras as minhas têm profundas dívidas: "Vida e Mito", em 1951, para o volume comemorativo *Psychoanalysis and Culture*, que marcava o 60º aniversário de Géza Róheim, e o capítulo seguinte, "O Homem Primitivo como Metafísico", para o volume *Culture and History*, publicado em 1960, em homenagem a Paul Radin (1883-1959), o antropólogo realmente pioneiro.

O capítulo IV, contudo, 'A Criação do Mito' — que constitui em grande parte refundição de um trabalho que apresentei em 1959 na Reunião Eranos, anual, realizada em Ascona, Suíça, em 1959 — desvia-se do aspecto natural, biológico, para o cultural, histórico, da ascensão, florescimento e

declínio de certa mitologia, tratando de uma única lenda dos índios americanos e das circunstâncias de sua origem, bem como das experiências pessoais do velho e visionário feiticeiro através de cuja memória foi preservado. O capítulo V, "O Símbolo sem Significado", também apresentado inicialmente em Ascona, na Reunião Eranos de 1957, coloca o ponto final na atual série de estudos que denominei de "dimensão mitológica". A fim de levar em conta algumas descobertas recentes no campo arqueológico, fui obrigado a revisar a segunda seção da Parte I desse capítulo. A parte disso, contudo, o texto permanece tal como no dia em que foi escrito, ocasião em que me serviu como esboço preliminar para estruturar minha história das formas mitológicas, em quatro volumes, *The Masks of God* (As máscaras de Deus).

E, finalmente, no último capítulo deste livro, "A Secularização do Sagrado" (apresentado no primeiro simpósio do que, espero, seja uma série anual, *The Religious Situation: 1968*), meu tema é o momento presente, a crise de confrontação entre a Europa, com sua herança de respeito pela criatividade individual, e as anonimidades maciças da tradicionalmente despótica Ásia, agora mecanizada.



I

O CONTO DE FADAS



1

A Obra dos Irmãos Grimm

Frau Katherina Viehmann (1755-1815) tinha 55 anos de idade quando foi descoberta pelos irmãos Grimm. Casada em 1777 com um alfaiate de Niederrhoden, uma aldeia situada perto de Kassel, ela era nesse momento mãe e avó. "Esta mulher", escreveu Wilhelm Grimm no prefácio da primeira edição do segundo volume (1815), "(...) tinha rosto bem marcado e agradável e uma expressão clara e aguda nos olhos; na mocidade, devia ter sido bela. Conservava fielmente na mente estas velhas sagas — talento este, dizia ela, que não era concedido a todos, pois deve haver muitos que não conseguem guardar nada na cabeça. Ela contava suas histórias de forma ponderada, precisa, com uma vivacidade incomum e evidente deleite — inicialmente, com a maior espontaneidade, mas, em seguida, se solicitada, repetia-as, devagar, de modo que, com bastante prática, era possível tomar o ditado do que ela dizia, palavra por palavra. Grande parte do material foi registrado dessa maneira e sua fidelidade é inequívoca. Quem quer que acredite que materiais tradicionais são facilmente falsificados e que, quando preservados, o são apenas displicentemente e, portanto, não podem sobreviver por um longo período, deveriam ouvir com que fidelidade ela se apegava à história e o cuidado que revelava com sua exatidão. Tampouco alterava qualquer parte ao repeti-la, e ela mesmo se corrigia, logo que notava um engano. Entre pessoas que seguem inalteravelmente velhos costumes, o apego a modelos herdados é mais forte do que nós, impacientes como somos por variedade, podemos compreender." ^{a}{7}

Foi com pessoas como essas que Jacob e Wilhelm colheram, durante um período de anos, os materiais que usaram em seu livro: histórias singelas nascidas em fazendas e aldeias próximas e nas tecelagens e cervejarias de Kassel. Muitas histórias foram recebidas, também, de amigos. Nas notas ao livro, lemos freqüentemente a nota "Recebido de Dortchen Wild, em Kassel" ou "De Dortchen, na estufa". Dorothea Wild — mais tarde esposa de Wilhelm — contribuiu com mais de uma dúzia de histórias. Juntamente com suas cinco irmãs, ela fora iniciada nos contos de fadas por uma velha babá, *die alte Marie*. ^{b}{8} Outras famílias contribuíram também, como a Hassenpflug, que chegara de Hanau trazendo grande número de histórias, ^{c}{9} e a von Haxthausen, que residia na Westphalia. ^{10} Os irmãos

pesquisaram também materiais em manuscritos medievais germânicos e nas antologias populares e coletâneas do tempo de Lutero.

O mérito especial da obra de Jacob e Wilhelm Grimm (1785-1863 e 1786-1859) residiu no respeito de erudito às suas fontes. Colecionadores anteriores haviam pensado ter o direito de manipular materiais populares. Os Grimm estavam interessados em que o linguajar das pessoas passasse diretamente para a palavra impressa. Entre os românticos da geração imediatamente precedente, a poesia popular fora objeto de profunda veneração.

Novalis declarara que o conto popular era a primeira e mais alta criação poética do homem. Schiller, por sua parte, escrevera, extravagantemente:

Tiefere Bedeutung

Liegt in dem Märchen meiner Kinderjahre

Als in der Wahrheit, die das Leben lehrt. ^{d}

Sir Walter Scott havia reunido e estudado o cancionário popular da fronteira escocesa. Wordsworth cantara o Ceifeiro (a morte). Ainda assim, ninguém antes dos Grimm aceitara realmente as irregularidades, a rusticidade, a simplicidade, do conto popular. Antropólogos haviam-nos organizado, restaurado e modificado; poetas haviam tirado novas obras-primas da rica matéria-prima. Em um método essencialmente etnográfico, porém, ninguém havia sequer pensado.

O fato notável é que os irmãos Grimm não formularam a idéia que lhes orientou o trabalho. Começaram com uma idéia já pronta e acabada, ao tempo em que eram jovens estudiosos, recém-saídos da faculdade de Direito. Jacob, passando os olhos pela biblioteca do professor favorito de ambos, o jurista Friedrich Karl von Savigny, descobrira por acaso uma seleção de menestréis germânicos e, quase no mesmo instante, delineou-se para ele a carreira que ambos seguiriam na vida. Dois amigos, Clemens Brentano e Ludwig Achim von Arnim, que em 1805 haviam publicado, à maneira romântica, o primeiro volume de uma coletânea de canções populares, *Des Knaben Wunderborn*, deram um valioso estímulo aos irmãos. Jacob e Wilhelm ajudaram na elaboração dos volumes posteriores *da Wunderhorn* e começaram a colecionar as histórias que ouviam da boca de amigos. Mas, simultaneamente, procuravam localizar, decifrar e começar a organizar manuscritos da Idade Média. O livro de contos de fadas era apenas uma fração do projeto imediato de ambos. Este trabalho seria comparável, de certa maneira, ao salão de exibição aberto ao público geral

em um museu de etnologia: nos gabinetes no segundo andar, porém, prosseguiram pesquisas que o grande público dificilmente desejaria conhecer ou saberia como entender.

O programa foi levado a cabo a despeito de inúmeras dificuldades. Em 1806, os exércitos de Napoleão ocuparam Kassel. "Esses dias", escreveu Wilhelm, "de colapso de todos os sistemas até então existentes permanecerão para sempre diante de meus olhos (...) O fervor com que nos entregávamos aos estudos de alemão arcaico serviu para superar a depressão espiritual (...) Indubitavelmente, a situação do mundo e a necessidade de nos recolhermos à paz do estudo contribuíram para o redespertar de uma literatura há muito esquecida. Procurávamos não só um pouco de consolo no passado, mas nossa esperança era, naturalmente, que este curso que havíamos tomado contribuísse de alguma maneira para a volta de dias melhores." Enquanto "indivíduos estrangeiros, maneiras estrangeiras e uma língua estrangeira falada em altos brados" desfilavam pelas avenidas "e pobres coitados se arrastavam pelas ruas, a caminho da morte", os irmãos aferravam-se às suas mesas de trabalho, querendo ressuscitar o presente através do futuro.

Em 1805, Jacob visitara as bibliotecas de Paris. Graças a seu bom conhecimento de francês, conseguiu obter um cargo humilde de escriturário no Departamento de Guerra. Dois irmãos seus estavam nos campos de batalha, nos regimentos dos hussardos. Pouco depois da morte da mãe, em 1808, foi nomeado auditor do Conselho de Estado e superintendente da biblioteca particular de Jérôme Bonaparte, o rei-títtere da Westphalia. Dessa maneira, ficou a salvo de preocupações econômicas, mas tinha muitos projetos em andamento. O volume um do *Contos da Carochinha e Histórias Populares* veio à luz no mesmo inverno em que Napoleão batia em retirada de Moscou (1812). Dois anos depois, em meio ao trabalho no volume dois, Jacob foi inesperadamente enviado a Paris, a fim de reclamar a devolução da biblioteca de sua cidade, que fora levada pelos franceses. Em 1816, após comparecer ao Congresso de Viena na qualidade de secretário da legação, foi mais uma vez enviado para recuperar outro tesouro de livros. Considerou esse trabalho como muito aborrecido. O bibliotecário, um certo Monsieur Langlès, ao observá-lo estudando manuscritos na *Bibliothèque*, protestou, tomado de indignação: "Nous ne devons plus souffrir ce Monsieur Grimm, qui vient tous les jours travailler ici et qui nous enlève pourtant nos manuscrits."

Wilhelm nunca foi tão vigoroso e resoluto como Jacob, mas compensava essas falhas com mais alegria e suavidade. Durante os anos de coleta do material, sofreu de grave problema cardíaco, que o prendia ao leito durante dias. Os dois moraram juntos durante toda a vida. Quando crianças, haviam

dormido na mesma cama e estudavam à mesma mesa; na faculdade, tinham duas camas e mesas no mesmo quarto. Mesmo depois do casamento de Wilhelm com Dortchen Wild, em 1825, o tio Jacob foi morar com eles "e em tal harmonia e espírito de comunidade que se poderia quase pensar que os filhos eram propriedade comum".^{11} Por isso mesmo é difícil dizer, no tocante ao trabalho de ambos, onde terminava Jacob e começava Wilhelm.

Retratos dos irmãos revelam dois jovens de bela aparência, olhos claros, com feições delicadamente modeladas. A testa de Wilhelm era mais larga, o queixo mais fino, olhos projetando-se sob sobrancelhas arqueadas, ligeiramente arrepiadas. Com um queixo mais firme, Jacob observa, mais robusto e mais relaxado. Tem os cabelos um pouco mais claros, menos encaracolados e menos desgrenhados. As bocas, bem modeladas, são idênticas. Ambos são mostrados com os colarinhos moles, abertos, altos, e o corte de cabelos esvoaçante da época. Parecem alertas, nariz fino, narinas sensíveis, e despertam interesse imediato em quem os vê.

No trabalho sobre os contos de fadas, Jacob, aparentemente, entrava com a maior iniciativa, os critérios mais rigorosos de precisão acadêmica e um entusiasmo incansável pela coleta de material. Wilhelm trabalhava nos contos com devoção carinhosa e refinada capacidade de julgamento, na tarefa demora da de selecionar, reunir e organizar.

Em 1809, ambos pensaram na conveniência de entregar os manuscritos a Brentano. Jacob, porém, não gostava do hábito do amigo de reescrever materiais tradicionais — enchendo-os de fantasia pessoal, cortando, ampliando, recombinao brilhantemente e, sempre, temperando-os de acordo com o gosto da época. Queixou-se do mau tratamento dado aos textos *do Wunderhorn*. O poeta, no entanto, julgava o amigo estudioso um tanto maçante e nenhum interesse sentia pela idéia de um sóbrio registro histórico. Achim von Arnim, por outro lado, ajudava e aconselhava. Embora se esforçasse para convencer Jacob a ceder um pouco aqui e ali, não se opunha aos irmãos quando eles insistiam em cumprir o programa que se haviam traçado. E foi ele quem arranjou um tipógrafo, Georg Andreas Reimer, de Berlim, para publicar a coletânea.

O volume um chegou às livrarias na época do Natal, com uma dedicatória a Bettina, esposa de Achim von Arnim, e como presente ao filho pequeno do casal, Johannes Freimund. Embora proibido em Viena como obra de superstição, o livro, em outros países, no entanto, a despeito da tensão política dos tempos, teve entusiástica acolhida. Clemens Brentano declarou que achara desmazelado e freqüentemente tedioso o material imaculado; outros se queixaram da indecência de certos contos; e as resenhas dos jornais foram poucas e frias. Ainda assim, o livro teve sucesso imediato e grande voga. Os Irmãos Grimm haviam produzido, de uma forma

imprevista, a obra-prima que todo o movimento romântico na Alemanha tivera a intenção de criar.

Com tranqüila satisfação, Von Arnim escreveu a Wilhelm: "Você colecionou bem e, algumas vezes, ajudou bem, o que, naturalmente, não deixou que Jacob soubesse (...)" Nem todos os contos haviam tido por origem cabeças tão talentosas como a da esposa contadora de histórias de Niederzwehren. Alguns haviam sido gravemente mutilados. Outros, recebidos de amigos, tinham perdido todo sabor. De alguns tinham encontrado apenas fragmentos, que tiveram que emparelhar.

Wilhelm, porém, manteve anotação dos ajustes feitos, e o objetivo de ambos fora o de não adornar, mas tornar claros os lineamentos da história que haviam sido obscurecidos pelo mau informante. Além disso, em todas as edições subseqüentes, reeditadas ano após ano, podia-se discernir cada vez mais o trabalho da mão cuidadosa, carinhosa, melhoradora. O método de Wilhelm, em contraste com os procedimentos adotados pelos românticos, inspirava-se em uma crescente familiaridade com o linguajar popular. Anotava com cuidado as palavras que as pessoas preferiam usar, suas maneiras típicas de fazer uma narrativa descritiva e, em seguida, repassava o texto dos contos, da forma recebida deste ou daquele indivíduo, podava os trechos mais abstratos, literários ou incolores e introduzia as frases características, ricas de vivacidade, que colecionara nas estradas e caminhos da vida. Jacob, no início, objetou, mas era claro que os contos estavam melhorando imensamente com a devoção paciente do irmão mais moço. E desde que, de qualquer modo, estava se aprofundando cada vez mais em seus estudos gramaticais, transferiu gradualmente toda responsabilidade para ele. A própria primeira edição do volume dois foi, na maior parte, trabalho de Wilhelm. Daí em diante, a obra tornou-se inteiramente sua.

O volume dois veio a lume em 1815, tendo os irmãos recebido ajuda de todos os lados. "Nós dois reunimos sozinhos o primeiro volume", escreveu Wilhelm a um amigo, "só nós e, por isso, com grande lentidão, em um período de seis anos. Agora, as coisas estão correndo muito melhor e com maior rapidez." A segunda edição chegou às livrarias em 1819, melhorada e muito ampliada, e com uma introdução de Wilhelm, intitulada "Sobre a Natureza dos Contos de Fadas". Em 1822, saiu o terceiro volume — uma obra de comentários, compilada parcialmente à vista de notas das edições anteriores, mas contendo também material adicional, bem como um exaustivo estudo histórico comparativo.^{12} Os irmãos publicaram, em 1825, uma seleção de 50 histórias e, em 1837, lançaram a terceira edição dos dois volumes originais, mais uma vez ampliados e melhorados. Melhoramentos ulteriores foram introduzidos nas edições de 1840, 1843, 1850 e 1857.

Traduções em dinamarquês, sueco e francês surgiram quase imediatamente, seguidas, logo depois, de versões em holandês, inglês, italiano, espanhol, tcheco, polonês, russo, búlgaro, húngaro, finlandês, estoniano, hebraico, armênio e esperanto. Contos derivados direta ou indiretamente da coletânea dos Grimm foram desde então identificados entre nativos da África, México e Mares do Sul.

2

Os Tipos de Contos

O primeiro efeito do trabalho foi uma transformação, em todo o mundo, da atitude acadêmica em relação às criações da cultura popular. Uma nova postura, de humildade, com relação ao informante, tornou-se visível em toda parte após 1812. A exatidão, e não o embelezamento, tornou-se daí em diante o primeiro requisito, e o "retoque", o pecado imperdoável. Além disso, aumentou muito e rapidamente o número de colecionadores. Pesquisadores de campo, armados de prancheta e lápis, espalharam-se por todos os recantos da Terra. Volumes maciços sobre o assunto enchem hoje prateleiras, com material colhido na Suíça, Frísia, Holanda, Dinamarca, Suécia, Noruega, Islândia, Ilhas Faroer, Inglaterra, Escócia, Gales, Irlanda, França, Itália, Córsega, Malta, Portugal e Espanha; entre os bascos, os montanhese raeto-românicos, os modernos gregos, romenos, albaneses, eslovenos, servo-croatas, búlgaros, macedônios, tchecos, eslovacos, sérvios e poloneses; russos brancos e grandes e pequenos russos, lituanos, letões, finlandeses, lapões e estonianos; queremissos, mordí vinianos, votiaques e sirenianos; ciganos e húngaros; turcos, kasan-tártaros, chuvash e bashkirs; kalmuques, buriats, volguls e ostiaks; yakuts, tártaros siberianos, os povos do Cáucaso, as populações da Índia e Irã, Mesopotâmia, Síria e deserto arábico, Tibete, Turquestão, Java e Sumatra, Bornéu, Célebes, Filipinas, Birmânia, Sião, Anam, China, Coreia e Japão, Austrália, Melanésia, Micronésia, Polinésia, o continente africano, as Américas do Sul, Centro e Norte. Arquivos ainda não publicados acumulam-se em institutos provincianos, nacionais e internacionais. Quando antes havia falta, há hoje tal abundância que o problema é como manuseá-la, como interpretá-la e a que conclusões chegar.

Esse oceano de contos abrangia certo número de tipos de narrativa. Muitas das coletâneas dos chamados materiais primitivos incluíam *mitos* — isto é, narrativas religiosas concebidas como simbólicas da ação da eternidade no tempo. Elas eram recitadas não por diversão, mas para a felicidade do indivíduo ou da comunidade. Apareciam também *lendas* — ou seja, revisões de uma história tradicional (ou de episódios da mesma), vazadas de forma a permitir que o simbolismo mitológico animasse eventos e circunstâncias humanos. Enquanto que os mitos apresentam em forma pictórica intuições cosmogônicas ou ontológicas, as lendas referem-se à vida e ao ambiente mais imediatos de uma dada sociedade.^e Algo do poder

religioso do mito pode ser considerado como eficaz na lenda, caso em que o narrador da história precisa ter cuidado no tocante às circunstâncias da recitação, a fim de evitar que tal poder se dissipe. Mitos e lendas podem, incidentalmente, fornecer entretenimento, mas são, no fundo, formas de instrução.

Os *contos*, por outro lado, são evidentemente passatempos: histórias à beira da lareira, contos da carochinha, mexericos de cafés, mentiras de marinheiro, relatos de peregrinações ou viagens em caravana, que ajudam a passar noites e dias infundáveis. Os registros escritos mais antigos e as rodas de tuanos, letões, finlandeses, lapões e estonianos; quereimissos, mordí vinianos, votiaques e sirenianos; ciganos e húngaros; turcos, kasan-tártaros, chuvash e bashkirs; kalmuques, buriats, volguls e ostiaks; yakuts, tártaros siberianos, os povos do Cáucaso, as populações da Índia e Irã, Mesopotâmia, Síria e deserto arábico, Tibete, Turquestão, Java e Sumatra, Bornéu, Célebes, Filipinas, Birmânia, Sião, Anam, China, Coreia e Japão, Austrália, Melanésia, Micronésia, Polinésia, o continente africano, as Américas do Sul, Centro e Norte. Arquivos ainda não publicados acumulam-se em institutos provincianos, nacionais e internacionais. Quando antes havia falta, há hoje tal abundância que o problema é como manuseá-la, como interpretá-la e a que conclusões chegar.

Esse oceano de contos abrangia certo número de tipos de narrativa. Muitas das coletâneas dos chamados materiais primitivos incluíam *mitos* — isto é, narrativas religiosas concebidas como simbólicas da ação da eternidade no tempo. Elas eram recitadas não por diversão, mas para a felicidade do indivíduo ou da comunidade. Apareciam também *lendas* — ou seja, revisões de uma história tradicional (ou de episódios da mesma), vazadas de forma a permitir que o simbolismo mitológico animasse eventos e circunstâncias humanas. Enquanto que os mitos apresentam em forma pictórica intuições cosmogônicas ou ontológicas, as lendas referem-se à vida e ao ambiente mais imediatos de uma dada sociedade.^e Algo do poder religioso do mito pode ser considerado como eficaz na lenda, caso em que o narrador da história precisa ter cuidado no tocante às circunstâncias da recitação, a fim de evitar que tal poder se dissipe. Mitos e lendas podem, incidentalmente, fornecer entretenimento, mas são, no fundo, formas de instrução.

Os *contos*, por outro lado, são evidentemente passatempos: histórias à beira da lareira, contos da carochinha, mexericos de cafés, mentiras de marinheiro, relatos de peregrinações ou viagens em caravana, que ajudam a passar noites e dias infundáveis. Os registros escritos mais antigos e as rodas de conversa tribais mais primitivas confirmam sem discrepância a sede do homem por uma boa história. E serviram, praticamente, a todos os tipos de

coisas. Mitos e lendas de um período mais antigo, ora desacreditados ou sequer compreendidos, forneceram grande parte da matéria-prima do que hoje passa simplesmente como *histórias de animais, contos de fadas* ou *aventuras heróicas* ou *românticas*. Os gigantes e gnomos dos germânicos, o "povo pequeno" dos irlandeses, os dragões, cavaleiros andantes e fidalgas do romance arturiano, foram outrora os deuses e demônios da Ilha Verde (Greenland, Groenlândia) e do continente europeu. Analogamente, divindades dos árabes primitivos aparecem *como jinn* no mundo histórico do Islã. Histórias dessa origem são encaradas com diversos graus de seriedade pelas diferentes pessoas que as contam, e podem ser recebidas variadamente por membros da platéia, ora com respeito supersticioso, nostalgia pelos dias de credulidade, divertimento irônico ou com simples deleite com as maravilhas da imaginação e a complicação da trama. Mas qualquer que seja a atmosfera de crença, as histórias, na medida que, nesse momento, passam a ser "contos", são compostas principalmente para divertimento. E são modificadas em termos de contraste dramático, suspense, repetição^f e desenlace.

Certas fórmulas características de abertura e conclusão põem em uma categoria à parte do mundo do dia-a-dia a terra imemorial, o lugar nenhum, o mundo das fadas: "Era uma vez"; "Nos dias do bom rei Arthur"; "Amanhã fazem mil anos que"; "Há muito, muito tempo, quando Brahmadata era o rei de Benares" — "E eles viveram felizes daí em diante e para todo o sempre"; "E com isso termina tudo"; "O rato fugiu, a história acabou"; "E assim ficaram eles, felizes e contentes, enquanto nós ficávamos ali como burros de carga, lambendo os beiços"; "E assim termina minha história. Se não gostou, para ela arranje outro fim, mas não bote a culpa em mim". Uma bela conclusão é atribuída aos swahili, de Zanzibar: "Se a história foi bonita, a beleza pertence a todos nós; se foi ruim, a culpa é inteiramente minha, que a contei." [{13}](#)

A prosa é o veículo normal da história, embora, em pontos críticos, apareçam comumente rimas:

*Espelho meu, espelho meu,
Quem, na terra, é mais bonita que eu?*

*Volte, volte, querida mocinha,
Ou na casa do assassino entra agorinha.*

*Paz, paz, meus queridos gigantinhos,
Um pensamento tive sobre vós,*

E trouxe alguma coisa para vós.

*Patinho, patinho, espere aí,
Não vê que Hänsel e Gretel esperam por ti?
Não há prancha, nem ponte por aqui.
Em tuas costas brancas leva-nos para ali.*

Nos contos árabes, e menos comumente nos europeus, a prosa do texto deslisa momentaneamente para a rima: "E ali sentava-se a bela dama a pensar, a testa radiante, no sonho da filosofia a meditar, os olhos luminosos ante a balbúrdia de Babel, as sobranceiras arqueadas em arco de anel"; "E assim viveram e morreram felizes e, durante anos a fio, nunca beberam em copo vazio"; "Nesse momento, eu tinha um exército de milhares e milhares de ginetes, homens de aguerrido topete, braços fortes e mortais, lanças, cotas de malha e espadas mortais para derrubar qualquer muralha".

Na bela cantiga-fábula francesa medieval *Aucassin et Nicolette*, passagens em verso alternam-se regularmente com trechos em prosa. Nas *narrativas bárdicas*, que serviam para divertir os heróis nos salões de banquete, nos longos *poemas épicos*, compostos mais tarde, e nas *baladas* da cultura popular, a narrativa se desenvolvia inteiramente em verso. O feitiço do ritmo e da rima constituía o encanto do "Era uma vez".^{g}

"E enquanto a taça circulava alegremente, o Porteiro perguntou a Kalandars: 'E tu, o irmão meu, não tens uma história ou rara aventura para nos divertir?'" A hora vazia era preenchida tão prazerosamente por uma boa aventura pessoal quanto por um fragmento da maravilha tradicional. Daí, o mundo da vida real, da forma captada *na anedota*, ritmada e sincronizada, para despertar e manter a atenção, contribuiu também para a grande categoria do conto popular. A anedota podia variar do visivelmente verdadeiro, ou apenas ligeiramente exagerado, para o absolutamente inacreditável. Nesta última faixa, mistura-se facilmente com a pura *invenção*: a piada, a história alegre, a aventura de fantasmas. E, mais uma vez, podia unir-se ao material mitológico do romance tradicional e, dessa maneira, adquirir algumas das características da lenda.

A *fábula* é uma categoria distinta e relativamente recente. Os melhores exemplos no particular são as coletâneas gregas e medievais, atribuídas a "Esopo", e as orientais, dos brahmins, budistas e jainistas. A fábula é didática. Não é, como o mito, uma revelação de mistérios transcendentais, mas a ilustração inteligente de uma questão política ou ética. As fábulas são espirituosas, não para serem acreditadas, mas compreendidas.^{h}

Sob o título único *de Märchen*, os alemães geralmente incluem toda a faixa dos *contos populares*. Os Irmãos Grimm, por conseguinte, incluíram em suas coletâneas histórias populares de todas as variedades disponíveis. Desde os dias desses autores, estudiosos vêm analisando o grupo de histórias e classificando-as por tipo. O leitor encontrará uma lista desses tipos, baseada no índice padrão de tipos de história, preparado pelo folclorista finlandês Antti Aarne,^{14} no Apêndice, da página 54.

3

A História dos Contos

Os modelos de contos populares parecem-se muito em todo o mundo. Esse fato deu origem a um longo e complicado debate erudito.^{15} De modo geral, há agora razoável aceitação de que a continuidade geral e a ocasional correspondência em detalhes podem ser atribuídas à unidade psicológica da espécie humana, mas que sobre esse terreno comum ocorreu uma transferência generosa e contínua de histórias, de boca para ouvido — e através de livros —, não durante séculos apenas, mas milênios, e sobre imensas extensões do globo. Esse o motivo por que o folclore de cada área precisa ser estudado em busca de sua história peculiar. Todos os contos — todos os temas, na verdade — tiveram uma aventureira carreira.

Os Irmãos Grimm consideravam o folclore europeu como remanescente de velhas crenças germânicas: os mitos dos tempos antigos haviam se desintegrado, transformando-se inicialmente em lendas e romances heróicos e, por último, nos tesouros encantadores dos contos da carochinha. Em 1859, o ano da morte de Wilhelm, porém, um estudioso do sânscrito, Theodor Benfey, demonstrou que grande parte das histórias populares da Europa havia chegado, através de tradições árabes, hebraicas e latinas, diretamente da Índia — e isso em uma data tão recente quanto o século XIII d.C.^{16} Desde o tempo de Benfey, tornou-se abundante e detalhada a prova de um desenvolvimento posterior, poligenético, dos contos de fada na Europa cristã.

Membros da escola antropológica inglesa de fins do século XIX (E. B. Tylor, Andrew Lang, E. S. Hartland e outros) acreditavam que os elementos irracionais dos contos de fadas tinham origem em superstições de povos selvagens. Em todas as páginas, descobriram totemismo, canibalismo, tabus e almas externas.

Hoje, porém, está claro que irracionalismo desse tipo é tão familiar à moderna vida onírica européia quanto a uma tribo congoleza e, portanto, não estamos mais dispostos a procurar as origens de um conto nas cavernas paleolíticas, simplesmente porque a heroína casa com uma gazela ou porque come a mãe. Ainda assim, em algumas das histórias da coletânea dos Grimm podemos identificar com razoável segurança vestígios concretos de costumes primitivos^{1} e, em talvez meia dúzia de outras persistem indícios do período bárbaro das Migrações.^{2}

Uma crise na história da tradição popular europeia tornou-se visível por volta do século X d.C. Certa quantidade de material do período clássico moderno estava sendo importada do Mediterrâneo através de artistas de variedade, menestréis e saltimbancos itinerantes, que chegavam em grandes levadas do Sul ensolarado para infestar as rotas de peregrinos e dar espetáculo às portas de castelos.^{k} E estiveram em ação nesse particular não só menestréis, mas também missionários. Os violentos ideais guerreiros das histórias anteriores estavam cedendo lugar a uma nova religiosidade e a uma didática sentimental: a Virtude Caluniada triunfava, a Paciência era recompensada, o Amor a tudo resistia.

Parece, no entanto, que prevaleceu uma relativa pobreza de invenção até o século XII, quando material procedente da Índia e da Irlanda espalhou-se pelos campos da Europa. Começava o período das Cruzadas e do romance arturiano, o primeiro escancarando a Europa à civilização do Oriente e o segundo evocando, do reino dos contos de fadas célticos, um mundo louco de fantasia, composto de princesas encantadas e em sono profundo, castelos isolados em florestas onde abundavam aventuras, dragões lançando vapores em cavernas geladas, Merlin, o mago, Morgan Le Fay, velhas megeras cacarejantes transmutadas por um beijo nas mais belas donzelas do mundo. A Europa herdou quase tudo de sua terra de fadas da imaginação dos celtas.
^{l}

Pouco depois dessa época, a Europa tomou conhecimento do *Panchatantra* hindu. A obra havia sido traduzida do sânscrito para o persa no século VI d.C, do persa para o árabe no século VIII, e do árabe para o hebraico por volta de meados do século XIII. Por volta de 1270, João de Cápua traduziu o texto hebraico para o latim, de cuja versão o livro foi traduzido para o alemão e o italiano. Uma tradução espanhola havia sido feita do árabe em 1251; outra, inglesa, baseou-se na italiana. Contos individuais tornaram-se populares na Europa e foram em seguida assimilados rapidamente. "Das obras literárias", escreveu Benfey, "os contos chegaram ao povo e, do povo, voltaram, transformados, para as coletâneas literárias, retornando em seguida ao povo etc, e foi principalmente através dessa ação cooperativa que adquiriram espírito nacional e individual — a característica de validade nacional e unidade individual que deu a não poucos deles seu alto valor poético".^{m}^{17}

No século XIII, iniciou-se um período maravilhoso. Com o fim dos dias heróicos das grandes Cruzadas, declinou o gosto aristocrático pelo romance em verso e firmou-se a prosa forte das cidades medievais do último período. Começaram a surgir coletâneas em prosa de contos tradicionais, repletos de todos os tipos de anedotas recolhidas e de histórias de maravilhas — compilações vastíssimas, imensuráveis, que o estudioso moderno ainda mal

conseguiu examinar em sua totalidade. Uma inundação trovejante, inexaurível, de alegres histórias populares, de desventuras, lendas de heróis, santos e demônios, fábulas sobre animais, falso heroísmo, piadas tipo pastelão, enigmas, alegorias religiosas e baladas populares, espalhou-se bruscamente por manuscritos e levou de roldão tudo à frente. Reforçada por temas do claustro e do castelo, misturada com elementos da Bíblia e do paganismo do Oriente, bem como do passado pré-cristão antigo, a maravilhosa confusão penetrou impetuosa na cantaria das catedrais, sorriu nos vitrais, contorceu-se e enroscou-se em volutas grotescas humorísticas dentro e fora dos caracteres de manuscritos com iluminuras, apareceram em tapeçarias, em selas e armas, em porta-jóias, em espelhos e pentes.^{18} Este foi o primeiro grande florescimento da literatura popular ocorrido na Europa. Da direita e da esquerda chegavam materiais, para a direita e para a esquerda eram novamente lançados, consagrados com o selo do gótico moderno, de modo que, qualquer que fosse sua origem, era nesse momento recriação da tradição popular européia.

Grande parte desse material acabou Desaguando em obras literárias de fins da Idade Média, da Reforma e da Renascença (Boccaccio, Chaucer, Hans Sachs, *Les Cent Nouvelles Nouvelles* etc), de onde voltou, remodelado, para o povo. O período de abundância continuou até a época da Guerra dos Trinta Anos (1618-1648).

Finalmente, na França, na corte de Luis *XIV*, teve início a moda de delicada refundição dos contos de fadas e de fábulas — inspirada, em parte, por uma nova tradução francesa da versão persa mais moderna do *Panchatantra* e, até certo ponto, pela tradução do texto árabe das *Mil e uma noites*, por Antoine Galland. Esse passatempo resultou em uma colheita abundante de peças delicadas, novas (La Fontaine, Perrault, os 41 volumes do *Cabinet des Fées*), Muitas delas foram assimiladas pelo povo e cruzaram o Reno.

Dessa maneira, quando os Irmãos Grimm resolveram iniciar a coleta, um grande volume de material havia soterrado a mitologia remota das antigas tribos. Misturaram-se histórias procedentes dos quatro pontos cardeais, invenções de todos os níveis da sociedade e de todos os estágios da história ocidental. Ainda assim, observaram eles, uma homogeneidade de estilo e caráter perpassava por toda essa herança. Um processo contínuo de recriação, uma espécie de metabolismo espiritual, havia fragmentado de tal modo as estruturas originais ao assimilá-las à civilização viva que apenas a observação, a análise e a pesquisa comparativa mais meticulosa e hábil poderiam descobrir-lhes a procedência e forma anterior. Os Irmãos Grimm consideraram essa rica composição como uma unidade viva e procuraram sondar-lhe o passado. O cientista moderno, por outro lado, pesquisa a

unidade em busca de seus elementos constituintes e, em seguida, deles extrai as fontes remotas. Com o trabalho moderno, podemos hoje formar uma impressão mais complexa dos processos da cultura do que era possível no período dos Grimm.

Passemos, por conseguinte, ao problema do conto isolado — ao elemento migratório que ingressa em nosso sistema e se adapta ao nosso estilo de vida. Qual *a sua* história? O que lhe pode acontecer no curso da carreira?

Passando do Oriente para o Ocidente, sobrevivendo às revoluções da história e ao longo desgaste do tempo, cruzando os limites conhecidos da língua e da crença — favorita agora de um rei sarraceno, em seguida de um rude guerreiro, quando não de um monge capuchinho ou da velha Marie —, a história sofre mutações caleidoscópicas. O primeiro problema da pesquisa consiste em identificar, fixar e caracterizar o complexo principal, o princípio formal da entidade da história, sem o qual ela não existiria. Seguida a história através de sua peregrinação, observa-se que ela assimila os materiais que lhe são oferecidos por esta ou aquela terra. Muda como um camaleão, adota as cores do ambiente, vive e adapta-se às necessidades do momento. "Uma história desse tipo", escreve uma autoridade americana, "é simultaneamente uma entidade definida e uma abstração. É uma entidade na forma particular como é registrada em qualquer dado momento; e uma abstração no sentido em que nunca duas versões concordam exatamente, e que ela, em conseqüência, só perdura através de infindáveis mutações."^{19}

No curso da vida de qualquer dada versão de um conto pode ocorrer certo número de acidentes típicos. Um detalhe talvez seja esquecido. Uma característica estrangeira pode ser naturalizada ou modernizado um aspecto obsoleto. Um termo geral (animal) pode tornar-se especializado (camundongo) ou, ao contrário, generalizado um termo especial. A ordem dos episódios talvez seja reorganizada. Os personagens, ou os atos, podem tornar-se confusos, ou de alguma outra maneira os lineamentos da história talvez se influenciem reciprocamente. Pessoas e coisas podem ser multiplicadas (principalmente por três, cinco e sete).

Muitos animais podem substituir um único (polizoísmo). Animais talvez assumam forma humana (antropomorfismo), ou vice-versa. Outros quiçá se transformem em demônios, ou vice-versa. O narrador, quem sabe, aparece como herói (egomorfismo). Além disso, a história pode ser ampliada com acréscimo de novos materiais, materiais esses em geral derivados de outros contos populares. A expansão pode acontecer em qualquer ponto, embora seja mais provável que a ampliação ocorra no começo e no fim. Várias histórias podem ser encadeadas em uma só. Finalmente, a inventividade do narrador individual pode culminar em variações intencionais — para melhor ou para pior.^{20}

O estudo sério da história popular começou, na Europa, com os românticos. Com os Irmãos Grimm, a ciência atingiu a maioria. Com a fundação em Helsinque, em 1907, da sociedade finlandesa Amigos do Folclore, o assunto, nesse momento já colossal, foi coordenado para ser submetido à pesquisa sistemática em todo o mundo. A técnica do método geográfico-histórico, aperfeiçoada pelos membros desse grupo, de importância fundamental,^{n} permite ao estudioso moderno refazer o caminho invisível da história contada até praticamente a porta do inventor — passando por fronteiras de Estados, línguas, continentes e mesmo através de oceanos e dando a volta ao globo. O trabalho exigiu a cooperação de estudiosos dos cinco continentes. A distribuição internacional do material tem exigido pesquisa em nível mundial. Ainda assim, o trabalho começou na forma habitual dos estudos de folclore, como obra de orgulho patriótico local.

Por volta de meados do século XIX, um forte movimento nacionalista começou a amadurecer na Finlândia. Fustigada simultaneamente durante 500 anos pela Suécia e pela Rússia, a pequena nação havia sido anexada em 1809 pelo Czar Alexandre I.

Desde fins do século XVIII o sueco fora a língua acadêmica oficial. Nesse momento, um grupo de jovens patriotas iniciou um trabalho de agitação, querendo a restauração do espírito e da língua nativa.

Elias Lönnrot (1802-1884), médico rural e estudioso da filologia finlandesa, reuniu baladas e contos populares que circulavam entre o povo. Seu trabalho era um eco do norte ao que vinham fazendo os Irmãos Grimm. Tendo reunido considerável acervo de poesia popular sobre os heróis lendários do país Väinämöinen, Ilmarinen, Lemminkäinen e Kullervo — enfeixou-os em uma seqüência coordenada e lhes deu uma forma poética uniforme. Em 1835, publicou a primeira edição do que desde então tornou-se conhecido como o poema épico popular da Finlândia, *o Kalevala*, "A Terra de Heróis".^{o}

Julius Krohn (1835-1888), o primeiro estudante universitário a ter a audácia de apresentar sua tese de doutoramento em idioma finlandês, dedicou-se ao estudo da tradição popular e, em especial, dos materiais reunidos por Lönnrot *no Kalevala*. Descobriu que, entre as baladas e histórias populares de suecos, russos, alemães, tártaros etc, reapareciam muitos dos temas da épica de Lönnrot, embora em combinações diferentes. O *Kalevala*, portanto, não poderia ser estudado como uma peça só: as origens de seus elementos constituintes tinham que ser pesquisadas separadamente. Com essa descoberta, deu o primeiro passo para o desenvolvimento do método geográfico-histórico finlandês.

Descobriu ele em seguida que nem todos os exemplos finlandeses de um dado tema podiam ser comparados, traço por traço, com as versões estrangeiras. Só o que lhe pareciam ser as mais velhas formas finlandesas é que apresentavam grande semelhança com as das terras vizinhas. Concluiu então que os materiais da épica nativa haviam entrado na Finlândia vindos de fora e que tinham sido submetidos a uma gradual modificação no país,

Além disso, e por fim, percebeu que todas as modificações feitas no país pareciam ser limitadas em sua distribuição geográfica. Teve o cuidado, por conseguinte, de tomar notas exatas das fontes geográficas e das relações cronológicas de seus materiais. Dessa maneira, pôde estudar as transformações dos temas de um dado conto em sua passagem de boca em boca pela terra e através dos anos. "Inicialmente, seleciono e organizo as diferentes variantes de acordo com a cronologia e a topografia", escreveu ele em 1884 ao filólogo húngaro E Hunfalvy, "porque descobri que apenas dessa maneira é possível distinguir os elementos originais dos acréscimos posteriores." ^{21}

No que se referia ao *Kalevala*, Julius Krohn concluiu que não era uma lenda muito antiga nem seus materiais eram originariamente finlandeses. Os elementos da narrativa haviam chegado nas ondas de uma maré cultural que se espalhara pela Europa através de séculos. Levantando-se dos jardins do Oriente e dos vales férteis da Antigüidade, havia cruzado a Europa meridional — sobretudo através de transmissão oral — e, em seguida, refluído para o Leste e para as regiões habitadas por eslavos e tártaros, de onde haviam passado para os povos do Norte. ^{22} E à medida que a recebia, cada povo a desenvolvia, reinterpretava e ampliava, e em seguida passava a herança ao vizinho.

Dessa maneira, na Finlândia, como na Alemanha, o que começara como o estudo de uma tradição nacional transformou-se inevitavelmente no estudo de uma tradição internacional. E os estudos sérios que haviam sido iniciados com ardor patriótico transformaram-se imediatamente em uma colaboração mundial. O filho de Julius Krohn, Kaarle Krohn, aplicou o método geográfico formulado pelo pai ao problema especial do conto popular, ^{23} e coube a ele, em 1907, em colaboração com estudiosos alemães e escandinavos, fundar a sociedade de pesquisa que desde seus dias tem coordenado esse trabalho em numerosas regiões.

A fim de dar uma idéia de como a pesquisa foi realizada, é oportuno mencionar os seguintes dados:

Em 1911, Antti Aarne ^{24} publicou um índice de tipos de contos populares. (Os tipos distinguidos nesse estudo básico são os indicados no Apêndice que começa na p. 54, relativos às variedades de histórias na coletânea

Grimm.) Todas as classes foram subdivididas e, sob cada título, acrescentou-se uma lista de exemplos. Coordenados com o índice de Aarne, foram em seguida publicados catálogos especiais referentes a certo número de tradições populares: finlandesa, estoniana, finlandesa-sueca, flamenga, norueguesa, lapônica, livoniana, romena, húngara, islandesa, espanhola e prussiana. No caso de cada cultura, todos os contos disponíveis originários de variados arquivos publicados e inéditos foram classificados segundo os princípios que haviam orientado o índice de Aarne. Dessa maneira, uma ordem começava a ser estabelecida no fluido caos.^{P}

Outro tipo de trabalho também realizado assumiu a forma de monografias. A monografia era um estudo especial dedicado a pesquisar as origens de um único conto através de suas variações e modificações, desaparecimentos e reaparecimentos, por todo o globo e através dos corredores do tempo. A técnica de preparação desse tipo de trabalho tem sido descrita da seguinte maneira:

1) O estudioso que pretender escrever uma monografia sobre qualquer narrativa popular (conto popular, lenda, anedota) terá que conhecer todas as versões existentes ("variantes") da mesma, sejam publicadas ou inéditas, qualquer que seja a língua em que surgiu.

2) Terá que comparar todas essas versões, com todo cuidado, traço por traço, e sem qualquer opinião preconcebida.

3) Durante a investigação, deverá sempre manter em mente o local e a época da elaboração de cada variante.^{25}

4) A terra de origem de qualquer dado conto popular pode em geral ser considerada como a região em que aparece a colheita mais rica em variações e, além disso, onde a estrutura do conto é mais consistente e os costumes e crenças podem servir para esclarecer o significado da história. Quanto mais o conto popular se afasta de sua terra de origem, maior o dano à sua forma.^{26}

As pesquisas da escola finlandesa de folclore foram apoiadas e ampliadas inicialmente por uma ação independente na Alemanha. Em 1898, o professor Herman Grimm, filho de Wilhelm, entregou a Johannes Bolte (1858-1937) os materiais inéditos do pai e do tio, na esperança de que uma nova edição pudesse ser preparada dos *Comentários aos contos da carochinha e histórias populares*. Esses comentários haviam sido publicados originariamente como apêndices aos volumes de 1812 e 1815, e em seguida, em 1822, como um volume especial e, finalmente, em terceira

edição, em 1856. O professor Bolte cotejou, traço por traço, os contos e variantes reunidos pelos Grimm com tudo que podia ser encontrado em arquivos modernos. Conseguiu a colaboração do professor Georg Polivka, de Praga, que ajudou na análise de versões eslavas análogas. Nos 34 anos seguintes, essa obra cresceu até formar um conjunto de cinco volumes, em letra miúda. O trabalho original dos Irmãos Grimm, que haviam iniciado um século rico em estudos, coleta e interpretação de materiais populares, foi posto seguramente por esse trabalho no centro do campo moderno, de tal maneira que o *Contos da carochinha e histórias populares* é hoje, como era no dia em que deixou o prelo, o início e o meio, embora, de modo nenhum, o fim do estudo da literatura popular.

A classificação das histórias de acordo com os estágios de desenvolvimento acima descritos, e que aparece na p. 55, foi adaptada da lista que Friedrich von der Leyen anexou à edição que organizou do *Contos da carochinha e histórias populares* (Jena, 1912). Trata-se de uma listagem muito útil e que permitirá ao leitor explorar à sua própria maneira a história e as estratificações do inesgotável texto.

4

A Questão do Significado

Os Irmãos Grimm, Max Müller, Andrew Lang e outros autores chamaram a atenção para o fato de que os contos populares são "monstruosos, irracionais e antinaturais", tanto no tocante aos elementos de que são constituídos quanto à trama que os unifica. Uma vez que o conto pode ter uma origem diferente da de seus elementos, duas perguntas se impõem por si mesmas: qual a origem e o significado dos temas? Qual a origem e o significado dos contos?

A) Os Temas

Muitos dos incidentes das divertidas histórias, piadas, invencionices, bazófias e anedotas são simplesmente invenções cômicas e inteligentes que aproveitam elementos da vida. Não oferecem problemas.

Os incidentes "monstruosos, irracionais e antinaturais", porém, são de tipos semelhantes aos dos mitos e, na verdade, freqüentemente deles derivam. Têm que ser explicados da mesma maneira que os mitos são explicados. Mas, então, como é que se explica um mito?

A resposta varia de acordo com a autoridade.

Euêmero, escritor grego do século IV a.C, observando que Alexandre, o Grande, pouco depois de sua morte já começava a aparecer em lendas como um semideus, advertiu que os deuses são apenas grandes figuras mortais endeusadas. Snorri Sturleson (1179-1241), no prefácio de seu *Prose Edda*, explicou da mesma maneira as divindades pagãs dos vikings. Essa teoria, denominada de "euhemerismo", tem seus defensores ainda hoje.

Entre os filólogos indo-germânicos no período da ascendência de Max Müller, acreditava-se que os mitos eram originariamente descrições sentimentais da natureza. O homem, semiconscientemente, via a tragédia de sua própria vida no nascimento j do Sol, "dando o beijo da morte no orvalho", seu zênite, descida j e desaparecimento nos braços da noite. Uma vez que os substantivos indo-europeus não são masculinos nem femininos, as descrições tendiam a personificar seus objetos. E dado o fato de que a língua estava evoluindo, as referências iniciais aos substantivos personificadores foram logo esquecidas, de modo que, finalmente, as

palavras vieram a ser consideradas como nomes pessoais.^{27} Um nome metafórico para o Sol, como Kephalos, a "Cabeça" (da luz), logo depois perdeu seu significado e chegou-se a pensar-se que se referia à juventude humana e, de modo correspondente, ao orvalho que se evaporava, Prokris, noiva da "Cabeça", tornou-se uma jovem mortal de trágico destino. Um passo a mais e os nomes poderiam ser confundidos com os de heróis históricos reais e o mito seria transformado em lenda.^{28}

A teoria de Müller constituiu a tentativa mais sofisticada de explicar a mecânica da personificação. Entre os "antropólogos" havia a suposição, mais fácil, de que selvagens e poetas tendiam a atribuir alma a coisas e a personificá-las.^{29} A fantasia infantil do homem primitivo, seu sentimento poético e imaginação mórbida, povoada de sonhos, facilitava-lhe as tentativas de descrever e explicar o mundo em volta e, dessa maneira, criava um contramundo fantasmagórico. No fundo, porém, o que o selvagem queria realmente era descobrir a causa das coisas e, em seguida, através de encantamentos, orações, sacrifícios e sacramentos, controlá-la. A mitologia, por conseguinte, era apenas uma falsa etiologia e, o cerimonial, uma tecnologia mal-orientada. Com o reconhecimento gradual, assistemático, mas ainda assim inevitável de erro sobre erro, o homem progrediu através do labirinto da curiosidade para a posição esclarecida de hoje.^{9}

Outra opinião (que antes suplementava do que contradizia a teoria descritiva-etiológica) apresentava o homem primitivo como apavorado com a presença da morte e, daí, sempre ansioso para aplacá-la e evitá-la. As raízes do mito e do ritual desciam ao obscuro subsolo negro do culto da sepultura e do medo da morte.^{30}

Um quarto ponto de vista foi proposto pelo sociólogo francês Emile Durkheim. Argumentou ele que a superexcitação coletiva (*surexcitation*) das reuniões de clã, tribo e várias tribos era experimentada por cada membro participante do grupo como um poder impessoal, contagioso (*mana*); eles pensavam que esse poder emanava do emblema do clã ou da tribo (*totem*) e que esse símbolo, por conseguinte, deveria ser separado de todos os outros objetos, como repleto de *mana* (sagrado *versus* profano). Esse *totem*, esse primeiro objeto de culto, contaminaria em seguida, com *mana*, todos os objetos a ele associados, e através desse contágio, surgiria um sistema de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, unificando em uma única comunidade moral todos os crentes.^{31} A grande contribuição da teoria de Durkheim, e que a colocou em uma classe diferente de tudo que havia sido proposto antes, foi ter apresentado a religião não como um exagero mórbido, uma falsa hipótese, ou um medo irracional, mas como

uma verdade emocionalmente experimentada, a verdade da relação do indivíduo com o grupo.

O reconhecimento por Durkheim de um tipo de verdade na raiz do mundo imaginário do mito foi confirmado, expandido e aprofundado pela demonstração, pelos psicanalistas, de que os sonhos são projeções de desejos, ideais e medos inconscientes, e, além disso, que as imagens do sonho assemelham-se — em termos gerais, mas, apesar disso, freqüentemente, em detalhes — aos temas dos contos populares e dos mitos. Tendo escolhido para estudo o nível da psique que inventa símbolos e produz os temas de mitos — a origem de todos aqueles temas universais ("Idéias Básicas")^{r} que o homem atribuiu aos fenômenos da natureza, às sombras da sepultura, à vida dos heróis e às características da sociedade —, os psicanalistas abordaram sem dúvida o fator essencial do multifacetado problema. À luz de suas discussões, teorias que antes pareciam mutuamente contraditórias facilmente puderam ser coordenadas. Homem, natureza, morte, sociedade, serviram simplesmente como campos nos quais foi projetado o significado dos sonhos. Daí as referências dos temas absurdos não são realmente (pouco importando o que a consciência racionalizante possa pensar) ao sol, à luz, ao vento e ao trovão, à sepultura, ao herói, ou mesmo ao poder do grupo, mas, *através* deles, de volta novamente a um estado da psique. Mitologia é psicologia, erroneamente interpretada como cosmologia, história e biografia.

Mais um passo, porém, pode e deve ser dado antes de chegarmos às fronteiras do problema. O mito, como declaram os psicanalistas, *não* é uma mixórdia de erros. O mito é uma linguagem pictórica. A linguagem, porém, precisa ser estudada para ser lida. Em primeiro lugar, essa linguagem é a fala nativa do sonho. Mas, em segundo lugar, tem sido estudada, esclarecida e enriquecida por poetas, profetas e visionários ao longo de incontáveis milênios. Dante, São Tomás de Aquino, Santo Agostinho, Al-Ghazali, Maomé, Zaratustra, Shankaracharya, Nagarjuna e T'ai Tsung não foram maus cientistas que fizeram declarações errôneas sobre o tempo atmosférico nem neuróticos atribuindo sonhos às estrelas, mas mestres do espírito humano que ensinaram uma sabedoria de morte e vida. E o tesouro de temas dos mitos era o vocabulário que usavam. Meditavam sobre o estado e os costumes do homem, e através de seus pensamentos nasceu a sabedoria. Em seguida, projetando-se, com a ajuda da linguagem pictórica do mito, introduziram mudanças nos padrões de suas iconografias herdadas.

Mas isso não aconteceu apenas nas culturas avançadas. Mesmo entre os chamados primitivos, sacerdotes, feiticeiros e visionários interpretam e reinterpretam o mito como um símbolo do "Caminho": "a trilha de pólen da Beleza", como é conhecida, por exemplo, entre os índios navajos. E esse

caminho, inato à inteireza do homem, é entendido como uma pequena parte do grande Caminho que unifica o cosmos, pois, tal como entre os babilônios, assim em toda parte, o elemento crucial do ensinamento mitológico tem sido sempre que "uma reiteração eterna de princípios e eventos imutáveis ocorre tanto no espaço quanto no tempo, tanto no grande quanto no pequeno".^{{s}{32}} O Caminho do indivíduo é a reiteração microcós mica do Caminho do todo e de cada um. Neste sentido, os raciocínios dos sábios são não só psicológicos, mas também metafísicos. Não podem ser facilmente compreendidos. Ainda assim, são os argumentos sutis que entram na formação das iconografias do mundo.

Os mitos, por conseguinte, da forma como ora nos chegam, e da forma como se decompõem para deixar que seus temas fecundos se dispersem e se acomodem nos materiais do conto popular, são os propiciadores da sabedoria que levou a raça humana através das longas vicissitudes de seu curso. "O conteúdo do folclore", escreve Ananda K. Coomaraswamy, "é metafísico. Nossa incapacidade de compreender esse fato é principalmente consequência de nossa ignorância abismal da metafísica e de seus termos técnicos."^{33}

Resumindo, portanto: os temas "monstruosos, irracionais e antinaturais" da história popular e do mito derivam dos reservatórios do sonho e da visão. No nível do sonho, essas imagens representam o estado total da psique sonhadora do indivíduo. Mas, livres de distorções pessoais e expostos por poetas, profetas e visionários, eles se tornam a norma espiritual para o Homem, o Microcosmo. São, portanto, frases de uma linguagem de imagens, que exprimem verdades metafísicas, psicológicas e sociológicas. Nas sociedades primitivas, orientais, arcaicas e medievais, esse vocabulário era objeto de estudo e se tornava mais ou menos compreendido. Só no rastro do Iluminismo é que se perdeu de repente seu significado e foi considerado como loucura.

B) Os Contos

O conto popular, em contraste com o mito, é uma forma de entretenimento. O contador de história tem sucesso ou fracassa, dependendo do divertimento que proporciona. Seus motivos podem ser tirados da árvore do mito, mas seu trabalho nunca é exatamente de ordem mitológica. Sua produção tem que ser julgada, finalmente, não como ciência, sociologia, psicologia ou metafísica, mas como uma arte — e, especificamente, arte produzida por indivíduos em períodos e terras que podem ser identificados. Temos que perguntar: que princípios de engenhosidade inspiraram os narradores que, em passado remoto, deram forma a essas histórias?

Os mestres indianos, celtas, árabes e medievais da narrativa, a quem devemos as mais refinadas de nossas histórias populares, eram praticantes de um ofício que se esforçava para revelar, através de coisas mortais, o brilho de formas eternas.^{34} A qualidade do trabalho desses homens não era uma precisão naturalista, mas espiritual, e seu poder, a maravilha instrutiva. Para nós, talvez pareça ser pequena a distinção entre essa engenhosidade e a metafísica, porquanto ampliamos a conotação de nosso termo, "metafísico", para incluir tudo que não pode ser traduzido para o discurso positivista. Povos do tipo pré-moderno, fossem eles góticos, orientais, arcaicos, totemistas ou primitivos, porém, aceitavam costumeiramente como natural a operação de uma energia transcendente nas formas do espaço e do tempo. Era exigido de todo artista, qualquer que fosse sua especialidade, que seu produto revelasse o sinal de que continha o espírito, bem como servisse à sua finalidade mecânica. A função do ofício de contador de história, por conseguinte, não era simplesmente a de preencher uma hora vaga, mas preenchê-la com alimento simbólico. E uma vez que a simbolização é o prazer característico da mente humana, o fascínio despertado pela história aumentava em proporção à riqueza de seu conteúdo simbólico.

Mas, por um irônico paradoxo, o simbolismo brincalhão da história popular — o produto da hora vaga — parece-nos hoje mais poderoso, com mais possibilidade de sobreviver, do que o poder e o peso do mito. Isto porque, enquanto que as figuras simbólicas da mitologia eram consideradas (por todos, exceto pelos mais sofisticados dos metafísicos) não absolutamente como fileiras simbólicas, mas como divindades reais a serem invocadas, aplacadas, amadas e temidas, os personagens da história popular careciam relativamente de substância. Eram amados principalmente pelo fascínio que despertavam.

Daí, quando os ácidos do espírito moderno dissolveram os reinos dos deuses, as histórias populares, em sua essência, mal foram atingidas. Os elfos eram menos reais do que haviam sido antes, mas as histórias, pela mesma razão, tornaram-se mais vivas. Podemos, portanto, dizer que, de toda a capacidade criadora de símbolos do passado, o que sobrevive hoje (muito pouco alterado em eficiência ou função) é a história fantástica.

A história sobrevive, além disso, não apenas como uma relíquia curiosa dos dias infantis da crença. Seu mundo de magia é sintomático de febres que queimam fundo na psique: presenças, desejos, medos, ideais, potencialidades permanentes que vibraram nos nervos, solfejaram no sangue, confundiram os sentidos desde o início. A psique do homem funciona nas criações desse inundo visionário e nos atos da vida humana. De alguma maneira, portanto, o último tem que estar prefigurado no primeiro. A história é a promessa *da Märchen*, concretizada através de

obstáculos e contra obstáculos no espaço e no tempo. Alegres e despreziosos como os arquétipos dos contos de fada possam parecer, eles são os heróis e vilões que construíram para nós o nosso mundo. A debutante que se penteia diante do espelho, a mãe que pensa no futuro do filho, o trabalhador nas minas, o navio mercante abarrotado de carga, o embaixador com sua pasta de documentos, o soldado no campo de batalha, todos estão trabalhando para que as especificações incontestáveis da fantasia efetiva, o modelo permanente da história fantástica, sejam humanizadas e conhecidas como realidade.

E assim descobrimos que, nas obras-primas dos dias modernos, que são de uma ordem mais visionária do que descritiva, as formas há muito conhecidas dos contos de fadas reaparecem, mas agora na maturidade do adulto. Enquanto os Frazer e os Müller coçavam a cabeça procurando inventar alguma explicação racional para os modelos irracionais das histórias populares, Wagner estava compondo seu *O anel do Nibelungo*, enquanto Strindberg e Ibsen escreviam suas peças simbólicas, Nietzsche retocava o *Zarathustra* e Melville punha o ponto final em *Moby Dick*. Goethe havia muito tempo antes terminado o *Fausto*, Spenser, o seu *Faerie Queene*. Hoje, os romances de James Joyce, Franz Kafka, Thomas Mann e muitos outros, bem como os poemas de todas as procedências, dizem-nos que os fogos gástricos da fantasia humana ainda são capazes de digerir experiência bruta e incorporá-la ao gênio criativo do homem. Nessas produções, como no mundo das histórias populares do passado, a que dão prosseguimento e basicamente duplicam, a denotação dos símbolos é o destino humano: destino reconhecido, a despeito de todos os seus horrores canibalísticos, como uma história de prodígios, maravilhosa, alucinada, "monstruosa, irracional e antinatural" para preencher o vazio. Esta é a história que nosso espírito pediu, e a que recebe.

Através das modas da história literária, a história popular sobreviveu. Contada e recontada, perdendo aqui um detalhe, ganhando ali um novo herói, desintegrando-se gradualmente em estrutura, mas ocasionalmente recriada por algum narrador popular, a pequena obra-prima transporta para o presente vivo uma longa herança da arte de contar histórias, que recebemos de autores de romances medievais, de poetas celtas rigorosamente disciplinados, de contadores de histórias profissionais do Islã, e de fabulistas refinados, fecundos e brilhantes da Índia hinduísta e budista. Essa pequena história que estamos lendo tem o toque de Somadeva, de Shahrazad, de Taliesin e de Boccaccio, bem como o sotaque da esposa contadora de história de Niederrzwehren. Se alguma vez houve uma arte em que toda a comunidade humana trabalhou — temperada com a filosofia do

velho amalucado sentado no cais, cantando ao compasso da música das esferas —, foi a da história popular imemorial.

A história popular é o bê-a-bá da linguagem pictórica da alma.

Apêndice

Números e Títulos dos Contos

1. O rei-sapo, ou Henrique de ferro
2. Gato e rato em sociedade
3. A filha da virgem Maria
4. A história do homem que foi pelo mundo para aprender a temer
5. O lobo e os sete cabritinhos
6. O fiel João
7. O bom negócio
8. O estranho violinista
9. Os doze irmãos
10. Gentalha
11. Irmãozinho e irmãzinha
12. Rapunzel
13. Os três anõezinhos do bosque
14. As três fiandeiras
15. Hansel e Gretel
16. As três filhas da serpente
17. A serpente branca
18. A palhinha, a brasa, e o feijão
19. O pescador e sua mulher
20. O valente marinheirinho
21. Cinderela
22. O enigma
23. O ratinho, o passarinho e a lingüiça
24. A mãe gritadeira
25. Os sete corvos
26. O chapeuzinho vermelho

27. Os músicos da cidade de Bremen
28. O osso que canta
29. Os três cabelos de ouro do diabo
30. O piolhinho e a pulguinha
31. A moça sem mãos
32. João, o finório
33. As três linguagens
34. Elsie, a sabida
35. O alfaiate no paraíso
36. Mesinha põe-te, burro de ouro e bordão sai-do-saco
37. O pequeno polegar
38. O casamento de dona raposa
39. Os elfos
40. O noivo salteador
41. O senhor Korbis
42. O padrinho
43. Dona Trude
44. Comadre morte
45. A viagem do pequeno polegar
46. A ave de Fitcher
47. O junípero
48. O velho sultão
49. Os seis cisnes
50. A pequena roseira-brava
51. Fundevogel
52. O rei barba de tordo
53. Rosicler (A bela adormecida no bosque)
54. A mochila, o chapéu e a cometa
55. Rumpelstiltzinho
56. O querido Rolando
57. O pássaro de ouro

58. O cão e o pardal
59. Frederico e Catarina
60. Os dois irmãos
61. O camponezinho
62. A rainha das abelhas
63. As três plumas
64. O ganso de ouro
65. Allerleirauh
66. A escolha da noiva
67. Os doze caçadores
68. O ladrão e seu mestre
69. Jorinda e jorindo
70. Os três irmãos afortunados
71. Os seis que conseguem tudo
72. O lobo e o homem
73. O lobo e a raposa
74. O lobo bisbilhoteiro e a raposa
75. A raposa e o gato
76. O cravo
77. A sabida Gretel
78. O avô e o netinho
79. A ondina
80. A morte da franguinha
81. O irmão Lustig
82. João joga-tudo
83. João, o felizardo
84. O casamento de João
85. Os filhos de ouro
86. A raposa e os gansos
87. O pobre e o rico
88. Uma andorinha que canta e pula

89. A pastorinha de gansos
90. O jovem gigante
91. Os gnomos
92. O rei da montanha de ouro
93. O corvo
94. A camponezinha sagaz
95. O velho Hildebrando
96. Os três passarinhos
97. A água da vida
98. O doutor sabe-tudo
99. O gênio na garrafa
100. O fuliginoso irmão do diabo
101. Pele de urso
102. A garriça
103. O mingau doce
104. Os espertalhões
105. Nariz-de-palmo-e-meio
106. O moço do moinho e a gatinha
107. Os dois companheiros de viagem
108. João-ouriço
109. A mortalha do menino
110. O judeu no meio dos espinhos
111. O caçador habilidoso
112. O mangual do céu
113. O príncipe e a princesa
114. O pequeno alfaiate valente
115. A luz do sol o revelará
116. A luz azul
117. O menino teimoso
118. Os três cirurgiões
119. Os sete suábios

120. Os três aprendizes
121. O príncipe sem medo
122. Cabeça de asno
123. A velhinha do bosque
124. Os três irmãos
125. O diabo e a avó
126. Fernando, o fiel, e Fernando, o infiel
127. O fogão de ferro
128. A fiandeira preguiçosa
129. Os quatro irmãos habilidosos
130. Olhinho, doisolhinhos, tresolhinhos
131. A bela Catarina e o poldo Pif Paf
132. A raposa e o cavalo
133. Os sapatos estragados
134. Os seis criados
135. A noiva branca e a noiva preta
136. João, o destemido
137. As três princesas pretas
138. Nicolau e seus três filhos
139. A moça de Brakel
140. Minha família
141. O cordeirinho e o peixinho
142. A montanha Simeli
143. O vagamundo
144. O burrinho
145. O filho ingrato
146. O nabo
147. O fogo rejuvenescedor
148. Os animais do Senhor e os do demônio
149. O feixe
150. A velha mendiga
151. Os doze criados preguiçosos

152. O pastorzinho
153. As moedas caídas do céu
154. As moedas roubadas
155. Procurando uma noiva
156. As estopas
157. O pardal e seus quatro filhos
158. A história de Schlauraffen
159. No país do arco-da-velha
160. Uma história enigmática
161. Branca de neve e Rosa-vermelha
162. O criado esperto
163. O esquife de vidro
164. Henrique, o preguiçoso
165. O grifo
166. João, o forte
167. O camponezinho no céu
168. A magra Elisa
169. A casa na floresta
170. Como se repartem alegrias e sofrimentos
171. A carriça do salgueiro
172. O linguado
173. A pega e o alcaravão
174. O mocho
175. A lua
176. O termo da vida
177. Os mensageiros da morte
178. Mestre Pfriem
179. A guardadora de gansos no regato
180. Os filhos de Eva
181. A ondina do lago
182. Os presentes do povo
183. Os gigantes e o alfaiate

184. O prego
185. Os guardas da sepultura
186. A verdadeira noiva
187. A lebre e o ouriço
188. O fuso, a lançadeira e a agulha
189. O camponês e o diabo
190. As migalhas sobre a mesa
191. A lebre do mar
192. O ladrão mestre
193. O tamborzinho
194. A espiga de milho
195. O montículo fúnebre
196. O velho fedorento
197. A bola de cristal
198. A donzela Malvina
199. As botas de búfalo
200. A chave de ouro

As Lendas Infantis

201. São José na floresta
202. Os doze apóstolos
203. A rosa
204. Pobreza e humildade levam ao céu
205. O manjar divino
206. Os três raminhos verdes
207. O espelhinho de Nossa Senhora
208. A velha mãezinha
209. O casamento celestial
210. A vara de aveleira

Classificação dos Contos por Tipo

I. Contos sobre animais: Animais selvagens, 2, 23, 38, 73, 74, 132. Animais selvagens e domésticos, 5, 27, 48, 75. Homem e animais selvagens, 8, 72, 157. Animais domésticos, 10, 41 (compare com o 18). Aves, 58, 86, 102, 171. Peixes, 172. Outros animais e objetos: 105, i; 187.

II. Histórias populares comuns: A. *Histórias de magia:* ^{t}. Adversários sobrenaturais, 4, 5, 12, 15, 26, 42, 44, 46, 51, 56, 60, 66, 79, 81, 82, 85, 91, 99, 101, 106, 111, 113, 120, 121, 133, 181, 186, 191, 193, 197 (compare com o 163). Marido (esposa) ou outros parentes sobrenaturais ou encantados, 1, 9, 11 (compare com o 141), 13, 25, 49, 50, 63, 69, 88, 92, 93, 106, 108, 123, 127, 135, 144, 160, 161, 169, 193. Trabalhos sobrenaturais, 24, 29, 100. Ajudantes sobrenaturais, 6, 14, 17, 19, 21, 55, 57, 61, 65, 71, 89, 97, 126, 130, 134, 136. Objetos mágicos, 16, 36, 54, 60, 64, 103, 107, 110, 116, 122, 165, 188. Poderes ou conhecimentos sobrenaturais, 16, 33, 76, 90, 118, 124, 129, 142, 149. Outras histórias do sobrenatural, 3, 31, 37, 45, 47, 53, 96. B. *Histórias religiosas:* 28, 35, 81, 87, 92, 125, 145, 147, 167, 178, 194, 195, 206. C. *Novelas* (histórias românticas): 22, 40, 52, 67, 94, 112, 114, 115, 152, 179, 198, 199. D. *Histórias do ogro estúpido:* 20, 183, 189 (compare com a 148).

III. Piadas e anedotas: Histórias de patetas, 70, 174. Histórias sobre marido e mulher, 34, 59, 83, 104, 128, 164, 168. Histórias sobre uma mulher (mocinha), 34, 139, 155, 156. Histórias sobre um homem (rapaz), 61 e 192 (homem inteligente); 7, 20, 59, 70, 98, 104 (acidentes afortunados); 32, 120, 143 (o homem estúpido). Histórias sobre mentira, 146, 151, 158, 159, 185.

Classificação das Histórias Segundo a Origem

I. Crenças primitivas: 18, 39, 55, 60, 85, 105: I e II, 109, 154.

II. Sagas de heróis do período das migrações: 47, 52, 89, 111, 198.

III. Obra de menestréis do século X: 8, 18, 20, 33, 37, 45, 61, 64, 90, 91, 03, 112, 114, 146, 151, *151, 166, 183.

IV. Obras de cavalaria da Idade Média: 1, 3, 4, 9, 11, 12, 13, 15, 19, 21, 24, 25, 31, 42, 43, 46, 49, 53, 57, 61, 63, 65, 67, 76, 88, 97, 106, 108, 113, 121, 123, 126, 127, 130, 135, 136, 137, 144, 169, 186, 192, 193, 201-210.

V. Influências orientais: 6, 16, 29, 36, 51, 54, 56, 68, 71, 79, 92, 93, 94, 98, 107, 122, 129, 134, 143, 152, 165, 182.

VI. Histórias de animais: 2, 17, 23, 27, 48, 58, 72, 73, 74, 75, 102, 132, 148, 157, 171, 173, 177, 187.

VII. Obras de moradores de burgos dos séculos XIV ao XVI: 7, 14, 32, 34, 35, 44, 59, 70, 77, 81, 82, 83, 84, 87, 95, 100, 101, 104, 110, 115, 116, 118, 119, 120, 124, 125, 128, 147, 149, 153, 162, 164, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 183, 184, 189, 194, 195, 199.

VIII. Dos séculos XVII e XVIII: 5, 22, 26, 40, 50, 69, 78, 96, 99, 117, 133, 141, 142, 145, 150, 155, 156, 160, 161, 163, 179, 181, 188, 191, 197.

IX. Piadas e anedotas: 10, 30, 38, 41, 66, 80, 86, 105: iii, 131, 138, 139, 140, 158, 159, 190, 196, 200.



II

VIDA E MITO



1

Escolas Sociológica e Psicológica de Interpretação

Os arquétipos da mitologia eram permanentes o bastante para que os católicos romanos dos séculos XVI e XVII, devidamente treinados em sua própria simbologia, considerassem os mitos e imagens, os sacramentos e os templos do Novo Mundo como arremedos diabólicos da única Verdadeira Igreja. A respeito de sua missão à Colômbia no século XVII, escreveu frei Pedro Simon:

O demônio daquele lugar começou a ensinar doutrinas contrárias e, entre outras coisas, procurou desacreditar o que os padres vinham ensinando a respeito da Encarnação, declarando que ela ainda não acontecera, mas que, sem demora, o Sol faria com que isso acontecesse, tomando carne no útero de uma virgem da aldeia de Guacheta, fazendo com que ela concebesse através de seus raios, embora ela ainda permanecesse virgem. Essas notícias foram espalhadas por toda a região.

E aconteceu que o chefe da aldeia em questão tinha duas filhas virgens, ambas desejosas de que o milagre nelas se realizasse. Elas, em seguida, começaram, todas as manhãs, a deixar a casa e o jardim fechado do pai ao primeiro sinal do amanhecer. E subindo em um dos numerosos morros em volta da aldeia, na direção do sol nascente, elas se colocavam de tal maneira que os primeiros raios do sol brilhassem livremente sobre elas. Acontecendo isso durante vários dias, a Divina Providência (cujos desígnios são insondáveis) concedeu ao demônio que as coisas acontecessem como ele havia planejado, de tal maneira que uma das filhas engravidou, como ela disse, pelo sol. Nove meses depois, ela trouxe ao mundo uma grande e valiosa hacuata, como na língua dessa gente chamam a esmeralda. A mulher pegou a pedra e, embrulhando-a em algodão, colocou-a entre os seios, onde a conservou durante certo número de dias, ao fim dos quais a pedra foi transformada em uma criatura viva: tudo isso por ordem do demônio. A criança recebeu o nome de Goranchacho, e foi criada na casa do chefe da aldeia, seu avô, até que completou 24 anos de idade... depois do que, seguiu, em meio a grande pompa, para a capital da nação e tornou-se conhecido em todas as províncias como o "Filho do Sol."^{35}

O depoimento de frei Pedro foi apenas um entre muitos. Os símbolos e mitos de Quetzalcoatl parecem tanto com os de Jesus que os padres da área pensavam que a missão de São Tomé à Índia devia ter chegado a Tenochtitlán, onde, separadas da fonte pura de Roma, as Águas da Redenção foram turvadas por anjos caídos. Três séculos depois, Adolf Bastian (1826-1905), viajando pela China, Japão, Índia, África e América do Sul, reconheceu também a uniformidade do que chamou de "Idéias Básicas" (*Elementargedanke*) da humanidade,^{36} embora adotasse uma opinião cientificamente mais madura do problema implícito.

Em vez de atribuir as variações locais ao poder corruptor de um demônio, levou em conta a força da geografia e da história no processamento das "Idéias Étnicas" (*Völkergedanke*), isto é, na maneira como ocorriam transformações locais de formas universais. "Em primeiro lugar", escreveu, "a idéia como tal precisa ser estudada(...) e, em segundo, a influência das condições climático-geológicas."^{37} O terceiro fator, ao qual dedicou numerosos capítulos nos inumeráveis volumes que escreveu, era o impacto e influência produzidos sobre cada um deles pelas várias tradições "populares" durante o curso da história. O *insight* de Bastian teve caráter básico e ainda não foi suplantado.

Tylor, Frazer e outros antropólogos comparatistas de fins do século XIX e princípios deste século reconheceram também a constância evidente das Idéias Básicas da humanidade. Franz Boas, por exemplo, na primeira edição de um antigo trabalho, *The Mind of Primitive Man*,^{38} declarou, sem ressalvas, que, "no todo, as características mentais do homem são as mesmas em todo o mundo", e "que certos tipos de idéias associadas podem ser reconhecidas em todos os tipos de cultura".^{39} Esses reconhecimentos, no entanto, foram expungidos da segunda edição "revista" (na verdade, reescrita) de sua obra,^{40} porque, naquela época, havia começado o destaque às diferenças, até o ponto de negar-se correspondências entre os dialetos da linguagem humana comum.

Em grande parte, devemos tal tendência ao aparvalhado Emile Durkheim. Leia-se, por exemplo, sua embaralhada discussão das formas *a priori* de sensibilidade de Kant^{41} e seu charlatanismo sobre a distinção entre experiências de espaço entre *zunis* e *europæus*.^{a} e a superficialidade de toda sua paródia de profundidade torna-se visível! Todo movimento de estudo de culturas em nossa atual literatura antropológica anglo-americana é viciado por essa miopia durkheimiana. Bronislaw Malinowski, entendendo mal o termo técnico de Sigmundo Freud, "complexo de Édipo",

e a refutação pelo mesmo, em seguida, de sua própria idéia errônea, acrescentou uma nova dignidade ao movimento^{42} que, em meados da década de 30, culminou em uma espécie de *cúria* professoral, dedicada à tese de que a humanidade não é uma espécie, mas uma massa infinitamente variável, modelada por um demiurgo autocriado, a "Sociedade". A idéia de que o homem pudesse ter um caráter psicológico, além do físico, foi, *ex cathedra*, anatematizada como "místico".^{b}

O erro característico *da cúria* foi, especificamente, o de confundir função com morfologia — como se um congresso de zoólogos, estudando a asa do morcego, a nadadeira da baleia, a pata dianteira do rato e o braço do homem, fosse proibido de reconhecer que esses órgãos, embora formados para desempenhar funções diferentes, são estruturalmente homólogos, e tivessem que supor que a asa do morcego poderia ser comparada, morfologicamente, com a asa da borboleta, a nadadeira da baleia com a barbatana da truta, a perna de um rato com a de uma barata e o braço do homem com o de uma lagosta. Ignorando a primeira tarefa da ciência comparativa — isto é, a de distinguir exatamente a esfera da analogia da esfera da homologia —, esses estudiosos da humanidade passaram à segunda tarefa — redigir monografias, disso resultando um esquitejamento completo do que, no início do século, prometia tornar-se uma ciência.

Em contraste, temos as variadas escolas difusionistas, que destacam as afinidades culturais que, obviamente, unem vastos segmentos da raça humana. Filólogos do século XIX (Bopp, os Irmãos Grimm, Max Müller etc.) estudaram a ampla disseminação de raízes verbais e divindades entre os indo-europeus. Em seguida, Hugo Winckler e sua escola indicaram a Mesopotâmia como a área da qual deviam ter se irradiado a imagem de um mundo só e a estrutura social concomitante, que encontramos em todas as grandes culturas do planeta;^{43} James H. Breasted, G. Elliot Smith e W. J. Perry optaram pelo Egito;^{44} Harold Peake e Herbert John Fleure propuseram teoricamente a Síria;^{45} enquanto V Gordon Childe supunha que, em algum lugar na área entre o Nilo e o Indo, fora dado o passo crucial, da coleta de alimentos paleolítica para a produção de alimentos neolítica, que constitui o alicerce da estrutura de civilizações em todo o mundo com localização permanente.^{46} Sylvanus G. Morley, por outro lado, propôs uma origem independente da civilização agrícola do Novo Mundo na América Central,^{47} mantendo, destarte, o isolacionismo tradicional da Sociedade Antropológica Americana; ao passo que Leo Frobenius, muito tempo antes, reconhecera a existência de provas de uma difusão através do Pacífico.^{48}

Adolf E. Jensen apoiou a opinião de Frobenius em um estudo da difusão transpacífica do complexo mitológico de uma antiga cultura hortelã;^{49} G.F.Scott Elliot julgou possível que fugitivos do Japão, por volta do ano 1000 a.C., tivessem sido os responsáveis pelo desenvolvimento meso-americano;^{50} Robert von Heine-Geldern demonstrou que temas artísticos de fins da dinastia Chou haviam, de alguma maneira, se espalhado a partir da China na direção da Indonésia e da América Central;^{51} e agora, mais recentemente, em um trabalho conjunto ricamente documentado, Betty J. Meggers, Clifford Evans e Emilio Estrada demonstraram que, possivelmente em data tão remota como o ano 2000 a.C, um tipo antigo de louça de cerâmica japonesa marcada com fios (Jomon) fora levada de Kyushu para a costa do Equador.^{52} Sabemos, também, que a batata-doce, chamada *kumar* no Peru, é a *kumara* da Polinésia.^{53} Além disso, como observou Carl O. Sauer, certo número de alimentos de uso doméstico, além da batata-doce, parece ter cruzado o Pacífico em tempos pré-colombianos: do Oeste para o Leste, a cabaça para guardar líquidos, *o jack bean*, o coco, a banana-da-terra, um tipo de algodão diplóide, o cão (e o costume de comer cães), a galinha e a arte de fabricar cerveja de *chicha*; do Leste para o Oeste, batata-doce, grãos amarantos e uma variedade de algodão tetrapóide; a paina e o milho eram também conhecidos em ambas as margens do grande oceano Pacífico.^{54} C. C. Uhlenbeck chamou a atenção para uma afinidade fundamental entre as línguas dos esquimós do Ocidente, as ural-altaicas e as denominadas do complexo "A" das línguas indo-européias.^{55} Há, além disso, prova cada vez mais abundante de algum tipo de continuidade semítico-indo-européia.^{56}

Em suma, não pode haver dúvida de que foram identificadas grandes áreas de difusão cultural e que elas representam não só difusões recentes, mas também outras, muito antigas. Não podemos deixar de ficar impressionados, além disso, com a definição nítida e a consistência intrínseca de muitas dessas esferas de cultura, bem como com a tenacidade com que seus padrões básicos de ritual e mitologia foram conservados em diferentes ambientes e até a despeito de condições econômicas muito diversas.^{57}

Não obstante, é da maior importância não perder de vista o fato de que os arquétipos mitológicos (as Idéias Básicas, de Bastian) cruzam as fronteiras dessas esferas culturais, não se limitam a qualquer uma ou outra, mas estão variadamente representadas em todas. A idéia de sobrevivência após a morte, por exemplo, parece ser coextensiva com a espécie humana, como a também de área sagrada (santuário), de eficácia do ritual, de decorações cerimoniais, de sacrifício, de magia, de agentes celestiais, de poder sagrado

transcendental mas ubíquo e imanente (*mana, wakonda, sákti* etc.), de relação entre sonho e reino mitológico, de iniciação, de iniciado (xamã, sacerdote, vidente etc), e assim por diante, por páginas e mais páginas.^{58} Nenhum volume de sutil e refinada distinção sobre as diferenças entre matadores de monstros, fossem eles egípcios, aztecas, hotentotes ou cherokees, pode obscurecer o fato de que o problema fundamental no caso não é histórico ou etnológico, mas psicológico — até mesmo biológico, isto é, anterior à fenomenologia dos estilos culturais. E nenhum volume de jargão ou aparato erudito pode fazer com que pareça que o simples historiador ou antropólogo esteja absolutamente estudando realmente o problema.

Nesse campo sensível e cheio de armadilhas (o reino maravilhoso do "As mães", de Goethe), o poeta, o artista e certos tipos de filósofos românticos (Emerson, Nietzsche, Bergson, por exemplo) têm mais sucesso. Isto porque, desde que, na poesia e na arte, além da aprendizagem de técnicas retóricas e manuais, todo o ofício é o de pegar uma idéia e lhe facilitar a epifania, a mente criativa, devidamente treinada, é menos propensa do que a analítica a confundir um mero tropo ou conceito com uma imagem viva, geradora de vida.

A poesia e a arte, sejam "acadêmicas" ou "modernas", são simplesmente coisas mortas, a menos que formadas pelas Idéias Básicas: idéias não como abstrações claras mantidas na mente, mas como fatores vitais conhecidos, ou melhor, reconhecidos do próprio ser do sujeito. Embora seja verdade que essas idéias vivas tornam-se manifestas apenas nos termos e estilo de algum momento histórico específico, sua força, apesar disso, reside não no que o olho vê, mas no que dilata o coração, e esta força é, precisamente, sua característica essencial. Daí, uma vez que a mitologia é um compêndio dessas idéias, o historiador, ou o antropólogo, que leva em conta apenas seu olho objetivo, é castrado do órgão que lhe teria permitido distinguir a natureza de seus materiais. Eles podem notar e classificar circunstâncias, mas não falar com mais autoridade sobre mitologia do que um homem sem papilas gustativas pode falar sobre sabor.

Por outro lado, contudo, embora o poeta ou o pintor, com reconhecimento imediato, experimentem a idéia e cresçam para ir a seu encontro; embora, por esse motivo, ela os afete como iniciatória à sua própria natureza e de tal maneira que, através dela, eles entram em posse de si mesmos e simultaneamente de uma compreensão mais profunda da Idéia Básica — eles, em última análise, são amadores nos campos da história e da etnologia. Não há certamente termo de comparação entre a profundidade da compreensão magistral por Wagner da importância da mitologia germânica no seu *Anel do Nibelungo* e a teoria sentimental de Max Müller sobre

alegorias solares. Não obstante, para informações detalhadas sobre os materiais envolvidos, procuraríamos corretamente o filólogo não iluminado e não o gênio de Bayreuth.

Será então impossível haver uma ciência do mito?

Desde os dias de Wagner e Max Müller, C. G. Jung e Sigmund Freud abriram o caminho para a nova perspectiva. Com o reconhecimento por ambos de que o mito e o sonho, o cerimonial e a neurose, são homólogos — demonstrando as interpretações psicológicas dos fenômenos da magia, bruxaria e teologia, feitas por ambos a identidade da esfera e da era mitológica com o inconsciente, e a relação, conseqüentemente, do mito com o sonho e do cerimonial com a sintomatologia da neurose —, ocorreu uma transformação complexa em nossa compreensão do problema da Idéia Básica.

Freud, salientando principalmente o paralelismo com a neurose, e Jung, reconhecendo o poder educativo (no sentido primário do termo *e-ducere*) de imagens geradoras de vida, lançaram os alicerces de uma possível ciência dos elementos universais do mito. A rotina de estudo proposta por Bastian estava correta: **1)** a Idéia Básica; **2)** a influência de fatores climático-geológicos no processamento das Idéias Étnicas; e **3)** o impacto sobre cada uma delas, no curso da história, de tradições locais diferentes. A psicanálise torna hoje possível irmos além da mera listagem e descrição das Idéias Básicas, feitas por Bastian, e chegarmos a um estudo de suas raízes biológicas. Criticar o método como anticientífico é ridículo, uma vez que o estudo erudito objetivo nesse campo particular demonstrou ser impotente — e desse modo absoluto; impotente por definição, uma vez que os materiais não são opticamente mensuráveis, mas devem, pelo contrário, ser experimentados, se não na arte do poeta ou do pintor, então, de alguma maneira, na vida.

Não há necessidade de repetir a demonstração psicanalítica do paralelismo entre sonho e mito, e a conseqüente teoria da possibilidade de a mitologia desenvolver-se espontaneamente, ao longo de princípios tradicionais, onde quer que a humanidade possa alojar-se. "Quem quer que realmente saiba o que é um sonho concordará", escreveu Géza Róheim, "que não pode haver várias maneiras 'culturalmente determinadas' de sonhar, como não há duas maneiras de dormir (...) O trabalho do sonho é o mesmo para todos, embora haja diferenças no grau e na técnica da elaboração secundária."^{59} A relação entre sonho e visão para o simbolismo mitológico, de Dante aos sonhadores (*oko-junnu*) dos Andamase,^{60} é hoje conhecida demais para precisar de demonstração. Há uma estreita relação entre o simbolismo protetor,

defensor do ego, de qualquer pessoa, e os sonhos de seus sonhadores mais talentosos.

Os feiticeiros, como diz tão competentemente Róheim, são "os pára-raios do medo comum. Combatem os demônios, de modo que os demais possam caçar a presa e, de modo geral, combater a realidade".^{61} Combatem os demônios e, enquanto fazem isso, adquirem um grau de sabedoria psicológica que é negado a seus companheiros extrovertidos. Eles são, na verdade, os precursores daqueles sonhadores realmente eminentes, cujos nomes são os nomes dos pedagogos da raça: Ptahhotep, Akhnaton, Moisés, Sócrates, Platão, Lao-tzé, Confúcio, Vyasa, Homero, Buda, Jesus, Quetzalcoatl e Maomé. A sondagem intencional da escuridão interna da psique na longa tradição da yoga deu talvez à Índia uma parcela maior do que a outras terras da sabedoria concedida pelos "Seres Eternos do Sonho". Não obstante, parte dessa sabedoria é compartilhada por todo o mundo. Esse o motivo por que Ananda K. Coomaraswamy sustenta que os princípios metafísicos simbolizados na Índia na imagística onírica do mito estão implícitos na mitologia em toda parte. "Toda mitologia", escreveu ele em um trabalho em que comparava o pensamento platônico com o indiano, "implica uma filosofia correspondente. E se há apenas uma mitologia, como há apenas uma 'filosofia perene', então aquela frase, 'O mito eu não criei, ouvi-o de minha mãe' (Eurípidés), aponta para uma unidade espiritual da raça humana já predeterminada muito antes da descoberta dos metais. Pode ser realmente verdade que, como disse [Alfred] Jeremias, as várias culturas da humanidade nada mais sejam do que os dialetos da mesma e única linguagem espiritual."^{62}

"O mito", diz ele mais uma vez, "é a penúltima verdade, da qual toda a experiência é um reflexo temporal, A narrativa mítica é de validade eterna e não-localizável, verdadeira agora e sempre e em toda parte";^{63} exatamente, poderíamos acrescentar, como o sonho é a penúltima verdade sobre o sonhador, do qual toda sua experiência é o reflexo temporal.

Uma ciência séria da mitologia deve encarar seu tema com a devida seriedade, pesquisar o campo como um todo e ter pelo menos alguma concepção do alcance prodigioso das funções a que a mitologia serviu no curso da história humana.

A mitologia é onírica e, como o sonho, produto espontâneo da psique. Como o sonho, revelatória da psique e, daí, de toda a natureza e destino do homem. Tal como o sonho — tal como a vida —, enigmática para o ego não iniciado e, como o sonho, protetora desse ego. Nas sociedades humanas mais simples, a mitologia é o texto dos ritos de passagem. Nos escritos dos filósofos hindus, chineses e gregos (como também de todos os que jamais os leram), é a linguagem pictórica da metafísica. A primeira função não é

violada pela segunda, mas ampliada, e ambas, harmoniosamente, prendem o homem, o animal em crescimento, ao seu mundo, simultaneamente e em seus aspectos visível e transcendente. A mitologia é o útero da iniciação da humanidade à vida e à morte.

2

A Função Biológica do Mito

A maneira como a mitologia funciona, o motivo por que é criada e requerida pela espécie humana, a razão por que, em toda parte, é virtualmente a mesma e a explicação do motivo por que a destruição racional da mesma conduz à infantilidade tornam-se conhecidos no momento em que abandonamos o método histórico de pesquisar origens secundárias e adotamos o enfoque biológico (característico da arte médica da psicanálise), que leva em conta o próprio organismo primário, este vetor e modelador universal da história, o corpo humano. Ou, como diz Róheim em sua brilhante monografia, *The Origin and Function of Culture* (A origem e a função da cultura):

A diferença notável entre o homem e seus irmãos animais consiste nos caracteres morfológicos infantis dos seres humanos, no prolongamento da infância. Essa infância prolongada explica o caráter traumático de experiências sexuais, que não produzem efeito igual em nossos irmãos ou primos símios, e a existência do próprio Complexo de Édipo, que é em parte um conflito entre objetos de amor arcaicos e recentes. Por último, os próprios mecanismos de defesa devem sua existência ao fato de que nosso Soma (Ego) é ainda mais retardado do que o Germa (Id) e, daí, o ego imaturo cria mecanismos de defesa como proteção contra fatores libidinais com as quais não está preparado para lidar.^{64}

"O homem", como diz vividamente Adolf Portmann, de Basiléia, "é a criatura incompleta cujo estilo de vida constitui o processo histórico determinado pela tradição."^{65} Depende congenitamente da sociedade e esta, comensuravelmente, é ao mesmo tempo orientada para a estrutura psicossomática característica do homem e dela derivada. Esta estrutura, além disso, não se enraíza em qualquer ambiente local, com seu potencial econômico-político, mas nos germes de uma espécie biológica amplamente distribuída. Seja no gelo da Terra de Baffin ou nas florestas do Brasil, construindo templos no Sião ou cafés em Paris, a "civilização", como demonstra o Dr. Róheim, "tem origem na infância retardada e sua função é a segurança. E uma malha de tentativas mais ou menos bem-sucedidas de proteger a humanidade contra o período da perda de objeto, de esforços

colossais feitos por um bebê que teme ser deixado sozinho no escuro".^{66}
Em um contexto dessa ordem, as potencialidades simbólicas dos vários ambientes são pelo menos tão importantes como as econômicas, e o simbolismo, a proteção da psique, não menos necessárias do que a nutrição do soma. A sociedade, como órgão criador, é, portanto, um tipo de "segundo útero" externo, onde os estágios pós-natais da longa gestação do homem — muito mais demorada do que o de qualquer organismo placentário — são auxiliados e defendidos.

Lembramo-nos, a propósito, da bolsa do marsupial, que é de igual maneira um órgão auxiliar de um desenvolvimento fetal que ultrapassa as possibilidades intra-uterinas da espécie. O filhote de canguru, por exemplo, nascido após um período de gestação de apenas três semanas, mede apenas uma polegada e nasce inteiramente nu e cego, com patas traseiras mirradas, mas as dianteiras robustas e dotadas de garras. William King Gregory, do Museu Americano de História Natural, descreve a subida dessas pequenas criaturas usando os fortes membros dianteiros, imediatamente após o nascimento, pela barriga da mãe, para entrar na bolsa dela, onde procura as tetas, uma das quais finalmente pega. O bico da teta expande-se então dentro da boca do filhote, de tal modo que ele não pode soltar-se. "Dessa maneira", sintetiza Gregory, "os marsupiais especializaram-se no desenvolvimento interno rápido e curto do embrião, que depende, no que interessa ao alimento, principalmente de seu próprio saco vitelino, e que completa seu desenvolvimento após o nascimento enquanto preso à teta. Os mamíferos superiores, ou placentários, dão a seus filhotes um desenvolvimento uterino mais longo e melhor e um sistema de alimentação mais flexível, com maior responsabilidade maternal."^{67}

Os marsupiais (canguru, rato da Índia, gambá etc.) representam um estágio intermediário entre os monotremos (o ornitorrinco de bico-de-pato, o papa-formiga ouriçado da Austrália etc), cujos filhotes, como os dos répteis, nascem de ovos, e os placentários (ratos, antílopes, leopardos, gorilas etc), cujos filhotes nascem apenas após um período de gestação relativamente demorado dentro da mãe (o que se torna possível devido à placenta), e que ao nascerem estão quase prontos para a vida.

O homem, biologicamente, é placentário. O período de gestação, contudo, tornou-se mais uma vez insuficiente — na verdade, ainda menos suficiente do que o dos marsupiais, porque, em vez de apenas alguns meses passados pelo jovem canguru no útero auxiliar da bolsa da mãe, o bebê *Homo sapiens* precisa de anos antes de poder procurar seu alimento e nada menos de 20 anos para que possa parecer e comportar-se como adulto.

George Bernard Shaw explorou essa anomalia em sua fantasia biológica, *Back to Methuselah*, no qual considera o homem, à maneira de Nietzsche, como uma ponte para o super-homem. Projetando-se para 31920 d.C, ele nos mostra o nascimento de um imenso ovo, de uma linda mulher, que no seu vigésimo aniversário teria sido julgada uma pessoa de uns 17 anos.^{68} Ela crescera dentro do ovo durante dois anos. Os primeiros nove meses, como os nove do atual período de gestação do embrião humano, recapitulam a evolução biológica do homem. Os restantes 15 amadurecem em seguida o organismo, de forma rápida mas segura, na condição de jovem adulto. Quatro anos mais tarde, passados entre jovens companheiros de brincadeiras, no tipo de infância em que permanecemos hoje até os 70, terminam com sua mente mudada e a jovem mulher, cansando-se subitamente dos folguedos, torna-se sábia e apta para usar do poder que hoje, nas mãos das crianças, ameaça destruir o mundo.

A vida adulta humana só é atingida aos 20 anos: Shaw colocou-a nos 70 anos, não muito distante do Purgatório. Enquanto isso, a sociedade toma o lugar do ovo shaviano.

Róheim equacionou o problema do homem desenvolvendo-se, pouco importa onde — a defesa contra os fatores libidinais, que o ego imaturo não está preparado para enfrentar,^{69} e analisou o curioso "modo simbiótico de dominar a realidade",^{70} que é o próprio modelador, o construtor, de todas as sociedades humanas. "E da natureza de nossa espécie dominar a realidade em base libidinal e criamos uma sociedade, um ambiente, no qual isto e apenas isto é possível."^{71} "A psique, como a conhecemos, é formada pela introjeção de objetos primários (superego) e do primeiro contato com o ambiente (ego).

A sociedade em si é costurada pela projeção desses objetos ou conceitos primários introjetados, seguidos por uma série de introjeções e projeções subseqüentes."^{72} Este entrelaçamento apertado de fantasia defensiva e realidade externa é o que forma o segundo útero, a bolsa de marsupial que chamamos de sociedade. Daí, embora o ambiente do homem varie muito nos quatro cantos do planeta, há uma monotonia maravilhosa em suas formas rituais. Estilos locais de século, nação, raça ou classe social obviamente diferem. Ainda assim, o que James Joyce chama de "o grave e constante nos sofrimentos humanos"^{73} permanece realmente constante e grave. Empolga a mente em toda parte nos rituais de nascimento, adolescência, casamento, morte, introdução na sociedade, iniciação, unificando-o com os mistérios da repetição eterna e do amadurecimento psicossomático do homem. O indivíduo cresce não só como membro de um certo grupo social, mas como ser humano.

3

A Imagem do Segundo Nascimento

Os ritos, então, juntamente com as mitologias que lhe dão origem, constituem o segundo útero, a matriz da gestação pós-natal do *Homo sapiens* placentário. Esse fato, além disso, era certamente do conhecimento dos pedagogos da raça desde o período dos Upanishades e, provavelmente, desde o das cavernas aurignacianas. No Mundaka Upanishad, por exemplo, lemos:

"Há dois conhecimentos a serem conhecidos — e, na verdade, os conhecedores de Brahman costumam dizer: um superior e um inferior. Entre estes, o inferior é o Rig Veda, o Yajur Veda, o Sama Veda, o Atharva Veda, a Pronúncia, o Ritual, a Gramática, a Definição, a Métrica e a Astrologia. O superior é aquele através do qual se apreende o Imperecível."

^{74} "Os que vivem em meio à ignorância, auto-iludidos com sua sabedoria, pensando que são cultos, golpeados duramente pela vida, andam pelo mundo iludidos, como cegos guiados por outro cego. Pensando que o sacrifício e o mérito são as coisas principais, nada melhor do que isso sabem(...) Mas aqueles que praticam a austeridade e a fé na floresta, os conhecedores pacíficos que vivem de esmolas, partem tranqüilamente através da porta do sol para o local onde se encontra aquela Pessoa imortal, até aquele Espírito imperecível."^{75}

Na Índia, o objetivo é *nascer* no útero do mito, não permanecer nele, e aquele que consegue esse "segundo nascimento" é na verdade o "duplamente nascido", libertado dos instrumentos pedagógicos da sociedade, dos engodos e ameaças do mito, do *mores* local, das esperanças habituais de benefícios e recompensas. Ele é realmente "livre" (*mukti*), "liberado enquanto ainda vivo" (*jivan mukti*), aquele "super-homem" tranqüilo que é o homem perfeito — embora, em nosso jardim de infância de equívocos libidinosos, ele se mova como um ser de uma outra esfera.

A mesma idéia de "segundo nascimento", sem dúvida fundamental para o Cristianismo, é simbolizada pelo batismo. "A menos que nascido da água e do espírito, o homem não pode entrar no reino de Deus. Aquele que nasce da carne é carne; e o que nasce do Espírito é espírito."^{76} Não poderíamos

pedir definição mais vivida da doutrina dos dois úteros: o útero do mamífero e o útero do homem perfeito.

Na Igreja cristã, contudo, houve uma tendência, historicamente bem-sucedida, de anatematizar as implicações óbvias dessa idéia, com o resultado de um obscurecimento geral do fato de que regeneração significa ir além, não permanecer dentro, dos confins da mitologia.

Enquanto que no Oriente — na Índia, Tibete, China, Japão, Indochina e Indonésia — espera-se que todos, pelo menos em sua encarnação final, deixem o útero do mito, cruzem a porta do sol e se apresentem diante dos deuses, no Ocidente — ou, pelo menos, na maior parte do desenvolvimento judaico-cristão-islâmico — Deus continua a ser o Pai e ninguém pode ir além Dele. Esse fato explica, talvez, a grande diferença entre a religiosidade varonil do Oriente e a infantil do Ocidente recente. Nas terras do "duplamente nascido" o homem é, no fim, superior aos deuses, ao passo que, no Ocidente, até os santos devem permanecer dentro do corpo da Igreja e o "segundo nascimento" é interpretado como nascer *dentro* da Igreja, e não fora dela. O resultado histórico foi o rompimento dessa bolsa marsupial particular no século XV.

Não há necessidade de multiplicar exemplos do tema do renascimento nas filosofias e ritos religiosos do mundo civilizado. As filosofias neoplatônica e taoísta, os mistérios gregos, os mitos e ritos da Fenícia, Mesopotâmia e Egito, bem como os dos celtas e germânicos, aztecas e maias, abundam em aplicações dessa idéia. Nem é ela menos proeminente nos mitos e ritos dos povos primitivos do mundo. "Morte e renascimento", declara Róheim, "são o conteúdo típico de todos os ritos de iniciação."^{77}

Entre os Keraki da Nova Guiné, os zunidores desempenham um papel de destaque nas cerimônias de iniciação. Os meninos são mandados sentar, com os olhos cobertos pelos velhos, e em seguida os zunidores começam a soar. Os meninos pensam que estão ouvindo a voz da divindade-crocodilo que preside o ritual. O som chega mais perto, como se o monstro estivesse se aproximando para engoli-los, e em seguida, quando estão diretamente acima de suas cabeças, os velhos retiram as mãos e os meninos vêem os zunidores.^{78} Dessa maneira, eles se tornam conscientes, de forma brusca, da fonte do som que, durante toda sua infância, haviam considerado como a voz de um monstro vivo.

Esse despertar brusco é característico da tradição da iniciação em toda parte. O que para a criança eram terrores disciplinares tornam-se os implementos simbólicos do adulto que sabe. Não obstante, o resultado não é que os símbolos sejam considerados como fraudes. Ao contrário, os zunidores dos Keraki recebem oferendas de alimentos.^{79} Eles são

divindades: os guardiões do Estilo de vida. "Na criação do mundo", disse um feiticeiro dos Pawnee do Kansas e Nebraska, "foi arranjado que deveria haver poderes menores. Tirawaatius, o poder supremo, não podia aproximar-se do homem, não podia ser visto ou sentido por ele, de modo que poderes menores foram permitidos. Eles serviam de intermediários entre o homem e Tirawa."^{80} Os mitos e a parafernália dos ritos de passagem representam esses poderes e, portando, a eles são conferidos a força da fonte, do apoio e do fim da existência.

O fato de alguns enterros do homem das cavernas musteriano terem incluído implementos e um quarto de carne sugere que a idéia de regeneração, do outro lado do véu da vida, deve ter sido aceita há cerca de 50 mil anos antes de Cristo. Sepulturas paleolíticas posteriores, com o corpo na posição agachada do feto no útero, reforçam o mesmo tema, ao salientar a idéia de um segundo nascimento. E, finalmente, o desenho de um feiticeiro nu dançando na caverna aurignaciana de Trois Frères, em Ariège, França, sugere que forçosamente deve ter havido, há 50 mil anos, iniciados, cientes da força e do significado dos símbolos. Seria ir talvez longe demais sugerir que, em qualquer sociedade primitiva, possam ter existido pedagogos ou mistagogos cuja interpretação da idéia do renascimento tenha ido tão longe quanto a dos hindus. Não obstante, não se pode negar que, nas mitologias e ritos primitivos, encontramos a imagem da porta do sol, de rochas que se chocam, de morte e ressurreição, de encarnação, de casamento sagrado e expiação pelo assassinato do pai, empregados não ao acaso, mas nas mesmas relações que nos mitos das culturas mais avançadas.

{81}

A unidade real do folclore representa, ao nível popular (declara Ananda K. Coomaraswamy), exatamente o que a ortodoxia de uma elite representa no ambiente relativamente culto. A relação entre o popular e a metafísica erudita é, além do mais, análoga e parcialmente idêntica à que existe entre os menores e os maiores mistérios. Em um grau muito alto, ambos empregam os mesmos símbolos, que são aceitos mais literalmente em um caso e, no outro, entendidos como uma parábola: por exemplo, os "gigantes" e "heróis" da lenda popular são os titãs e os deuses da mitologia mais erudita; as botas de sete léguas do herói correspondem aos passos de um Agni, ou de um Buda; e o "Pequeno Polegar" não é outro que o Filho, que Eckhart descreve como "pequeno, mas imensamente forte". Enquanto o material do folclore for transmitido, há terreno disponível sobre o qual pode ser construída a superestrutura da plena compreensão iniciatória.^{82}

Se, ou não, em qualquer dada cultura, o indivíduo pode renascer realmente, ou é obrigado a permanecer espiritualmente fetal até que seja libertado do purgatório, o mito é, em toda parte, o útero do nascimento especificamente humano do homem: a matriz há longo tempo usada e testada, dentro da qual o ser incompleto é levado à maturidade, protegendo simultaneamente o ego em crescimento contra os fatores libidinais, que ele não está preparado para enfrentar, e lhe fornecendo os necessários alimentos e sucos para seu desabrochar normal e harmonioso. A mitologia favorece uma ontogênese intuitiva e instintiva, bem como racional, e através de todo o domínio da espécie, a morfologia desse órgão espiritual peculiar do *Homo sapiens* não é menos constante do que o bem conhecido e facilmente reconhecível físico humano em si.

4

A Ansiedade do Mal-Nascido

Nascer com defeitos é possível tanto a partir do útero mitológico quanto do fisiológico: pode haver aderências, deformidades, paralisações de crescimento etc. Nós as chamamos de neuroses e psicoses. Por isso mesmo encontramos hoje, cerca de 500 anos depois do esquarteramento e rejeição sistemáticos do órgão mitológico de nossa espécie, todos esses tristes jovens para os quais a vida é um problema. A mitologia leva a libido para canais sintonizados com o ego, ao passo que a neurose (para citar, mais uma vez, Géza Róheim) "separa o indivíduo de seus semelhantes e o liga às suas imagens infantis".^{83} A psicanálise e alguns movimentos nas artes e nas letras modernas constituem um esforço para restaurar o órgão espiritual biologicamente necessário. Blake, por exemplo, bem como Goethe e Emerson, perceberam essa necessidade. O esforço que fizeram foi o de repor o poeta em sua função tradicional de vidente e mistagogo da visão regeneradora. James Joyce forneceu a planta arquitetônica completa. A morfologia do órgão permanecerá a mesma para sempre, mas os materiais dos quais é formado e as funções a que serve terão que ser as do novo mundo: os materiais da era da máquina e as funções da sociedade mundial que se encontra hoje em suas dores de parto — como mito.



III

O HOMEM PRIMITIVO COMO METAFÍSICO



"O nome da canção é 'Olho de Hadoque'".

"Oh, então esse é o nome da canção, não é?", disse Alice, fazendo força para se mostrar interessada.

"Não, você não compreende", disse o Valete, parecendo um pouco aborrecido. "Esse é o nome dado ao nome da canção.",

— Lewis Carroll, Através do espelho

1

Pensamento Conciliador e Pensamento Irredutível

"As idéias metafísicas do homem podem ser reduzidas a uns poucos tipos, com distribuição universal", escreveu Franz Boas na primeira edição (1911) do *The Mind of Primitive Man*.^{84} Não obstante, na segunda edição da mesma respeitada obra, publicada um quarto de século depois (1938), essa observação, conforme já mencionado,^{a} não aparece, porque, enquanto isso, surgira na antropologia americana a tendência de enfatizar as características diferenciadoras, e não as compartilhadas, das sociedades primitivas, de modo que qualquer menção de aspectos comuns teria simplesmente marcado seu autor como alienado das modas de sua guilda. Em princípios da década de 50, por outro lado, a maré virou mais uma vez, e em um inventário formidável do estado dos conhecimentos antropológicos, preparado sob a direção de A. L. Kroeber e publicado (1953) sob o título *Anthropology Today*,^{85} constou um substancial artigo de autoria de Clyde Kluckhohn, "Universal Categories of Culture" (Categorias universais de cultura, bem como certo número de referências, por outras respeitadas autoridades, à necessidade de avaliações comparativas. Ninguém naquela época, porém, reeditou a idéia formulada cerca de 30 anos antes por Paul Radin, quando, no *Primitive Man as Philosopher* (1927), sugeriu uma fórmula, mediante a qual os dois pontos de vista sucessivamente representados por Boas poderiam ter sido reconciliados e reunidos em uma única teoria geral. A observação eminentemente sensata que fez, de que não só entre os primitivos, mas também entre povos altamente civilizados, eram encontrados os dois tipos de homem, que William James descrevera muito tempo antes como o conciliador e o irredutível^{86} — e que os mitos e símbolos de todas as sociedades são interpretados em sentidos diferentes pelos dois —, havia sido aparentemente esquecida pelos representantes de uma ciência que, nas palavras do próprio Boas, "não trata do homem como exceção".^{87}

"Do ponto de vista do homem de ação", disse o Dr. Radin, descrevendo a atitude do tipo afeito às idéias irredutíveis, "um fato não tem valor simbólico, ou estático. Ele não admite uniformidade além daquela da certeza de mudança e transformação contínuas. Para ele, comete-se uma

dupla distorção quando se confere a um objeto transitório e em mudança incessante um significado idealístico ou estático."

O pensador, ou o tipo mentalmente conciliador, por outro lado, "é impelido por toda sua natureza, pela orientação inata de sua mente, a tentar descobrir a razão por que há um efeito, qual a natureza da relação entre o ego e o mundo e que papel, exatamente, desempenha nisso o *self* conhecedor. Tai como todos os filósofos, está interessado no assunto como tal, no objeto como tal, e nas relações entre eles (...) Um mundo inicial mutável, informe ou indiferenciado tem que ser levado a um estado de repouso e adquirir forma estável (...) Os filósofos deram sempre a mesma solução a esse problema e afirmaram a existência de uma unidade por trás desses aspectos e formas mutáveis. Neste particular, os filósofos primitivos estão de acordo com seus irmãos europeus e asiáticos."^{88}

Ora, parece-me que toda ciência que leva em conta apenas, ou mesmo principalmente, a interpretação vulgar, irredutível, dos símbolos, compromete-se inevitavelmente com o estudo, na maior parte, de diferenciações locais, enquanto o outro, interessado nas idéias dos pensadores, descobrirá que as referências, em última análise, de suas cogitações são poucas e de distribuição universal. Os antropólogos, de modo geral, (ou, pelo menos, a atual variedade americana) são sabidamente do tipo irredutível. (Segundo me disseram, há um provérbio haitiano que afirma: "Quando os antropólogos chegam, os deuses vão embora!") Eles têm a propensão de dar interpretações redutivas aos símbolos do pensamento primitivo e de encontrar suas referências apenas nas particularidades da cena local. As páginas seguintes oferecem uma alternativa, uma ampliação e suplemento, dessa opinião.

2

A Imagem e seu Significado

O primeiro problema encontrado por quem quiser estudar as idéias metafísicas da humanidade é o de distinguir entre símbolos e suas referências — entre o que poderíamos chamar *de veículos e teor*. Dando um exemplo, os três ou quatro exemplos de "idéias metafísicas" enumerados por Franz Boas no capítulo intitulado "A universalidade dos traços culturais" não são absolutamente idéias metafísicas: são simplesmente imagens, símbolos, ou veículos, que o indivíduo de mentalidade irreduzível talvez interpretasse fisicamente, como referências não a qualquer concepção metafísica, mas a fatos, reinos ou terras remotas muito parecidas com as nossas — ao passo que o termo "metafísico" nenhuma referência faz a lugar, tempo, coisa, fato e nem mesmo às maravilhas do material de que são feitos os sonhos. "A crença em uma terra de almas dos mortos", por exemplo,^{89} "localizada no Ocidente e à qual se chega cruzando um rio" não é em si uma idéia metafísica, embora a ela se possa dar uma interpretação desse teor. Tampouco podemos considerar como metafísica "a idéia de uma multiplicidade de mundos — um ou mais circulando por cima de nós, outros se estendendo abaixo, o central como o lar do homem, o superior ou o inferior como o lar de deuses e de almas felizes, e os demais como lar dos infelizes".^{90}

Essas imagens não são os termos finais de nosso assunto, se é de metafísica que estamos tratando. Elas serviram muitas vezes, na verdade, como veículos de expressão metafísica, e parte de nosso problema consiste, sem a menor dúvida, em coletá-los, compará-los e classificá-los, mas perdemos nosso ponto de vista correto se os aceitamos como se apresentam. Isto porque uma imagem pode significar várias coisas em variados contextos e para mentes variadas.

Além do mais, nos casos em que uma imagem desaparece, não se segue necessariamente que se esfuma também o teor de sua referência, que pode estar subjacente a outra imagem inteiramente diferente. Nem em comparações através de culturas podemos, com segurança, supor que, porque as figuras simbólicas diferem de uma cultura para outra, os teores de suas referências têm que diferir também.

Vejamos, por conseguinte, uma curta série de imagens mitológicas escolhidas em certo número de culturas, que talvez venhamos a descobrir

que são os veículos de um único teor metafísico.

3

Imagens do Múltiplo e suas "Causas"

Natalie Curtis, no *The Indians' Book*, publicado em 1907, cita um notável mito sobre a origem do mundo, que lhe foi contado por um idoso chefe pima, Falcão-que-paira-no-alto:

No início só havia trevas em toda parte — trevas e água. A escuridão se tornava mais forte em certos lugares, acumulando-se e em seguida se separando, até que, finalmente, de um dos lugares onde as trevas haviam se juntado saiu um homem. Esse homem vagueou pelas trevas até que começou a pensar; ele descobriu então a si mesmo e que era um homem; ele soube que estava ali para algum fim.

Pôs a mão sobre o coração e puxou para fora um grande cajado. Usou-o para ajudá-lo a mover-se pela escuridão, e quando ficava cansado, nele se apoiava. Depois, criou pequenas formigas. Tirou-as do corpo e colocou-as sobre a vara. Tudo que fazia tirava do corpo, da mesma forma que havia tirado o cajado do coração. O cajado era de arbusto espinhoso e graxento, e da cera da madeira as formigas fizeram uma bola redonda em cima do cajado. O homem tirou a bola do cajado, e na escuridão colocou-a sob o pé, e em cima dela, rolou-a e cantou:

*Eu faço o mundo, e vejam!,
O mundo está feito.
Assim, eu fiz o mundo, e vejam!,
O mundo está feito.*

E assim ele cantou, chamando a si mesmo de criador do mundo. Cantava devagar, e durante todo o tempo a bola aumentava de tamanho enquanto a rolava sob o pé, até que, no fim da canção, vejam só, a bola era o mundo. Ele, nesse momento, passou a cantar mais rápido:

*Que ele vá, que ele vá,
Que ele vá, que comece!*

E assim o mundo foi criado, e nesse momento o homem tirou de dentro de si uma pedra e dividiu-a em pequenos pedaços. Deles fez as estrelas e colocou-as no céu para iluminar a escuridão, Mas as estrelas não eram suficientemente brilhantes.

E assim ele criou Tau-mik, a Via-láctea. Mas Tau-mik não era suficientemente brilhante. Em seguida, criou a lua. Tudo isso fez de pedras que tirava de dentro de si mesmo. Mas nem mesmo a lua era suficientemente brilhante. Em vista disso, começou a pensar no que faria em seguida. Não podia tirar de si mesmo nada que pudesse iluminar a escuridão.

Mas pensou. E de si mesmo fez duas grandes tigelas, encheu uma de água e cobriu-a com a outra. Sentou-se e observou as tigelas, e enquanto as observava, desejou que o que queria criar realmente acontecesse. E aconteceu como ele desejou, pois a água da tigela transformou-se no sol, que brilhou em raios através das fendas nos lugares onde as duas tigelas se tocavam.

Ao ser criado o sol, o homem tirou a tigela de cima, puxou o sol para fora e jogou-o no Leste. O sol, porém, não tocou o solo. Permaneceu no céu onde ele o jogara, e nunca se moveu. Em seguida, da mesma maneira, jogou o sol para o Norte, o Oeste e Sul. Mas, em todas as ocasiões, ele simplesmente ficava no céu, imóvel, pois nunca tocava o chão. Em vista disso, jogou-o mais uma vez para o Leste, e, desta vez, ele tocou o chão, quicou e começou a subir. Desde então, o sol nunca mais deixou de mover-se. Faz a volta do mundo em um dia, mas, todas as manhãs, tem que quicar de novo no Leste.^{91}

E impossível ler essa história sem pensar no abrangente tema do Velho Mundo sobre o gigante primordial, de cujo corpo nasceu o universo e que, até o fim dos tempos, permanece nas formas do universo como o "self de tudo".

"No início, esse universo foi apenas o self em forma humana", lemos no Brihadaranyaka Upanishad sânscrito.

Ele olhou em volta e nada viu, senão ele mesmo. Em seguida, no início, gritou: "Eu sou ele!" Daí veio o substantivo Eu. É esse o motivo por que, mesmo hoje, quando interpelada, uma pessoa declara inicialmente "Sou eu", e, em seguida, diz o outro nome, pelo qual é conhecido.

Ele estava com medo. É por esse motivo que pessoas têm medo de ficar sozinhas. Ele pensou: "Mas do que é que eu tenho medo? Não há nada, exceto eu mesmo." E daí em diante desapareceu seu medo (...)

Ele se sentia infeliz. É por esse motivo que pessoas não se sentem felizes quando estão sozinhas. Ele queria uma companheira.

Tornou-se tão grande quanto um homem e uma mulher abraçados. E dividiu esse corpo, que era ele mesmo, em duas partes. Dessa separação surgiram marido e mulher (...) Por conseguinte, esse corpo (antes que o homem case com a esposa) é como uma das metades de uma ervilha partida (...) Ele se uniu a ela e disso nasceram homens.

Ela pensou: "Como pode ele unir-se comigo depois de ter me produzido de si mesmo? Bem, neste caso, vou me esconder." Ela se transformou numa vaca; mas ele se transformou num touro e se uniu a ela: e daí nasceu o gado. Ela se tornou uma égua, e ele, um garanhão; ela, uma jumenta, ele, um jumento, uniu-se com ela e daí nasceram os animais de cascos (...) Ela se tornou uma cabra, e ele um bode; ela se tornou uma ovelha, e ele, um carneiro, e se uniu com ela e daí nasceram os caprinos e os ovinos. Dessa maneira, ele projetou em pares tudo o que existe, descendo até as formigas.

Nesse momento, ele soube: "De fato, eu mesmo sou a criação, pois projetei todo o mundo." Por isso, ele foi chamado de Criação (...)^{92}

Às vezes, como nesse caso, a projeção do mundo é descrita na mitologia bramínica como voluntária; em outras ocasiões, como na Kalika Purana,^{93} onde os deuses surgem espontaneamente da contemplação yóguica do demiurgo, Brahma, a criação é uma sucessão de surpresas, até para o criador. Nos Eddas islandeses, como recorda o leitor, o hermafrodita cósmico, Ymir, gera Gigantes-de-rima pelas mãos e pés, mas é atacado mais tarde por deuses jovens, Wotan, Wili e We, estraçalhado e transformado em todo o teatro do cosmos.^{94} Em comparação, no famoso "Épico da Criação" babilônico, o jovem deus Marduk mata, esquarteja e forma o universo com o corpo do monstro primal do caos, Tiamat. Ovídio, no primeiro capítulo do *Metamorfoses*, declara que um deus, no princípio, instituiu ordem ao caos.^{95} E aprendemos na antiga teologia egípcia mefita que o Egito, o universo e todos os deuses originaram-se de Ptah, "O Grande", "O-da-bela-face".^{96}

No sistema metafísico indiano do Vedanta, que supostamente seria uma tradução da imagística metafórica dos mitos bramínicos para termos filosóficos abstratos, a entidade primordial, da qual procede o universo, é descrita como uma fusão de Consciência Pura (*brahman, vidya*) e Ignorância (*maya, avidya*), na qual a Ignorância (*maya*) é comparada à fêmea do par mitológico, fornecendo simultaneamente o útero e a substância da criação. Em virtude de seu poder obscurecedor, ela tapa a luz do Brahman Absoluto, e devido ao seu poder projetador, refrata o fulgor do Absoluto nas formas da miragem do mundo, mais ou menos como um prisma decompõe a luz branca do sol nas sete cores do arco-íris — pois, como Goethe expressou o mesmo conceito no *Fausto*: "*Am farbigen Abglanz haben wir das Leben*".^{b} No Vedantasara do século XV, esse casamento de Ignorância e Consciência, de Ilusão e Verdade, de Maya e Brahman, é descrito como a causa eficiente e material de todas as coisas. "A consciência associada à Ignorância (e esta última possuidora dos dois poderes) é a causa eficiente e a causa material do universo (...), da mesma forma que a aranha, quando considerada do ponto de vista de seu próprio *self* é a causa eficiente da teia e, quando considerada do ponto de vista de seu próprio corpo, é também a causa material da teia."^{97}

Traduzida em termos kantianos, a Ignorância, da forma aqui interpretada, corresponde às formas *a priori* da sensibilidade (tempo e espaço), que são as fronteiras mais interna e externa e as precondições de toda experiência empírica: essas formas *a priori* tapam a luz do reino metafísico da realidade absoluta e projetam o universo da fenomenalidade. Mas o que o "verdadeiro ser" da realidade final, dissociada de nossos modos de experiência, poderia ser, jamais saberemos, pois, como disse "o grande chinês de Königsberg": "*Was es für eine Bewandniss mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Receptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt*".^{c}

Dessa maneira, o Falcão-que-paira-no-alto, o Brihadaranyaka Upanishad, o Kalika Purana, o Eddas, o "Épico da Criação" babilônica, Ovídio, a teogonia menfita, a filosofia vedanta, Kant e Goethe, através de grandes variedades de metáfora, formularam e repetiram um único pensamento — e, aliás, o que aparentemente seria um pensamento fácil de formular, isto é: o Uno, por algum jogo de mãos ou truque não percebido pelo olho, transformou-se no Múltiplo. Ainda assim, em vez de expressar diretamente esse pensamento, eles empregaram veículos alegóricos, ora de caráter pictórico, ora abstrato, e, curiosamente, embora cada um dos veículos consiga transmitir pelo menos um vislumbre do teor da mensagem, nenhum realmente a elucida — nenhum realmente a explica, ou mesmo representa

diretamente o mistério do Múltiplo saído do Uno. E, neste particular, a formulação de Kant não é mais satisfatória do que a do Falcão-que-paira-no-alto.

Reexaminando o problema, porém, verificamos que ele não é susceptível à elucidação direta, pois é o problema da relação entre um termo conhecido (o universo) e um incognoscível (sua denominada origem), ou melhor, ele é, rigorosamente falando, um problema metafísico, não empírico. Seja um problema desses posto para exame na linguagem pictórica do mito ou na linguagem abstrata da filosofia, ele, simplesmente, só pode ser apresentado, nunca elucidado. E uma vez que é, dessa maneira, em última análise, inexprimível, nenhuma única metáfora, e tampouco uma combinação delas, pode esgotar-lhe as implicações. A menor mudança de ponto de vista, e toda a concepção passa por uma transformação caleidoscópica, como acontece também com os veículos correlatos da imagística e da comunicação. O Uno primordial, por exemplo, pode ser representado como masculino (como no caso de Brahma), feminino (como na Mãe do Mundo), hermafrodita (como nos casos do "Eu" e Ymir), antropomórfico (como na maioria dos exemplos acima apresentados), teriomórfico (como no mito persa do Touro Mundial esquartejado), botanomórfico (como na imagem Eddica da Cinza do Mundo, Yggdrasil), simplesmente ovóide (como nos yantras tântricos), vocais (como nos casos da sílaba sagrada védica, OM, e no tetragama cabalístico), ou absolutamente transcendente (como nos casos do vazio budista e *no Ding-an-sich* kantiano).

Mas até mesmo a idéia de Unicidade do primordial é, em última análise, apenas uma metáfora — referindo-se retroativamente a um termo inconcebível, além de todos os pares de opostos, como o Uno e o Múltiplo, masculinidade e feminilidade, existência e não-existência.

4

A "Causa" Compreendida como Absolutamente Desconhecida

Kant propõe uma fórmula extraordinariamente simples para a interpretação correta de um símbolo metafísico.^{98} O que oferece é uma analogia em quatro termos (*a* é para *b* o que *c* é para *x*), que indica não uma semelhança incompleta entre duas coisas, mas uma semelhança completa de duas relações entre coisas inteiramente diferentes ("*nicht etwa, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen*"): não "*a* de alguma maneira se parece com *b*", mas "*a* relação entre *a* e *b*" assemelha-se perfeitamente à que existe entre *c* e *x*", onde *x* representa uma quantidade que não só é desconhecida, mas absolutamente incognoscível — ou seja, metafísica. Kant demonstra a fórmula em dois exemplos:

1. Como a promoção da felicidade de crianças (*a*) tem relação com o amor dos pais (*b*), o mesmo acontece em relação ao bem-estar da raça humana (*c*) em relação àquele desconhecido em Deus (*x*) que chamamos de o amor de Deus.
2. A causalidade da mais alta causa é exatamente, no tocante ao mundo, o que a razão humana é em relação à obra de arte humana.

Em seguida, ele discute da seguinte maneira a implicação do segundo desses exemplos: "Com isto, a natureza da causa mais alta em si permanece desconhecida para mim. Comparo apenas seu efeito conhecido (isto é, a constituição do universo) e a racionalidade desse efeito com os efeitos conhecidos da razão humana e, portanto, chamo a essa causa mais alta de Razão, sem por isso atribuir a ela, como sua característica correta, a coisa que entendo por esse termo no caso do homem ou qualquer outra coisa com que eu esteja familiarizado."

Analogias mitológicas, teológicas e metafísicas, em outras palavras, não apontam indiretamente para um termo conhecível apenas parcialmente compreendido, mas diretamente para uma *relação entre dois termos*, o primeiro empírico, o segundo metafísico, sendo o último absolutamente e

para sempre e de qualquer ponto de vista humano concebível, incognoscível.

Se isso é assim, então interpretamos mal a série apresentada na seção 2, se supomos que captamos inteiramente seu teor na declaração simples "o Uno, por algum golpe de mão, tornou-se o Múltiplo". Esse enunciado fornece, na verdade, um terso sumário do aspecto veicular das metáforas análogas, mas deixa obscuro seu teor místico, isto é, sumaria apenas os primeiros dois termos de uma implícita analogia em quatro termos, que seria, exposta em toda extensão, o seguinte: "Uma vez que muitos (a) procedem de um (b), assim o universo (c) origina-se de Deus (x).". Mas o termo x , temos que insistir, permanece inteiramente desconhecido e incognoscível. A unicidade não pode mais ser uma característica desse x do que o Amor ou a Razão. Daí, como declarou Kant, só por analogia é que falamos de Amor ou Razão, Unidade, ou mesmo Ser, como de Deus.

Permanecendo x desconhecido, portanto, a natureza exata de sua relação com c tem, de igual maneira, que permanecer desconhecida. A magia, a divisão simples, a procriação sexual, o esquartejamento violento, a refração, a efusão e a ilusão figuram entre as relações sugeridas — sugeridas não como apropriadas ao mistério da criação em si, mas como veículos que expressam a analogia. E não há fim para as possíveis relações veiculares, nenhum fim para possíveis termos a e b relacionados, como, por exemplo, o modo como o Criador da Terra (b^1) se relaciona com as coisas que tira do corpo (a^1); como o Pai Supremo (b^2) se relaciona com as criaturas que gerou (a^2); como o Brahma meditante (b^3) se relaciona com as visões de sua meditação (a^3); como a luz tapada (b^4), com suas refrações (a^4); como a aranha (b^5), com sua teia (a^5) etc., etc., etc, *ad infinitum* ($b^n: a^n$), assim "Deus" (x) relaciona-se com sua criação (c).

5

A Teologia como Má Interpretação da Mitologia

A menos que os mitos possam ser compreendidos — ou sentidos — como verdadeiros de alguma maneira como essa, eles perdem sua força, sua magia, seu encanto para o espírito conciliador e se tornam meras curiosidades arqueológicas, apropriadas apenas a algum tipo de classificação redutiva. É essa, na verdade, parece ser a morte que os próprios heróis dos mitos mais temem. Ininterruptamente, eles apontam para o passado, e através de seu aspecto fenomenal, para seu aspecto universal, transcendental. "Eu e o Pai somos Um", declara o Cristo (João, 10:10). E Krishna, no *Bhagavad Gita*, mostra que todas as formas do mundo estão enraizadas em sua essência metafísica, exatamente como a mesma essência, reciprocamente, está enraizada em todas as coisas.

Nem as legiões dos deuses nem os grandes santos conhecem minha origem, pois, de todas as maneiras, sou a origem de todos os deuses e dos grandes santos. Aquele que Me conhece, o inato e o incriado, o grande Senhor dos mundos... ele, entre os mortais, é o que não se deixa iludir, o que foi liberado de todos os pecados (...) Eu sou o Ser existente no coração de todos os seres; sou o começo, o meio e também o fim de todos os seres. Entre os deuses, sou Vishnu; entre os astros, sou o sol; (...) entre as massas d'água, sou o oceano; (...) entre as medidas, sou o tempo; entre os animais, sou o rei dos animais; entre as aves, o senhor das aves; (...) entre os peixes, o tubarão; entre os rios, sou o Ganges (...) sou a astúcia dos astutos; sou o poder dos poderosos; sou vitória, sou esforço, sou a harmonia dos harmoniosos; (...) dos que castigam, sou o látigo; dos que se esforçam para conquistar, sou a arte do estadista; das coisas sigilosas, sou o silêncio, e o conhecimento dos que sabem eu sou (...)^{99}

Comparavelmente, o Matador-dos-inimigos, o herói da tribo apache Jicarilla do Novo México, declara quando está prestes a ir embora:

A terra é o meu corpo. O céu é o meu corpo. As estações são o meu corpo. A água é meu corpo, também (...) O mundo tem o tamanho de meu corpo. Este mundo é tão grande quanto minha palavra. E o mundo é tão grande quanto minhas preces. As estações têm apenas o tamanho de meu corpo, de minhas palavras, de minhas preces. E o mesmo acontece com as águas: meu corpo, minhas palavras, minhas preces, são maiores do que as águas.

Quando em mim crêem, os que escutam o que digo terão vida longa. Aquele que não escuta, que pensa de modo perverso, terá vida curta. Não pensem que estou apenas no leste, no sul, no oeste ou no norte. A terra é meu corpo. Eu estou nela. Estou em toda parte. Não pensem que permaneço apenas sob a terra ou alto no céu, ou apenas nas estações, ou no outro lado das águas. Todos eles fazem parte de meu corpo. E verdade que o mundo subterrâneo, o céu, as águas, são, todos, meu corpo. Eu estou em toda parte. Já lhes dei aquilo com que têm que fazer uma oferenda a mim. Têm dois tipos de cachimbo e a montanha de tabaco.^{100}

Ou, mais uma vez, nas palavras de Esquilo:

Zeus é ar, Zeus é terra, Zeus é céu;

Zeus é todas as coisas, e tudo que é mais alto que todas as coisas.^{101}

"Temos que compreender bem", disse o velho feiticeiro Sioux Alce Negro, o Guardião do Cachimbo Sagrado da tribo, "que todas as coisas são obra do Grande Espírito. Temos que saber que Ele está dentro de todas as coisas: árvores, relva, rios, montanhas, em todos os animais de quatro patas e nos povos alados; e, ainda mais importante, temos que compreender que Ele está também acima de todas essas coisas e pessoas. Quando compreendermos isso profundamente em nosso coração, temeremos, amaremos e conheceremos o Grande Espírito e então seremos, agiremos e viveremos como Ele quer."^{102}

Em todos os lugares em que os mitos ainda são símbolos vivos, as mitologias são mundos oníricos borbulhantes de tais imagens. Mas em todos os lugares onde teólogos sistematizadores apareceram e ganharam o dia (os irreduzíveis nos jardins dos conciliadores), as figuras foram petrificadas sob a forma de proposições.

A mitologia é nesses casos mal interpretada como história ou ciência pura e simples, símbolos são transformados em fatos, as metáforas em dogmas, e surgem as brigas das seitas, cada uma delas confundindo erroneamente seus

próprios sinais simbólicos como a realidade final — o veículo local com seu teor eterno, inexprimível.

"Mas aquele que é chamado Krishna", disse Ramakrishna, mestre indiano do século XIX, é chamado também Shiva e tem também os nomes de Shakti, Jesus e Allah — o único Rama com mil nomes (...) A substância é uma só, sob diferentes nomes, e todos procuram a mesma substância. Só o clima, o temperamento e os nomes é que variam."^{103}

6

Antropologia Esotérica e Exotérica

E assim temos que perguntar agora se ou não a mitologia nasceu nos campos dos pensadores irreduzíveis e só mais tarde foi sublimada, sofisticada, em poesia metafísica pelas elocubrações dos conciliadores ou se o curso de seu desenvolvimento não foi exatamente o contrário, da imagística poética dos conciliadores para as interpretações desajeitadas dos muitos sem esse talento. Franz Boas parece ter sido um paladino da primeira opinião. Em seu artigo já referido, "A importância etnológica das doutrinas esotéricas", escreveu:

Poderíamos dizer que a doutrina exotérica é o fenômeno étnico mais geral, cuja investigação constitui o alicerce necessário para o estudo dos problemas do ensinamento esotérico. É, por conseguinte, evidente que não devemos, em absoluto, em nosso estudo da vida dos índios, procurar apenas a forma mais alta de pensamento, que é província do sacerdote, do chefe, do líder. Interessante e atraente como esse campo de pesquisa possa parecer, é apenas suplementar ao estudo dos pensamentos, da vida emocional, dos padrões éticos do povo comum, cujos interesses se concentram em outros campos do pensamento e do qual a classe seleta forma apenas um tipo especial.^{104}

O professor R. R. Marett, por outro lado, em seu artigo, "Mana", incluído na *Enciclopédia Britânica* (14ª edição), adota ponto de vista contrário. "Em virtude de sua própria profissão", escreveu, "o feiticeiro ou o rei divino têm que se manter à parte daqueles que, por *status* ou por opção, são *noa*, leigos. Estes últimos podem viver em animalesco contentamento, mas, até o fim, carecem da iluminação, participando dos mistérios mais altos, na melhor das hipóteses, apenas de fora. Todos os membros das sociedades primitivas são, em algum grau, versados em experiência do oculto, embora, na maior parte das vezes, alguma pessoa mais qualificada esteja presente para ajudá-los a compreendê-lo."

Seja primária ou secundária em termos temporais — isto é, em termos de "O que foi que aconteceu primeiro?" —, a opinião esotérica, conciliadora, foi evidentemente a que desempenhou o papel principal na modelação significativa das tradições, uma vez que, em toda parte, foram os sacerdotes

e os xamãs que mantiveram e criaram a herança geral dos mitos e símbolos. Radin, cabe observar, juntamente com Boas, considerava o papel do intelectual como secundário nas sociedades primitivas.^{105} Deu o devido reconhecimento à força do pensamento filosófico na modelação da herança cultural, contudo, e, desde que não podemos voltar sobre nossos passos, mesmo até por hipótese, ao momento em que uma introversão metafísica despontou pela primeira vez em uma mente humana, para saber se os mitos, rituais e símbolos já haviam dado forma à sociedade na qual viveram os primeiros gênios que pensaram como filósofo, talvez o equilibrado reconhecimento pelo Dr. Radin do diálogo dos dois tipos, na manutenção e desenvolvimento das tradições primitivas, seja mais ou menos o tão longe quanto podemos seguir.

"De que maneira podemos remontar corretamente às origens do desenvolvimento do pensamento e, mais especificamente, à origem de nossas idéias filosóficas fundamentais", pergunta ele, "se começamos com uma falsa premissa? Se puder ser demonstrado que os pensadores entre os povos primitivos encaravam a vida em termos filosóficos, que a experiência humana e o mundo em volta deles se tornaram objetos de reflexão, que esses pensamentos e buscas foram corporificados na literatura e no ritual, então, obviamente, a maneira costumeira como tratamos a história cultural, para nada dizer da especulação filosófica, tem que ser inteiramente revista."

^{106}

Quanto a mim, acho que devemos a imagística e as introversões poéticas do mito ao gênio dos pensadores conciliadores e, aos pensadores rígidos, apenas sua redução à religião. Tanto quanto sei, as origens dos símbolos e cultos dos mitos foram sempre atribuídos a visionários individuais — sonhadores, xamãs, heróis espirituais, profetas e encarnações divinas. O Falcão-que-paira-no-alto, por exemplo, quando perguntado como sua gente compunha suas canções, respondeu: "Nós sonhamos com elas. Quando um homem se afasta sozinho — entra em solidão —, ele sonha uma canção".

^{107}

De qualquer modo, chegou finalmente a hora — como nos disse há tanto tempo Paul Radin — para que os colecionadores e classificadores dêem às pretensões de seus materiais uma importância mais profunda. Em todos os cantos do mundo, eles reuniram imagens, contos e mitos. Ainda assim, dificilmente podemos dizer que a ciência da interpretação desses materiais tenha chegado até mesmo aos primeiros postos avançados da psicologia na maneira como o homem estuda e experimenta o metafísico. Isto porque, até agora, o interesse dos estudiosos tem sido quase exclusivamente etnológico e histórico.

Eles analisaram de muitos pontos de vista o que poderíamos chamar de variações estilísticas dos veículos. Ora, o que essas variações estilísticas significam certamente será impossível de dizer, até que os teores dos conglomerados de metáforas análogas tenham sido coletados e compreendidos. Isto porque o fundamento da ciência do folclore e do mito não está nas circunvoluções e variações da metáfora, mas nas idéias a que elas se referem.



IV

A CRIAÇÃO DO MITO



1

Uma Lenda dos índios Americanos

Se uma autoridade em arquitetura, olhando para os edifícios de Nova York, dissesse que a maioria dos prédios mais antigos era de tijolo e, em seguida, visitando as ruínas da antiga Mesopotâmia, observasse que os prédios eram todos do mesmo material e, finalmente, no Ceilão, chamasse a atenção para o fato de que muitos dos velhos templos eram também assim construídos, deveríamos dizer que esse homem tem bom olho para questões de arquitetura? E verdade que tijolos são usados em muitas partes do mundo. E também que um estudo poderia ser feito sobre as diferenças entre os tijolos do Ceilão, da antiga Suméria, da França e da cidade de Nova York. Ainda assim, essas observações sobre tijolos não seriam absolutamente o que gostaríamos de ouvir sobre a arquitetura das cidades do mundo.

Agora, deixem-me sugerir um problema que se observa na arquitetura do mito.

Há muito tempo, cedo pela manhã, dois índios Sioux, armados de arco e flecha, caçavam nas planícies norte-americanas. No alto de um morro, olhando em volta à procura de caça, viram alguma coisa a distância que se aproximava deles de uma forma estranha e maravilhosa. Quando a misteriosa coisa chegou mais perto, notaram que era uma mulher muito bela, vestida de couro branco de gamo, carregando uma trouxa nas costas. Um dos homens sentiu imediatamente desejo sexual pela mulher. Disse isso ao amigo. O outro, porém, repreendeu-o, advertindo-o que aquela mulher não era, com certeza, uma mulher comum. Ela chegou bem perto nesse momento, e pondo no chão a trouxa, convidou o primeiro homem a aproximar-se. Quando isso aconteceu, os dois foram envolvidos subitamente por uma nuvem, e quando a nuvem subiu, havia somente a mulher e, do homem, nada mais restava do que ossos a seus pés, que eram devorados por terríveis serpentes. "Olhe bem para o que está vendo!", disse ela ao outro. "Agora, volte para seu povo e diga-lhe para preparar uma grande cabana cerimonial para a minha chegada. Eu quero anunciar ao povo algo de grande importância."

O jovem guerreiro correu de volta para o acampamento. O chefe, cujo nome era Chifre Oco em Pé, mandou derrubar várias tendas de couro, costurá-las juntas e transformá-las em uma cabana cerimonial. Uma cabana desse tipo tem 28 mastros, dos quais o central, que dá a sustentação principal à cabana,

é comparado ao Grande Espírito, Wakan Tanka, o que sustenta o universo. Os outros representam aspectos da criação, porque a cabana em si é uma representação do universo.

"Se somamos quatro setes", disse o velho guerreiro-sacerdote, Alce Negro, que contou essa lenda, "obtemos 28. A lua vive 28 dias e este é o nosso mês. Todos esses dias do mês representam alguma coisa sagrada para nós: dois dias representam o Grande Espírito; dois, a Mãe Terra; quatro, os quatro ventos; um, a Águia Pintada; um, o sol; um, a lua; um, a Estrela Matutina; quatro, as quatro idades; sete, os nossos sete grandes ritos; um, o búfalo; um, o fogo; um, a água; um, a rocha; e, finalmente, um, os seres que têm duas pernas. Se somamos todos esses dias descobrimos que somam 28. É preciso que saiba também que o búfalo tem 28 costelas e que em nosso cocar de guerra usamos em geral 28 penas. Entenda, há significação em tudo, e essas são as coisas que é bom que os homens saibam e lembrem."

[{108}](#)

Esse velho e maravilhoso sacerdote Oglala Sioux explicou ao jovem estudioso, Joseph Epes Brown, que viera à Reserva de Pine Ridge (Dakota do Sul) expressamente para conhecer, em primeira mão, a dimensão mística da mitologia indígena, a imagem do homem devorado por serpentes. "Todo homem apegado aos sentidos e às coisas deste mundo", disse o feiticeiro, "vive na ignorância e está sendo consumido pelas serpentes, que representam suas próprias paixões."[{109}](#)

Essa imagem indígena lembra-nos a velha lenda grega do jovem caçador Actéon, que, à procura de caça e seguindo um regato na floresta até sua fonte, descobriu nele a deusa Artemis, que se banhava, inteiramente nua, em uma lagoa. Observando a deusa que ele a fitava cheio de desejo, transformou-o em um cervo, que foi em seguida perseguido pela própria matilha do caçador, reduzido a pedaços e devorado.[{110}](#) As duas lendas são não só comparáveis, mas a interpretação dada pelo velho pajé Sioux à lenda de seu povo concorda com o sentido da interpretação grega. Além do mais, a interpretação que propôs ao simbolismo da cabana cerimonial sugere nos também certo número de temas familiares, o que nos leva a perguntar qual poderia ser a explicação de tais analogias.

Depois de erigir a grande cabana cerimonial que era, simbolicamente, uma réplica do universo, o povo da lenda de Alce Negro reuniu-se ali, profundamente emocionado, especulando sobre quem poderia ser a misteriosa mulher e o que ela queria comunicar. De repente, ela apareceu à porta, que dava para o Leste, e andou na direção do movimento do sol em volta do mastro central: Sul, Oeste, Norte e, novamente, Leste.

"Pois o Sul não é a fonte da vida?", explicou o velho contador de histórias. "E de lá o homem não avança na direção do sol poente de sua vida? Não chega, se sobrevive, à fonte da luz e da compreensão, que é o Leste? E não volta para o lugar de onde começou, para sua segunda infância, nela para devolver sua vida à toda vida e sua carne à terra de onde ela veio? Quanto mais pensar nisso", sugeriu ele, "mais sentido vai encontrar,"^{111}

Esse velho e vigoroso filho da terra americana, atualmente quase cego, nasceu em princípios da década de 1860, lutou ao tempo de jovem na batalha de Little Bighorn e na batalha de Wounded Knee, conheceu os grandes chefes — Touro Sentado, Cavalo Louco, Nuvem Vermelha, Cavalo Americano — e na ocasião em que recontava a lenda, no inverno de 1947-48, era o Guardião do Cachimbo Sagrado. Recebera o precioso talismã, juntamente com a lenda, do Guardião anterior, Cabeça de Cervo, que profetizara naquela época que, enquanto o cachimbo fosse usado e conhecida sua lenda, os Oglala Sioux viveriam, mas, logo que fosse esquecida a lenda, eles perderiam seu centro e pereceriam.^{112}

O cachimbo e a lenda, portanto, eram de idade indeterminada, anônimos, praticamente imemoriais. Ainda assim, estudando-se com mais atenção o caso, eles não poderiam ter mais de 200 anos, pois os Oglala Sioux só migraram para as planícies e se tornaram caçadores de búfalos em fins do século XVII — por volta de 1680. Antes, haviam sido um povo da floresta, do Alto Mississippi, uma região de lagos e pântanos, por onde viajavam em canoas de casca de bétula.^{113} Ainda assim, como já notado, embora talvez jamais tenhamos ouvido falar antes no Cachimbo Sagrado dos Oglala Sioux, ou sabido o número de costelas de um búfalo, todos os elementos desse mito são curiosamente familiares. Reconhecemos os tijolos, por assim dizer, embora seja surpreendente a maneira como foram reunidos.

A cabana cerimonial é exatamente comparável a um templo, orientado para os quadrantes da rosa-dos-ventos, com o mastro central simbolizando o eixo da Terra. "Resolvemos que aqui é o centro da Terra", explicou o pajé quase cego ao seu atento ou vinte, "e este centro, que na realidade está em toda parte, é a morada de Wakan Tanka."^{114} Ora, essa figura de "centro" que está "em toda parte" é um equivalente, exato, do encontrado no "Livro dos vinte e quatro filósofos", um texto hermético, do qual Nicolau de Cusa e certo número de outros ilustres pensadores europeus — Alan de Lille, Rabelais, Giordano Bruno, Pasca e Voltaire, por exemplo — tiraram suas definições de Deus, como "uma esfera inteligível, cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte nenhuma."^{115}

É realmente espantoso captar o eco de um enunciado metafísico dessa natureza nos lábios de um velho Sioux inteiramente analfabeto, que vivia

seus últimos dias como guardião de um fetiche aborígene ameríndio e de seu mito.

O que devemos pensar de todas essas coincidências? De onde vieram esses temas imemoriais, cujo local de origem ninguém sabe?

Devemos juntar nossa voz à daqueles que escrevem sobre uma grande Filosofia Perene que, desde um tempo inconcebível pela mente, tem sido a sabedoria eternamente verdadeira da raça humana, revelada por alguma alta potestade? Como teria vindo esse conhecimento, com todos os seus símbolos, parar nas mãos dos sioux? Ou devemos, em vez disso, procurar resposta em alguma teoria psicológica, como muitas dos mais lustres etnólogos do século XIX — Bastian, por exemplo, Tylor e Frazer —, que atribuíram essa analogia entre culturas "ao efeito", como disse Frazer, "de causas semelhantes, que atuaram de igual maneira sobre a constituição semelhante da mente humana em diferentes regiões e sob diferentes céus"?

[\[116\]](#) Isto é, surgem essas imagens, como coisa natural, na psique? Podemos supor, e mesmo esperar, que elas apareçam espontaneamente em sonhos, em visões, em figurações mitológicas, em qualquer local da Terra, em todo lugar onde o homem construiu seu lar?

Ou, ao contrário, temos que dizer que, uma vez que as ordens mitológicas — tais como as ordens arquetônicas — servem a funções específicas, historicamente condicionadas, nos casos em que se puder demonstrar que quaisquer duas delas são homólogas temos que supor também que são historicamente relacionadas? Isto é, podemos supor que os gregos e os Sioux receberam uma parte, ou partes, de suas heranças mitológicas de uma fonte comum?

Ou, finalmente, devemos simplesmente ignorar toda essa questão de temas compartilhados (sejam eles religiosa, psicológica ou historicamente explicados), como sendo indigna da especulação do cientista, uma vez que — como sustenta agora um bom número de importantes antropólogos de campo — os mitos e rituais são funções de ordens sociais locais, e, daí, sem sentido fora do contexto e, conseqüentemente, não devem ser abstraídos e comparados através de linhas culturais? Comparações desse tipo, muito apreciadas por diletantes e amadores, não são, segundo essa opinião, nem importantes nem de interesse para a inteligência científica corretamente educada.

Mas aprofundemo-nos mais, com olho imparcial, e tentemos julgar por nós mesmos.

No comentário de Alce Negro sobre a lenda, é mencionada a fórmula quatro vezes sete, representando os 28 suportes do universo. Os números quatro e sete são símbolos padrão de totalidade nas iconografias do Oriente e do

Ocidente. Esse jogo de números sagrados é em si uma característica digna de menção. Um dos 28 suportes fica no centro da grande cabana, como o eixo, o pivô do universo. O número dos que o cercam é, portanto, de 27: três vezes nove: três vezes três vezes três. Lembramo-nos, a propósito, das numerosas discussões do psicólogo C. G. Jung sobre o simbolismo do quatro e do sete. Pensamos nos nove coros de anjos (três vezes três) que cercam e louvam o trono central da Trindade. O três é o número do tempo: passado, presente e futuro; quatro é o número do espaço: Leste, Sul, Oeste e Norte. O espaço (quatro) e o tempo (três) constituem o campo — o universo — no qual todas as formas fenomenais se tornam manifestas e desaparecem. (Outra maneira seria pensar na vertical — acima, aqui e abaixo —, acrescida das quatro direções, que, mais uma vez, dariam três mais quatro.)

O número quatro repete-se na "volta sagrada", no andar à roda do centro no sentido dos ponteiros do relógio, que neste caso está ligado não apenas às quatro direções, mas também aos estágios da vida do indivíduo, de modo que o simbolismo aplica-se também tanto ao microcosmo quanto ao macrocosmo, uma vez que os dois estão ligados, pelo número 28, ao ciclo da Lua, que morre e ressuscita e é, em consequência, um símbolo do ciclo de renovação.

Além do mais, como explicou o feiticeiro, o búfalo tem 28 costelas e, por conseguinte, é em si uma réplica da Lua... e do universo. Não voltam os búfalos todos os anos, milagrosamente renovados, tal como a Lua? Lembramo-nos da Lua Taurina do Oriente Próximo arcaico, do veículo-animal de Osíris, Tammuz, e, na Índia, de Shiva. Os cornos da Lua sugerem os de Sin, o deus lunar, em cuja homenagem foi dado nome ao monte Sinai, de modo que este devia representar a montanha cósmica no centro do mundo, de cujo cume desceu Moisés. E seu rosto brilhou então com cornos de luz, tal como a Lua, de tal modo que, quando se apresentou diante do povo, teve que usar um véu (Êxodo, 34:29-25) — tal como os véus dos reis arcaicos que, durante séculos antes de sua época, haviam sido reverenciados como encarnações do poder auto-renovador da Lua. No sopé do monte Sinai, o sumo-sacerdote Aarão foi visto dirigindo um festival da Lua Taurina, na imagem de um bezerro de ouro, que Moisés iradamente jogou ao fogo, reduziu a pó, misturou com água e deu ao povo para beber, em uma espécie de refeição comunitária. E, notavelmente, só depois desse sacrifício é que, voltando ao cume da montanha (onde a deusa da terra e o deus do céu estão ligados em eterno conúbio), ele recebeu as Tábuas da Lei completas e a promessa da Terra Prometida, não para si — pois ele devia, nesse instante, tornar-se o sacrifício —, mas para toda a Raça Eleita.

Na mitologia do Cristo crucificado, que passou três dias na sepultura e ressuscitou, está implícito o mesmo simbolismo da Lua, que permanece na

fase de nova durante três dias.

A mitologia do Cordeiro Pascal, do Touro Sacrificial e do Búfalo Cósmico foi perfeitamente interpretada pelo velho feiticeiro Sioux, Alce Negro, quando explicou que o búfalo era simbólico do universo em seu aspecto temporal, lunar, morrendo e sempre ressuscitando, mas também (em suas 28 costelas), do Grande Espírito, que é eterno, que é o centro que está em toda parte e em torno do qual tudo gira.

O chefe Chifre Oco em Pé — da forma como Alce Negro contou a história — encontrava-se sentado no lado oeste da cabana, o lugar de honra, quando entrou a bela mulher. Estava ali porque assim ficava de frente para a porta, situada no leste, de onde vem a luz, isto é, a sabedoria, que um líder tem que possuir. A mulher, aproximando-se dele, tirou a trouxa das costas e, segurando-a com ambas as mãos, entregou-a a ele.

"Olhe para esta trouxa", disse, "e ame-a sempre! Ela é *lela wakan* (muito sagrada), e debes tratá-la como tal. Homem impuro algum deve ter permissão para vê-la porque, dentro desta trouxa, há um cachimbo muito sagrado. Com esse cachimbo, poderá o teu povo, nos anos que virão, enviar suas vozes a Wakan Tanka, vosso Pai e Avô."

Tirou o cachimbo da trouxa, juntamente com uma pedra redonda, que colocou no chão. Segurando o cachimbo com a haste virada para o céu, continuou: "Com este cachimbo sagrado, andarás sobre a Terra, porque a Terra é tua Avó e Mãe, e ela é sagrada. Cada passo que deres sobre ela deve ser dado como uma prece. O forninho deste cachimbo é de pedra vermelha. É a Terra. Gravado na pedra e voltado para o centro há um filhote de búfalo, que representa todos os quadrúpedes que vivem sobre tua Mãe. A haste do cachimbo é de madeira e ela representa tudo que cresce sobre a Terra. E estas 12 penas aqui penduradas, onde a haste penetra no forninho, são as penas da Águia Pintada. Elas representam a águia e todas as coisas aladas do ar. Quando fumar este cachimbo, todas essas coisas se reunirão a ti, tudo no universo: todas elas enviam suas vozes a Wakan Tanka, o Grande Espírito, teu Avô e Pai. Quando oras com este cachimbo, oras por todas as coisas e com todas as coisas." ^{117}

O uso correto do cachimbo, da forma exposta por seu sacerdote guardião, exigia que a peça fosse cerimonialmente identificada com o universo e a própria pessoa. Da fogueira situada no centro da cabana, o fogo que simboliza Wakan Tanka, um atendente, com um graveto dividido ao meio, pegou uma brasa, que colocou diante do Guardiã do Cachimbo. Este, segurando o cachimbo na mão esquerda, pegou com a direita uma pitada da erva sagrada e, elevando-a quatro vezes para o céu, orou:

"Ó Avô, Wakan Tanka, eu te envio, neste teu dia sagrado, a fragrância que chegará aos céus no alto. Dentro desta erva está a Terra, esta grande ilha: nela está minha Avó, minha Mãe, e todas as criaturas de quatro pernas, aladas e de duas pernas que andam de maneira (*wakan*) sagrada, A fragrância desta erva cobrirá todo o universo. Ó Wakan Tanka, tem piedade de nós."

O forninho do cachimbo era em seguida colocado sobre a erva aromática que queimava, isto de tal maneira que a fumaça perfumada, entrando, passasse pela haste e saísse pela boquilha, na direção do céu. Dessa maneira, Wakan Tanka era o primeiro a fumar, e o cachimbo, através desse ato, era purificado.^{118} Em seguida, enchido com tabaco, que havia sido oferecido nas seis direções: Oeste, Norte, Leste, Sul, céu e terra. "Desta maneira", disse o feiticeiro, "todo o universo é colocado dentro do cachimbo,"^{119} E, finalmente, o homem que enche o cachimbo deve identificá-lo consigo mesmo. Em uma prece, essa identidade é descrita. Diz a prece:

*Estas gentes tinham um cachimbo,
Que consideravam ser seu corpo.*

*Ó meu Amigo, tenho um cachimbo
que considero ser o meu corpo;*

*Se o considerares também teu corpo,
Terás um corpo livre de todas as causas de morte.
Olha a junta da aste, disseram eles,
Isso considero a articulação de meu próprio pescoço.*

*Olha o bocal do cachimbo,
Isso considero a minha boca.*

*Olha o lado direito do cachimbo,
Isso considero o lado direito de meu corpo.*

*Olha a haste do cachimbo,
Isso considero minha própria espinha.*

*Olha o lado esquerdo do cachimbo,
Isso considero o lado esquerdo de meu corpo (..)*

*Olha o interior do cachimbo,
Isso considero o interior de meu corpo (...)*

*Em suas orações, usa o cachimbo como uma oferenda,
E tuas preces serão prontamente atendidas.*[{120}](#)

Esse cerimonial, esse cerimonial sagrado de purificar o cachimbo, expandindo-o para incluir o universo, identificando-se com ele e acendendo-o em uma oferenda simbólica, é um ato ritual idêntico ao encontrado também nos cerimoniais bramânicos védicos, nos quais o altar e todos os objetos do sacrifício são identificados alegoricamente com o universo e com o indivíduo que oferece o sacrifício. "Ele que está no fogo", lemos no Maitri Upanishad, por exemplo, "ele que está aqui no coração, e ele que está lá no sol, ele é um só."[{121}](#) De igual maneira, lemos no grande Chandogya: "Agora, a luz que brilha mais alto do que este céu, nas costas de todos, e nas costas de tudo, nos mais altos mundos, dos quais não há mais altos... na verdade, é a mesma que esta luz que está aqui dentro de uma pessoa (...)"[{122}](#)

"Devemos reverenciar a mente como *brahman*. — E fazer o mesmo com referência a nós mesmos. E, agora, com referência aos deuses: devemos reverenciar o espaço como *brahman*. — Esta é a instrução em duas partes com referência a nós mesmos e com referência aos deuses.

"Esse *brahman* tem quatro quadrantes. Um quadrante é a fala. Um quadrante é o hálito. Um quadrante é o olho. Um quadrante é o ouvido. — Assim é, com referência a nós mesmos. E agora, com referência aos deuses: um quadrante é o Fogo. Um quadrante é o Vento. Um quadrante é o Sol. Um quadrante representa os quadrantes do céu. — Esta é a instrução em duas partes com referência a nós mesmos e com referência aos deuses."[{123}](#)

Ora, como disse o feiticeiro, as penas do cachimbo sagrado são as da águia pintada, que é a ave que voa mais alto na América do Norte e, por conseguinte, equivale ao Sol. Suas penas são os raios solares — e em número de 12, o número, exatamente, que associamos com o ciclo do Sol nos meses do ano solar, e os 12 signos (três vezes quatro) do zodíaco. Há um verso em um canto sagrado dos Sioux que diz: "A Águia Pintada está chegando para me levar embora."[{124}](#) Isso não nos lembra o mito grego de Ganimede, transportado por Zeus, que veio sob a forma de uma águia para levá-lo? "Aves", declara o Dr. Jung em uma de suas dissertações sobre o processo de individuação, "são pensamentos e vôos da mente (...) A águia denota as alturas (...) é um símbolo alquímico muito conhecido. Até o *lapis*,

a rebis (a Pedra Filosofal), feita de duas partes e, portanto, freqüentemente hermafrodita, como fusão de Sol e da Lua, é com freqüência mostrado com asas, representando, dessa maneira, a premonição — a intuição. Em última análise, todos esses símbolos descrevem o estado de coisas que denominamos de Self, em seu papel de consciência transcendente."^{125}

Essa interpretação está de acordo com o papel desempenhado pela águia pintada norte-americana nos ritos das tribos indígenas. Explica também o uso das penas de águia. Elas são as réplicas dos raios dourados das coroas européias. Constituem os raios do sol espiritual, que o guerreiro exemplifica na vida. Além do mais — como também disse o feiticeiro —, o número delas no cocar de guerra é 28, o número do ciclo lunar da morte e renovação temporal, de modo que, neste caso, Sol e Lua mais uma vez se reúnem.

Não pode haver a menor dúvida de que essa lenda dos Sioux é formada de, pelo menos, alguns dos materiais e pensamentos das grandes mitologias do Velho Mundo — Europa, África e Ásia. Os paralelos em sentido e imagística são numerosos demais e sutis demais para serem consequência de mero acidente. E ainda não terminamos!

Isto porque, quando a mulher santa, diante do chefe Chifre Oco em Pé, lhe ensinou como usar o cachimbo, tocou com o forninho a pedra redonda que colocara no chão. "Com este cachimbo", disse ela, "ficarás ligado a todos os teus parentes: teu Avô e Pai, tua Avó e Mãe."

O Grande Espírito, explicou o feiticeiro, é nosso Avô e Pai; a Terra, nossa Avó e Mãe. Como Pai e Mãe, são os geradores de todas as coisas; como Avô e Avó, porém, ficam além de nossa compreensão,^{126} Essas explicações sugerem dois modos de considerar Deus que Rudolf Otto, *no The Idea of the Holy*, denominou de o "inexprimível" e o "racional":^{127} os mesmos, como observa Joseph Epes Brown em seu comentário ao rito descrito por Alce Negro, que são chamados na Índia de *nirguna* e *saguna brahman*, o "Absoluto sem Qualidades" e o "Absoluto com Qualidades", ou, respectivamente, *Aquilo* além de nomes, formas e relações, e *Aquilo* personificado como "Deus".

"Esta bela pedra", continuou a belíssima mulher, "que é feita da mesma pedra vermelha que o forninho do cachimbo, teu Pai, Wakan Tanka, também te dá. E a Terra, tua Avó e Mãe, e é nela que viverás e aumentarás em número. Esta Terra que ele te deu é vermelha, e os seres de duas pernas que vivem sobre a Terra são vermelhos; e o Grande Espírito te deu também um dia vermelho e uma estrada vermelha."

"A 'estrada vermelha'", explica Joseph Brown, "é a que corre para o norte e para o sul, e é um caminho bom ou reto, pois, para o Sioux, o norte é pureza

e, o sul, a origem da vida (...) Por outro lado, há as estradas 'azul' e 'preta', que correm para leste e oeste, que é o caminho do erro e da destruição. Aquele que viaja por *esse* caminho, disse Alce Negro, 'é o extraviado, o homem governado pelos sentidos, que vive para si mesmo, e não para seu povo'.^{128} Esta última foi a estrada seguida pelo homem no início da história, o que foi devorado pelas serpentes. E assim notamos agora que até a polaridade ética que reconhecemos entre a ave e a serpente, como alegóricas do vôo alado do espírito e do compromisso com a terra das paixões, foi também nela sugerido.

"Os sete círculos que vê na pedra vermelha", disse a mulher, "representam os sete ritos em que o cachimbo será usado (...) Sê bom com essas dádivas a teu povo, pois elas são *wakan* (sagradas). Com este cachimbo, os seres de duas pernas aumentarão em número e a eles virá tudo o que é bom." Descreveu os ritos e em seguida virou-se para ir embora: "Estou indo agora, mas me lembrarei de teu povo em todas as idades, porque, lembra-te", disse, "em mim há quatro idades: e, no fim, eu voltarei."

Dando a volta pela cabana, na direção do movimento do Sol, ela foi embora, mas depois de caminhar por uma curta distância olhou para trás e para o povo e sentou-se. Quando voltou a levantar-se, o povo viu assombrado que ela havia se transformado em um novilho vermelho e castanho de búfalo. O novilho andou por uma pequena distância, deitou-se, rolou no chão, olhou para o povo e, quando se levantou, era um búfalo branco. Este búfalo andou por uma pequena distância, rolou no chão e, quando se levantou, era preto. O búfalo preto afastou-se e, quando estava muito longe do povo, virou-se, fez uma mesura nas quatro direções e desapareceu no alto de um morro.^{129}

A mulher *wakan*, por conseguinte, fora o aspecto feminino do próprio búfalo cósmico. Ela mesma era o bezerro vermelho de búfalo, cor de terra, mostrado no forninho do cachimbo, mas também a mãe, o búfalo branco, e a avó, o preto. Ela fora embora para recuperar sua parte eterna, tendo presenteado o homem com aqueles pensamentos e coisas sagradas, através dos quais se ligaria à sua própria eternidade, que é aqui e agora, nele e em todas as coisas, neste mundo vivo.

Tentemos, portanto, segui-la até sua origem.

O Ambiente Neolítico

Vamos estender a vista, em primeiro lugar, pelo poço do passado — o profundo poço da história e da pré-história, porque, na verdade, é muito o que sabemos sobre a história das tribos norte americanas e suas mitologias. Sabemos, por exemplo, conforme já mencionado,^{a} que os Oglala Sioux nem sempre haviam sido caçadores de búfalos, habitantes das grandes planícies. No século XVI e princípios do século XVII, eles viviam nos lagos e pântanos do Alto Mississippi, nas florestas de Minnesota e Wisconsin, e viajavam principalmente em canoas de bétula. Haviam sido um povo de floresta, não de planície, e praticamente nada sabiam sobre búfalos.^{130} A Mulher Búfalo Branco não poderia, de modo algum, ter sido um fator na mitologia dessa gente naqueles tempos.

Não obstante, poderiam conhecer desde tempos remotos muitos dos demais elementos desse mito, como o simbolismo, por exemplo, da volta sagrada seguindo o movimento do Sol, da cabana do cerimonial cósmico e do ciclo das quatro idades.

O ritual do cachimbo sagrado em si pareceria indicar, além disso, não a origem entre caçadores, mas em um ambiente de cultura agrícola, e na verdade os Sioux, antes de terem migrado para a região que ocupavam no século XVI, nas cabeceiras do "Pai das Águas" — onde usavam frágeis canoas de casca de bétula nos rios e lagos espalhados pelas florestas —, haviam habitado a parte mais meridional do longo vale do Mississippi, entre as bocas dos rios Ohio e Missouri, que os estudos hoje identificam com o complexo agrícola de produção de milho do "Médio Mississippi", muitos elementos dos quais sabe-se que vieram de origens na América Central. Isto porque, em uma data tão remota quanto o ano 500 a.C, influências de vários tipos vinham se fazendo sentir e subindo o grande caminho fluvial do Mississippi, procedentes do México,^{131} onde, como descobriram os espanhóis ao chegar no século XVI (mais ou menos na mesma ocasião em que as tribos Sioux deixavam o Médio Mississippi em direção ao Norte), florescia uma poderosa civilização, com numerosos costumes religiosos estranhamente parecidos com os seus, baseados na agricultura, pautando seu festival anual por um calendário astronomicamente correto e mantendo cidades comparáveis em tamanho, grandiosidade e sofisticação com as maiores do Velho Mundo. O uso do tabaco no cachimbo sagrado — uma planta cultivada, não silvestre — devia ter-nos informado que esse ritual não poderia ter tido origem entre caçadores. Além do mais, os Sioux e seus vizinhos das planícies não eram simplesmente caçadores. Eles plantavam

milho, abóbora e feijão-de-lima, e estes, como o tabaco, a eles haviam chegado do Sul.

No todo, cerca de sessenta e tantas variedades de plantas domésticas foram, ao que se sabe, cultivadas nas América Central e Sul pré-colombianas, incluindo o milho, a abóbora comum, o feijão-de-lima, o abacaxi, o amendoim, o abacate, o feijão roxo, a abóbora-moranga, a batata comum e a batata-doce, a melancia e o tomate. O chocolate, a borracha e o quinino foram também inicialmente produzidos nesses solos,^{132} o que aconteceu também com o tabaco ^{b}.

Um volume impressionante de pesquisa bem-sucedida foi realizado recentemente nas regiões do México e América do Sul, onde, acredita-se agora, as plantas comestíveis básicas passaram do estado silvestre para o doméstico. O período pré-histórico estudado estendeu-se do ano 7000 a 1500 a.C, parecendo que o milênio transcorrido do ano 4000 ao 3000 foi de importância fundamental, no qual se pode dizer, com "razoável certeza", que os primeiros indícios seguros de domesticação de plantas foram encontrados.^{133} As escavações mais produtivas foram as realizadas no vale de Tehuacán, e a Sudoeste, em Tamaulipas, México, onde uma série de estudos rigorosamente controlados das camadas profundamente estratificadas de entulho no chão de certo número de cavernas outrora habitadas produziu resultados que podem ser sumariados da seguinte maneira:

A. Nos estratos das cavernas do vale de Tehuacán:

1) Na chamada *Fase de Riego*, c. 7200-5200a.C, a mais profunda, foram reconhecidos sinais de grande número de plantas silvestres mais tarde domesticadas: um tipo de abóbora brava, pimenta chili, abacate e algodão silvestre.

2) Na seguinte *Fase Coxcatlán*, c. 5200-2300 a.C, tornam-se evidentes indicações de várias outras plantas comestíveis: porongueiro, amarantos, feijões tepários, "zapotes" branco e amarelo, outro tipo de abóbora, milho primitivo — algumas plantas dos quais algumas podem ter sido domesticadas, mas certamente não o milho como o conhecemos, e que aqui aparece pela primeira vez no registro arqueológico.

3) Aparentemente, durante a *Fase Abejas*, c. 3400-2300 a.C, que se seguiu, o milho passou a ser cultivado pela primeira vez, e desse período em diante aumentam os sinais seguros da prática de algum tipo de horticultura,

[pág. 114]

suplementar às artes imemorais da coleta de alimentos *in natura*, caça e pesca — vivendo essas pessoas, importa notar, ainda em cavernas.

B. Simultaneamente, em Tamaulipas:

1) Na *Fase Infernillo*, c. 7000-5000 a.C, são encontradas novamente provas de certas plantas silvestres domesticadas mais tarde: agave, feijão-de-corda, pimenta chili, um tipo de cabaça e abóbora-moranga.

2) A *Fase Ocampo*, c. 5000-3000 a.C, continha aboboras-moranga de sementes maiores e feijões vermelho e mulatinho maiores — todos ou alguns dos quais podem ter sido domesticados.

3) Na denominada *Fase La Perra*, c. 3000-2200 a.C, aparece o milho domesticado, derivado, aparentemente, do desenvolvido em Tehuacán.

C. Há também uma possibilidade de que o milho domesticado possa ter chegado à América do Sul mais ou menos nessa época, e que já no período c. 3800-3000 a.C o feijão-de-lima e cabaças possam ter começado a ser cultivados.

De qualquer modo, foi a partir dessas últimas datas em diante, 3800-2200 a.C, que apareceram nas Américas indícios de um tipo primitivo de agricultura hortelã, praticada por indivíduos que pescavam, caçavam e moravam em cavernas, e que aumentaram em número até que, por volta de c. 1500 a.C, surgiram os primórdios de algo parecido com uma autêntica fase neolítica de agricultura aldeã.

O período crítico assim indicado, porém, corresponde exatamente ao dos primeiros desembarques seguramente comprovados de visitantes que chegaram da Ásia através do Pacífico — e estes, tampouco, podem ter sido *os primeiros* viajantes transpacíficos!

No *The Masks of God*,^{134} passei em revista as provas de uma contribuição transpacífica ao chamado "Período Formativo" das civilizações do Novo Mundo, louvado nos conhecimentos existentes em 1959, quando a mais antiga data confirmada de plantas domesticadas no Novo Mundo era de c. 1016 a.C, com variação para mais ou para menos de 300 anos, e os materiais disponíveis — encontrados na costa Norte do Peru em um sítio denominado Huaca Prieta — consistiam de uma rede de malha e de tecidos feitos com o que parecia ser um tipo de algodão asiático, juntamente com duas pequenas cabaças que serviam de garrafa, com figuras gravadas altamente estilizadas que sugeriam temas transpacíficos (uma ave bicéfala e

a máscara de um tipo de gato ou homem-jaguar) —, uma vez que a cabaceira era uma planta desconhecida na América. Além disso, foram desencavados com esses restos alguns pedaços de tecido feito de casca de árvore (*Le, tapa*), que constitui um traço cultural da Oceania.

Hoje, porém, conforme mencionado acima,^{c} temos mais informações. Isto porque, em dezembro de 1960, um fragmento de cerâmica japonesa marcada com fios (Jomon), com a data de c. 3000 a.C, foi desenterrado na costa do Equador. Escavações subseqüentes ao longo da mesma costa revelaram muitos outros fragmentos, sendo estas as primeiras indicações de louça de cerâmica até então encontrada em qualquer região do Novo Mundo. Além do mais, certo número de estatuetas femininas de cerâmica foram incluídas nos achados e são também as mais antigas encontradas nas Américas. Significativamente, uma carta náutica do Pacífico Norte, publicada pelo Departamento de Hidrografia da Marinha dos Estados Unidos,^{135} mostra o curso de uma das correntes oceânicas mais fortes, no sentido Oeste-Leste, correndo na direção Norte a partir das vizinhanças da ilha japonesa de Kyushu, curvando-se na direção Leste em um grande arco sobre o Havaí e descendo, exatamente, para a costa Guayas do Equador. A cerâmica japonesa do período Antigo e Médio Jomon foi agora datada pelo método do carbono-14 em c. 3140 a.C, com variação para mais ou para menos 400 anos, e a da chamada fase Valdivia da costa equatoriana, em c. 3190 a.C, com variação para mais ou para menos 150 anos.

"Palavras", dizem os autores da pesquisa, "não descrevem adequadamente a similaridade entre a antiga cerâmica Valdivia e a Jomon contemporânea (...). Na maioria das categorias da técnica decorativa, podem ser encontrados exemplos de aparência tão semelhante que quase que poderiam ter-se originado do mesmo vaso."^{136} Em uma série de placas belamente fotografadas de numerosas amostras semelhantes, eles demonstraram seu argumento tão bem que o observador, se quer manter separadas as duas ordens, é obrigado a traçar uma linha entre elas.^{137}

Os desenhos da Figura 1 são de um montículo fúnebre de índio americano do período do Mississippi, c. 1000-1.500 d.C, escavado em Spiro, Oklahoma. Os da Figura 2 são do Iraque, c. 4000 a.C. A Figura 3 é um mapa da distribuição mundial da suástica, e a Figura 4, da idéia das cores das quatro direções. Já nos primeiros anos deste século, era evidente para Frobenius — o responsável por esses mapas — que (em suas palavras) "existia uma ponte, e não um abismo, entre a América e a Ásia".^{138} Subseqüentemente, o Dr. Adolf Jensen, diretor do Forschungsinstitut für Kulturmorphologie, de Frankfurt-am-Main, demonstrou em seus estudos de mitos e ritos de culturas agrícolas tropicais^{139} que, até no nível mesolítico

primitivo, houve um *continuum* cultural que se estendeu da África na direção Leste, através da Índia, Sudeste da Ásia e Oceania, chegando à América, e que um dos aspectos característicos desse *Kulturkreis* equatorial é o mito de um ser morto e desmembrado, de cujos restos enterrados nasciam plantas.^{140} Em todas as esferas das antigas culturas agrícolas do mundo esse mito arquetípico de origem foi adaptado à vegetação local. Na Indonésia primitiva, é referido à banana, ao coco e ao inhame; na Polinésia, à mesma coisa; no Japão, ao arroz; no México, ao milho, e, no Brasil, à mandioca; no Egito antigo, a planta era o trigo. Poderiam ter sido os Sioux influenciados por essa tradição equatorial amplamente conhecida?

Teria sido espantoso se não tivessem sido.

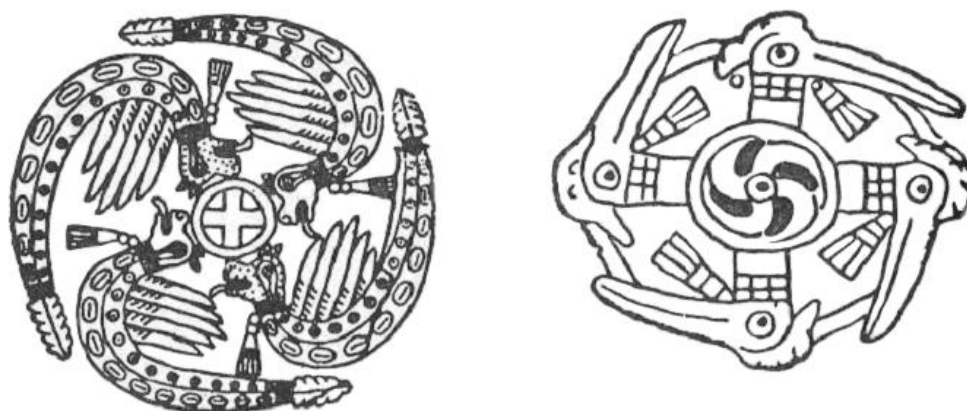


Figura 1. Decorações de cerâmica pintada, louça de Samarra, Iraque, C. 4000 a.C.



Figura 2. Decorações em gorjais trabalhados em conchas, Spiro mound, Oklahoma, c. 1000 a.D.

Longfellow, no *The Song of Hiawatha*, Parte V "O Jejum de Hiawatha", pôs em verso um exemplo do mito agrícola em questão, baseando-se no *Algie Researches*,^{141} de Henry Schoolcraft. Usou como fonte uma lenda Ojibwa sobre a origem do milho. Este teria nascido de uma divindade assassinada, esquartejada e enterrada. Os Ojibwa eram uma tribo algonquina que habitava a mesma região geral, nas cabeceiras do Mississippi, que os Sioux haviam conhecido no século XVI. Além disso, na época mais recuada em que os Sioux tinham vivido numa região mais ao Sul, no Médio Mississippi, houve nessa zona uma grande concentração de pequenas cidades agrícolas, de muitos milhares de almas, que plantavam culturas de milho, abóbora e feijão, construía enormes montículos fúnebres retangulares que serviam de templos e que eram localizados em volta das praças centrais, possuíam líderes seculares e espirituais e iconografias secretas.

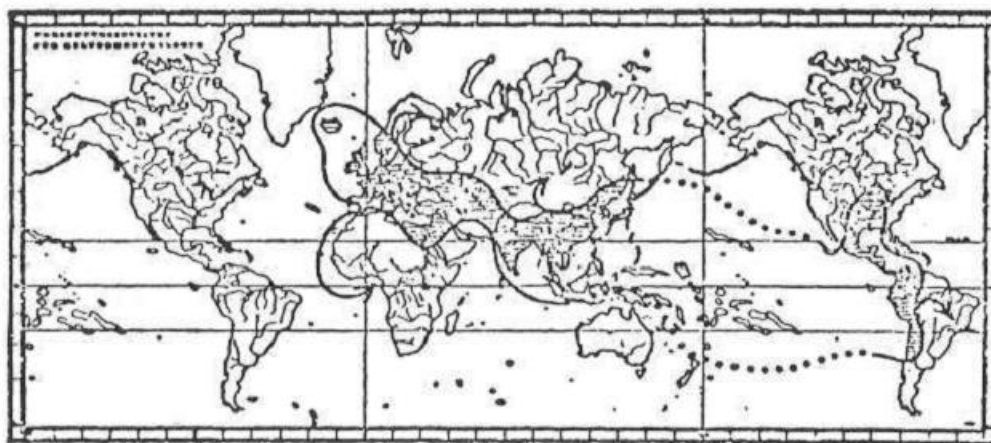


Figura 3. Distribuição mundial da suástica. (Na obra de Frobenius.)

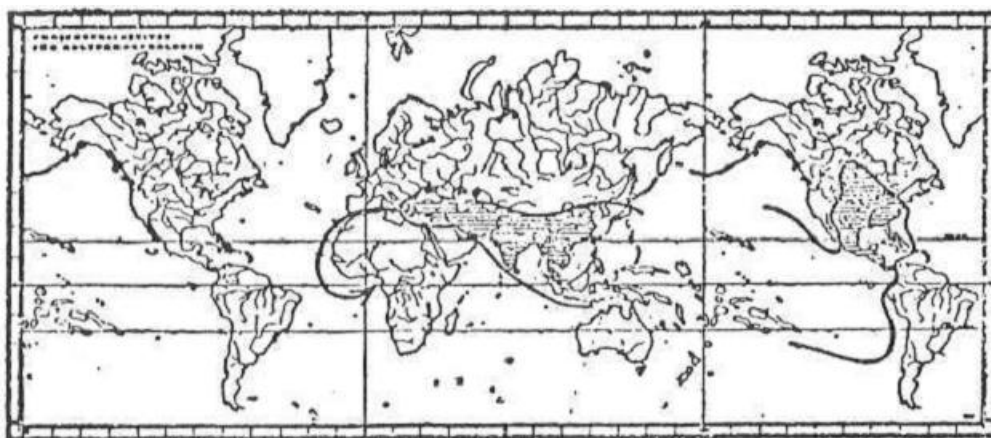


Figura 4. Distribuição Mundial do Simbolismo em Cores das Quatro Direções. (Na obra de Frobenius.)

Essa cultura, como dissemos,^{d} estabeleceu-se na região já no século 5 a.C. Atingiu seu ponto culminante no século XV d.C, com povoados na direção Leste e Atlântico e, na Oeste, penetrando em Arkansas e região oriental de Oklahoma, bem como espalhando-se para o Norte, através de Illinois.^{142} O nível cultural era mais ou menos equivalente ao da França no período das Guerras Gálicas de César, o período de Vercingetorix. E os montículos que serviam de templos — bem como certo número de outras características — indicam que influências procedentes do México haviam sido muito fortes na região.

Em suma, portanto, a possibilidade, ou mesmo a probabilidade de contatos extremamente antigos através do Pacífico, de uma influência mais do que passageira sobre a América equatorial, a prova de louça de cerâmica japonesa de c. 3000 a.C encontrada na costa do Equador, e a prova, um pouco mais ao Sul, na costa peruana, a partir de c. 1016 a.C, da presença *do tapa*, um algodão asiático, e de cabaças usadas como garrafas e gravadas com figuras míticas de um estilo que sugeria a China da dinastia Shang (a dinastia Shang é hoje datada de c. 1523-1027 a.C), sugerem fortemente que Frobenius pode ter tido razão. E esses contatos antigos, primitivos, não são os únicos de que temos notícia, pois há prova notável também de uma seqüência de contribuições posteriores da China e do Sudeste da Ásia, afetando os núcleos mais importantes das América Central e do Sul. Essas contribuições iniciaram-se pelo menos já no século VIII a.C, quando a China já estava na metade de seu período áureo na dinastia Chou (Chou Antigo, c. 1027-772 a.C, Chou Médio, 722-480 a.C, Chou Recente, 480-221 a.C), e continuaram até o século XII d.C, quando a maravilhosa civilização Khmer de Ankor (c. 600-c. 1300 d.C) parece ter influenciado a arquitetura maia e a escultura de Chiapas, Tabasco, Campeche e o Petén, bem como as artes toltecas do lendário rei representado pela serpente emplumada, Quetzalcoatl^{143}

É inteiramente possível, por conseguinte, que todos esses elementos que nos parecem familiares na mitologia dos Sioux sejam, na verdade, elementos constituintes do mesmo grande complexo mitológico de civilizações adiantadas, tendo por base a agricultura, de onde deriva nossa própria herança mitológica, e que, conseqüentemente, eles não sejam nem um acidente de convergência cultural nem qualquer arquetipologia geralmente válida da psique humana, mas apenas a arquetipologia de civilizações mais avançadas, de base agrícola — as quais, como sabemos pela arqueologia do seminal Oriente Médio, tiveram seus começos em pequenas cidades e aldeias protoneolíticas e neolíticas antigas dessa área, c. 9000 a.C, e seu primeiro completo florescimento nas velhas cidades da Suméria, na Mesopotâmia, no período c. 2500-2500 a.C.^{e}

3

O Pano de Fundo Paleolítico

A atmosfera circundante da lenda do velho Alce Negro, contudo, é muito diferente da dos mitos de culturas agrícolas, fossem elas do Velho ou do Novo Mundo. É definitivamente de uma raça de caçadores e lembra em espírito e tom a lenda dos índios Blackfoot sobre a origem da Dança do Búfalo, que reproduzi no *Primitive Mythology*, inserido no *Blackfoot Lodge Tales*, de George Bird Grinnell.^{144} O ponto principal de todas essas lendas é que, entre os animais caçados e as comunidades humanas que deles dependiam para sobrevivência, houve uma aliança tradicional, confirmada e reconfirmada em certos ritos executados em relação a certos fetiches: os ritos e os símbolos sagrados teriam sido fornecidos muitos anos antes pelos próprios animais, a fim de garantir que, quando fossem abatido suas vidas deveriam ser devolvidas à mãe-fonte para renascimento; e, reciprocamente, que enquanto esses ritos fossem executados e, dessa maneira, assim reconhecido o mistério da ordem da natureza, o suprimento de alimentos da comunidade humana seria assegurado.

Entre as tribos que caçavam búfalos nas planícies, eram inumeráveis as lendas desse tipo, e elas, em muitos aspectos, diferem muito dos mitos correspondentes das culturas agrícolas tropicais. Os ritos, cujas origens elas contam, não se referem, na maior parte, a uma era remota de ancestrais mitológicos, mas se baseiam supostamente em encontros históricos de seres humanos reais com as mães-animais ou mestres-animais da visão — como acabamos de ver, por exemplo, na lenda contada por Alce Negro sobre o Cachimbo Sagrado. Dessa maneira, mesmo em uma lenda como a da origem do milho, dos índios Ojibwa, onde um mito típico de cultura agrícola de zona tropical foi absorvido por uma comunidade de caçadores, juntamente com a própria planta, o ser divino desmembrado e enterrado é representado não como uma divindade da Era Mitológica, mas como uma visão que ocorreu a um jovem excepcionalmente dotado por ocasião do jejum da puberdade. Daí o título dado por Longfellow à sua versão do Episódio: "O Jejum de Hiawatha".

Ora, os Sioux e os Blackfeet eram inimigos e de estirpes raciais muito diferentes. Os Blackfeet eram algonquinos do Norte florestado, indivíduos que usavam raquetes de neve e tobogãs, ao passo que os Sioux, como vimos, procediam do Sul. Ainda assim, em suas lendas sobre as planícies

onde vagueavam os búfalos — às quais ambos (tais como seus vizinhos) eram relativamente recém-chegados —, eles descendiam, por assim dizer, do mesmo tronco mitológico. De onde pode ter vindo esse ancestral comum — que, além disso, era compartilhado (com modificações) por todos os demais povos racialmente diferentes e inimigos das planícies: os Paiutes, Kiowas, Pawnees, Comanches e o resto —, nenhum dos quais havia sabido coisa alguma sobre os búfalos, antes de migrar para as planícies?

Há atualmente prova considerável de que nas tradições simbólicas das planícies norte-americanas por onde vagueavam os búfalos sobreviveu, até fins do século XIX, e mesmo neste século, uma poderosa estrutura tardia de formas culturais realmente paleolíticas. Foi descoberta grande variedade de pontas de flecha em pedra, denominadas Clovis Point, às quais testes com carbono radioativo atribuíram uma data de c. 35.000 a.C, ou ainda posterior, ^{145} associadas em numerosos casos a mamutes. Há notícias de uma escavação, a uns 30km de Barstow, no deserto de Mojave, na Califórnia, onde quase 200 lascas e lâminas de calcedônia foram trazidas à luz, de uma profundidade indicada por testes com carbono radioativo em c. 40.000 a.C. ^{146} O primeiro exemplo de outra ponta de flecha de pedra, muito antiga, a Folsom Point, foi encontrado entre os ossos de uma espécie extinta de bisão. Sua data, não depois de c. 8000 a.C. Mas essas são mais ou menos as datas da faixa de grandes cavernas paleolíticas do Sul da França e Norte da Espanha — Altamira, Lascaux, etc. —, ora atribuídas a um período de cerca de 20 mil anos, de c. 30.000 a c. 10.000 a.C.

E certamente uma experiência espantosa e emocionante para alguém que conhece as lendas dos índios norte-americanos entrar em uma dessas cavernas na França ou na Espanha. Somos imediatamente transportados para o mesmo campo visionário, onde a dimensão do mistério da vida do homem no universo abre-se através de uma iconografia de mensageiros animais. As grandes cavernas não foram locais domésticos, mas santuários de ritos praticados pelo homem: rituais de caça, de gerações que viveram da caça, e de iniciação ao substrato mitológico de suas vidas precárias. As cavernas são perigosas e inteiramente escuras. Os desenhos nas paredes das rochas nunca estão nas entradas. Começam onde a luz do dia se perde e a caverna se alarga.

Os animais pintados, vivendo ali para sempre numa escuridão além da contagem do tempo, são os rebanhos germinais, imortais, da noite cósmica, de onde procedem aqueles que andam sobre a terra — que aparecem e desaparecem em ondas contínuas de renovação —, e para onde voltam. E nos casos em que formas humanas aparecem entre os animais, elas são em geral de homens vestidos como xamãs, usando máscaras de animais, como os xamãs nativos americanos ainda hoje usam.

Vemos também nas paredes das cavernas as silhuetas de muitas impressões palmares — de mãos de caçadores daqueles tempos e, em muitas delas, faltam certas articulações de dedos. Os índios de nossas planícies, também, decepavam as juntas dos dedos — como oferendas ao Sol ou a Wakan Tanka, acompanhando esse cerimonial de preces pedindo poder e sucesso.

Em várias cavernas foram encontradas câmaras profundas, especiais, onde ritos de poder excepcional devem ter sido celebrados. Na caverna de Trois-Frères, nos Pireneus, por exemplo, há uma longa passagem em forma de tubo — um conduto de pouco mais de 60 cm de diâmetro — através do qual o indivíduo teria que rastejar e se contorcer sobre a barriga, por uma distância de uns 45m, para chegar a uma câmara espaçosa, com formas de animais gravadas em toda parte nas paredes e, entre elas, diretamente em frente à passagem extremamente difícil, vê-se o famoso Feiticeiro-dançante de Trois-Frères (Figura 5), com galhadas de cervo, barba caindo sobre o peito, corpo e patas dianteiras de leão, cauda de cavalo e pernas de homem.

Em Lascaux, em uma espécie de cripta, ou câmara baixa, observa-se o que parece ser um xamã deitado em transe xamânico, usando uma máscara e fantasia de ave (Figura 6). Ao lado, o cajado de xamã, encimado pela figura da ave. Em pé diante dele, vê-se um grande bisão macho, ferido mortalmente por trás por uma lança. Misteriosamente, um rinoceronte passeia pelas vizinhanças.

[pág. 124]



Figura 5. O Feiticeiro de Trois Frères, Ariège, França, c. 15.000-11.000 a.C.



Figura 6. O Xamã de Lascaux, Dordogne, França, c. 20.000-15.000 a.C.

Ainda nos Pireneus, na caverna de Tuc d'Audoubert, que fica vizinha à de Trois-Frères, existe uma pequena câmara a que se tem acesso apenas através de uma abertura muito estreita, pela qual um homem mal pode se espremer. Dentro dela, duas figuras em barro, em alto-relevo — únicas na arte paleolítica —, representando um bisão macho e um fêmea, o macho seguindo a fêmea: em volta, vemos o que parecem pegadas de um menino dançando sobre os calcanhares, possivelmente uma imitação das impressões das patas do búfalo.^{147} Além disso, havia também nessa câmara certo número de formas fálicas, modeladas toscamente em argila.

Com essas cavernas em mente e, em especial, o último santuário, acho que podemos nos permitir dizer que seguimos nossa deusa-Búfalo até o *sanctum santorum* de sua origem e que sabemos agora de que terra e tempo inimaginavelmente longínquos veio a belíssima mulher que os dois índios Sioux viram na planície norte-americana. Isto porque não pode haver dúvida sobre a terra de origem das tribos caçadoras da América do Norte. A vasta área da Grande Caçada paleolítica, que se estendia em um único arco dos Pireneus ao lago Baikal, na Sibéria, prolongava-se realmente até o Mississippi. E os povos que chegaram inicialmente à América procedentes do Norte da Ásia, e continuaram a chegar em numerosas ondas, trouxeram consigo os ritos e métodos de caçada desse mundo.

Isto é, esses ritos e métodos não foram inventados separadamente na Europa, Ásia e América, mas levados de uma área para outra. E a *zona de criação de mitos*, ou região primária de origem dos mesmos, foi, com toda certeza, o Velho Mundo, e não o Novo. A América do Norte, portanto, foi

não uma zona primária, mas *uma zona de difusão*, para a qual foram transportados mitos e ritos.

No curso de uma transferência dessa ordem, porém, mitos não permanecem inertes. Dois processos transformadores de criatividade secundária ocorrem inevitavelmente quando uma mitologia é transferida de uma paisagem para outra. Eu denominaria o primeiro (seguindo as pegadas de Ananda K. Cooma raswamy,^{148} de *enraizamento na terra*.

No caso, por exemplo, do mito agrícola onipresente, acima mencionado, o ser mitológico que foi sacrificado, enterrado e agora vive nas plantas alimentícias, liga-se, variadamente, no Brasil à mandioca, no Japão ao arroz e no México ao milho. Em toda parte é o mesmo mito, a mesma peça de mistério, embora, em cada região, a paisagem local tenha se tornado seu teatro, figurando como atores os animais e plantas locais. O enraizamento na terra, portanto, é o ato de tomar posse espiritual de uma terra recém-ocupada, com todos os seus elementos, mediante sua assimilação a um mito já trazido no coração do imigrante como suporte espiritual de uma cultura que continua. Não devemos em hipótese alguma supor que, em todas as regiões do *continuum* tropical, o único e mesmo mito foi criado separadamente.

O segundo processo transformador a ser levado em conta foi atentamente estudado em tempos recentes em numerosos trabalhos etnológicos, isto é, a *aculturação*. Neste caso, temas de um complexo cultural estranho são absorvidos pela tradição nativa mediante o processo de assimilação sincrética. É espantosa a rapidez com que esse processo pode produzir resultados. No caso dos recentes Cultos de Carga na Melanésia, por exemplo, que surgiram em toda essa área imediatamente após a Segunda Guerra Mundial (quando os nativos, que haviam desfrutado por algum tempo da abundância mágica de bens sobrenaturalmente trazidos por cargas militares americanas, transportadas em aviões que haviam caído ou sido abatidos, pensaram em trazer de volta esses dias fabulosos representando ritos milenaristas de expectativa), e, como fogo de palha, os novos rituais espalharam-se muito além da zona cultural colonial, penetrando fundo nas florestas, nas terras agrestes de indivíduos que jamais haviam visto um homem branco.^{149} Novas idéias viajam rápido. E o mesmo aconteceu nos tempos antigos na América, quando as mitologias do México penetraram no Mississippi: os temas da mitologia mais desenvolvida foram sincreticamente assimilados pelos caçadores do Norte e aplicados aos seus interesses particulares.

Os Sioux e os Pawnee, por exemplo, assimilaram à imagem do Búfalo-mestre da era de caça paleolítica (Figura 5) o mito astronômico mexicano

de quatro idades do mundo (as mesmas que eram conhecidas de Hesíodo como as idades de ouro, prata, bronze e ferro, e da Índia como o ciclo das quatro *yugas*, durante o qual a vaca da virtude perdia uma perna a cada *yuga* que passava — sustentando-se inicialmente sobre quatro pernas, em seguida sobre três, depois sobre duas e, agora, em nossa infeliz última era do ciclo, em uma única). Os Pawnee e os Sioux, porém, dizem que o Búfalo Cósmico, o Pai e Avô do universo, monta guarda no portão cósmico, através do qual os animais de caça entram em grande número neste mundo temporal e através do qual podem voltar quando são mortos, para renascer. E no curso do ciclo das quatro eras, e com a passagem de cada ano, o Búfalo-mestre perde um pêlo e, com a passagem de cada uma das Eras Mundiais, uma perna.^{150}

É espantosa a semelhança dessa notável imagem com a que nos vem da Índia e, ainda mais, quando comparada não só com a vaca que perde as pernas, mas também com a história do Brahmavaivarta Purana, que Heinrich Zimmer conta no início de seu livro *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*.^{151} Nessa fábula, o Senhor do Universo, o deus Shiva, cujo animal é o touro branco, Nandi, aparece sob a forma de um velho yogi chamado Cabeludo, que tem no peito um chumaço circular de cabelos, um fio dos quais cai ao fim de cada ciclo cósmico. Ao fim de um ano de Brahma desses ciclos cósmicos, todos os cabelos caíram, e o universo se dissolve em um mar noturno, o Oceano de Leite, para ser renovado.

Quem pode saber por que milagre — seja da história seja da psicologia — essas duas imagens homólogas surgiram, a primeira na Índia e a segunda na América do Norte? É possível, claro, que um ou outro dos dois caminhos de difusão descritos acima tenham sido seguidos. Não obstante, é possível também que as duas imagens tenham sido desenvolvidas independentemente por algum processo de *convergência*, como um "efeito", para usar novamente as palavras de Frazer, "de causas semelhantes, atuando da mesma forma sobre a constituição semelhante da mente humana em diferentes regiões e sob diferentes céus", isto porque na Índia, também, houve um encontro e fusão de culturas de criadores e agricultores quando os arianos, com seus rebanhos, chegaram à zona agrícola dravidiana. Processos semelhantes podem ter sido postos em movimento — como em duas retortas alquímicas separadas.

De modo que somos agora forçados a confessar que nossa procura da deusa-Búfalo pode ter-nos criado um problema, não de história apenas, mas também de psicologia. Derrubamos, quem sabe, as muralhas do tempo e do espaço, e devemos perguntar agora através de que leis não só psicológicas

mas também históricas esses mitos primitivos e suas réplicas em culturas mais avançadas poderiam ter sido formados.

4

A Base Psicológica

Não há, contudo, essa tal psicologia imparcial do homem *qua* "Homem", abstraído de um contexto histórico específico. Isto porque, conforme dissemos no Capítulo II, "Vida e Mito", o bebê humano nasce (psicologicamente falando) um ano cedo demais, completando na esfera social uma formação que outras espécies realizam dentro do útero, desenvolvendo na esfera social exatamente aquelas capacidades mais tipicamente humanas: posição ereta, pensamento racional e fala. O homem — como "Homem" — desenvolve-se de uma maneira que é simultaneamente biológica e social, desenvolvimento este que continua através da adolescência — na verdade, durante toda vida.

Além disso, enquanto que o sistema de instintos do animal é relativamente inflexível, fixo, estereotipado de acordo com a espécie, o mesmo não acontece com o do homem, aberto a gravações e impressões. Os "mecanismos inatos de liberação" do sistema nervoso central, através dos quais os instintos do homem são desencadeados para a ação, respondem a estímulos de sinais que não são fixos o tempo todo nem gerais à espécie, mas que variam de uma cultura a outra, mesmo de um século a outro e de indivíduo a indivíduo, segundo as impressões indelevelmente registradas durante o longo curso de uma infância sociologicamente condicionada.^{152}

E se interpretei corretamente as obras dos especialistas neste campo de pesquisa psicológica, não foi ainda identificada uma única imagem desencadeadora, um único estímulo de sinal, que se possa comprovar como sendo inato à psique humana.

Como, então, ter confiança em qualquer teoria de arquétipos psicológicos, baseada em nosso próprio modo, condicionado culturalmente, de reagir, ou sobre um estudo dos mitos e símbolos de nossa própria tradição, ou mesmo apoiada em um estudo comparativo desse grande complexo de agricultura primitiva e tradições agrícolas mais altas que, conforme indicamos acima, histórica e pré-historicamente relacionam-se com o nosso?

Temos que aceitar o fato de que as muralhas foram recentemente derrubadas em torno de todas as mitologias — todas, sem exceção — pelas descobertas e trabalhos da moderna pesquisa científica. As quatro eras, os quatro pontos da bússola, os quatro elementos! O que é que eles podem significar para alguém hoje em dia, à luz do que estamos aprendendo? Hoje

temos 103 elementos, e o número está crescendo ainda. A velha alma e o novo universo — o velho microcosmo e o novo macrocosmo — não combinam, e a desproporção é mais ou menos equivalente à que há entre quatro e 103 elementos. Não é de espantar, então, que tantos de nós estejamos nervosos!

A pequena torre de Babel que, na opinião de alguns, parecia em sua época ameaçar Deus no céu, vemos hoje ultrapassada muitas vezes em todas as grandes cidades do mundo, enquanto foguetes voam agora para lugares onde antes cantavam os anjos. Não podemos mais *tutoyer* Deus, o mistério é infinito, tanto por fora quanto por dentro. Este é o *tremendum* que nossa mente moderna — esta flor da criação — revelou, que nos cumpre absorver e que não podemos fazer desaparecer por um esforço de vontade e isolar com os muros de qualquer sistema arcaico de sentimentos. Ele não será apartado de nós, nem nós seremos protegidos por qualquer organização de imagens arcaicas. Não foi ainda identificada uma única imagem (este ponto não podemos repetir o suficiente) que se possa garantir irrefutavelmente como inata ao homem.

Parece, então, que somos, afinal de contas, compelidos a enfrentar o problema das imagens do mito principalmente de um ponto de vista histórico. Há um trecho notável em uma carta de Charles Darwin (endereçada a um certo W. Graham, que lhe escreveu querendo saber que crenças religiosas ele esposava), onde o sábio sugere que até a imagem de Deus pode ser apenas uma impressão gravada na mente do homem por séculos de ensinamento.

Darwin escreveu inicialmente justificando-se e, em seguida, numa crítica à sua própria fé algo vacilante:

Outra razão de convicção na existência de Deus segue-se da extrema dificuldade, ou melhor, impossibilidade de conceber este imenso e maravilhoso universo, incluindo o homem, com sua capacidade de olhar muito para trás no passado e bem à frente no futuro, como resultado de cego acaso ou necessidade. Quando assim penso, sinto-me obrigado a procurar uma Primeira Causa, tendo uma mente inteligente análoga, em algum grau, à do homem, e mereço por isso ser denominado de teísta (...)

Mas, em seguida, surge a dúvida — poderia a mente do homem, que, acredito piamente, desenvolveu-se a partir de uma mente tão primitiva quanto a do animal mais primitivo, merecer confiança quando chega a essas grandiosas conclusões? Não poderiam elas ser resultado de ligação entre causa e efeito, que nos parece como resultado necessário, mas que provavelmente depende apenas de experiência herdada? Tampouco devemos esquecer a probabilidade de a inculcação constante de

uma crença em Deus na mente de crianças produzir um efeito tão forte e talvez herdado sobre seu cérebro ainda não plenamente desenvolvido que seria muito difícil para elas alijar a crença em Deus quanto seria para um macaco desfazer-se de seu medo e ódio instintivos a uma serpente.^{153}

Essa idéia parece que se ajustaria perfeitamente ao caso — pelo menos à medida que alguma coisa, salvo a fé, poderia nos dizer, e a própria fé, neste caso, seria, claro, apenas um reflexo da gravação a que ela se referia.

A fim de tentar explicar psicologicamente essas imagens comuns (os tijolos) que continuam a reaparecer em todas as mitologias, portanto, passemos em revista, em curtas palavras, algumas das gravações inevitáveis às quais o bebê humano e o adolescente, onde quer que possam ter-se desenvolvido, devem ter sido sempre submetidos. Elas devem explicar pelo menos parte importante desses estímulos de sinais, mediante os quais nossas energias humanas são desencadeadas e postas em ação e organizadas para a vida, como os instintos dos animais são estimulados pelos vários sistemas de sinais de suas espécies: os sinais liberadores de energia, mediante os quais o organismo é acionado e posto em movimento, por assim dizer, a partir de dentro.

As primeiras dessas impressões são, claro, aquelas a que o bebê é submetido nos seus anos iniciais. Elas foram extensamente discutidas na literatura da psicanálise e podem ser sumariadas mais ou menos da seguinte maneira: **1)** as do trauma do nascimento e de seus efeitos emocionais; **2)** as das imagens materna e paterna em suas transformações benévola e malévola; **3)** às associadas aos excrementos da própria criança e às medidas *disciplinares* a ela impostas em relação a essa área de experiência; **4)** as da curiosidade e descobertas sexuais da criança (seja no modo masculino ou feminino); **5)** as relacionadas com a descoberta do lugar e classificação entre seus pares. Pouca dúvida pode haver que, não importando onde no mundo o bebê possa ter nascido, enquanto a unidade nuclear da vida humana foi pai, mãe e filho, a consciência em amadurecimento teve que chegar ao conhecimento de seu mundo através desse triângulo pesadamente carregado, biologicamente baseado, de amor e agressão, desejo e medo, dependência, comando e ânsia de libertação. Nem pode ter havido nunca uma escola de vida em que o indivíduo não tenha sido obrigado a chegar a um acordo, de uma ou de outra maneira, desde muito cedo na vida, no tocante à sua posição na "escala das bicadas" de seus íntimos.

Mas, em todas as sociedades primitivas na Terra — fossem do tipo venatória ou agrícola —, essas impressões e concepções inevitáveis da infância foram suplementadas por novas associações, rearrumadas e

fortemente reimpressas, nas circunstâncias mais altamente emocionais dos ritos de puberdade, os de iniciação, aos quais todo jovem do sexo masculino (e, não raro, todas as jovens) eram submetidos. Aquele longo tubo na caverna paleolítica de Trois-Frères, com a imagem vivida do feiticeiro de olhos fixos na câmara onde desembocava a passagem, pode ter sido empregado em um desses ritos. Um tema fundamental nesses cerimoniais é a morte da infância e o renascimento na vida adulta e essa caverna mostra todos os sinais de ter sido usada para sugerir e produzir uma crise dessa ordem. Além do mais, nesses ritos, o corpo da criança é, em geral, dolorosamente modificado — através de circuncisão, subincisão, tatuagem, escarificação, defloramento ritual, ablação do clitóris, ou o que mais seja, de tal modo que não haja mais infância à qual a criança possa nesse momento retornar. Através desses poderosos rearranjos das referências da imagem paterna, da imagem materna, da idéia do nascimento etc, o sistema de reflexos de toda a psique é decisivamente transformado.

É apagado o sistema infantil de reações e as energias são orientadas para a frente, para longe da infância, para longe da atitude de dependência que a longa infância característica de nossa espécie tende a exigir — para o caminho da vida adulta, para participação nas tarefas locais do homem e da feminilidade, para uma atitude de responsabilidade adulta e senso de integração no grupo local.

O neurótico, então, poderia ser definido como alguém no qual essa iniciação fracassou em seu efeito, de modo que, nele, os estímulos de sinais socialmente organizados, que levam outros às suas tarefas adultas, continuam a referir-se apenas ao passado — ao sistema de impressões do bebê. A imagem da mãe é experimentada apenas como uma referência à mãe humana da infância do indivíduo, e não ao aspecto gerador de vida, disciplinador, sustentador do mundo (o mundo que é nossa Mãe e Avó), e o pai não é Wakan Tanka, mas aquele "parente fechado", como o chama James Joyce, "que ajusta contas conosco."^{154} Todas as tentativas, portanto, de interpretar os mitos através do estudo da imagística de neuróticos correm o risco de deixar de levar em conta exatamente aquele aspecto da mitologia que é característico, isto é, seu poder de levar o indivíduo *para longe* da infância — da dependência — e para a responsabilidade.

Além do mais, os interesses peculiares da vida adulta diferem radicalmente de uma sociedade para outra, e uma vez que uma das funções primárias do mito e do ritual em todas as sociedades tradicionais é não apenas transformar jovens em adultos, mas, também, manter os adultos adstritos a seus papéis, a mitologia e o ritual, à medida que servem a esse objetivo local, moral e ético, não podem ser considerados funções de qualquer

psicologia humana geralmente válida, mas apenas da história e sociologia locais.

O professor A. R. Radcliffe-Brown, da Universidade de Cambridge, discutiu bem esse aspecto de nosso assunto em um trabalho sobre os pigmeus das ilhas Andaman, escrevendo o seguinte:

1) Uma sociedade depende para sua existência da presença, na mente de seus membros, de certo sistema de sentimentos, através do qual a conduta do indivíduo é regulada em conformidade com as necessidades da sociedade. 2) Todos os aspectos do sistema social em si e todos os eventos ou objetos que, de qualquer modo, afetam o bem-estar ou a coesão da sociedade tornam-se objetos desse sistema de sentimentos. 3) Na sociedade humana, os sentimentos em questão não são inatos, mas desenvolvidos no indivíduo pela ação da sociedade sobre o mesmo. 4) Os costumes cerimoniais de uma sociedade são os meios através dos quais os sentimentos em questão recebem expressão coletiva em ocasiões apropriadas. 5) A expressão cerimonial (i.e., coletiva) de qualquer sentimento serve simultaneamente para mantê-lo no grau necessário de intensidade na mente do indivíduo e para transmiti-lo de uma geração a outra. Sem essa manifestação, os sentimentos em causa não poderiam existir.^{155}

Um sistema mitológico, em suma, de acordo com essa opinião, não é uma produção natural, espontânea, da psique individual, mas uma reorganização socialmente controlada das impressões da infância, feita de tal maneira que os estímulos de sinais que fazem o indivíduo agir sejam conducentes à felicidade da cultura local e apenas dessa cultura. O que é eficaz, bem como característico, de todas as mitologias, portanto, é sua arquitetura localmente condicionada, não os tijolos (as impressões infantis e seus efeitos) de que se compõe a estrutura. Essa arquitetura, essa organização, difere muito segundo o lugar, tempo e estágio cultural.

Não obstante, há mais um grande aspecto e função da mitologia a ser notado — e aqui descobrimos que estamos, mais uma vez, nos afastando dos termos locais e voltando aos gerais. Isto porque o homem tem não só que ser levado pelo mito para longe da atitude infantil de dependência e para a aceitação adulta de responsabilidade em termos do sistema de sentimentos de sua tribo, mas também, na vida adulta, estar preparado para enfrentar o mistério da morte: absorver *o mysterium tremendum* do ser: para o homem, o que não acontece com nenhum animal, não apenas saber que está matando quando mata, mas saber também que ele também morrerá. É a extensão de sua velhice, além disso, é — tal como foi sua infância — uma vida em si mesma, tão longa quanto todo o tempo de vida de muitos

animais. Além do mais, mesmo no período da infância e, com certeza, durante todos os anos de adulto, o prodígio da morte — as transformações assustadoras, terríveis, que imediatamente se seguem à morte — atinge a mente com um impacto que não pode ser ignorado. A reconciliação da consciência com a coisa monstruosa que a vida é — que vive da morte, termina em morte e começa com o evento curiosamente onírico de um nascimento — é uma função, servida por todas as mitologias mais primitivas e mais adiantadas, que não tem menos peso e conseqüências do que a função de imprimir no indivíduo uma sociologia. Na verdade, a própria sociologia local se vale do mistério da vida, que, tal como o mar mitológico sob a terra, está sempre presente. E assim, mesmo quando servindo à sua função social, as mitologias tratam não só de sentimentos *não* inatos ao homem, "desenvolvidos no indivíduo pela ação da sociedade", mas também do que James Joyce chamou, no *A Portrait of the Artist as a Young Man*, "o grave e o constante nos sofrimentos humanos".

{f}

"O senhor deve ter notado", disse o velho feiticeiro Sioux, Alce Negro, ao poeta John G. Neihardt, "que a verdade chega a este mundo com duas caras. Uma é triste com o sofrimento, enquanto a outra ri, mas é a mesma cara, rindo ou chorando." [{156}](#)

Os gregos sumariaram uma introvisão semelhante na imagem de duas máscaras contrastantes, de tragédia e comédia.

"Na cerimônia *da heyoka*", explicou Alce Negro, "tudo é feito em sentido inverso e tudo é planejado para que a pessoa seja levada a sentir-se alegre e feliz inicialmente, de modo que possa ser mais fácil ao poder chegar a ela (...) Quando a pessoa já está em desespero, talvez a cara sorridente seja melhor para ela e, quando se sente bem demais e confiante demais em que está segura, talvez a cara chorona seja a melhor para ela ver. E acho que é para isso que existe a cerimônia *da heyoka* (a Máscara Cômica)". [{157}](#)

A mitologia, e os ritos através dos quais sua imagística é expressada, abre a mente não só à ordem social local mas também à dimensão de mistério do ser — da natureza —, que está tanto dentro quanto fora, e por isso, finalmente, leva-a a tornar-se uma consigo mesma. Além do mais, os sentimentos dessa natureza interna são, na verdade, inatos: de amor, por exemplo, ou de ódio, medo, desprezo, assombro, terror e alegria. Eles não são "*desenvolvidos* no indivíduo", como declaram os antropólogos, "pela ação da sociedade", mas *evocados* por esses meios e *dirigidos* para fins sociológicos. A Natureza é suprema, está presente desde o nascimento; a Sociedade vem em seguida, é apenas uma modeladora da Natureza e

função, além disso, daquilo que modela; ao passo que a Natureza é tão profunda e, finalmente, tão inescrutável quando o próprio Ser. Ou, como Thomas Mann expressou certa vez essa verdade:

O homem não é apenas um ser social, mas também metafísico. Em outras palavras, não é simplesmente um indivíduo social, mas também uma personalidade. Por isso mesmo, é errôneo confundir o que em nós está acima do indivíduo com a sociedade, traduzi-lo inteiramente em termos de sociologia. Se fazemos isso, deixamos de fora o aspecto metafísico, que está realmente acima do indivíduo. Isto porque é na personalidade, e não na massa, que será encontrado o principal, o superior.^{158}

5

O Fator Pessoal

Descobrimos, portanto, que mesmo nas tradições mais enfaticamente orientadas para o grupo a preservação do saber mitológico é confiada não aos homens meramente práticos, alertas para as necessidades diárias, mas a indivíduos que se acredita sejam incomumente bem-dotados, cuja consciência visionária transcende as alegações do mundo mundano. "É difícil", disse o velho Sioux Alce Negro ao amigo, o poeta John G. Neihardt, "seguir uma grande visão neste mundo de trevas e de tantas sombras mutáveis. Entre essas sombras, o homem se perde".^{159} E na verdade, até entre os pigmeus muito primitivos das ilhas Andaman — a cuja cultura extremamente simples da Idade da Pedra o antropólogo Dr. Radcliffe-Brown dedicou o volume do qual foi extraído o pronunciamento acima citado sobre sentimentos sociais —, não eram os líderes sociais, mas os "sonhadores" (*okojumu*), os feiticeiros, que eram respeitados como autoridades sobre todo o saber lendário. Além do mais, esse saber lendário era a base sobre a qual se assentava a ordem social: todos os ritos, privados e públicos, todos os objetivos e todos os meios de vida.^{160} Esses feiticeiros, que falavam do que ouviam em sonhos, haviam recebido essa sabedoria, que dava suporte ao grupo, através de experiências próprias, *fora* do todo social, através de contato pessoal, de uma ou de outra maneira, com espíritos. Ou, da forma classificada por Radcliffe-Brown: a) morrendo e retornando à vida; b) através de contatos com espíritos na floresta; c) através de sonhos extraordinários.^{161} Do mesmo modo, Alce Negro, o Oglala que era o Guardião do Cachimbo Sagrado, tivera uma visão própria — aos nove anos. E era a isso que devia os poderes espirituais que o haviam qualificado para o cargo sacerdotal que exercia.

Quando menino, caíra doente de alguma moléstia estranha e ficara deitado, com o pai e a mãe sentados ao seu lado na cabana, quando, através da abertura no alto, viu dois homens descendo das nuvens, de cabeça para baixo como se fossem flechas, cada um deles trazendo uma lança, cujas pontas soltavam raios. Ele já os vira anteriormente, quatro anos antes, quando tinha cinco anos de idade, e eles lhe haviam cantado a canção sagrada:

*"Ouve, uma voz sagrada te chamou,
De todo o céu uma voz sagrada te chama (...)"*

Depois disso, eles haviam virado para o lado onde o Sol se põe e, de repente, eram gansos. Desta vez, contudo, desceram ao chão, pararam a pouca distância e lhe disseram: "Depressa! Vem! Os Avôs te chamam!" Ele se sentiu levantar-se para segui-los e uma visão realmente maravilhosa se desenrolou diante dele.

A visão foi belamente reproduzida por Neihardt no livro *Black Elk Speaks*, onde se desdobra, página após página, um estágio após outro, por 25 páginas completas. Confiada a ele como um segredo pelo idoso vidente na primavera de 1931, para ser dada ao novo mundo pelo qual o seu próprio mundo fora destruído no espaço de sua vida, ela canta ainda nessas páginas com a melodia de um dia distante, que foi o nosso também nas pessoas de nossos pais: no longo e bravo dia da Grande Caçada paleolítica.

A criança doente na cabana levantou-se espiritualmente, seguindo os dois lanceiros, e foi levado por uma pequena nuvem a um local só de nuvens, onde tudo estava imóvel. E, juntos, os dois homens lhe disseram: "Olha, o ser de quatro pernas," Ele olhou e viu um cavalo baio.

E o animal lhe falou: "Olha-me! A história de minha vida conhecerás." Voltou-se para o Oeste. "Olha-os! A história deles conhecerás." E lá havia 12 cavalos pretos, lado a lado, com colares de patas de bisão, suas crinas relampejando, trovões nas narinas.

O baio virou-se para o Norte: "Olha!", e havia 12 cavalos brancos, suas crinas ondeando como vento de nevasca, e por toda parte em volta deles, gansos brancos voando. Para Leste ele se voltou: 12 cavalos alazões, com olhos que brilhavam como a Estrela d'alva e crinas como a luz da manhã. Em seguida, para o Sul: e lá ele viu 12 cavalos castanhos claros, todos com chifres na cabeça e crinas que viviam e cresciam como se fossem árvores e grama. "Teus avós", disse o baio, "estão reunidos em conselho. Esses aí o levarão. Coragem, pois."

Todos os 48 cavalos se postaram em formação atrás do baio, que mais uma vez se virou e relinchou para os quadrantes da rosa-dos-ventos, ao que o céu de cada um deles tornou-se terrível com uma tempestade de cavalos de todas as cores, que mergulhavam e que sacudiam o mundo, relinchando em resposta. "Vê", disse o baio, "como todos teus cavalos vieram, dançando!" E havia cavalos por toda parte, dançando, um céu inteiro deles, que se transformaram em seguida em todos os tipos de animais, que desapareceram nos quadrantes da rosa-dos-ventos.

A dupla de lanceiros dirigiu-se com seu pupilo para uma nuvem, que se transformou em uma cabana, e um arco-íris era sua porta aberta, através do qual podiam ser vistos os seis Avôs sentados em fila: pareciam morros, pareciam estrelas — tão velhos pareciam. Eles eram as Potências do Oeste, do Norte, do Leste, do Sul, do Céu e da Terra, e todos eles — com o acompanhamento de muitos maravilhosos sinais — presentearam-no: um arco (o poder de destruir) e uma cuia d'água (o poder de dar a vida); uma erva (o poder de fazer crescer); um cachimbo (o poder que é paz) e um galho vermelho brilhante que era vivo, que projetou ramos, onde aves cantaram. "Olha", disse o Avô do Sul, "o centro vivo de uma nação te darei e com ele a muitos salvarás." O Espírito do Céu estendeu os braços e transformou-se em uma águia pintada, pairando no alto, enquanto o Espírito da Terra — que parecia, de certa forma, conhecido — começou, bem devagar, a mudar, crescendo ao contrário, tornando-se um adolescente, e o menino reconheceu que era ele mesmo, com todos os anos que seriam seus, "Meu menino", disse ele, quando voltou a ser velho, "coragem, porque meu poder será teu e terás necessidade dele, pois tua nação na Terra passará por muitas provações. Vem." Levantou-se e atravessou cambaleando a porta de arco-íris, seguido pelo menino.

Mais uma vez, montava o baio, tendo atrás os 48 outros cavalos, em fileiras de quatro, e cavalgaram pela Estrada Negra na direção do Leste. ^{g} Seguiu-se uma série de aventuras mágicas: a seca, derrotada pelo arco e pela cuia; a peste, curada pela mera passagem da cavahada; o galho florido, plantado no centro do arco da nação. O cachimbo sagrado chegou voando e uma grande Voz trovejou: "Vê o círculo do aro da nação, pois é sagrado, sendo infundável, e assim todos os poderes serão eternamente um único poder no povo. Agora, o povo levantará acampamento e seguirá pela Estrada Vermelha e teu Avô caminhará com ele."

Formou-se uma bela procissão: os que montavam os cavalos pretos, com a cuia na frente, os brancos com a erva, os alazões com o cachimbo e os castanhos claros com o galho florido; em seguida todas as crianças, rapazes e moças; em seguida, os quatro caudilhos da tribo cercados de jovens guerreiros; os quatro conselheiros, com os idosos; e os velhos e velhas, claudicantes, apoiados em cajados e olhando para a Terra, todos eles seguidos pelo menino montado no baio, com o arco na mão, acompanhados por uma cauda de fantasmas dos ancestrais, como se fosse um nevoeiro, tão longe quanto o olho podia alcançar. "Olha", disse a voz, "uma boa nação andando de modo sagrado, em uma boa terra."

Mas havia quatro ladeiras à frente — as gerações que se sucederiam e que Alce Negro devia conhecer: a primeira, a terra toda verde; a segunda, verde, mas tornando-se mais íngreme, folhas caindo da árvore e a Voz avisando:

"Lembra-te do que teus Seis Avôs te deram, pois, daqui em diante, teu povo vai caminhar em meio a dificuldades: a estrada negra está à frente." Depois, a terceira, o povo dispersando-se: "pois cada um parecia ter sua pequenina visão e suas próprias regras, que seguia", e por todo o universo sopravam os ventos da guerra. No alto dessa difícil ladeira, o arco da nação foi quebrado, e a ascensão seguinte seria horrível: e o povo já passava fome (...)

E chegamos à parte da visão que Alce Negro, mais tarde na vida, julgava ser o símbolo da responsabilidade espiritual que lhe foi concedida pelos Poderes para benefício de seu povo. "Mas agora que posso ver tudo isso do alto de uma colina solitária", disse ele, já velho, ao amigo, "sei que foi a história de uma poderosa visão concedida a um homem fraco demais para usá-la, de uma árvore sagrada que deveria ter florescido com flores e aves cantando no coração de um povo. E agora ela murchou; e do sonho de um povo que morreu na neve coberta de sangue.

"Mas se a visão era verdadeira e poderosa, como eu sei que era, é ainda verdadeira e poderosa, porque essas coisas são do espírito e é na escuridão de seus olhos que os homens se perdem."^{162}

O que ele via nessa ocasião era um homem no lado norte do acampamento faminto, todo seu corpo pintado de vermelho, que trazia uma lança na mão enquanto caminhava para o meio do povo, onde se deitou e rolou no chão. E quando se levantou, era um gordo bisão. No lugar onde estava, uma erva sagrada brotou, no mesmo lugar onde antes existira uma árvore no centro do aro da nação. A árvore cresceu e produziu quatro flores: uma azul (o Oeste), uma branca (o Norte), uma escarlata (o Leste) e uma amarela (o Sul).

"Sei agora o que aquilo significava", disse Alce Negro ao amigo, o poeta, "que o bisão era a dádiva de um bom espírito, que era nossa força, mas que a perderíamos e, com o mesmo bom espírito, teríamos que encontrar uma nova força."^{163}

Seguiu-se um grande número de outros prodígios, a culminação dos quais foi a chegada de um menino, montado ainda no cavalo baio, à mais alta montanha do mundo, a Harney Peak, nas Black Hills. "Mas todo lugar", disse Alce Negro, 'é o centro do mundo."^{164} E lá: "Eu via, de uma maneira sagrada", continuou ele, "as formas de todas as coisas no espírito, e a forma de todas as formas, como teriam que viver juntas como um único ser. E vi que o aro sagrado de meu povo era um de muitos aros que formavam um único círculo, largo como a luz do dia e a luz das estrelas, e no centro dele crescia uma única majestosa árvore florida, que abrigaria todas as crianças de uma única mãe e um único pai."

Logo depois, os dois lanceiros, que haviam aparecido ao menino no início da história, retornaram e se transformaram em quatro bandos de gansos, um acima de cada quadrante da Terra, descrevendo círculos. A nuvem-cabana reapareceu: embaixo dela, todos os animais e homens se rejubilavam. Os Seis Avôs que estavam na cabana deram-lhe as boas-vindas: "Ele triunfou!", exclamaram eles, com voz de trovão, e, mais uma vez, cada um lhe deu a dádiva que lhe haviam dado antes. A cabana balançou de um lado para o outro e desapareceu: a face do dia da Terra estava aparecendo. O Sol ergueu-se de um salto e cantou enquanto subia: "Com face visível, estou aparecendo. De uma maneira sagrada, apareço (...)" E quando o canto terminou, o menino, sozinho e sentindo-se perdido na planície, viu à frente a aldeia de seu povo, sua própria cabana, e dentro dela seu pai e sua mãe curvados sobre uma criança doente que era ele mesmo. Quando entrou, alguém disse: "O menino está voltando a si (...)"

Logo depois, ele se sentava.^{165}

Os elementos (os tijolos) desse sonho maravilhoso — a árvore no centro do mundo, o cruzamento das duas estradas, o círculo do mundo, a montanha do mundo, os guias, os guardiões do mundo, seus presentes, poderes mágicos etc. — são iguais aos encontrados nas mitologias de várias origens. A paisagem e os animais envolvidos, por outro lado, as cores e virtudes das quatro dimensões, a atitude em relação à natureza e ao sobrenatural, os nobres papéis do búfalo e do cavalo, o cachimbo da paz, a águia pintada etc, constituem a arquitetura do mundo místico da herança das planícies norte-americanas. A intuição que deu origem a essa visão na esfera mental de um menino de nove anos foi, contudo, pessoal: pessoal no sentido em que ninguém mais jamais a teve, embora ela fosse na verdade coletiva, não só no sentido de que sua imagística era arquetípica, mas também no sentido em que sua profecia foi a do destino, não apenas desse menino, mas de seu povo. Foi a antevisão de uma crise iminente, intuída subliminarmente, juntamente com uma instrução sobre a maneira como ela deveria ser enfrentada.

Quando tinha 17 anos de idade, Alce Negro transformou parte desse sonho em rito, um cerimonial para seu povo que foi realmente encenado. "Um homem que tem uma visão", explicou ele, "não pode usar-lhe o poder até que a tenha executado na terra, para que o povo a veja."^{166} Assim surgem as mitologias e seus ritos. O ritual é a forma através da qual o indivíduo participa de um mito, compartilha dele, entrega-se a ele, e o mito é um sonho coletivo projetado da visão pessoal-coletiva de um vidente, um indivíduo superiormente dotado.

Essa condição prevalece mesmo em tradições mitológicas enfaticamente antiindividualistas, como as do Velho Testamento e do Alcorão, onde o que

é mencionado como fontes de inspiração não são em absoluto experiências coletivas, mas vozes ouvidas e visões contempladas por indivíduos isolados: Abraão, ouvindo e seguindo a voz do Senhor (Gênese, 12); Jacó, no seu grande sonho da escada celestial (Gênese, 28); Moisés e a sarça ardente, Moisés no Monte Sinai (Êxodo, 3,19 e ss.); Maomé na caverna em que meditava (Alcorão, sura 96). A maneira habitual cristã de compreender a "Boa-nova" de Jesus, por outro lado, é que aquele que a trouxe — o Cordeiro de Deus — era uma encarnação do próprio poder sagrado, que descera ao mundo no encerramento de um velho dia e no início de um novo, e não à maneira da mulher santa muito bela que veio, por assim dizer, de parte nenhuma, de uma forma estranha e maravilhosa, com a dádiva do Cachimbo Sagrado — exatamente numa ocasião em que os Oglala estavam mudando de um estilo de vida (o da floresta) para outro (o das planícies).

A visão de Alce Negro foi uma antevisão, no ano de 1873, da troca seguinte que seu povo enfrentaria — da caçada para a agricultura (do búfalo para a erva sagrada). A bela promessa de seu culto, porém, foi quebrada na raiz, por *force majeure*, no ano de Nosso Senhor de 1890, na batalha de Wounded Knee.

"Nada que jamais vi com meus olhos", disse ele ao amigo, aos 68 anos, "foi tão claro e brilhante como o que a visão me mostrou, e nenhuma palavra que jamais ouvi com meus ouvidos foram iguais às palavras que ouvi. Não tenho que me lembrar dessas coisas, elas se lembraram de si mesmas durante todos estes anos. E foi enquanto eu envelhecia que os significados se tornaram cada vez mais claros, saindo das imagens e das palavras, e mesmo agora sei que mais me foi mostrado do que posso saber." [167](#)



V

O SÍMBOLO SEM SIGNIFICADO



PARTE I

1

O Impacto da Ciência Moderna

Segundo me lembro, Bertrand Russell, falando certa vez a uma platéia americana em Nova York, disse que todos os americanos acreditam que o mundo foi criado em 1492 e redimido em 1776. O condicionamento cultural do americano, neste caso, poderia explicar a história e a teoria dos símbolos mitológicos que iremos discutir neste capítulo. Não obstante, desde que um dos principais temas de meu assunto deve ser o caráter provinciano de *tudo* aquilo que temos a propensão de considerar como universais, podemos deixar que a exposição em si sirva como exemplo de sua própria tese.

Não posso esquecer que durante muitos séculos a vasta maioria dos pensadores medíocres, mas também os maiores, da Europa acreditava que o mundo havia sido criado no ano 4004 a.C. e redimido no primeiro século da Era Cristã; que Caim, o filho mais velho do primeiro casal humano, foi o primeiro agricultor, o primeiro assassino e o primeiro construtor de cidades; que o Criador do Universo teve em certa época um carinho especial por certa tribo de nômades do Oriente Próximo, para a qual separou as águas do mar Vermelho, e à qual comunicou, pessoalmente, qual o programa que tinha para a raça humana; e que, em virtude da recusa desse povo em reconhecê-lo, quando encarnou entre eles como filho de uma de suas filhas, ele, o Criador do Universo, transferiu suas atenções para as praias setentrionais do Mediterrâneo: para a Itália, Espanha, França, Suíça, Alemanha, Inglaterra, Holanda, Escandinávia e, por algum tempo, para o Império Austro-húngaro.

Estou inteiramente disposto a reconhecer, por conseguinte, que de fato me parece que, quando as proas dos três valentes naviozinhos de Colombo — o *Santa Maria* era um barco de apenas 100 toneladas, o *Pinta* uma caravela de 50 e o *Nina* de umas meras 40 —, quando as proas dessas três cascas de noz cortaram o Uroboros, o Oceano, que dava a volta ao mundo, a era mitológica do pensamento europeu sofreu um golpe letal e iniciou-se a era

moderna de pensamento global, de experimentos audaciosos e demonstração empírica.

Nem dois séculos antes, São Tomás de Aquino procurara demonstrar, usando argumentação razoável, que o jardim do paraíso, de onde Adão e Eva haviam sido expulsos, era uma região concreta desta terra física, que ainda seria encontrado em algum lugar. "A localização do paraíso", escreveu ele, "é apartada do mundo habitável por montanhas, por mares, ou por alguma região tórrida, que não podem ser cruzados e, por isso, aqueles que escreveram sobre topografia não o mencionam."^{168} O Venerável Bede, cinco séculos e meio antes, sugerira sensatamente que o paraíso não poderia ser um local físico, e que deveria ser inteiramente espiritual.^{169} Agostinho, porém, já rejeitara essa idéia, sustentando que o paraíso era, e é, espiritual e físico;^{170} e foi essa a opinião que São Tomás apoiou. "Porque, o que as Escrituras nos dizem sobre o paraíso", escreveu, "é exposto como uma questão de história, e em todos os casos em que as Escrituras usam esse método, temos que aceitar a verdade histórica da narrativa como fundamento de qualquer que seja a explicação espiritual que possamos oferecer."^{171}

Dante, cabe lembrar, colocou o paraíso no cume da montanha do purgatório, que seu século imaginava situada no meio de um imaginário oceano que cobria todo o Hemisfério Sul. E Colombo acreditava nessa imagem mitológica. A Terra, escreveu ele, tem a forma "de uma pêra, da qual uma parte é redonda, mas, a outra, de onde sai o talo, é alongada", ou é "como uma bola muito redonda, numa parte da qual há uma protuberância, como um bico de seio de mulher".^{172} A protuberância, acreditava Colombo, seria encontrada no Sul. Na sua terceira viagem, quando seus navios navegaram mais rápidos na direção Norte do que Sul, acreditou que esse fato demonstrava que eles haviam começado a descer a ladeira. E ficou ainda mais convencido desse erro porque, algumas semanas antes, na extremidade sul da viagem, quando passara entre a ilha de Trinidad e o continente sul-americano, o volume de água doce que entrava no oceano, vindo do caudaloso Orinoco, o "rugido, como de trovão", que ocorria quando o rio encontrava o mar, e a altura das ondas, que quase lhe afundaram os navios, lhe asseguraram que um volume tão grande de água doce só podia ter origem em um dos quatro rios do paraíso, e que, finalmente, por conseguinte, havia chegado ao talo da pêra.^{173} Viajando para o Norte, estava deixando para trás o paraíso.

Colombo morreu sem saber que havia realmente desfechado o primeiro de uma série de golpes que, logo depois, aniquilariam todas as imagens não só de um paraíso terrestre, mas mesmo do celestial. Em 1497, Vasco da Gama

fez a volta em torno da África do Sul e, em 1520, Magalhães, da América do Sul: a região tórrida e os mares haviam sido cruzados, mas nenhum paraíso fora encontrado. Em 1543, Copérnico publicou sua exposição sobre o universo heliocêntrico, e cerca de 60 anos depois, Galileu iniciou as pesquisas celestiais com auxílio de um telescópio. E, como sabemos, essas pesquisas resultaram na condenação imediata, pela Santa Inquisição, da nova cosmologia.

Considerando que vós, Galileu (escreveram os santos padres), filho do falecido Vincenzo Galilei, de Florença, de 70 anos, fostes denunciado em 1615 perante este Santo Ofício, por sustentar como verdadeira uma falsa doutrina ensinada por muitos, isto é, que o Sol permanece imóvel no centro do mundo e que a Terra se move, e também com movimento diurno; e também por ter pupilos a quem instruiu nas mesmas opiniões; e ainda por manter correspondência sobre as mesmas com alguns matemáticos germânicos; e adicionalmente por publicar certas cartas sobre as manchas solares, nas quais sustentou como verdadeira a mesma doutrina; e finalmente por rejeitar as objeções continuamente apresentadas, com fundamento nas Sagradas Escrituras, citando com palavras especiosas as mencionadas Escrituras, de acordo com o significado próprio que lhes atribui; e considerando que, com base nas mesmas, foi tirada a cópia de um escrito, sob a forma de uma carta supostamente escrita por vós para uma pessoa que fora antigamente vosso pupilo, na qual, seguindo a hipótese de Copérnico, inclui várias proposições contrárias ao verdadeiro sentido e autoridade das Sagradas Escrituras; em conseqüência (desejando este Sagrado Tribunal opor-se à desordem e malícia dela procedentes e que aumentam em detrimento da Santa Fé), por desejo de Sua Santidade e dos Eminentíssimos Senhores Cardeais desta Inquisição suprema e universal, as duas proposições, da estabilidade do Sol e do movimento da Terra, foram qualificadas pelos Peritos Teológicos da seguinte maneira:

1) A proposição de que o Sol está no centro do mundo e imóvel em seu lugar é absurda, filosoficamente falsa e formalmente herética, porque expressamente contrária às Sagradas Escrituras.

2) A proposição de que a Terra não é o centro do mundo, nem imóvel, mas que se move, e também com movimento diurno, é também absurda, filosoficamente falsa e, teologicamente considerada, pelo menos errônea na fé.

Em vista do exposto (...) invocando o sacratíssimo nome de Nosso Senhor Jesus Cristo, e de Sua Santíssima Mãe a Virgem Maria, pronunciamos esta que é Nossa sentença final (...) Pronunciamos, julgamos e declaramos que vós, o dito Galileu (...) tornou-se profundamente suspeito de heresia a este Santo Ofício, isto é, de ter

acreditado e sustentado a doutrina (que é falsa e contrária às Sagradas e Divinas Escrituras) que o Sol é o centro do mundo, e que não se move de Leste para Oeste, e que a Terra na verdade se move, e não é o centro do mundo; e, além disso, que uma opinião pode ser mantida e sustentada como provável mesmo depois de ter sido declarada absolutamente contrária à Sagrada Escritura e, em conseqüência, que incorrestes em todas as censuras e penalidades prescritas e promulgadas nos sagrados cânones e em outras ordenanças gerais e particulares contra culpados desse tipo. Do que foi exposto, manifestamos Nosso agrado em que sejais absolvidos, contanto que, com coração sincero e fé legítima, em nossa presença, abjure, amaldiçoe e deteste os ditos erros e heresias, e todos os demais erros e heresias contrários à Igreja Católica, Apostólica Romana (...)^{174}

Três curtos séculos depois, até o Sol (que, nas palavras do tradutor inglês de Copérnico, Thomas Digges, "como um rei no meio de todos reina e baixa leis de movimento ao resto de vós") tinha sido destronado. Os grandes telescópios da América haviam demonstrado que o sistema da Via-láctea, do qual nosso Sol é apenas um sol em um número imenso de outros sóis, era um aglomerado, em forma lenticular, de cerca de 100 bilhões de estrelas (isto é, uma distância que a luz, viajando a uma velocidade de aproximadamente seis trilhões de milhas por ano, precisaria de 26 mil anos terrestres para atravessar).

Além do mais, descobriu-se que toda a nossa galáxia gira em torno de seu eixo a uma velocidade tal que nosso Sol, para completar um circuito completo, precisaria de aproximadamente 200 milhões de anos. Tampouco nossa galáxia é a única existente no cosmos. Levantamentos fotográficos dos céus, feitos pelo observatório de monte Wilson, na Califórnia, revelaram que as galáxias tendem a se reunir em grupos de mais de mil, em supergaláxias. Muitas delas foram identificadas. Esta descoberta sugeriu a alguns cientistas a idéia de que nossa própria galáxia pode ser um "carona" em uma dessas supergaláxias, da mesma maneira que se descobriu logo depois que o Sol, outrora considerado "um rei no meio de todos", era também um "carona" da Via-láctea.

Não vou continuar com esta história, mas simplesmente perguntar, como maneira de introduzir agora uma das principais questões deste assunto: de que modo, sensatamente, a mente confrontada com essa nova imagem do universo deve compreender, interpretar, avaliar ou usar de qualquer maneira a cosmologia das Sagradas Escrituras — ou qualquer outra das muitas tradições arcaicas que ainda defendem, no mundo moderno, suas alegações supersticiosas? Lutero zurrou contra Copérnico, chamando-o de "um asno que quer perverter toda a arte da astronomia e negar o que se diz no Livro de Josué, apenas para fazer uma demonstração de inteligência e atrair

atenção", enquanto Sua Santidade, o Papa, e os eminentíssimos cardeais da Inquisição universal acabavam de decretar que a forma e o estado reais do universo eram falsos e contrários às Escrituras Sagradas. Não podemos agora dizer, portanto, à vista das palavras desses competentes doutores, que desde que aquilo que se pensava ser falso foi provado que era verdadeiro, e que o que era considerado verdadeiro foi provado que era falso, absurdo e filosoficamente errôneo, por que expressamente contrário aos fatos?

O que deve a mente moderna entender da crença piedosa, confirmada como dogma há duas décadas e reconfirmada no Credo pelo Papa Paulo VI, em 30 de junho de 1968, da Assunção da Santíssima Virgem Maria?^{a}. Devemos imaginar um corpo humano, ascendendo da Terra, ultrapassando os limites de nosso sistema solar, os limites em seguida da Via-láctea, depois o de nossa supergaláxia e, finalmente, os limites do que pode existir além dela? Se assim — tenham piedade! —, a que velocidade estaria esse corpo se movendo? Por que deverá estar ainda em vôo! Tendo sido lançado há menos de dois milênios, mesmo que esteja viajando à velocidade da luz (o que, para um corpo físico, é impossível), tanto o corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo (que iniciou sua própria ascensão cerca de 15 anos antes), como o de sua Gloriosíssima Mãe, a Virgem Maria, estariam agora a apenas uns dois mil anos-luz de distância — nem mesmo além do horizonte da Via-láctea. A imagem é ridícula. Temos que perguntar, por conseguinte, se qualquer significado, espiritual ou não, pode possivelmente ser hoje inerente a essa história. Originariamente concebida numa época em que caberia pensar, literalmente, que Josué podia ter detido o movimento do Sol e que Deus, em seu céu, ficava a apenas pouca distância além da órbita de Saturno, uma imagem desse tipo impõe à mente moderna uma façanha de interpretação muito mais sofisticada do que qualquer coisa exigida dos fiéis na Idade Média. E é óbvio, além disso, que esse problema interessa não só à Cristandade católica mas a todas as grandes tradições, porque não se pode negar que embora algumas possam ser agora simbolicamente reinterpretadas por aqueles que desejam conservá-las (vertendo vinho novo em odres velhos), elas, nos dias em que surgiram como imagens da mais pura verdade, foram sempre compreendidas não só simbólica mas também literalmente ou, para usar as palavras de Santo Agostinho, tanto espiritual quanto fisicamente. Além do mais, elas sempre garantiram a seus crentes uma superioridade espiritual sobre os outros povos da Terra. E podemos muito bem perguntar se, em nosso mundo moderno, ainda há espaço para esse perigoso absurdo.

Perguntemos, portanto: que valor ou significado pode ter uma concepção mitológica que, à luz da ciência moderna, podemos dizer que é errônea, filosoficamente falsa, absurda ou mesmo inteiramente insana? A primeira resposta sugerida será sem dúvida aquela que, no curso do último século,

foi dada muitas vezes por nossos mais ilustres pensadores. Isto é, seu valor deve ser estudado mais como uma função da psicologia e da sociologia do que como um sistema refutado de ciência positivista, mais em termos de certos efeitos produzidos pelos símbolos sobre o caráter do indivíduo e a estrutura da sociedade do que em termos de sua incongruência óbvia como uma imagem do cosmos. Seu valor, em outras palavras, não é o da ciência, mas o da arte. E, da mesma maneira que a arte pode ser estudada psicologicamente, como simbólica ou sintomática das tensões e estruturas da psique, o mesmo pode acontecer com os arquétipos do mito, das histórias de fadas, da filosofia, cosmologia e metafísica arcaicas.

Este, aliás, foi o ponto de vista apresentado pelo professor Rudolf Carnap, no capítulo "A Rejeição da Metafísica", em suas palestras na Universidade de Londres, na *série Philosophy and Logical Syntax*, publicadas em 1935. Nesse trabalho, declara ele que as proposições metafísicas "não são nem verdadeiras nem falsas, mas expressivas". São como a música, como poemas líricos ou como o riso. Ainda assim, declara, elas *aspiram* a passar por representativas. *Aspiram* a ter valor teórico — e, por isso, não só o leitor ou ouvinte são enganados, mas também o metafísico. "O metafísico acredita que", escreveu o Dr. Carnap, "em seu tratado metafísico afirmou alguma coisa e é levado por essa convicção ao debate e à polêmica, contra as proposições de algum outro metafísico. O poeta, porém, não afirma que os versos de outro são errados ou falsos. Em geral, contenta-se em dizer que são maus versos."^{175}

C. G. Jung, em numerosos trechos, traçou uma distinção entre os termos "sinal" e "símbolo", da maneira como os empregava. O primeiro, o sinal, é uma referência a algum conceito ou objeto definitivamente conhecido; o segundo, o símbolo, é a melhor figura de retórica possível, mediante a qual uma alusão pode ser feita a uma coisa relativamente desconhecida. O símbolo não pretende ser uma reprodução nem que seu significado seja transmitido mais perfeita ou lucidamente em outros termos. Na verdade, quando um símbolo é alegoricamente traduzido, e rejeitado o fator desconhecido em sua referência, ele está morto.^{176}

Acredito que podemos dizer que, de modo geral, os símbolos da ciência e da lógica simbólica são, neste sentido, sinais e, as imagens da arte, também neste sentido, símbolos.

Há, na filosofia indiana, dois termos que são as réplicas do sinal e do símbolo, da forma aqui interpretada. O primeiro, *pratyaksa* (*de prati*, significando "próxima, em frente de", e *aksa*, "o olho": "em frente do, ou visível ao, olho"), refere-se ao campo sensível, óbvio, evidente, imediato, perceptível aos sentidos. Esse campo é descrito como o da consciência em

estado de vigília. Neste caso, sujeito e objeto são separados um do outro, os fenômenos observados são os da "matéria densa" e a lógica da relação entre coisas e de conceitos entre si pode ser expressada na maior parte em termos euclidianos ou aristotélicos: A não é não-A; dois objetos não podem ocupar o mesmo espaço na mesma ocasião. Na física moderna, claro, essas regras óbvias começaram a ficar obscuras pelas beiradas, de tal modo que fórmulas científicas e lógicas exibem agora algumas das características da arte. As *referianda* a essas fórmulas modernas, porém, são invisíveis ao olho e compostas, além disso, não de "matéria densa", mas do que os indianos chamam de "matéria sutil". Daí pareceria que, na verdade, eles se referem ao campo do segundo termo.

Esse segundo termo — que seria a contrapartida do "simbólico" de Jung — é *paroksa* (mais uma vez, de *aksa*, significando "olho", mas, neste caso, com o prefixo *paras*: "além, muito longe, mais alto que", de tal modo que o significado está "além do alcance do olho"). Isto porque as referências de um vocabulário *paroksa* não são imediatamente perceptíveis à consciência em estado de vigília. São, melhor dizendo, semelhantes às idéias platônicas, puramente inteligíveis, espirituais, ou esotéricas. Diz-se que são *adhidaivata*, "divinos", ou "angélicos". Mas são percebidos por santos e sábios em visões e por isso se diz que pertencem ao campo do "sonho".

As fantasmagorias do sonho e da visão são de "matéria sutil". Extremamente fluentes e instáveis, não são iluminadas, como os objetos densos, de fora, mas têm luz própria. Além disso, sua lógica não é a de Aristóteles. No sonho, todos sabemos, sujeito e objeto não se separam — embora assim pareçam ao sonhador —, mas são idênticos, e dois ou mais objetos, além disso, não apenas podem mas sempre ocupam, de fato, o mesmo espaço na mesma ocasião. Ou melhor, as imagens são polissintéticas e polissemânticas — e, eu poderia acrescentar, inesgotáveis em ambos os aspectos quando analisadas do ponto de vista da consciência de vigília. A lei que rege essa esfera foi bem sumariada no termo proposto por Lévy-Bruhl, *participation mystique*, que freqüentemente é citado por Jung. No Oriente, os reinos dos deuses e demônios, de céus, purgatórios e infernos são atribuídos a essa esfera e feitos de matéria sutil. São as contrapartidas macrocósmicas das imagens microcósmicas do sonho. Mas desde que não encontramos nesse nível o tipo de distinção clara entre A e não-A, que é a correta para o campo da consciência em estado de vigília, o micro e o macrocosmo, nesse nível, não são tão diferentes quanto parecem, e todos os deuses, por conseguinte, todos os poderes do céu e do inferno estão dentro de nós.

As referências da arte religiosa do Oriente — em contraste com o Ocidente — não são, na maioria das vezes, à fenomenologia do estado de vigília, mas à do sonho. Por isso mesmo, as descobertas da ciência moderna não perturbam tanto o Hinduísmo e o Budismo como irritam o Cristianismo e o Judaísmo, onde todos os símbolos foram ensinados e interpretados como sinais. Não obstante, mesmo no Oriente, pensa-se que há uma correspondência necessária e real entre a fenomenologia da consciência onírica e a do estado de vigília. O micro e o macrocosmo, que no sonho podem ser experimentados como idênticos, devem, quando estamos acordados, ser reconhecidos *como anurupam*, "um à imagem do outro".^{177}

Na verdade penso que podemos dizer, sem exceção, que em todos os casos em que um sistema de símbolos mitológicos está vivo e inteiramente operacional ele une em uma única e coesa ordem todos os fenômenos, tanto os da esfera da consciência de vigília — "diretamente óbvios" (*pratyaksa*) — quanto os da esfera espiritual do sonho — metafísicos, ocultos, puramente inteligíveis (*paroksa*). Por isso mesmo, uma fusão imprecisa de sinal e símbolo, fato e fantasia, é característica de toda faixa e história das culturas arcaicas. E podemos muito bem dizer, em consequência, que um dos principais efeitos filosóficos da crise criada pela data crucial de 1492 foi o da fratura dessa vaga ordem mitológica: o estabelecimento de um claro plano divisório entre o mundo da consciência no estado de sonho e no estado de vigília, juntamente com uma mudança radical do compromisso do intelecto, em estado de vigília, da lógica do primeiro para a lógica do segundo. A isso denominamos de revolução científica — que está ainda em progresso e que, na verdade, torna-se equivalente à criação de um novo mundo —, ou, para usar uma imagem mitológica, a uma separação entre céu e Terra.

As cosmologias mitológicas, temos que reconhecer agora, não correspondem ao mundo dos fatos densos, mas são funções de sonhos e visões e, por conseguinte, os significados (se alguns) inerentes ou implícitos nas proposições da teologia e da metafísica não devem ser procurados na outra extremidade do microscópio ou do telescópio. Não são comprováveis por qualquer ciência de pesquisa física, pertencendo, sim, à ciência da psique — e neste campo, como sabemos, grande progresso já foi feito para reconstruir a maneira como lhe entendemos os termos.

Na verdade, para alguns autores, essas antigas histórias populares, ora interpretadas psicológica e não cosmologicamente, pareceram, de fato, reinstalar as antigas religiões em seu antigo lugar, tanto no centro quanto em volta do horizonte limitador da esfera do espírito humano, como representando não só uma fase passageira na história da evolução da consciência, mas um legado espiritual permanente, simbólico da própria

estrutura da psique. A Assunção da Virgem e a Ascensão de seu Filho Divino (que foi, e é para sempre, o verdadeiro Deus e o verdadeiro homem) podem ser agora interpretadas sensivelmente de uma maneira que nos teria levado à fogueira há uns meros 300 anos. E, no maremoto dessa afortunada heresia (*O felix culpa!*), a nave da "Cidade de Deus" é desencalhada de cima das rochas e prossegue majestosamente em seu caminho.

Mas vamos agora perguntar, com toda calma, objetiva e honestamente: é verdade que esses desacreditados dogmas cosmológicos, que agora voltam sob a forma de símbolos psicológicos — é verdade que todas essas proposições arcaicas, que foram desmoralizadas de cima a baixo como representações do macrocosmo —, podem realmente recuperar sua posição como revelação universal do microcosmo? Serão essas formas — esses *mandalas*, ícones e iantras sagrados, esses deuses sentados aí pelo mundo, que baixam seus éditos morais ou descem até o homem como encarnações e voam novamente de volta para o céu —, serão elas, repetimos, os guardiões simbólicos de algum tipo de Lei natural ou sobrenatural, ressaltando o significado e o destino do homem, limitando-o, prendendo-o, mas, ainda assim, guiando-o ao seu devido fim? Terão sentido, isto é, como universais microcósmicos — e, daí, talvez, finalidade, de alguma maneira misteriosa, como universais macrocósmicos, afinal de contas? Ou temos que julgá-los, em vez disso, como meramente funções de uma certa fase ou forma da cultura humana — não de validade psicológica universal, mas sociologicamente determinadas? Neste último caso, tal como a carapaça do crustáceo ou o casulo de borboleta que rachou foram alijados e deixados para trás, eles também racharam (pois não há dúvida de que isso aconteceu em 1492) e devem agora ser deixados à margem do caminho.

2

As Formas Míticas da Civilização Arcaica

Uma das mais interessantes e importantes das muitas descobertas que ocorreram no campo da pesquisa arqueológica em anos recentes foi o progresso ininterrupto de escavações realizadas no Oriente Próximo, que começam agora a pôr em claro foco os principais centros de origem e as principais rotas de difusão das mais antigas formas da cultura neolítica. Com o objetivo de apresentar, de forma muito resumida, o principal resultado desse trabalho pertinente ao nosso tema, vamos começar dizendo que as artes da agricultura de cereais e da criação de animais, que são as formas básicas da economia sobre as quais se basearam todas as culturas adiantadas do mundo, parecem agora ter começado no Oriente Próximo, por volta do ano 9000 a.C. e ter-se espalhado em uma larga faixa para Leste e Oeste a partir desse centro, substituindo as culturas anteriores, sustentadas muito mais precariamente pela caça e coleta de alimentos, até que a costa do Pacífico na Ásia e as costas do Atlântico na Europa e África foram alcançadas por volta do ano 3500 a.C. Entrementes, na zona nuclear onde se iniciou a difusão, um novo progresso foi alcançado. Os efeitos mitológico e tecnológico desse desenvolvimento contínuo difundiram-se subsequentemente através de caminhos já desbravados — até que, mais uma vez, as costas em questão foram atingidas.

Em outras palavras: a transformação da sociedade, a partir de uma estrutura de coleta de alimentos, caça e recolhimento de raízes para outra agrária, criadora de animais e produtora de alimentos, ocorreu, específica e exclusivamente, em uma certa e definida região do globo, em uma época determinada, definida. O desenvolvimento, a partir desse centro, de todas as artes e mitos básicos das civilizações arcaicas assentadas na agricultura pode ser escrito em quatro grandes estágios, que foram resumidamente os seguintes:

A) O PROTONEOLÍTICO: a partir de c. 9000 a.C.

O estágio um, que podemos chamar de *Protoneolítico*, é representado por certo número de artefatos descobertos em meados da década de 20 pela Dra.

Dorothy Garrod nas denominadas cavernas de Monte Carmel, na Palestina. ^{178} Artefatos semelhantes foram desde então encontrados em lugares tão ao Sul quanto Helwan, no Egito, tão ao Norte quanto em Beirute e Yabrud, e tão a Leste quanto nas colinas curvas do Iraque. A indústria que os produziu é conhecida na arqueologia como natufiana e estudiosos lhe atribuem datas que variam por período tão extenso quanto c. 9000 e c. 4500 a.C. ^{179} O que a prova sugere é a existência de um grande número de tribos de caçadores, não residindo ainda em aldeias fixas, mas ainda assim reforçando seu suprimento de alimentos com alguma variedade de vegetal semelhante aos cereais, isto porque lâminas em forma de foice foram encontradas entre os restos, o que sugere colheita. Numerosos ossos de porcos, cabras, ovelhas, bois e eqüinos de algum tipo informam-nos, ainda mais, que mesmo que os natufianos não estivessem ainda domesticando animais, já estavam abatendo os mesmos tipos que, mais tarde, constituiriam as estirpes básicas de criação de todas as culturas mais adiantadas. O estilo de vida dessa gente, portanto, era de transição, e é bom que marquemos a data. A humanidade já habitava este planeta por quase dois milhões de anos, mas foi nesse local, há 12 mil anos, que encontramos o primeiro indício até mesmo dos primórdios da virada para a agricultura.

(B) O NEOLÍTICO BÁSICO: c. 7500-4500 a.C.

O estágio dois do desenvolvimento da agricultura aldeã no Oriente Próximo, que denominei, no *The Masks of God, de Neolítico Básico*, e nesse mesmo texto datado como sendo de c. 5500-4500 a.C, foi expandido de tal forma pela arqueologia nos últimos 10 anos que suas datas devem ser fixadas agora em c. 7500-4500 a.C. Dentro dessa faixa, nada menos de três subestágios distintos foram identificados:

SUBESTÁGIO 1: Neolítico Acerâmico: a partir de c. 7500 a. C.

O mais antigo desses subestágios, o Neolítico Pré-cerâmico ou Acerâmico foi descoberto e identificado pela Dra. Kathleen Kenyon nos estratos mais baixos do antigo montículo fúnebre de Jerico, Palestina. O Dr. James Mellaart, no sul da Turquia, na planície de Anatólia, descobriu desde então uma série impressionante de sítios de idade equivalente. De acordo com a Dra. Kenyon, os moradores mais antigos da grande fonte de Jerico foram os natufianos, que lá construíram uma espécie de santuário, posteriormente

queimado, que deixou um depósito de carvão vegetal, datado pelo método do carbono-14 em c. 7800 a.C, com variação para mais ou para menos de 210 anos. Os frágeis abrigos desses caçadores protoneolíticos foram logo depois substituídos por casas construídas com tijolos plano-convexos (tijolos com base plana e parte superior convexa), com a forma redonda ou curvilínea dos pequenos prédios imitando as cabanas primitivas anteriores. Com a passagem do tempo, esse assentamento — conhecido como *Neolítico A Pré-cerâmico de Jerico* — foi protegido por uma muralha de pedra, de cerca de 4m de altura por 2m de largura, com uma torre de vigia integrada no conjunto, com uma altura de pelo menos 10m, sugerindo isso que em algum lugar no horizonte havia inimigos.

"Parece", escreveu a Dr. Kenyon, "que houve duas linhas de desenvolvimento. O grupo do Baixo Natufiano estabeleceu-se em Jerico, e pode-se supor com segurança que outros grupos fundaram povoados em posições comparáveis (...) Os primos dos grupos assentados, que viviam principalmente nas colinas, em áreas menos favoráveis à agricultura, mantiveram seu estilo mesolítico de vida, vivendo ainda como caçadores e coletores de alimentos. Nas cavernas e abrigos em que habitavam, foram encontrados implementos mais tarde classificados como Médio e Alto Natufiano."^{180} Esse fato, portanto, explica a grande faixa de datas diferentes para os natufianos, sugeridas pelos primeiros estudiosos.

Por volta do ano 7000 a.C, esse primeiro povoado em Jerico foi abandonado e seu local ocupado por um povo de outra cultura, que construía casas de tipo diferente, e ao qual foi dado o nome *Neolítico B Pré-cerâmico de Jericó*. E estes, quem sabe, podem ter sido os esperados inimigos. Os prédios eram de outro tipo, mais altamente evoluídos. "Os novatos chegaram", escreveu a Dra. Kenyon, "com essa arquitetura já inteiramente desenvolvida".^{181} As casas não eram circulares, mas retangulares, construídas de tijolos de tipo diferente, e com vários cômodos, tendo pisos duros de pedra calcária, avermelhados ou de cor creme, com acabamento bem lustroso. O mesmo tipo de pisos e moradas retangulares foi encontrado posteriormente em Hacilar e "Çatal Hüyük, sítios de Anatólia que são anteriores aos de Jerico. E não só a arquitetura, mas as provas da existência de religião, constituem, como observou o arqueólogo James Mellaart, "um elo inconfundível" entre os níveis Pré-cerâmicos de Hacilar (que ele data entre c. 7000 e 6000 a.C.) e a fase Pré-cerâmica B de Jericó (à qual atribui a data c. 6500-5500 a.C.).^{182}

A principal característica religiosa comum entre Jerico e os sítios de Anatólia era o inconfundível culto ao crânio. Nos níveis pré-cerâmicos de Hacilar, "crânios humanos, sustentados por pedras nos pisos de muitas casas

e nos cantos dos fogões indicam", segundo o Dr. Mellaart, "que os habitantes praticavam um culto de ancestrais, preservando-lhes a cabeça para proteger as residências".^{183} No Pré-cerâmico Jerico B, os crânios não só eram apoiados da mesma maneira, mas foram encontrados alguns que haviam sido levemente recobertos com reboco, imitando feições humanas, sendo os olhos representados por conchas inseridas.^{184}

Mas basta do primeiro subestágio do Neolítico Básico.

SUBESTÁGIO 2. Neolítico Cerâmico; a partir de c. 6500 a. C.

O segundo subestágio apareceu de repente em Çatal Hüyük, em uma era espantosamente antiga, e foi denominado de *Neolítico de Louça ou Cerâmica*. "Em Çatal Hüyük", diz o Dr. Mellaart, "podemos estudar realmente a transição de um Neolítico acerâmico, com cestas e vasos de madeira, para um Neolítico cerâmico, com a primeira louça."^{185} Os níveis mais profundos desse grande e luxuoso sítio urbano não foram ainda investigados sistematicamente, embora uma sondagem até o Nível XIII revelasse a presença de louça já nessa profundidade, em aproximadamente c. 6500 a.C. E com a louça veio à luz um conjunto impressionante de imagística religiosa em murais, estatuetas de deusa-mãe, cabeças de touro etc, cerca de 40 ou mais santuários ricamente decorados, que adiantaram em cerca de dois mil anos nossos conhecimentos sobre as origens dos grandes mitos e cultos de deusas-mães no mundo antigo.

A Figura 7^{186} é de uma estatueta encontrada no Nível II (c. 5800 a.C), em um depósito de cereais, mostrando a deusa sustentada por leopardos e dando à luz uma criança, ao passo que, na Figura 8,^{187} recolhida em um santuário no Nível VI (c. 5950 a.C), ela é vista parindo um touro. Cabe lembrar que Osíris, Tamuz, Dionísio e numerosas outras grandes divindades, simbólicas da ressurreição após a morte, foram em séculos posteriores identificados com a Lua Taurina, que era simultaneamente filha e consorte da deusa cósmica. O faraó, identificado na morte com Osíris, era chamado, por exemplo, de "o touro de sua própria mãe".^{188} Levado de volta à mãe universal na morte, ele se tornava, por assim dizer, a semente de seu próprio renascimento, tal como a Lua, que morre todos os meses no Sol, renascendo três dias depois. "O macho", declara Mellaart, discutindo suas descobertas em Çatal Hüyük, "aparece ou como marido ou como filho".^{189} E, na verdade, mais uma vez no Nível VI, foi encontrada uma interessante figura dual, mostrando a deusa costa-a-costa consigo mesma: em um aspecto, abraçada por um homem adulto e, no outro, sustentando uma criança nos braços.^{190}

A Figura 9^{191} apresenta uma vista reconstruída de três paredes — oeste, norte e leste — do denominado Segundo Santuário do Abutre, no Nível VII, c. 6200 a.C, e, de maior interesse para nós aqui, à luz do que aprendemos a respeito do culto do crânio anterior à fase da cerâmica, há quatro crânios humanos cerimonialmente dispostos: um embaixo do grande crânio de boi na parede oeste, dois na plataforma do canto nordeste, sob um seio feminino estilizado, e mais um sob o arranjo de três cabeças de touro um crânio de touro, e uma fileira de seis seios femininos estilizados. Toda a parede norte é decorada com pinturas de abutres atacando corpos humanos decapitados, enquanto no painel

[pág. 163]

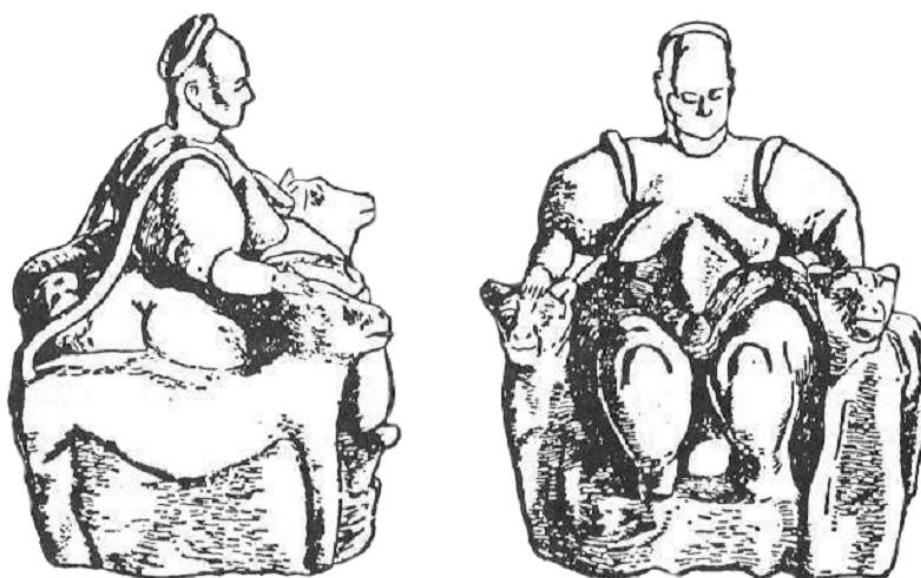


Figura 7. Deusa Apoiada em Leopardos, Dando à Luz uma Criança Çatal Hüyük (Anatólia), Turquia, c. 5800 a.C.

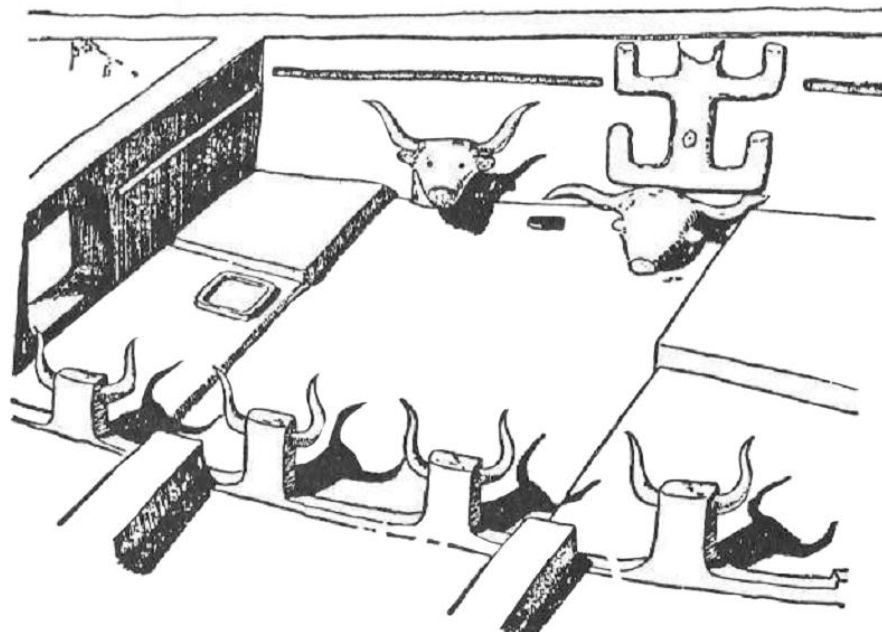


Figura 8. Deusa Parindo um Touro, parede oeste do Santuário VI.B.8, Çatal Hüyük, Turquia, c. 5950 a.C.

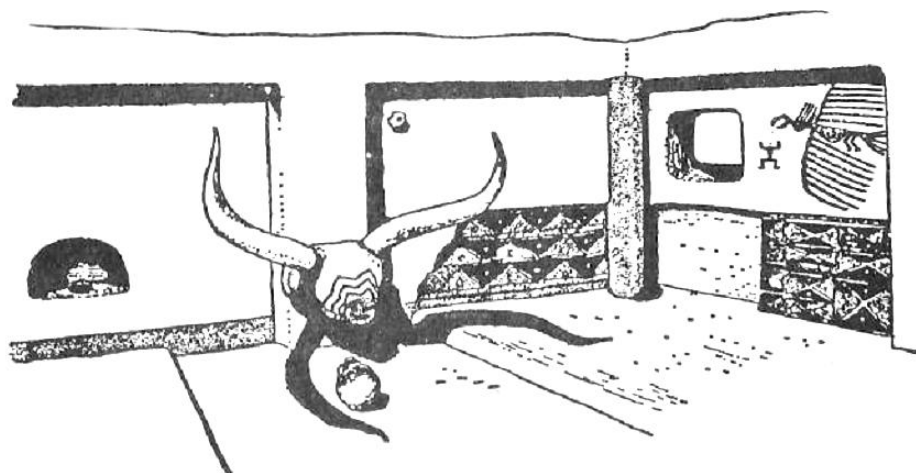
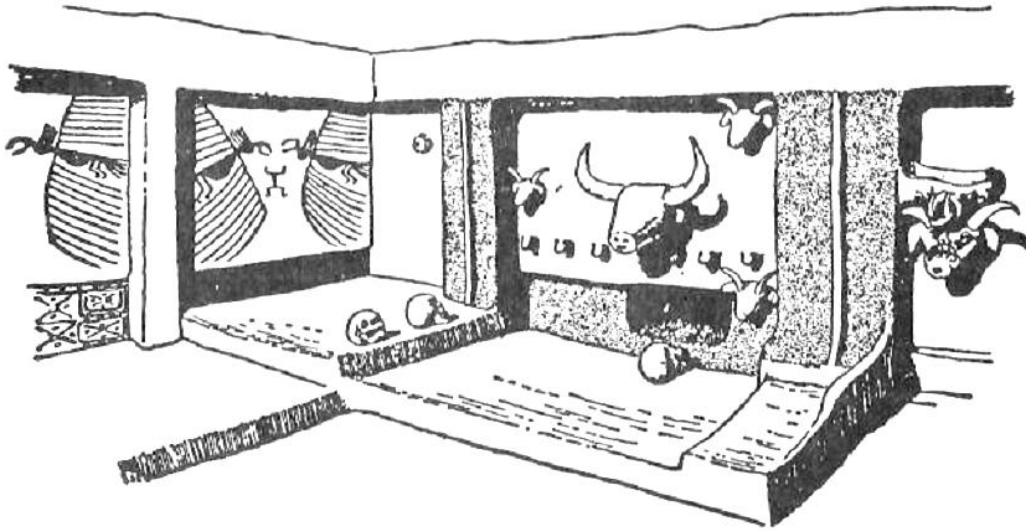


Figura 9. Reconstrução de "O Segundo Santuário do Abutre", com crânios humanos, da forma encontrada. No alto: paredes oeste e norte. Embaixo: paredes norte e oeste, Çatal Hüyük (Anatólia), Turquia, c. 6200 a.C.



mais ao sul da longa parede do leste há o que o Dr. Mellaart descreve como uma "grande cabeça de touro, com chifres autênticos e pintada com um ousado motivo em forma de labirinto (...) embaixo de um chifre protuberante de argila, do qual se projeta um único seio. Do seio aberto salta a mandíbula inferior de um gigantesco javali".^{192}

Tampouco foi esse o único santuário do sítio onde mandíbulas inferiores de javalis eram vistas dentro de representações do seio feminino.^{193} Crânios de raposa e doninhas tiveram também idêntico uso. E há um santuário no Nível VI, onde as cabeças de dois abutres-grifos são mantidas dentro de um par de seios, com os bicos das aves projetando-se de bicos de seio abertos, pintados em vermelho.^{194} A idéia sugerida parece ser a de uma mãe que devora as vidas que alimentou — a mãe à qual os mortos são devolvidos para renascimento. "Símbolos contrastantes de vida e morte", declara o Dr. Mellaart, "são aspectos comuns de Çatal Hüyük".^{195}

SUBESTÁGIO 3. Calcolítico Antigo: a partir de c. 5500 a. C.

O terceiro e final estágio, portanto, o do Neolítico Básico, da forma trazida à luz nos montículos fúnebres da planície de Anatólia, é denominado (no que interessa a essa área), de *Calcolítico Antigo*, uma vez que neles foram encontrados, entre os restos, alguns artefatos de metal. Os primórdios da metalurgia, principalmente a fundição e o afeiçoamento do cobre e chumbo em forma de contas, tubos e outras quinquilharias, eram evidentes em Çatal Hüyük desde o Nível IX, c. 6300 a.C.^{196} (que é a idade mais antiga de conhecimento do uso de metais pelo homem já registrada em qualquer lugar

na Terra). Não obstante, só quase um milênio depois, em c. 5500 a.C, é que ferramentas de metal tornaram-se suficientemente numerosas (embora ainda relativamente sem importância) para justificar o reconhecimento de uma fase de "idade do cobre" (calcolítica) nesse período neolítico básico. O Dr. Mellaart conseguiu marcar com detalhes uma progressão gradual do Neolítico Cerâmico para o Calcolítico Antigo, especialmente, com grande precisão, em Hacilar, onde, declara, "aparecem os primeiros implementos de cobre e, com eles, grande quantidade de cerâmica pintada". "A cerâmica realmente soberba desse período desenvolveu-se", continua ele, "a partir do Neolítico moderno, com algumas peças ainda monocromáticas, porém a maioria pintada alegremente de vermelho ou de cor creme. Os motivos geométricos, muitos deles derivados de têxteis ou de esteiras, prevaleceram nas fases mais antigas do período. Mais tarde (c. 5200-5000 a.C.) os padrões passam a apresentar ousadas curvas, o chamado estilo fantástico."
[{197}](#)

Uma observação algo surpreendente, relativa aos estilos de arte das estatuetas femininas do neolítico, pode ser feita também a esta altura. Isto porque, ao passo que as do velho período Neolítico Cerâmico haviam sido naturalísticas e fiéis ao original, dando-nos, como declara Mellaart, "pela primeira vez na pré-história do Oriente Próximo, uma imagem confiável de como era a mulher no Neolítico Superior",^{198} as desse período calcolítico antigo (c. 5500-4500 a.C.) são "símbolos convencionais de fertilidade". E com a passagem do tempo, as estatuetas tornam-se cada vez mais estilizadas e menos naturais.

(C) O NEOLÍTICO SUPERIOR: c. 4500-3500 a.C. (Calcolítico Médio e Superior)

E assim somos levados ao grande estágio seguinte na evolução da civilização, que, *no The Masks of God*, denominei de *Neolítico Superior: c. 4500-3500 a.C.*, o da cerâmica pintada, bela, geometricamente concebida, de Halaf, Samarra e Obeid, do período também designado como *Médio e Alto Calcolítico*. Explica a Dra. Kenyon:

A dificuldade em chegar a uma conclusão sobre onde situar a transição entre o Neolítico e o Calcolítico reflete-se na confusão existente na nomenclatura. Às vezes, um ou outro nome é dado a grupos correlatos. A transição, na verdade, foi gradual. O despontar de uma nova era não é marcado pelo aparecimento súbito de

implementos de cobre em um sítio arqueológico, mas pela quebra gradual do isolamento e a resultante disseminação de idéias e culturas por uma vasta área. Na Palestina, na verdade, tanto quanto chega a prova de que dispomos, o metal parece ter desempenhado, até uma data muito posterior, mais ou menos em fins do terceiro milênio, um papel relativamente modesto entre os materiais empregados. A despeito desse fato, porém, a mudança em ponto de vista reflete-se no crescimento gradual de culturas de ampla disseminação e no amálgama final de grupos isolados em um todo cultural.

Na parte norte do Crescente Fértil, esse estágio foi assinalado pelo aparecimento de uma cultura amplamente distribuída, denominada de halafiana, nome tirado de Tell Halaf, no norte do Iraque, onde foi inicialmente identificada. Sítio arqueológico após sítio, da Mesopotâmia até a costa do Mediterrâneo, demonstram que, após o estágio das aldeias neolíticas, com todos os seus diferentes estilos de vida, surgiu uma economia notavelmente semelhante, tendo, como aspecto característico, um tipo de cerâmica com decoração geométrica contra um fundo claro. Essa cerâmica é geralmente datada como pertencente a fins do quinto milênio.^{199}

As artes de carpintaria e construção de residências, de tecelagem, ofícios cerâmicos e mesmo metalurgia haviam sido acrescentadas ao cabedal das perícias humanas. Uma mitologia imponente — que seria repetida em todas as grandes tradições subsequentes e até o presente — foi montada em uma constelação bem desenvolvida de artes iconográficas que, na execução de certos temas, já estava perdendo o imediatismo e transformando-se em abstrações. A vida permanente em aldeias, baseada em uma economia agrícola, era nesse momento, em todo o Oriente Próximo seminal, um modelo firmemente estabelecido. Os cereais eram principalmente a aveia e a cevada e, os animais, o porco, as cabras, ovelhas e bois (tendo o cão já se juntado à família humana numa era tão remota, talvez, quanto o ano 15000 a.C, como auxiliar e companheiro dos caçadores de fins do Paleolítico). Aparentemente, a sociedade já se tornara diferenciada, com artesãos especializados que produziam artigos de luxo, uma ordem sacerdotal de algum tipo e, possivelmente também, autoridades governantes. Como a Dra. Kenyon já havia observado no tocante ao nível Pré-cerâmico Jerico A, "a prova de que havia uma organização comunal eficiente é vista no grande sistema de defesa",^{200} a grande muralha e a torre de pedra.

Em seguida, subitamente — de maneira realmente súbita —, nas peças de cerâmica pintadas altamente estilizadas das pequenas cidades do alto neolítico (calcolítico médio e superior), c. 4500 a.C, tornou-se visível um conceito inteiramente novo de arte, na disposição circular muito bela,

rigorosamente equilibrada, de formas estéticas abstratas aplicadas à decoração de vasos de todos os tipos.

Na arte paleolítica mais antiga das grandes cavernas do sul da França e norte da Espanha, que são hoje datadas como de c. 30000-c. 9000 a.C.,^{201} não encontramos prova de um conceito de disposição *geométrica*. O professor André Leroi-Gourhan demonstrou recentemente que o posicionamento das figuras gravadas e pintadas nas paredes das cavernas não foi em absoluto aleatório, mas seguiu rigorosamente a ordem de uma mitologia da qual participou a própria forma da caverna. "A caverna", declara ele, "é, na verdade, por assim dizer, um mundo organizado."^{202} E compara a organização à de uma catedral. Que imagens vemos habitualmente na entrada? O quê, a meio caminho na nave? O quê, na abside, a Capela da Mulher? O que é e onde está o altar-mor? etc. A organização, queremos dizer, é mitológica e tridimensional — arquetônica, diríamos; e as figuras são, na maior parte, belamente vivas. Não encontramos em parte alguma nessa arte de caverna sinais e abstrações esteticamente concebidos, arranjados simetricamente em um campo estético fechado, geometricamente organizado, bidimensional — nada de mandalas ou alguma coisa que com eles se pareçam (Figuras 2 e 10). Na verdade, as superfícies pintadas ou entalhadas das paredes da caverna eram consideradas como campos tão pequenos de interesse estético que os animais, com freqüência, se superpõem em grandes emaranhados.^{203} Tampouco encontramos alguma coisa parecida com uma organização estética do campo nas obras que remanesceram dos estágios posteriores, terminais, do Paleolítico, onde muitos dos petroglifos perderam a beleza impressionista e a precisão anterior e onde alguns deterioraram-se mesmo e se transformaram em meros rabiscos ou abstrações geométricos. Em seixos lisos, pintados, que foram encontrados no que eram aparentemente santuários religiosos, aparecem símbolos geométricos: a cruz, o círculo com um ponto no centro, uma linha com um ponto em cada extremidade, listras, meandros e alguma coisa que lembra a letra E.^{204} Ainda assim, não encontramos, mesmo nesta fase tardia do período de caça, coisa alguma que poderíamos descrever como organização geométrica — coisa alguma que sugira o conceito de um campo definitivamente circunscrito, no qual certo número de elementos díspares são unidos e fundidos em um todo estético por um ritmo de beleza. O que surge inesperadamente, no período das cidadezinhas do alto neolítico, em certo número de assentamentos, é uma elegante exibição dos mandalas mais graciosos e elaborados com o mais requintado gosto — na louça de cerâmica pintada dos chamados estilos Halaf e Samarra.^{205}

E agora — voltando ao argumento da primeira parte deste capítulo — temos que perguntar a nós mesmos se podemos razoavelmente afirmar que essas formas geométricas, que se tornaram os lugares-comuns da discussão psicológica moderna dos símbolos arquetípicos, representam, de fato, estruturas básicas da psique humana ou não são, talvez, apenas funções de um certo tipo ou fase de desenvolvimento social, incidental à história de limitada parte da raça.

A questão reveste-se de grande interesse, uma vez que dela depende toda nossa interpretação das denominadas referências "espirituais", "divinas", "esotéricas", "místicas", *paroksa*, de nosso vocabulário psicológico. Ainda assim, tanto quanto sei, ela não foi sistematicamente estudada. O que eu gostaria de sugerir, por conseguinte, é uma hipótese preliminar: uma idéia que me ocorreu há alguns anos, durante o curso de um estudo comparativo dos mitos e da arte de certas raças de caçadores dos dias atuais com as do Oriente Próximo arcaico.

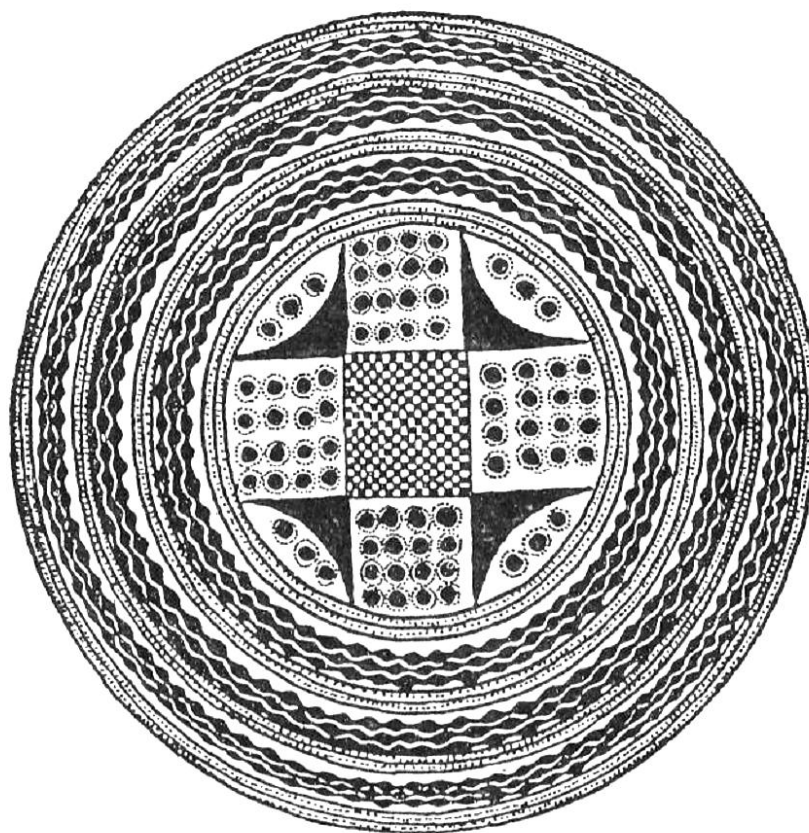
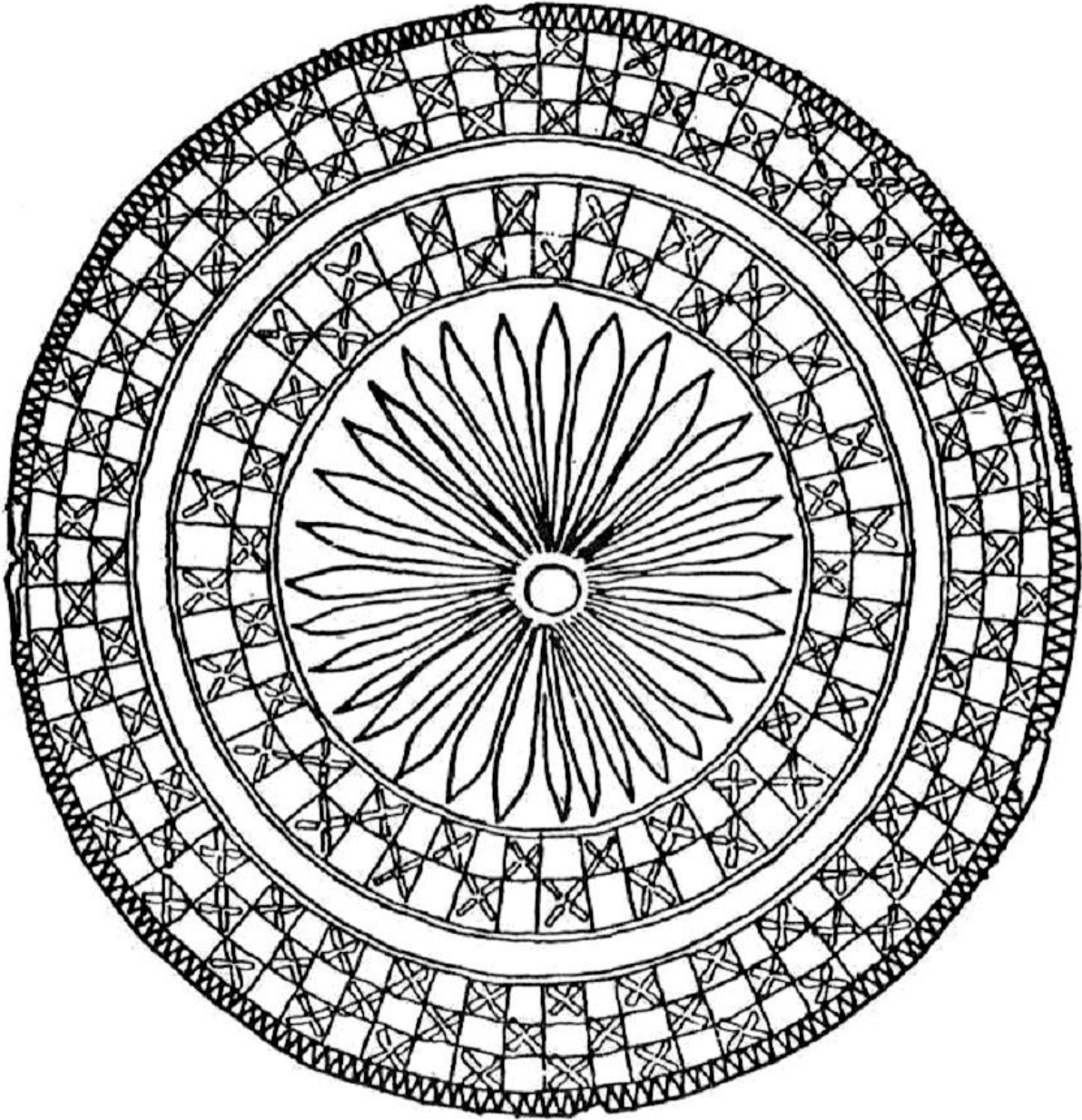


Figura 10. Desenhos Decorativos em Cerâmica Policrômica, louça de Halaf, Iraque, c. 4000 a.C.

O CONTRASTE: Neolítico-Paleolítico

Para começar, quero chamar a atenção para o fato de que entre os povos caçadores o homem adulto jovem, ou mesmo o menino normal de 10 ou 12 anos, é mais ou menos um mestre competente de toda a herança tecnológica de sua cultura.



O falecido Dr. Géza Róheim fez observações a esse respeito, com referência aos povos caçadores da Austrália. Em um de seus últimos trabalhos, escreveu:

Nunca me esquecerei das crianças Pijentara, que aos oito ou 10 anos vagueavam pelo deserto e eram praticamente auto-suficientes. Um menino, armado de lança e

olhos vivos, pode capturar o que precisa em matéria de animais pequenos e continuar assim da manhã até a noite.

Nem mesmo um homem adulto pode fazer muito mais do que isso. A característica notável das economias primitivas é a ausência de uma autêntica diferenciação de trabalho. Uma divisão de trabalho incipiente ou rudimentar talvez exista, de acordo com princípios sexuais ou de idade, e pode haver alguma especialização incipiente ou um tempo parcial em questões de ritual e magia. Falta, porém, a verdadeira especialização. Significa isso que todo indivíduo é, tecnicamente, um mestre de toda a cultura ou, nos casos em que qualificações modestas são necessárias, de quase toda a cultura. Em outras palavras, todos os indivíduos são realmente auto-suficientes e adultos.

Nós, contudo, não crescemos de forma tão simples assim. Se indica alguma coisa, o testemunho da antropologia demonstra que o homem primitivo era livre, sem restrições e realmente auto-suficiente, em comparação com o homem medieval ou moderno.^{206}

Essa observação do Dr. Róheim pareceu-me fornecer a pista para a interpretação do inesperado aparecimento da mandala e de outras figurações geométricas de campos fechados, após o fim da era da caça e com o desenvolvimento da era agrícola. Isto porque, enquanto nos acampamentos de caçadores a comunidade era constituída de um grupo de indivíduos praticamente equivalentes, todos eles no controle de toda a herança, nas comunidades maiores e muito mais diferenciadas que surgiram quando a agricultura e a criação de animais possibilitaram o surgimento de uma estrutura social permanente, mais ricamente articulada, a vida adulta consistia em adquirir, em primeiro lugar, certas artes ou habilidades especiais e, em seguida, a capacidade de suportar ou conviver com a tensão resultante — uma tensão psicológica e sociológica — consigo mesmo (como sendo meramente a fração de um todo mais amplo) e com outros indivíduos de treinamento, poderes e ideais inteiramente diferentes, que constituíam os outros órgãos necessários do corpo social.

O problema de existir como mera fração, e não como um todo, provoca certas tensões na psique que nenhum caçador primitivo jamais teve que suportar, e em conseqüência, os símbolos que davam estrutura e apoio ao desenvolvimento do equilíbrio psicológico do caçador primitivo eram radicalmente diferentes dos que surgiram nas aldeias permanentes do Básico e Alto Neolítico e que, herdados daquela época, persistem atualmente em todas as civilizações adiantadas do mundo. Além do mais, a

maioria, indiscutivelmente, dos chamados povos primitivos de hoje não é composta de indivíduos realmente primitivos em sua cultura, mas regredidos — províncias culturais regredidas da idade neolítica, da idade de bronze e mesmo da idade do ferro. Até mesmo os pigmeus negritos das ilhas Andaman, por exemplo, que figuram com certeza entre os povos mais primitivos que ainda vivem na Terra, não podem ser estudados apenas como primitivos, pois há um bom volume de prova, não só em seus montes de lixo de cozinha, que vêm se acumulando há milhares de anos, mas também em seus mitos e costumes populares, de influências culturais importantes, provenientes da parte Sudeste do continente asiático, iniciadas há talvez três mil anos, e que lhes trouxe não só a cerâmica e o porco, mas também um novo método de cozinhar e até mesmo a arte de fumar cachimbo. Eles, além disso, usam um tipo extremamente belo de arco, que não é, por nenhum critério, uma arma primitiva, mas um tipo que só apareceu em período tão tardio quanto o mesolítico — isto é, no período cultural que precedeu imediatamente o aparecimento da arte do cultivo de alimentos. ^{207}

Ora, certamente não será necessário observar que não podemos tirar com segurança conclusões a respeito da tipologia e arquetipologia da psique humana em geral de qualquer conjunto de provas, por mais abundante que seja, que foram colhidas quase exclusivamente em uma única província — mesmo que muito grande: a província, isto é, da extensão e influência de aldeias, pequenas cidades e cidades grandes permanentes, que cultivavam alimentos, da era neolítica e pós-neolítica relativamente curta da raça humana.

Quando recordamos — conforme já assinalado —, que as provas mais antigas da existência do homem neste mundo datam das vizinhanças de dois milhões de anos e que o período em que ele tem sido agricultor não abarca mais de 10 mil anos (um segmento, isto é, de menos de metade de um por cento do arco conhecido), e quando levamos em conta, além disso, que o nosso corpo físico, do qual nossa psique é uma função, evoluiu nas condições não da agricultura mas da caça — então talvez caiba perguntar se toda a história e mitologia de cidade ou aldeia muradas, enraizadas na terra, com sua torre de templo no centro, erguendo a deusa-terra para seu conúbio divino com o pai de todos do céu fecundador no alto, não é, talvez, apenas uma fórmula altamente especializada, não normal à psique da espécie, mas, sim, um efeito das tensões, medos e expectativas geradas em uma sociedade baseada em uma economia agrícola. E podemos perguntar, também, se hoje, quando esse tipo de economia está cedendo lugar a outra, baseada na indústria, e a imagem cosmológica comensurável com o horizonte agrícola foi despedaçada para sempre — se hoje, nesta próxima grande era de transformação, as imagens geradas naquele antigo período de crise continuam conosco e, se assim, para quem e por quê?

No Subestágio 2 do Neolítico Básico, na fase ora conhecida como Neolítico Cerâmico (identificado em Çatal Hüyük, c. 6500 a.C), surgiram as primeiras estatuetas neolíticas de mãe-deusa que pareceram marcar, em todo o mundo, o alvorecer de uma ordem de mitos e ritos relativos, especificamente, aos poderes "femininos" geradores e sustentadores da terra cultivada. Mas houve também uma série muito mais antiga de estatuetas de figuras nuas, do tipo da Vênus de Willendorf paleolítica, do período da arte dos caçadores das grandes cavernas francesas e espanholas. E persiste uma questão extremamente enigmática sobre a história dessa série; descobriu-se que, embora seu culto pareça ter-se estendido por todo o caminho dos Pireneus ao lago Baikal, na Sibéria, o período de florescência da mesma foi relativamente curto. A medida que a arte da pintura se desenvolvia e belas formas animais tomavam posse das paredes das grandes cavernas, foi interrompida a criação de novas estatuetas. Além do mais, em todos os casos em que formas humanas de fato aparecem entre os animais pintados, elas são de xamãs masculinos, tendo praticamente cessado a representação da fêmea humana. Temos, portanto, que compreender que houve duas ordens muito diferentes de cultura, nas quais as estatuetas femininas desempenharam um papel preponderante no simbolismo da magia e da religião, e aquelas que agora parecem ter sido separadas por um período de pelo menos 10 mil anos.

Encontramos certos símbolos no centro de mandalas do Alto Neolítico, que permaneceram característicos dessas representações até o presente. Na louça de Samarra, por exemplo, descobrimos a associação mais antiga conhecida da suástica com a mandala — na verdade, só há uma outra ocorrência anterior da suástica em qualquer outro local, e isso acontece nas asas de uma ave em vôo, gravada em marfim de mamute (Figura 11), encontrada em um sítio do Paleolítico Superior, não muito longe de Kiev.

^{b}. Com freqüência, na louça de Samarra, a suástica aparece na forma sinistra, com os braços angulares apontando para a esquerda, e isto pode ou não ser um fato importante. Encontramos também a Cruz de Malta no centro dessas antigas mandalas — ocasionalmente modificada, de maneira a sugerir formas estilizadas de animais, como se os animais estivessem emergindo dos braços giratórios (acima, p., Figura 1). Em vários exemplos, aparecem formas estilizadas de mulheres, com os pés e cabeça reunidos no centro da mandala, a fim de formar uma estrela. Essas mandalas são em geral desenhos quádruplos, embora, ocasionalmente, sejam quintuplos, sêxtuplos ou óctuplos. Ou as formas de quatro gazelas podem rodear uma árvore. Alguns desenhos mostram belas aves, com os pés na água, pescando.^{208}



Figura 11. Suástica em estatueta de marfim de mamute, de fins do período paleolítico, mostrando um pássaro. E a representação mais antiga conhecida de suástica, Mezin, Ucrânica, c. 10000 a.C.

O sítio arqueológico que deu nome a essa série soberba de vasos decorados — Samarra — localiza-se no Iraque, às margens do Tigre, a cerca de 30km ao norte de Bagdá. A área na qual se difundiu a cerâmica estende-se na direção Norte até Nínive; ao Sul até o Golfo Pérsico; e a Leste, cruzando o Irã, até a fronteira do Afeganistão. A louça de Halaf, por outro lado, disseminou-se pela área a noroeste dessa zona, com seu principal centro no norte da Síria, exatamente ao sul das montanhas Taurus, ou Touro, de Anatólia (vizinha a Çatal Hüyük e Hacilar), de onde o rio Eufrates e seus tributários descem dos sopés das montanhas para a planície. O mais notável em tudo isso é a proeminência nessa louça belamente decorada da cabeça do touro (o bucrânio, como em Çatal Hüyük), vista de frente, com grandes chifres encurvados. A forma é mostrada naturalisticamente e em desenhos variadamente estilizados e graciosos. Outro elemento importante nessa série é o machado duplo, que na arte cretense posterior era sinal e arma da deusa. Mais uma vez, encontramos a Cruz de Malta, como em Samarra, embora — significativamente, talvez — nenhuma suástica, nem aqueles graciosos desenhos de gazelas. Além do mais, associadas a estatuetas femininas (muito numerosas nesse contexto), encontramos estatuetas de argila representando pombas, bem como porcos, vacas, touros com corcova, ovelhas e cabras.^{209} Um encantador fragmento de cerâmica representa a deusa entre dois caprinos com as patas dianteiras levantadas — o da esquerda, um macho; o outro, uma cabra amamentando um cabritinho.^{210} Todos esses símbolos estão associados nesse complexo da cultura halafiana à denominada sepultura em forma de colméia.

Ora, esse foi exatamente o complexo que não só apareceu um milênio depois em Creta,^{211} mas foi de lá transportado por mar, passando pelas chamadas Colunas de Hércules (Gibraltar), para o Norte, para as ilhas britânicas; para o Sul até Costa do Ouro, Nigéria e Congo. Constituiu também, na verdade, o complexo básico da cultura miceniana, da qual os gregos e, através deles, nós, recebemos tantos símbolos. E quando o culto da Lua morta e renascida foi levado da Síria para o delta do Nilo no terceiro ou quarto milênio antes de Cristo, esses símbolos tomaram a mesma direção. Na verdade acredito que podemos alegar, com um grau muito alto de certeza, que nessa simbologia halafiana do touro e da deusa, da pomba e do machado duplo, temos simultaneamente uma continuação da tradição mitológica já anunciada, dois mil anos antes, nas capelas de Çatal Hüyük, e um ponto de parada intermediário dessa tradição, a caminho de sua culminação nas grandes religiões históricas de Ishtar e Tammuz, Ísis e Osíris, Vênus e Adonis, Maria e Jesus. A partir das montanhas do Taurus, as montanhas do deus-touro, que já deviam ter sido identificadas com a Lua cornuda, que morre e renasce, o culto foi difundido juntamente com a própria arte de criação de gado, praticamente até os confins da Terra. E até hoje celebramos o mistério dessa morte e ressurreição mitológica como promessa de nossa própria eternidade. A imanência da eternidade na passagem do tempo, portanto, seria o significado, ou referência, dessa peça arcaica de mistério. Mas o que é a eternidade e o que é o tempo? E por que a imagem do touro ou da Lua?

(D) A CIDADE-ESTADO HIERÁTICA: c. 3500-2500 a.C.

O Estágio Quatro no desenvolvimento, no Oriente Próximo, da civilização baseada na agricultura, da qual derivaram todas as altas culturas mundiais, ocorreu c. 3500 a.C. Meio milênio antes, c. 4000 a.C. (a data designada no Livro do Gênesis como a da criação do mundo), várias aldeias neolíticas haviam atingido o tamanho necessário e adquirido a função de cidades-mercado. Ocorreu, além disso, uma expansão da área da cultura calcolítica na direção Sul, penetrando nas planícies alagadas da Mesopotâmia. Foi esse o período em que a realmente grande e ainda misteriosa raça sumeriana apareceu em cena, fundando no tórrido delta do Tigre e do Eufrates os sítios que se tornariam, por volta de c. 3500 a.C., as cidades reais de Ur, Kish, Lagash, Eridu, Sippar, Shuruppak, Nippur e Erech. Os únicos recursos naturais dessa terra eram barro e caniços. Madeira e pedra tinham que ser importados do Norte. O barro, porém, era fértil, com uma fertilidade renovada todos os anos. Além do mais, o barro podia ser modelado em tijolos, que secados ao sol era bom material para construção de templos —

que nesse momento aparecem, pela primeira vez, na história do mundo. Na fase mais antiga, foi usada a forma do zigurate: uma pequena elevação, artificialmente construída, onde se erguia uma capela destinada ao ritual da união, geradora do mundo, entre a deusa da Terra e um deus dos céus. Se podemos julgar à vista da prova fornecida séculos seguintes, a rainha ou princesa de cada cidade era, nesses dias remotos, identificada com a deusa, e o rei, seu esposo, com o céu.

No curso do quarto milênio antes da Era Cristã, os templos existentes nessas cidades à beira-rio aumentaram em tamanho e importância, tornando-se os centros econômicos, religiosos e políticos de comunidades cada vez mais numerosas. Em seguida, em uma data que hoje podemos fixar quase com precisão em 3200 a.C. (período do estrato arqueológico conhecido como Uruk B), surgiu nesse pequeno jardim sumeriano enlameado — como se as flores de suas minúsculas cidades tivessem de repente entrado em florescimento explosivo — toda a síndrome cultural que, desde então, constituiu a base de todas as grandes civilizações do mundo. A este, o quarto e culminante estágio do desenvolvimento que estamos aqui acompanhando, podemos dar o nome de *cidade-estado hierática*.

Mas façamos antes uma pausa para repetir o seguinte: mencionamos o período Protoneolítico dos natufianos, c. 9000 a.C, quando surgiram os primeiros sinais de uma cultura incipiente de cereais; o Neolítico Básico das primeiras aldeias acerâmicas, cerâmicas e calcólicas, c. 7500-4500 a.C, época em que a deusa-mãe de um assentamento campesino já bem-estabelecido fez seu primeiro e espetacular aparecimento; em seguida, o Alto Neolítico (calcólítico médio e recente) da louça pintada de Halaf e Samarra, c. 4500 a.C, período em que o conceito abstrato de um campo estético geometricamente organizado apareceu pela primeira vez e quando as cidades-mercados do Neolítico mais recente começaram a construir torres de templos; e agora, finalmente, chegamos a uma data que marca época, c. 3200 a.C, quando, de chofre, exatamente no ponto geográfico onde os rios Tigre e Eufrates desembocam no golfo Pérsico, a maravilhosa flor da cultura desabrochou na cidade-estado hierática.^{212}

Nesse momento, toda a cidade (e não apenas a área do templo) era concebida como uma imitação, na Terra, da ordem celestial — um cosmo sociológico intermediário, ou mesocosmo, entre o macrocosmo do universo e o microcosmo do indivíduo, tornando visível sua forma básica, isto é, o rei no centro (como Sol ou como Lua, segundo o culto local) e uma organização de cidade murada, à maneira de uma mandala, em volta do *sanctum* central do palácio e do zigurate,^{c} com um calendário matematicamente estruturado, além disso, para regular as estações da vida na cidade de acordo com as passagens do Sol e da Lua entre as estrelas, bem

como um sistema altamente desenvolvido de artes rituais, incluindo a de tornar audível a ouvidos humanos a harmonia das esferas celestiais visíveis. Nesse momento, pela primeira vez no mundo, surgiu a arte da escrita e começou a história literariamente documentada. Temos também prova de que os dois sistemas numéricos ainda hoje usados corriqueiramente em todo o mundo civilizado haviam sido justamente inventados, isto é, o decimal e o sexagesimal, o primeiro usado em operações comerciais nas casas de contas do recinto dos templos, onde era armazenado o cereal recolhido sob a forma de impostos, e o último, na medição ritualística do espaço e do tempo, e 360 graus ainda representam a circunferência do círculo — isto é, a mandala do espaço. Simultaneamente, 360 dias, acrescidos de cinco, assinalam a medição da mandala do tempo — representando a abertura através da qual a energia espiritual flui para a esfera do tempo, vinda de um pleroma de eternidade e que, em consequência, são dias de festas e festivais — correspondendo no mandala temporal àquele ponto místico situado no centro da mandala espacial, que é o santuário do templo, onde se juntam as potências terrestres e celestiais. Os quatro lados da torre do templo, orientados para os quatro pontos da bússola, reúnem-se nesse quinto ponto, por onde a energia do pleroma entra no tempo — e, mais uma vez, temos o número cinco adicionado aos 360 para simbolizar o mistério da imanência da eternidade no tempo.

A torre do templo, claro, e a pequena cidade hieraticamente organizada que o cercava, onde todos desempenhavam seu papel de acordo com um plano divino celestialmente inspirado, é o modelo do paraíso que encontramos não só na imagística hindu-budista do monte Sumeru, do Olimpo grego, dos templos aztecas do Sol, mas também do Paraíso Terrestre de Dante, em busca do qual partiu Colombo, e na imagem bíblica do Éden, de onde se desenvolveu o conceito medieval e que — segundo a data que o leitor encontrará nas notas marginais da Bíblia — teria sido criado mais ou menos na época da fundação das primeiras cidades sumerianas: 4004 a.C.

Parece, em suma, que foi demonstrado de maneira dificilmente passível de dúvida que a idéia de uma cidade-estado hierática, concebida como mesocosmo, ou imitação sociológica da ordem celestial, surgiu como paradigma nas pequenas cidades da Suméria, c. 3200 a.C, e que, em seguida, se disseminou nas direções Leste e Oeste, ao longo de rotas já desbravadas pelo neolítico anterior. A maravilhosa reunião organizadora da vida de idéias e princípios — incluindo os da escrita, matemática e astronomia baseada no calendário — chegou ao Nilo e inspirou a civilização da Primeira Dinastia do Egito, em c. 2800 a.C, alcançou Creta, por um lado, e, pelo outro, espalhou-se pelo vale do Indus, em c. 2600 a.C; penetrou na China da Dinastia Shang, em c. 1500 a.C e, finalmente, aportou nas praias do Peru e da América Central — procedente da China, através do

Pacífico? —, possivelmente em data tão recuada como c. 1000 a.C.^{213} Temos, por conseguinte, que reconhecer o que ora parece ser fato demonstrado e documentado, isto é, que todas as grandes civilizações do mundo são, em última análise, apenas outras tantas variantes e aprimoramentos de uma única e maravilhosa mônada de inspiração mitológica — e que, enquanto a história e a pré-história da raça humana abrangem cerca de 1.750 mil anos, essa mônada foi reunida e transformada em forma viva nas planícies enlameadas e entre os caniços da Mesopotâmia há pouco mais de cinco mil anos.

Se tentarmos colocar em palavras o sentido ou significado dessa mônada, o sentido ou caráter da realização que parece ter precipitado com tal força essa imagem do destino do homem como órgão participante do organismo do universo, poderíamos dizer que os requisitos psicológicos já notados, de um princípio coordenador que colocasse as partes de um corpo social diferenciado em uma relação organizada entre si, e, simultaneamente, sugerisse que a ação através de tudo isso de um princípio ou energia saturante, formadora — esse requisito sociológico e psicologicamente sentido — deve ter sido atendido com o reconhecimento, em alguma ocasião no quarto milênio antes da Era Cristã, da dança circular organizada dos cinco planetas visíveis e do Sol e da Lua através das constelações do zodíaco. É essa ordem celestial se tornaria, para todas as civilizações e filósofos do mundo, o modelo da revelação do destino. Ou, nas palavras de Platão: "Os movimentos semelhantes à parte divina em nós são os pensamentos e as revoluções do universo; estes, por conseguinte, todos os homens devem seguir, e corrigindo na cabeça os circuitos que foram perturbados no nascimento, ao aprender a conhecer as harmonias e revoluções do mundo, eles devem tornar a parte inteligente, de acordo com sua imaculada natureza, semelhante àquilo que a inteligência discerne e, destarte, obter a realização do melhor na vida estabelecido pelos deuses para a humanidade tanto no tempo presente quanto na vida a surgir."^{214} O termo egípcio para essa ordem era Ma'at; na Índia, Dharma; e na China, Tao. E se tentássemos agora sumariar em uma frase o sentido ou significado de todos os mitos e rituais que brotaram dessa concepção de ordem universal, poderíamos dizer que eles são seus agentes estruturadores, funcionando para adequar a ordem humana à celestial. "Tua vontade seja feita, tanto na Terra como no céu." Os mitos e ritos formam um mesocosmo — um cosmo mediador, intermediário, através do qual o microcosmo do indivíduo é posto em relação com o macrocosmo do universo. Esse mesocosmo é todo o contexto do corpo social, que é, portanto, uma espécie de poema, hino ou ícone vivos de barro e caniços, de carne, sangue e sonhos, transformados na forma de arte da cidade-estado hierática. A vida na Terra deveria refletir, com tanta perfeição quanto possível em corpos humanos, a ordem quase

oculta — e, não obstante, nesse momento descoberta — da grandiosidade das esferas. Foi esse quadro vivo que modelou o mesocosmo, o meio, o cosmo sociológico da Cidade, e foram os padrões desse mesocosmo que, em consequência, modelaram a alma. Arte e costume modelam a alma: arte vivida..., como ritual.

3

O Problema do Novo Símbolo Emergente

Mas, neste caso, a alma, o microcosmo, tornado idêntico em forma a uma suposta ordem do macrocosmo, tem que ser um engrama, algo impresso, ou gravado, não congênito. Conforme já assinalado: o homem, ao nascer, não é ainda inteiramente homem nem se torna homem através de um desenvolvimento meramente físico, biológico.^{d} A criança, como já observado, cresce e se desenvolve durante um número de anos que, para a maioria dos mamíferos, constitui uma vida inteira e, durante esse período, é modelado em seu crescimento pela ordem social local. Ou, repetindo as palavras de Adolf Portmann: "O homem é a criatura incompleta cujo completamento é afetado por uma tradição historicamente determinada."

^{215} De modo que todos nós somos apenas uma parte, um fragmento, ou inflexão, do que poderíamos ter sido. E podemos entender, à luz dessa verdade, o comando de um mestre Zen, dirigido ao candidato que queria libertar-se do sistema de idéias gravadas que, para ele, se tornara sua alma: "Mostre-me a face que tinha antes de ter nascido!",^{216} ou a pergunta feita pelo guru hindu: "Onde fica você entre dois pensamentos?"^{217}

C. G. Jung observou, em uma de suas numerosas discussões das mandalas modernas, que enquanto nas formas tradicionais, ora arcaicas, a figura central era deus, "agora", como diz, "o prisioneiro, ou o bem protegido residente na mandala, não parece ser um deus, na medida em que os símbolos usados, estrelas, por exemplo, cruces, globos, e assim por diante, não significam um deus, mas, sim, aparentemente, uma parte mais importante da personalidade humana. Poderíamos dizer também que o próprio homem, ou pelo menos sua alma profunda, era prisioneiro do habitante protegido da mandala (...) É evidente", continua ele, "que na mandala moderna o homem — o homem completo — substituiu a divindade." "Essa substituição", volta a declarar, "é uma ocorrência natural e espontânea e sempre essencialmente inconsciente."^{218} E mais uma vez: "A mandala moderna é a confissão involuntária de uma condição mental peculiar. Não há divindade na mandala e também não submissão a uma divindade ou reconciliação com ela. O lugar da divindade parece ter sido ocupado pelo todo do homem."^{219}

Não podemos, neste particular, deixar de pensar nas palavras de Paracelso: "Eu, abaixo de Deus, em seu escritório; Deus, abaixo de mim, no meu." [{220}](#)

Isso porque a grande palavra e tema da Renascença, *humanitas*, parece finalmente em nossos dias ter quebrado o encanto celestial que fascinou a humanidade durante seis mil anos e estar oferecendo agora um novo Alfa e Omega: uma nova imagem, um novo desenho, para o centro de nossa mandala. Não obstante, antes de nos sujeitarmos abjetamente a essa imagem — como antes à imagem de Deus —, paremos um pouco para perguntar (neste precioso momento entre dois desenhos!) se não é possível penetrar naquele vazio "entre dois pensamentos", do qual procedem os símbolos, e obter, dessa forma, algum tipo de independência das limitações do século corrente. Dizemos isso porque não podemos esquecer a distinção entre sinal e símbolo definida pelo Dr. Jung: o sinal é uma referência a alguma coisa conhecida; o símbolo é uma figura através da qual uma alusão é feita a algo desconhecido. E então na direção do desconhecido, além da imagem de Deus e da imagem do homem, que temos que nos aventurar para descobrir o terreno final de todos esses nomes e formas orientadoras, protetoras, edificantes, mas agrilhoantes.

Vamos, portanto, escavar abaixo do piso geometricamente assentado da cidade murada neolítica e buscar o mistério da caverna paleolítica — onde o homem, se podemos julgar com base na observação do Dr. Róheim, era livre, sem peias, verdadeiramente autoconfiante, e adulto.

PARTE II

4

O Xamã e o Sacerdote

Esse desafio pode ser enfrentado, eu descobri, através de uma lenda daquela parte dos Estados Unidos ainda chamada de "Território indígena", onde

ainda é possível visitar tribos de caçadores apenas recentemente influenciados pela cultura neolítica do milho, originária do México e da América Central.

Padrões contrastantes aparecem na América do Norte se as tribos são de caçadores ou plantadores. Na vida religiosa, os caçadores enfatizam o jejum individual como atitude prévia para obtenção de visões. O menino de 12 ou 13 anos é deixado pelo pai em algum local solitário, com uma pequena fogueira para afugentar os animais perigosos, e aí ele jejua e ora, durante quatro dias ou mais, até que algum visitante espiritual vem em sonho, em forma humana ou animal, para lhe falar e conceder poder. Sua carreira mais tarde na vida será determinada pela visão, pois essa entidade poderá conferir-lhe o poder de curar pessoas, como xamã, atrair e abater animais, ou ainda tornar-se guerreiro. Se os benefícios obtidos não forem suficientes para a ambição do jovem, ele pode jejuar novamente, com tanta frequência quanto quiser. Um velho índio Crow, chamado Conta Azul, fala a respeito de um desses jejuns: "Quando eu era menino", conta ele, "eu era pobre. Via destacamentos voltarem com os chefes à frente, seguidos de muitos guerreiros. Eu os invejava, e resolvi jejuar e me tornar um deles. Quando tive a visão, consegui o que tanto queria (...) Matei oito inimigos."^{221} Se um homem tem má sorte, ele sabe que seu dote de poder sobrenatural é simplesmente insuficiente, ao passo que, por outro lado, os grandes xamãs e chefes guerreiros adquiriram poder abundante em seus jejuns visionários. Talvez tenham decepado e oferecido juntas dos dedos. Essas oferendas eram comuns entre os índios das planícies, e nas velhas mãos de alguns deles restam apenas os dedos e juntas suficientes para lhes permitir encaixar a flecha e disparar o arco.

Já entre as tribos de plantadores — os Hopi, Zuni e outros moradores de *pueblos* —, a vida é organizada em torno das cerimônias ricas e complexas de seus Deuses Mascarados. São organizados ritos refinados, dos quais participa toda a comunidade, e que são marcados de acordo com um calendário religioso e presididos por corpos de sacerdotes treinados. Ou, conforme observou a Dra. Ruth Benedict em seu *Patterns of Culture*: "Nenhum campo de atividade compete com o ritual para o primeiro lugar na atenção do povo. Provavelmente, a maioria dos homens adultos entre os *pueblos* do Oeste dedica a eles a maior parte de sua vida de vigília. O cerimonial requer a memorização de grande volume de ritual detalhado, que nossas mentes menos treinadas acham assombroso, e a execução de cerimônias perfeitamente coordenadas, marcadas pelo calendário e que entrelaçam complexamente todos os diferentes cultos e o corpo governante em um procedimento formal interminável."^{222} Numa sociedade desse tipo é pouca a liberdade para a ação individual. Há uma relação rígida não só

entre o indivíduo e seus companheiros, mas também entre a vida da aldeia e o ciclo do calendário, isto porque os agricultores estão fortemente conscientes de sua dependência dos deuses dos elementos. Um curto período de escassez ou excesso de chuva, no momento crítico, e um ano inteiro de trabalho resulta em fome. Para o caçador... a sorte do caçador é coisa muito diferente.

Podemos tornar mais nítido esse contraste comparando o sacerdote com o xamã. O sacerdote é o membro socialmente iniciado, cerimonialmente aceito, de uma organização religiosa reconhecida, onde ocupa certa posição, e funciona como ocupante de um cargo que foi preenchido por outros antes dele, ao passo que o xamã é aquele que, como conseqüência de uma crise psicológica pessoal, obteve certo poder próprio. Os seres espirituais que o visitaram na visão nunca haviam aparecido a nenhum outro homem: eram seus familiares e protetores particulares. Os Deuses Mascarados dos *pueblos*, por outro lado, os deuses do milho e os deuses das nuvens, cultuados por sociedades de sacerdotes rigorosamente organizados e formais, são os patronos bem conhecidos de toda a aldeia e têm sido objeto de orações e danças cerimoniais desde tempos imemoriais.

O mito que eu desejava recordar é o da origem dos apaches Jicariela do Novo México. Originalmente um povo caçador no século 14 d.C. iniciou uma plantação de milho no Pueblo e assimilaram a tradição cerimonial neolítica local.^{223} O mito é extenso, mas procurei resumi-lo, abordando rapidamente a questão.

"No início", somos informados,^{224} "nada havia aqui onde hoje existe o mundo: nenhuma terra — mas Escuridão, Água e Ciclone. Não havia gente viva. Só existia os Hactcin. Era um lugar solitário."

Os Hactcin — os equivalentes Apache dos Deuses Mascarados das aldeias *pueblo* — são personificações das potências que sustentam o espetáculo da natureza. Eles criaram, inicialmente, a Terra Mãe e o Pai Céu, em seguida os animais e as aves e, finalmente, o homem e a mulher. Durante todas as primeiras eras havia escuridão, mas, em seguida, os Hactcin criaram o Sol e a Lua, que se moveram então do Norte para o Sul.

De modo que nesse momento, continua a lenda, "havia todos os tipos de xamãs entre o povo — homens e mulheres que alegavam ter poder concedido por todos os tipos de coisas. Esses xamãs viram o Sol seguindo do Norte para o Sul e começaram a falar.

Um deles disse: 'Eu fiz o Sol.' Outro disse: 'Não, eu é que o fiz.' Começaram a discutir e os Hactcin lhes ordenaram que deixassem de falar assim. Mas eles continuaram a contar vantagens e a brigar. Um deles disse: 'Acho que vou fazer o Sol parar no alto, de modo a não haver mais noite. Mas, não,

acho que vou deixar que ele continue a se mover. Precisamos de algum tempo para descansar e dormir.' Outro disse: 'Talvez eu acabe com a Lua. Nós, realmente, não precisamos de luz nenhuma à noite.' Mas o Sol nasceu no segundo dia e as aves e animais se sentiram felizes. No dia seguinte, aconteceu a mesma coisa. Quando chegou o meio-dia do quarto dia, contudo, e os xamãs, a despeito do que os Hactcin lhes haviam dito, continuaram a discutir, houve um eclipse. O Sol subiu através de um buraco no alto e a Lua o seguiu, e é esse o motivo por que hoje temos eclipses.

"Um dos Hactcin disse: 'Muito bem, vocês aí, vocês dizem que têm poder. Pois tragam de volta o Sol.'

"E assim todos eles formaram filas: na primeira, reuniram-se os xamãs; na outra, todas as aves e animais. Os xamãs começaram a mostrar suas artes. Exibiram tudo que sabiam. Alguns se sentavam, cantando, e em seguida desapareciam terra adentro, deixando apenas os olhos de fora, e voltavam em seguida. Mas isso não trouxe o Sol de volta. Aquilo era feito apenas para mostrar que eles tinham poder. Outros engoliram flechas, que saíram de sua carne na altura do estômago. Outros engoliram penas; outros engoliram pés de abeto vermelho inteiros e depois os cuspiram. Mas continuaram sem o Sol e sem a Lua.

O Hactcin disse então: 'Todos vocês estão trabalhando muito bem, mas não acho que estejam trazendo de volta o Sol. O tempo de vocês acabou.' Virou-se para as aves e animais: 'Muito bem', disse, 'agora é a vez de vocês'.

"Todos eles começaram a conversar polidamente entre si, como se fossem cunhados, mas os Hactcin disseram: 'Vocês têm que fazer alguma coisa mais do que conversarem de maneira delicada. Levantem-se, façam alguma coisa com seus poderes e tragam o Sol de volta.'

"O gafanhoto foi o primeiro a tentar. Estendeu a mão nas quatro direções e, quando a trouxe de volta, trazia pão. O cervo estendeu a mão nas quatro direções e, quando a recolheu, trazia fruta de *yucca*. O urso produziu cereja silvestre da mesma maneira, a marmota, amoras, o esquilo, morangos; o peru, milho; e assim por diante, todos eles. Mas embora os Hactcin ficassem satisfeitos com essas oferendas, o povo ainda continuava sem Sol e sem Lua.

Em vista disso, os próprios Hactcin começaram a fazer alguma coisa. Mandaram vir o Trovão de quatro cores, das quatro direções, e esses trovões criaram nuvens de quatro cores, das quais caiu chuva. Em seguida, chamando o Arco-íris, para torná-lo belo enquanto eram plantadas as sementes que o povo havia produzido, os Hactcin fizeram uma pintura de areia com quatro pequenos montículos coloridos em fila, nos quais colocaram as sementes. As aves e animais cantaram e, logo depois, os

pequenos montículos começaram a crescer, as sementes a brotar e os quatro montículos de terra colorida se fundiram e se transformaram numa montanha, que continuou a subir.

"Os Hactcin escolheram em seguida 12 xamãs que haviam sido espetaculares em suas façanhas mágicas e, pintando seis deles inteiramente de azul, para representar a estação de verão, e seis de branco, para representar o inverno, deram-lhes o nome de Tsanati, e essa foi a origem da sociedade de dança Tsanati dos Apaches Jicarilla. Depois disso, os Hactcin criaram seis palhaços, pintando-os de branco com quatro faixas pretas horizontais, uma de um lado a outro do rosto, uma pelo peito, outra pela parte superior das pernas e outra pela parte inferior. Os Tsanati e os Palhaços juntaram-se em seguida ao povo na dança, a fim de fazer a montanha crescer."^{225}

Perceberam o que aconteceu aos xamã? Foram desmoralizados em seu estilo individualista, paleolítico, de prática mágica, e receberam um lugar na mandala social de uma comunidade plantadora de sementes e produtora de alimentos como uma unidade contribuinte para um todo maior. O episódio representa a vitória do princípio de um sacerdócio socialmente ungido sobre a força altamente perigosa e imprevisível dos dons individuais.

E o contador da história dos Apaches Jicarilla explicou pessoalmente a necessidade de incorporar os xamãs ao sistema cerimonial. "Essas pessoas", disse ele, "tinham cerimônias próprias, que haviam obtido de várias fontes, de animais, do fogo, do peru, das rãs, e de outras origens. Elas não podiam ser deixadas de fora. Elas tinham poder e também tinham que ajudar".^{226}

Não conheço mito que represente com mais clareza do que esse a crise que deve ter sido enfrentada pelas sociedades do Velho Mundo quando a ordem neolítica começou a fazer sentir seu poder em uma conquista gradual das partes mais habitáveis da Terra. A situação no Novo México e no Arizona, no período da descoberta da América, era, culturalmente, muito semelhante à que deve ter prevalecido no Oriente Próximo e Oriente Médio, e na Europa, do quarto ao segundo milênio antes da Era Cristã, quando os rígidos padrões apropriados a um assentamento organizado foram impostos a povos acostumados à liberdade e às vicissitudes da caça. E há um importante paralelo a ser notado entre esse contraste que separava os xamãs indisciplinados, brigões, perigosos, do membros do povo, que eram tão polidos uns com os outros que pareciam cunhados, e o dos titãs e deuses, demônios e anjos, asuras e devas, das numerosas tradições, baseadas na agricultura, da Ásia e da Europa. No Puranas hindu encontramos um mito muito conhecido de deuses e demônios cooperando sob a supervisão de suas divindades supremas, Vishnu e Shiva, para bater o Oceano de Leite e extrair-lhe a manteiga. Eles usaram a Montanha do

Mundo como colher para bater e a Serpente do Mundo como corda, que amarraram em torno da montanha. Em seguida, os deuses, segurando a cabeça da serpente, e os demônios, a cauda, enquanto Vishnu sustentava a Montanha do Mundo, bateram o mar de leite durante mil anos e, no fim, produziram a Manteiga da Imortalidade.^{227} E quase impossível deixar de pensar nesse mito quando lemos sobre o esforço dos xamãs brigões e do povo ordeiro, sob a supervisão dos Apaches Hactcin, para fazer com que a Montanha do Mundo crescesse e os levasse para o mundo de luz.

Os Tsanati e os Palhaços, continua a história, juntaram-se ao povo na dança e a montanha cresceu, até que seu cume chegou quase ao buraco, através do qual haviam desaparecido o Sol e a Lua. Restou apenas, por conseguinte, construir quatro escadas de luz das quatro cores, pelas quais o povo poderia subir para a superfície desta nossa atual Terra. Os seis Palhaços seguiram à frente com chicotes mágicos para expulsar as doenças, e foram seguidos pelos Hactcin, logo depois os Tsanati e, finalmente, o povo e os animais. "E quando eles chegaram a esta Terra", disse o contador da história, "foi quase como uma criança que nasce da mãe. O lugar de saída é o útero da Terra."

^{228}

5

O Ganso Selvagem

A maior preocupação de todas as mitologias, cerimoniais, sistemas éticos e organizações sociais de sociedades de base agrícola sempre foi reprimir manifestações de individualismo. Isso foi em geral conseguido compelindo-se ou convencendo-se pessoas a se identificarem não com seus próprios interesses, intuições ou modos de experiência, mas com arquétipos de comportamento e sistemas de sentimentos desenvolvidos e mantidos no domínio público. Na Índia, por exemplo, o ideal do Dharma é o de submissão incondicional aos arquétipos de casta — sendo estas funções da ordem social racionalizadas para o indivíduo através de uma teoria de encarnações graduadas, através de numerosas vidas, de uma casta para outra. A expressão mais severa desse ideal está implícita na palavra "suttee" (*sati*), que é a forma feminina da raiz verbal *sat* ("ser"). A suttee é uma mulher que é uma coisa, isto é, a esposa arquetípica. Ela reprimiu todos os impulsos para tornar-se pessoa autônoma, até mesmo na extensão final de lançar-se na pira funerária do marido. Para o Oriente arcaico, todo ato bem praticado era um ato de suttee — uma queima, uma purgação do ego.

No Ocidente, igualmente, o ego foi considerado a província do demônio. Os titãs, derrotados pelos moradores do Olimpo, eram encarnações desse princípio, da mesma maneira que acontecia com os demônios na Índia — e sabemos que eles foram agrilhoados e aprisionados embaixo de montanhas. Um destino semelhante foi dado, na tradição germânica, aos gigantes e anões, ao lobo Fenris, à serpente Midgard e ao cão Garm. Ainda assim, chegará o dia, somos avisados, em que seus grilhões cairão, e esse dia será a Morte dos Deuses, a Ragnarök. E, nessa ocasião, nada haverá que não seja medo no céu e na Terra.^{229}

Mas esse dia já chegou — na verdade, chegou desde 1492, quando se partiu a mandala desenhada seis mil anos antes, no período das tigelas de Halaf e Samarra. Esquilo, no *Prometeu agrilhoado*, apresentou-nos o espírito do titã, que ora está à solta:

Em uma única frase clara, odeio todos os deuses, E insulta-me aqueles que nunca os insultaram.

Não pensem que eu, para ganhar um sorriso de Júpiter, Revestirei minha alma de suavidade de donzela E importunarei o inimigo que mais odeio Com mãos postas em súplica!^{230}

Não foi por acaso que Prometeu transformou-se no herói do iluminismo humanístico, ou que, hoje, quando os mitos da mandala são objeto de discussão geral, descobrimos um símbolo da inteireza do homem emergindo do abismo negro do inconsciente, onde andou agrilhado durante seis mil anos. Continuará a mandala a controlar esse Prometeu ora liberto?

Entre as tribos americanas foram coletadas centenas de histórias populares, descrevendo, em várias transformações, o arauto do fogo, o trapaceiro-herói titânico dos caçadores paleolíticos. Entre os índios das planícies, ele tinha a forma de um tipo de chacal, o Coiote; entre os moradores das florestas, era a Grande Lebre (algumas das aventuras dela foram atribuídas pelos negros da América a um coelho-herói africano, que conhecemos nas histórias de Br'er Rabbit); entre as tribos da Costa Noroeste ele era o Corvo. A réplica mais parecida com os mitos da Europa seria Loki, o criador de casos, que na era de Ragnarok será o chefe das hostes do inferno. Coiote, Corvo, a Lebre-mestra — ou o Velho, quando aparece em forma inteiramente humana —, é um idiota debochado, bem como um tapeador extremamente sabido e cruel, mas também o criador da humanidade e o modelador do mundo. Dificilmente será correto denominar tal figura de Deus ou mesmo pensar nele como sobrenatural. Ele é um super-xamã. E encontramos suas contrapartidas no mito e na lenda em todo o mundo, em todos os locais em que o xamanismo imprimiu sua marca: na Oceania e na África, na Sibéria e na Europa.

As autoridades discordam sobre o período das primeiras migrações do homem paleolítico para a América do Norte. Durante as eras glaciais, uma ponte de terra da largura da França estendia-se da Sibéria ao Alasca, e por ela passaram animais herbívoros (manadas de cavalos, gado, elefantes, camelos), seguidas às vezes por caçadores. Conforme já assinalado,^{e} tribos podem ter começado a chegar em uma data tão remota como 30 ou 40 mil anos antes da Era Cristã. Não obstante, a maioria — se não todos — de nossos atuais índios americanos representa períodos muito posteriores de migração, estendendo-se até o primeiro milênio da Era Cristã e eles não foram puramente paleolíticos. Parece que tiveram por origem a plataforma cultural paleomesolítica mais recente que existiu na Sibéria, nas vizinhanças do lago Baikal, onde vivem hoje os yakuts, tungus, voguls e ostiaks.^{231} Na verdade, admite-se que, como raça física, os voguls e os ostiaks da bacia do rio Yenisei poderiam ser classificados como americanóides.^{232}

Já falamos brevemente sobre as cavernas paleolíticas. Bem cedo na história da arte desses imponentes templos subterrâneos surgiram as famosas estatuetas que representam a figura feminina — antecipando-se em nada menos que 20 mil anos, ou por aí, a seus colegas neolíticos, em uma faixa de datação que cobre os fins da era glacial, não muito antes, se é que isso aconteceu realmente, da chegada das levas iniciais de caçadores ao Novo Mundo. Nenhuma estatueta paleolítica foi encontrada na Espanha ou em qualquer outro lugar ao sul dos Pireneus. Todas elas pertencem às planícies de caça que começavam ao norte dos Pireneus e se estendem na direção leste, chegando a uma distância tão grande quanto as fronteiras da China. Nas vizinhanças do lago Baikal, em um sítio conhecido como Mal'ta, a cerca de 86km a noroeste de Irkutsk, existiu uma estação de caça paleolítica de grande importância, onde nada menos de 20 dessas estatuetas foram encontradas, associadas a certo número de figuras de gansos em vôo — todas elas entalhadas em marfim de mamute (ou, de acordo com uma autoridade, em osso).^{233}

Parece, portanto, que no último grande período da caça paleolítica houve um *continuum* cultural que se estendia dos Pireneus ao lago Baikal, de onde proveio grande parte da cultura, bem como algumas das estirpes raciais das tribos de caçadores da América do Norte durante o milênio que se seguiu ao fim do Paleolítico. Isto é, parece ter havido uma continuidade significativa, que se estendeu no tempo e no espaço do Paleolítico Superior da Europa ao ocaso final da Grande Caçada nas planícies norte-americanas. Em suas várias províncias, essa tradição absorveu influências da paisagem local e de culturas neolíticas e pós-neolíticas vizinhas. Não obstante, houve uma síndrome persistente de temas que podem ser facilmente identificados em todas as suas manifestações, e que foram evidentemente de um sistema de sociedades de caçadores, e não de agricultores assentados na terra. E um dos aspectos mais persistentes nesse particular foi a associação do transe xamanístico com o vôo de uma ave. O falcão e a águia, o ganso e o pato selvagem, parecem ter sido comuns em toda essa faixa.

Regionalmente, porém, outras aves podem aparecer: a coruja e o abutre, por exemplo, o corvo, a pega, ou o pica-pau — o último por causa da risca vermelha na cabeça, e que era freqüentemente apresentado como principal herói do roubo do fogo.

Como demonstrou o professor Mircea Eliade em um exaustivo estudo do assunto,^{234} o principal talento do xamã consiste em entrar em transe quando quer. Os ritmos do tambor do xamã, tal como os ritmos dos hinos védicos indo-arianos, eram concebidos como asas, as asas do transporte espiritual, que simultaneamente elevam o espírito do xamã e convocam suas entidades espirituais familiares. E é quando está em transe que ele realiza

suas milagrosas façanhas. Nesse estado, ele voa como uma ave para o mundo no alto ou desce como rena, touro ou urso para o mundo embaixo. Entre os Buriats, o animal ou ave que protege o xamã é denominado de *khubilgan*, palavra que significa "metamorfose", do verbo *khubilku*, "mudar a si mesmo, assumir outra forma".^{235} Os primeiros missionários e viajantes russos na Sibéria, na primeira metade do século XVIII, notaram que os xamãs falavam com seus espíritos usando uma voz estranha e esganiçada.^{236} Encontraram também entre as tribos numerosas imagens de gansos, às vezes feitas de bronze, com as asas abertas.^{237} E aqui cabe lembrar que em Mal'ta, a estação de caça paleolítica onde nada menos de 20 estatuetas surgiram das escavações, foram encontrados também numerosos gansos ou patos em vôo, entalhados, como as estatuetas, em marfim de mamute. Aves em vôo, na verdade, foram encontradas em numerosas estações paleolíticas e, na parte inferior das asas, conforme observamos acima, aparece a suástica mais antiga de que temos notícia.^{f} Tal como as suásticas de louça de Samara do mais recente Neolítico Superior, essa tem a forma sinistra, girando para a esquerda — a forma que o Dr. Jung sugeriu que normalmente simbolizaria um processo de regressão, um processo, talvez, como o vôo do xamã. E temos que lembrar também que na caverna paleolítica de Lascaux há um desenho de xamã, deitado em transe, usando uma máscara de ave e com a figura de uma ave empoleirada no cajado a seu lado.^{g} Os xamãs da Sibéria usam ainda hoje essas vestimentas de ave e acredita o povo que muitos deles foram concebidos por suas mães com a descida de uma ave.

Em numerosas terras, a alma foi descrita como uma ave, e as aves aparecem comumente como mensageiras espirituais: os anjos são aves modificadas. A ave do xamã, no entanto, era de um caráter e poder particulares, dotando-o da capacidade de voar em transe além de todos os limites da vida e, ainda assim, retornar. "Lá em cima há uma certa árvore", contou um xamã do Tungus, ao ser interrogado em sua casa no baixo rio Tunguska, na primavera de 1925. "Lá são criadas as almas dos xamãs, antes que eles obtenham seus poderes. Nos galhos dessa árvore, há ninhos onde repousa e é alimentada a alma dos xamãs. O nome da árvore é 'Tuuru'. Quando mais alto for colocado o ninho nessa árvore, mais forte será o xamã nele criado, mais ele saberá e mais longe enxergará."^{238} O xamã, portanto, não é apenas um espírito adaptado, mas também o descendente aquinhoado desses reinos de poder, invisíveis ao nosso estado normal de vigília, que todos podem visitar por um curto instante numa visão, mas no qual ele vagueia quando quer, um mestre.

Dissemos que as aves encontradas em Mal'ta e em outras estações paleolíticas eram patos e aves aquáticas, gansos selvagens e domésticos. Procuramos também sugerir alguma coisa do rico contexto de associações que vinculavam a figura da ave ao vôo espiritual do xamã, bem como a que ligava a figura do tapeador-herói, o titã que rouba o fogo e inimigo demoníaco dos deuses, ao contexto paleolítico do xamanismo. Queremos acrescentar agora que os iogues hindus altamente desenvolvidos, que em seus estados de transe ultrapassam todos os níveis do pensamento, são conhecidos como *hamsas* e *paramahamsas*: "gansos selvagens" e "gansos selvagens supremos". Na imagística do hinduísmo tradicional, o ganso selvagem é simbólico de *brahman-atman*, o fundamento final, transcendental, mas, ainda assim, imanente de todo ser, com o qual o iogue consegue identificar sua consciência, passando, assim, da esfera da consciência no estado de vigília, onde A não é não-A, indo mesmo além do sonho, onde todas as coisas brilham com luz própria, para o estado não-condicionado, não-dual, "entre dois pensamentos", onde a polaridade sujeito-objeto é inteiramente transcendida e se dissolve a distinção entre vida e morte.

Mas antes de acompanhar esse vôo em desenvolvimento, temos que fazer uma pausa e estudar, mais uma vez, nosso problema, o da natureza e função do símbolo.

6

Mitologias de Engajamento e Desprendimento

Duas funções contrastantes do símbolo religioso podem ser agora mencionadas. A primeira é a da referência e engajamento; a segunda, de desprendimento, êxtase e metamorfose. A primeira é exemplificada pela mandala social da cidade-estado hierática, que engaja todos os membros em um contexto de significado experimentado, relacionando-o como parte de um todo. Um exemplo equivalente seria a mandala medieval da Igreja Militante, Sofredora e Triunfante. A significação, ou fundamento final, de tal símbolo é inegável. Tal como a obra de arte bem-sucedida, ela constitui um fim em si mesma, comunicando à mente que a contempla uma noção de felicidade e à vida dela participante um sentido de significado. Como disse o Dr. Jung, o símbolo, em contraste com o sinal, é "a melhor designação ou fórmula possível para algo relativamente desconhecido, mas, ainda assim, reconhecido como presente ou necessário".^{239} Quando, portanto, o símbolo está funcionando no engajamento, as faculdades cognitivas são mantidas fascinadas e aprisionadas pelo próprio símbolo e, portanto, são simultaneamente informadas por ele e protegidas do desconhecido. Mas quando funciona no caso do desprendimento, do êxtase e da metamorfose, o símbolo se torna uma catapulta, a ser deixado para trás. Encontramos um esclarecedor exemplo do símbolo funcionando dessa maneira no Mundaka Upanishad:

A sílaba AUM é o arco; a flecha é a alma:

Diz-se que Brahman é o alvo. Concentrado (meditando sobre AUM), o homem deve atingir o alvo. E tornar-se uno com ele, como uma flecha.^{240}

O ritmo do tambor do xamã é a sílaba AUM, e seu transe o vôo de ave da flecha emplumada. Sua mente, desligada da proteção do símbolo, deve ir diretamente ao encontro do *mysterium tremendum* do desconhecido.

O desconhecido, no entanto, é de dois tipos. Há (1) o relativamente desconhecido e (2) o absolutamente incognoscível. Pode-se dizer que o

relativamente desconhecido é representado, psicologicamente, pelo conteúdo do inconsciente; sociologicamente, pela dinâmica da história; e cosmologicamente, pelas forças do universo. Este é o desconhecido ao qual referência é feita pelo termo *paroksa*, já discutido,^{h} que significa "além ou mais alto do que o alcance do olho". As referências de um vocabulário *paroksa* não são imediatamente perceptíveis à consciência de vigília. Diz-se que elas são *adhidaivata*, "angélicas", ou "divinas". São percebidas por santos e sábios em suas visões e, por isso, se diz que pertencem ao campo do "sonho". No mundo moderno, porém, viemos a falar e a pensar nessas coisas de um modo muito diferente do empregado pelos sábios do passado. Aquino teve razão quando sustentou que as Escrituras deviam ser julgadas verdadeiras nos níveis físico e espiritual. No momento em que foram escritas, eram julgadas fisicamente verdadeiras e sua verdade espiritual era inerente ao mundo físico que descreviam. Hoje, esse mundo físico desapareceu, substituído por outro: correlativamente, desapareceu também esse mundo espiritual e outro assumiu, ou está assumindo, seu lugar. Mas nenhum sistema vivo de símbolos que funcione no caso do engajamento pode sobreviver quando perde contato com os mundos consciente e inconsciente concretos de sua sociedade — quando suas referências ao campo da consciência de vigília foram refutadas e seus avisos aos pontos de origem da motivação não são mais recebidos. Tal como os sinais que se referem ao conhecido, os símbolos que se referem ao relativamente desconhecido são funções dos conhecimentos da época.

Mas há outro grau ou categoria do desconhecido, que se pensa que está além até das mais altas referências do vocabulário *paroksa*, místico, esotérico, "espiritual" ou "angélico". "O Tao que pode ser nomeado não é o verdadeiro Tao", escreveu Lao-tzé no início de seu *Tao Te Ching*.^{241} "Porque", escreveu Aquino, "porque só conhecemos Deus realmente quando acreditamos que ele está muito acima de tudo que o homem pode possivelmente pensar de Deus."^{242} E ouvimos nas palavras do Kena Upanishad:

E outro, na verdade, que não o conhecido E, além do mais, acima do desconhecido.
^{243}

Esta é a categoria ou grau do desconhecido às quais, em última análise, visam todas as grandes mitologias e as grandes religiões. Ela é reconhecida, contudo, como absolutamente inexprimível, um *plenum* de incognoscibilidade, inesgotável em sua escuridão, e em relação a ela, duas

atitudes foram adotadas. A primeira é a de terror absoluto, submissão ou, como dizemos, religiosidade. O homem não tenta penetrar no segredo, porque isso *seria hybris*: permanece com seu símbolo, como o único meio possível de relação. Este é o caso da Igreja Sofredora, Militante e Triunfante. A segunda atitude, porém, é a do místico, cuja alma se torna uma flecha e, neste caso, o símbolo funciona apenas no caso do desprendimento.

O termo sânscrito é *moksa*, "libertação". E ao passo que o símbolo que funciona no caso do engajamento tem que permanecer convincente em todos os níveis da referência física e espiritual, no caso do desprendimento não tem que se referir a nenhuma das duas. Sua função é simplesmente a de impulsionar a alma.

"Antes de começar a xamanizar", contou o velho xamã do Tungus acima mencionado, "fiquei de cama durante um ano inteiro. Tornei-me xamã aos 15 anos. A doença que me obrigou a tornar-me xamã tomou a forma de inchação do corpo e desmaios freqüentes. Quando eu começava a cantar, a doença geralmente desaparecia." Em seguida, falou das visões que teve no período de doença. "Meus ancestrais me apareceram e começaram a xamanizar. Puseram-me de pé como se eu fosse um bloco de madeira e atiraram em mim com seus arcos até que perdi os sentidos. Retalharam minhas carnes, separaram os ossos e os contaram, e comeram crua a minha carne. Quando contaram meus ossos, descobriram que havia um em excesso. Se não tivesse havido o suficiente, eu nunca teria podido me tornar xamã. Enquanto eles realizavam esse rito, eu, durante um verão inteiro, nada comi ou bebi. No fim, os sacerdotes xamãs beberam o sangue de uma rena e me deram também um pouco para beber. Depois desses fatos, um xamã tem menos sangue e parece pálido."

"A mesma coisa acontece com todos os xamãs do Tungus", continuou o velho. "Só depois de seus ancestrais xamãs lhe cortarem o corpo dessa maneira e separarem os ossos é que ele pode começar a praticar." ^{244}

O arco do xamã do Tungus não tinha absolutamente o poder do arco do Mundaka Upanishad, porque enviava a flecha de sua alma só até a esfera de seus ancestrais no inconsciente, *o relativamente* desconhecido. Digna de nota nessa fantasia, contudo, é o traço paleolítico de não atribuir qualquer significação universal, cósmica, à visão individual. Os poderes espirituais encontrados foram os ancestrais do xamã, apenas, e a referência foi a si mesmo.

Mas como vimos no mito dos Apaches Jicarilla, essa orientação fortemente individualista tornou-se arcaica e perturbadora, tirânica e demoníaca, logo que se completou a organização neolítica do universo, em volta de um

único centro de poder. Temos agora, por conseguinte, de tentar desenvolver nossa idéia sobre o símbolo funcionando no caso do desprendimento, sob a limitação dessa ressalva — isto é, dentro do universo da própria mandala. E proponho-me a fazer isso através de uma descrição curta — e necessariamente esquemática — da evolução dos ideais e atitudes do iogue asiático em relação à sociedade.

O Vôo entre Dois Pensamentos

Não se trata de uma escolha arbitrária de exemplo. Ela se justifica, na verdade, por certo número de considerações. Eu diria que a primeira e mais importante é que, no Oriente, há uma história ricamente documentada de desprendimento espiritual que data do período dos mais antigos Upanishades indianos, isto é, desde o século VIII a.C. A segunda é que, através dessa longa história, a ligação entre as técnicas e experiência da ioga, com sua base na tradição xamanística do transe, permaneceu tão forte que, quando o Budismo emigrou para o Norte e chegou ao Tibete e à Mongólia, ele se fundiu facilmente com as religiões Bon locais, nas quais a magia xamanista desempenhava papel fundamental. Na verdade, a própria palavra *shaman*, que é originária da língua do Tungus siberiano, foi julgada por alguns autores como derivada do sânscrito *'sramana*, que significa "monge", "iogue" ou "asceta".^{245} A biografia lendária do sábio tibetano Milarepa, do século XI, fornece prova suficiente dessa estreita ligação,^{246} enquanto que até hoje, em certas seitas budistas do Japão, a magia xamanista ainda é praticada como parte da religião. Não esqueçamos, além disso, que, gravada no peito do Buda meditante no Extremo Oriente, aparece a suástica no sentido anti-horário (Figura 12), que, conforme vimos acima, fez seu primeiro aparecimento nas asas de uma ave paleolítica em vôo (Figura 11, acima, p.).^{} E, finalmente, minha terceira razão para escolher esse contexto, a fim de ilustrar a reação do espírito do titã às restrições e arquétipos do estado hierático é que, na Ásia, essas restrições jamais foram relaxadas. A força dos ideais do sistema de castas arcaico, por exemplo, permanece enorme na Índia, até hoje. E, destarte, ainda temos diante de nós, com toda sua força, a continuação implacável do veemente diálogo que foi travado durante milênios entre os guardiões sacerdotais da arquetipologia social e os intemoratos mestres da moksa, a "libertação".

Nesse grandioso diálogo, quatro fases distintas podem ser notadas na transformação do caráter do titã xamânico. A primeira, conforme já vimos, foi a do xamã como titã-demônio, destronador de deuses. As grandes *asuras* indianas são figuras desse tipo. Elas praticam austeridades na floresta, mas seu objetivo não é atingir a iluminação e, sim, obter poderes mágicos, e em seguida aplicá-los para consecução de seus próprios fins terrenos. Elas são descritas nas histórias mitológicas locais como se submetendo às mais

rigorosas provações possíveis e, através delas, obrigando até mesmo os deuses mais poderosos a se curvarem à sua vontade. Os deuses mais poderosos, felizmente para a ordem cósmica, sempre têm um ou dois truques de reserva, de modo que, no fim, os titãs são enganados e derrotados.

E claro que temos aqui, em forma mitológica, basicamente a mesma idéia da relação entre a vontade individual e os controles da ordem social e cósmica que encontramos na tradição grega, onde ela é, contudo, geralmente apresentada em termos humanos. A idéia de *hybris* a imprudência humana, e a necessidade que os fados ou o destino impõem até aos deuses, perpassa pelo pensamento filosófico e religioso de todas as grandes civilizações. Há uma lei moral,



Figura 12. Suástica no Peito de Amida, "O Buda da Luz Imensurável", sentado em Postura de Meditação, Japão, século XIII.

e ela tem que ser cumprida. No Extremo Oriente, essa idéia é representada pelo Tao, o Caminho, o curso, o sentido, ou o significado manifesto do

universo: a manifestação de leis inexoráveis, às quais todos estão submetidos, da mesma maneira que órgãos que funcionam de várias maneiras em um único e poderoso organismo, Na Índia, esse princípio unificador é o Dharma. A palavra deriva da raiz *dhri*, que significa "sustentar", porque o Dharma, a lei, é o sustentáculo do universo e aquele que o conhece e cumpre sem resistência o seu próprio Dharma (*svadharma*), os deveres que lhe são impostos pelas circunstâncias de seu nascimento, torna-se por si mesmo um sustentáculo, um órgão em bom estado de funcionamento, do ser universal. A lenda bíblica da Queda, também, é uma história de *hybris* e da queda do titã, o Homem, que ousou seguir sua própria vontade em contravenção à lei, imposta neste caso não pelo universo, mas pelo criador do universo, Deus, o Pai. Aqui o homem é uma criança, uma criança traquinas, mantida do outro lado da porta trancada pelo pai rigoroso, para congelar ou torrar. E sabemos que, mesmo em período tão recente quanto o da Renascença, quando a Europa, tendo chegado à idade da adolescência e estando pronta para consignar essa história da carochinha ao passado, adotou apaixonadamente o termo *humanitas* e ousou iniciar a perigosa aventura de deixar o Pai para trás, sabemos que nessa grande e audaciosa era até um titã inspirador como Michelangelo acovardou-se ante a compreensão do que estava fazendo. Enfrentando, no fim, o ajuste de contas do Juízo Final, "o ajuste final do bem e do mal por toda a eternidade", como o descrevia, ele escreveu...

Agora sei bem que aquela fantasia amada Que fez de minh'alma a adoradora e escrava Da arte terrena, é vã (...)^{247}

E todos sabemos bem demais como aqueles selvagens titãs das poderosas visões de Shakespeare despedaçaram-se, todos eles, nas rochas que circundam o mundo.

A fórmula foi aceita em toda a esfera civilizada da psique-mandala neolítica baseada na agricultura, cercada pela serpente cósmica, que simultaneamente tenta o homem a ousar e que o crucifica quando ele ousa. Nessa fase de sua história, o titã é prisioneiro impotente da mandala, cujos símbolos operam sobre ele em seus próprios termos, tanto dentro quanto fora. Tendo ainda um significado para ele, pressionam-no de todos os lados, até que ele se entrega.

O segundo estágio, ou fase, na transformação do titã é aquele em que, no seu caso, ele dissipa e destrói para si essa força, mas para ninguém mais. Esta é a vitória representada na Índia pelos filósofos da floresta, que rejeitaram e desprezaram não só as dores e prazeres da Terra, mas também

os do céu e do inferno. "O primeiro requisito da ioga", lemos em um pronunciamento após outro, "é a renúncia aos frutos da ação, seja neste mundo seja no próximo".^{248} Na obra clássica sobre o assunto, o Ioga Sutra, de Patânjali, lemos que quando o iogue começa a fazer progresso no curso de suas austeridades de renúncia ao mundo e transcendência do mundo, "aqueles nas altas esferas" (i.e., os deuses), procurarão tentá-lo, desviá-lo de seu objeto, seduzindo-o com as alegrias do céu. "Senhor", dirão eles, "não queres ficar aqui? Não descansarás aqui?"

"Assim interpelado", adverte o comentarista, "que o iogue pondere sobre os defeitos do prazer: 'Assado nas brasas horríveis da roda de renascimentos e contorcendo-se na escuridão do nascimento e da morte, só neste minuto encontrei a lâmpada da ioga, que põe um fim aos obscurecimentos das 'fraquezas' (*klésa*). O assomo de coisas sensuais nascidas do desejo é o inimigo desta lâmpada. Como, então, pode acontecer que eu, tendo visto sua luz, seja desviado por esses fenômenos dos sentidos — essa simples miragem — e faça novamente de mim mesmo lenha para aquele mesmo velho fogo da roda dos renascimentos, quando ela reacende inesperadamente? Adeus, ó coisas sensuais, enganadoras como sonhos, que devem ser desejadas apenas pelos vis!'"

"Determinado assim em finalidade", continua o comentário, "que o iogue cultive a concentração. Renunciando a todos os apegos, que não se orgulhe nem de pensar que é ele que está sendo assim urgentemente desejado mesmo pelos deuses (...)"^{249}

Para aqueles que ainda não estão prontos para a grande aventura, os deuses cercam o mundo e são seus guardiões. Para aqueles que estão maduros, porém, os mesmos deuses são experimentados no sonho e na visão como meros nomes e formas (*namarupam*), não mais reais, não menos reais, do que os nomes e formas conhecidos da consciência de vigília. No sono profundo, no entanto, ambos os mundos — o da consciência de vigília e o do sonho e da visão — são dissolvidos. Não seria possível, então, penetrar na esfera do sono profundo sem perder a consciência e lá *ver* os mundos se dissolverem — deuses e sonhos, e tudo mais? Esta é a vitória da ioga. E não podemos, depois disso, contemplar o mundo com qualquer dos medos e religiosidade do virtuoso cidadão da mandala, que ainda não viu o próprio Deus, juntamente com seu universo, evaporar-se como o orvalho ao amanhecer. Ou, como lemos em um famoso texto budista:

*Estrelas, trevas, uma lâmpada, um fantasma, orvalho, uma bolha,
Um sonho, um lampejo de relâmpago, ou uma nuvem:
Assim devemos considerar o mundo.*^{250}

Neste caso, o desprendimento ocorre com violência. Toda a mandala do meso-micro-macrocosmo é dissolvida e o indivíduo, tendo queimado em si mesmo as denominadas "fraquezas" (*klesas*) — ou, como poderíamos dizer, os "engramas" de seu caráter pessoal cultural e biologicamente condicionado —, experimenta, nesse momento, através de retirada completa, a inteireza de uma consciência absolutamente descompromissada, no estado prístino denominado *kaivalyam*, "isolamento". O universo foi rejeitado como uma ilusão sem sentido, referindo-se a nada mais do que à miragem de seu próprio horizonte, e é realizado aquele estado transcendente que Schopenhauer celebrou no encerramento de sua *magnum opus*, quando escreveu que "para aqueles no qual a vontade deu a volta e negou a si mesma, este nosso mundo, que é tão real, com todos seus sóis e vias-lácteas — nada é".^{251}

Segundo o Mandukya Upanishad, o mundo do estado de consciência de vigília deve ser identificado com a letra A da sílaba AUM; o da consciência do sonho (céu e inferno, isto é), com a letra U; e o sono profundo (o estado de união mística do conhecedor com o conhecido, Deus e seu mundo, incubando as sementes e energias da criação, que é o estado simbolizado no centro da mandala), com a letra M.^{252} A alma deve ser impulsionada por essa sílaba AUM, para longe dela e para o silêncio além dela, que a envolve por todos os lados: o silêncio do qual ela surge e para o qual volta quando pronunciada — lenta e ritmicamente pronunciada como AUM-AUM-AUM.

E nesse silêncio que ficamos entre dois pensamentos.

O mundo, todo o universo, o deus do universo e tudo mais, tornaram-se um símbolo — nada significando: um símbolo sem significado. Isso porque atribuir significado a qualquer parte dele implicaria relaxar sua força como arco, e a flecha da alma se alojaria apenas na esfera do significado — tal como a alma do xamã entre seus ancestrais ou o cristão entre os santos e os anjos. O arco, para funcionar como arco, e não como armadilha, não deve ter em absoluto qualquer significado em si mesmo — ou em qualquer parte de si mesmo —, além daquele de ser um agente do desprendimento — de si mesmo: significado não maior do que o impacto do martelinho do médico no joelho para fazê-lo sacudir.

Um símbolo — e quero aqui propor uma definição — é um agente evocador e orientador de energia. Quando recebe um significado, seja físico ou espiritual, serve para engajar a energia — e isto pode ser comparado a colocar o entalhe da flecha na corda do arco e a distender o arco. Quando, porém, todo o significado é retirado, o símbolo serve para o desprendimento e a energia é dispensada — para seu próprio fim, que não pode ser definido

em termos das partes do arco. "Não há céu, nem inferno, nem mesmo libertação", lemos em um dos textos que celebram o êxtase do iogue. "Em suma", continua esse texto, "na visão ioguica nada há absolutamente".^{253}

E impossível dizer quando essa dispensa absoluta de tudo que o universo, deus ou o homem podem oferecer começou a encantar a mente indiana. Mas já em um período tão remoto quanto o da civilização do vale do Indus, entre os anos 2500 e 1500 a.C, encontramos a figura de um ser divino de três faces, sentado em postura de lótus, cercado por animais (Figura 13). Sugeriram alguns autores que esta devia ter sido uma forma antiga de Shiva, no papel de Pashupati, o Senhor dos Animais, que é o arquétipo do iogue morador na floresta, coberto de cinzas para indicar sua morte para o mundo e usando serpentes vivas como braceletes, a fim de indicar sua transcendência da serpente envolvente do mundo: enquanto outros são agrilhoados por elas, ele as usa simplesmente como ornamento — ou as joga fora, como lhe apraz. O ideal parece ter chegado à Índia, portanto, quase tão cedo quanto a própria mandala, e nas suas fases mais antigas, parece ter sido de um caráter tão absolutamente implacável que o objetivo do iogue era nada menos que a morte física — que deveria acontecer exatamente no momento em que tivesse sido completada a extinção total, dentro do coração, de todo o medo e esperança. Nesse instante de imobilização absoluta da mente, o titã, perfeitamente equilibrado na postura conhecida como a de desfazer-se do corpo, desfazia-se dele e, com ele, de toda a mandala, com todos os seus reis sacerdotais e sacerdotes reais, céus e infernos, virtudes e vícios, demônios e deuses.



Figura 13. "O Senhor dos Animais", civilização do vale do Indus, c. 2000 a.C.

Algo dessa ideologia pode ser observado nas obras dos filósofos estóicos do Mundo Clássico e, no Oriente Próximo, nos vários movimentos gnósticos e apocalípticos do tempo de Cristo. Na verdade, há tanto do espírito desse mesmo desprezo pelo mundo nas palavras e atos do próprio Cristo que nos levam a especular se ele não foi influenciado por um titanismo desse tipo. "Que os mortos enterrem seus mortos" é certamente um sumário elegante do juízo típico do iogue sobre o mundo. "Vende tudo que tens (...) e segue-me" é o primeiro requisito exigido pelo guru ao candidato à libertação. Mas há uma característica, pelo menos *na lenda* de Cristo, que parece implicar algo muito mais suave do que puro desprezo titânico, e isto nos leva à transformação seguinte do princípio do titã na esfera das civilizações agrícolas.

No período dos primeiros Upanishades, os séculos VIII e VII a.C, começou a parecer a alguns titãs indianos que o que estava sendo buscado por seus companheiros no isolamento poderia ser encontrado em qualquer lugar; que o centro interno do repouso absoluto, a que os iogues da floresta estavam chegando pelo abandono do mundo, na verdade habita o mundo como base de sua realidade. O silêncio deve ser ouvido ressoando mesmo através e dentro dos tons de AUM. Uma mudança de perspectiva, portanto, era o necessário, e isto não se consegue pela fuga. Fugir implica o

reconhecimento de dois estados distintos — o de escravidão e o de libertação. O que o iogue devia compreender, contudo, era que todas as distinções, quaisquer que sejam — mesmo essa, que constitui uma grande favorita deles —, pertencem àquela esfera da lógica racional onde A não é não-A. O mundo, os deuses, o homem e todas as coisas precisam apenas ser vistas com um novo olho — mas *vistas*, não evitadas.

*Embora esteja oculto em todas as coisas,
Aquele Ser não brilha.
Ainda assim, é visto por videntes sutis
Dotados de superior e sutil intelecto.*

*Da mesma forma que o único fogo chegou ao mundo
E, em forma, tornou-se correspondente a todas as formas,
Assim o Ser interior único de todas as coisas
Corresponde em forma a todas as formas, embora esteja além delas.*

*O Ser interior de todas as coisas, o Único Controlador,
Que torna múltipla sua forma única:
Os sábios que O vêem, como dentro de si mesmos,
Eles, e nenhum outro, conhecem a bem-aventurança eterna.*^{254}

O aspecto titânico desse tipo de conhecimento torna-se visível no momento em que se compreende que, desde que tudo tem que ser experimentado como uma epifania do Único e Sagrado Poder, não pode haver distinção fundamental entre o bem e o mal, santidade e pecado, Deus e demônio, como os senhores e guardiões da mandala gostariam que acreditássemos. Na verdade (e isto, com o tempo, se tornaria um dos princípios do chamado "caminho da mão esquerda"), aceitar essa crença implicaria permanecer aprisionado no estado fracionário característico dos que caem na grande armadilha da Razão, da Virtude e da Lei. Essas disciplinas tântricas da iluminação, onde as Cinco Coisas Proibidas se tornam as Cinco Boas Coisas, degraus na escada da iluminação, bem como as imagens violentas de orgia erótica que abundam em tantos templos da Idade Média indiana, informam-nos de que quando tudo é divino, tudo é admissível — e com um grau de ênfase que não é menos espantoso para a consciência socialmente baseada, que se choca facilmente, antimística, do que o abandono implacável do mundo por aqueles que desprezavam o corpo.

E assim, mais uma vez, temos uma disciplina de desprendimento. Neste momento, contudo, ela não é observada através da rejeição dos sinais e

símbolos que, para outros, implicam engajamento, mas através de mero repúdio de suas referências. Durante todo o período de sua residência na esfera do tempo o homem deverá continuar a ser ininterruptamente libertado da corda do arco. "*Bhoga é ioga!*", tornou-se o grande grito: "Deleite é religião!" Ou, mais uma vez: "Está aqui! Está aqui!" E enquanto que para o filósofo da floresta toda excitação dos sentidos constituía um perigo, uma distração da mente daquele ponto de concentração através do qual o estado de imobilidade seria alcançado, e o primeiro exercício de toda disciplina devia ser o *dama*, "controle", "o domínio dos órgãos externos", nesse momento, ao contrário, *a identidade* entre experiência temporal e realização eterna, *samsara* e *nirvana*, torna-se o primeiro princípio da filosofia e da prática. Fosse no atropelo da paixão ou no deserto do tédio, a doutrina mansa da presença universal deveria ser submetida a teste que lhe comprovasse a verdade, e sua verdade experimentada na ação. "No oceano de *brahman*", lemos, "repleto com o néctar da Bem-aventurança Absoluta, o que deve ser evitado e o que deve ser aceito, o que há que não seja eu mesmo e o que há que seja diferente em espécie?"^{255}

No Ocidente, essa variedade de titanismo pode ter tido seu dia em alguns dos primeiros cultos gnósticos, que aparentemente chocaram o suficiente os romanos convencionais para dar ao Cristianismo um nome muito ruim. "Parta ao meio a vara", diz um aforismo gnóstico, "e lá está Jesus!" As recordações dessas crenças, porém, foram inteiramente eliminadas das lembranças ocidentais. No período da Renascença, porém, houve uma nova agitação dessas possibilidades. O senso da presença imanente de Deus em todas as coisas, que inspirou grande parte da nova vida e da arte que floresceu nesse período, resultava em uma rigidez em experimento que tendia a romper não só os limites da ordem astronômica e geográfica, mas também as da moral. "Peca, corajosamente!", disse *Lutero*, *Fortiter pecca!* E ele não foi o único homem de sua era a reconhecer o sentido espiritual de tal comando.

Mas continuamos ainda numa armadilha, porque estamos apegados a alguma coisa. Estamos apegados à idéia do Iluminismo, ao disparo do arco, ao desprendimento. De acordo com essas disciplinas, abundantes em esforço, tumulto e êxtase, pareceria ainda que há uma notável diferença entre "os videntes sutis com intelecto sutil", que "conhecem", e nós, que não somos tão sábios assim. A importância final do princípio da não-dualidade, a identidade de A e não-A, isto é, não recebeu ainda o que de direito lhe pertence. E assim somos levados ao quarto e final estágio no desenvolvimento do princípio do titã dentro do círculo da mandala social.

O que precisamos agora compreender leva-nos simplesmente um passo além do princípio que acabamos de descrever no estágio três. Isso porque, se *bhoga é ioga*, se *samsara é nirvana*, então ilusão é Iluminismo, engajamento é desprendimento e escravidão é liberdade. Não há nada a fazer, nenhum esforço a praticar, porque, em nossa própria escravidão, somos livres, e em nosso próprio esforço para nos libertarmos estamos nos ligando ainda mais à escravidão — que já é liberdade.

Temos aqui o que o físico moderno chamaria, acho, de sistema de "par de aspectos", ou seja, o princípio da complementaridade. De acordo com um modo ou aspecto de nossa experiência, todas as coisas — nós, inclusive — estão implicadas em um contexto de determinantes espaço-tempo e são limitadas; ainda assim, simultaneamente, de acordo com o outro modo de nossa experiência (que é impossível reconciliar com o primeiro), todas as coisas — nós, inclusive — estão livremente criando a si mesmas o tempo todo, surgindo espontaneamente. O professor Max Knoll discutiu o problema do duplo aspecto em palestra nas Conferências Eranos de 1951, quando comparou o dinâmico e o estrutural, o energético e o espaço-tempo na física e na psicologia.^{256} Na variedade de Budismo conhecida como Mahayana, o Grande Veículo, essa mesma maneira de compreender é exposta 110 conceito e ideal do Bodhisattva: esse grande Salvador, a realidade de cujo ser (*sattva*) é iluminação (*bodhi*), e que ainda não se dissolveu no *nirvana*, mas permanece neste mundo — que na realidade já é *nirvana* —, por amor e compaixão pelas formas do mundo. O grande argumento dessa doutrina profundamente paradoxal é que todos nós somos esse Bodhisattva, simultaneamente escravos e livres, envolvidos em um contexto de determinantes espaço-tempo, mas ainda surgindo espontaneamente, isto é, todas as coisas são, na verdade, esse Bodhisattva. Permitam-me denominar esse estágio no desenvolvimento do princípio do titã, por conseguinte, como o da Realização do Estado de Salvador Universal. "Considerai como crescem os lírios do campo; eles não trabalham nem fiam!"

O significado de libertação, desprendimento, liberdade (*moksa*), não é mais o de "fuga". O termo, em vez disso, tornou-se uma referência a um modo ou aspecto do nosso atual ser e senso de ser. O estado de Bodhisattva é exatamente — e apenas — essa não-dualidade que é, em toda parte, experimentada através de "um par de aspectos", e embora em geral se pense e se diga que é dual, é na verdade e imediatamente sabido que não é assim. Vamos, por um momento, comparar esse ideal com o de Prometeu desafiando Júpiter, o que sugere uma dicotomia irreconciliável entre o princípio do indivíduo livre e o da ordem social e cosmológica. A realização do Bodhisattva reconhece que qualquer um desses sentidos de dicotomia

radical constitui simplesmente um efeito de pensamento sistemático. De acordo com o princípio de complementaridade, diríamos, em vez disso, que Prometeu e Júpiter, eu e o Pai, somos um só.

Mas de que modo podemos conseguir essa realização, que já é nossa em alguma parte de nosso ser?

Conta-se uma lenda sobre Buda, ensinando, falando à mente daqueles que tinham ouvidos para ouvir. Enquanto ensinava, ergueu do chão uma flor de lótus. O único com olhos para ver era o sábio Kashyapa, que, estando maduro para a iluminação, viu-a. Como referência religiosa ou doutrinária, o lótus erguido pelo Buda poderia ter sido interpretado alegoricamente como significando o lótus do mundo, que é o nosso veículo da redenção. Isto porque, como ensina a conhecida oração e aspiração budista, "A jóia está no lótus" (OM MANI PADME HUM), a jóia do *nirvana* está no lótus da vida, o que implica dizer que, desde que, de acordo com o testemunho dos iluminados que transcenderam as ilusões dualísticas dos sentidos e do pensamento lógico, escravidão e liberdade são a mesma coisa, este próprio mundo, com todas as suas dores e imperfeições, deve ser reconhecido como o mundo do lótus dourado de perfeita pureza e alegria. Poder-se-ia certamente supor que o lótus que Buda ergueu do chão talvez fosse uma referência a alguma idéia desse tipo, e a referência, neste caso, teria constituído o significado do símbolo. Mas claro, nós, como bons lógicos modernos, ambiciosos pela precisão da ciência, teríamos que perguntar se essa proposição poderia ser demonstrada seja por verificação direta ou indireta. Não sendo possível a verificação, teríamos que rejeitá-la, como representando uma hipótese refutada, ou consigná-la à categoria de mera expressão — como um poema, um grito, uma peça de música —, como um belo sintoma dos sentimentos de Buda sobre o mundo, seu estado de espírito ou caráter, seu senso de afinidade com o mundo da natureza, seu encanto pessoal, o que mais fosse. Não obstante, a despeito de todas essas considerações referenciais, proposições lógicas, intuições psicológicas e belas idéias sobre nossa própria perfeição, não teríamos sequer começado a tentar ver ou imaginar o que Kashyapa viu quando viu apenas — *aquele lótus*.

Aldous Huxley, em seu pequenino livro *As portas da percepção*, descreve a impressão que recebeu durante o curso de um dia quando tomou quatro décimos de grama de mescalina dissolvida em meio copo d'água. Diz ele a respeito de uma cadeira que viu no jardim:

Durante um tempo que me pareceu imensamente longo, olhei sem saber, sem mesmo desejar saber, o que era que estava à minha frente. Em qualquer outra ocasião, eu

teria visto uma cadeira listrada com luz e sombra alternadas. Hoje, o objeto da percepção engoliu o conceito. Fiquei tão completamente absorto olhando, tão atônito com o que realmente via, que não pude tomar consciência de nada mais. Nos lugares onde as sombras caíam sobre o forro de lona, listras de um índigo escuro mas brilhante alternavam-se com listras de uma incandescência tão intensamente brilhante que era difícil acreditar que poderiam ser constituídas de qualquer outra coisa que não de fogo azul. A mobília do jardim, as taliscas da cerca, luz solar, sombra — nada mais eram do que nomes e idéias, meras verbalizações, para fins utilitários, depois do evento. O evento foi essa sucessão de portas de fornalha azul-celeste separadas por golfos de genciana insondável. Foi inexprimivelmente maravilhoso, maravilhoso a ponto de ser quase aterrorizante. E, de repente, tive uma vaga idéia do que é sentir-se louco.^{257}

Foi assim, acho, que Kashyapa viu o lótus na mão de Buda — embora sem tal efeito emocional. Não foi uma referência a qualquer ensinamento ligado à figura do lótus ou uma expressão do caráter, estado de espírito, sentimentos ou emoções do Buda. Nem uma referência ao gênero botânico do lótus. Foi simplesmente *aquela* lótus; aquela coisa que a flor era e nenhuma outra coisa: um *mysterium tremendum* — como todos somos. Mas todos somos também protegidos uns dos outros por nossas referências, os desenhos daqueles sistemas cósmicos para os quais fomos educados e aos quais nossa mente transmite imediatamente os dados dos sentidos. Seguindo essas referências, deixamos o conceito engolir o objeto de percepção e, dessa maneira, invertemos o processo da revelação, e destarte, defendemo-nos da experiência. Ainda assim, todas as coisas, todas as pessoas, tudo em volta de nós, o tempo todo, todos insistindo consigo mesmos em que são aquela coisa que é, e nenhuma outra coisa, esforçando-se com toda sua energia para ter uma experiência — de si mesmos.

Algumas mentes precisam de mescalina para dissolver suas referências; algumas talvez sejam subjugadas pela batida hipnótica de um tambor ou pela organização rítmica de uma obra de arte. (Qual de nós, por exemplo, olhou, realmente, para um velho par de sapatos até que eles nos foram mostrados por Van Gogh?) Certos exercícios religiosos, envolvendo a repetição de sílabas sem sentido ou quase sem sentido, a contemplação de algum desenho ou imagem, ou a prolongada consideração de enigmas metafísicos, até que a mente entra em pane, podem ter o objetivo de produzir resultado semelhante: aquietar, hipnotizar ou dissolver o cérebro ocupado e liberar os sentidos. Os fenômenos do sonho geralmente nos impressionam mais fortemente do que os da vida de vigília justamente porque, no sono, o cérebro está de guarda baixa. Se pudesse ser surpreendido dessa maneira quando estamos acordados, esse mundo

"diretamente óbvio" (*pratyaksa*), privado de seu verniz de significado, refulgiria por si mesmo. Nossa experiência, nesse caso, *seria paramartha pratyaksa*: "à maneira mais alta diante dos olhos", "imediate, completa, perfeitamente direta".

Esse tipo de experiência foi descrito pelos mestres Zen da China e do Japão em termos que talvez pareçam um pouco estranhos e enigmáticos, como "a doutrina da não-mente". Não obstante, acredito que, se expressada em termos mais consentâneos com nossa tradição, a experiência seria reconhecida como a que ocasionalmente todos tivemos. Nos termos mais simples, acho que poderíamos dizer que, quando uma situação ou fenômeno evoca em nós um *senso de existência* (em vez de alguma referência à possibilidade de *uma garantia de significado*), tivemos uma experiência desse tipo. O *senso de existência* evocado talvez seja raso ou profundo, mais ou menos intenso, de acordo com nossa capacidade ou estado de maturidade, mas até um curto choque (digamos, por exemplo, quando notamos a luz sobre os telhados de uma cidade ou ouvimos um agudo pio de ave à noite) pode produzir uma experiência do tipo não-mente, isto é, de ordem poética, da ordem da arte. Quando isso acontece, nossa própria realidade-além-do-significado é despertada (ou, talvez, melhor: *nós* somos despertados para nossa própria realidade-além-do-significado) e experimentamos um efeito que nem é pensamento nem sentimento, mas um impacto interno. O fenômeno, desligado de referências cósmicas, desligou-nos, através daquele princípio, bem conhecido da magia, mediante o qual o igual faz com que surja o igual. Na verdade, tanto a magia da arte quanto a arte da magia derivam de experiências desse tipo e as têm por objetivo. Daí o poder de sílabas absurdas, do abracadabra da magia, e das verbalizações sem sentido da metafísica, da poesia lírica e da interpretação da arte. Elas funcionam evocativamente, não referencialmente, como a batida do tambor do xamã, e não como a fórmula de Einstein. Um momento depois, classificamos a experiência e podemos ter pensamentos que podem ser expressos em palavras e sentimentos que podem ser descritos sobre a mesma — pensamentos e sentimentos que pertencem ao domínio público e que serão sentimentais ou profundos, segundo nossa educação. Mas no que interessa à nossa vida, tivemos, por um instante, um *senso de existência*: um momento não avaliado, não controlado, lírico, de vida — anterior ao pensamento e ao sentimento, de tal ordem que jamais poderá ser comunicado por meio de proposições empiricamente verificáveis, mas apenas sugerido pela arte.

E, agora, acho que estou em condições de formular duas ou três sugestões finais.

A primeira é que, desde que o que estamos discutindo é uma experiência não do relativamente desconhecido, mas do absolutamente incognoscível, isto não pode ser denominado de "conhecimento" no sentido ocidental habitual da palavra. E bem verdade que os termos sânscritos *bodhi*, *vidya* e *prajna*, que se referem a essa faixa de experiência, são em geral traduzidos como "conhecimento, conhecimento supremo, iluminação, esclarecimento ou sabedoria". A história dessas palavras em nossa tradição, contudo, torna impossível que elas transmitam o significado pretendido. De acordo com o uso oriental, tudo aquilo a que essas nossas palavras se referem deve ser conhecido como *a-vidya*, "não-conhecimento, carência de iluminação, ignorância, loucura, ilusão". Vamos aceitar essa sugestão e reconhecer, então, que o que se entende por arte, metafísica, abracadabra místico e religião mística, não é conhecimento de coisa nenhuma, nem verdade, bem, ou beleza, mas a evocação de um sentido do absolutamente incognoscível. A ciência, por outro lado, cuidará do que pode ser conhecido.

Arte e ciência, então (e aqui, de acordo com a sugestão já citada do professor Rudolf Carnap, incluo sob o termo "arte" todo o vocabulário da metafísica e da religião), arte e ciência constituem um sistema de "par de aspectos". A função da arte é transmitir *senso de existência, não garantia de algum significado*, de tal modo que os que precisam da garantia de significado, ou que se sentem inseguros de si mesmos ou perturbados quando descobrem que foi despedaçado o sistema de significados que lhes daria sustentação na vida, devem ser forçosamente aqueles que não experimentaram ainda profunda, continua ou convincentemente o suficiente aquele senso de existência — de um despontar espontâneo e desejoso — que é a primeira e mais profunda característica do ser e que a arte tem por missão despertar.

Qual — pergunto — o significado de uma flor? E se não tem significado, não deveria acaso existir?

E assim, com referência agora ao nosso problema, podemos dizer que o símbolo, como tudo mais, encerra um duplo aspecto. Temos que distinguir, por conseguinte, entre o "senso" e o "significado" do símbolo. Parece-me perfeitamente claro que todos os grandes e pequenos sistemas simbólicos do passado funcionaram simultaneamente em três níveis: o físico, da consciência em estado de vigília; o espiritual, do sonho; e o inexprimível, do absolutamente incognoscível. O termo "significado" só pode referir-se aos dois primeiros. Estes, porém, fazem parte hoje da esfera da ciência — que é o campo, como dissemos, não dos símbolos, mas dos sinais. O inexprimível, o absolutamente incognoscível, pode ser apenas sentido e não mais hoje no santuário religioso do que em qualquer outro lugar. Constitui objeto da arte — que não é meramente ou mesmo principalmente

"expressão" (como supuseram o professor Carnap e outros positivistas lógicos), mas a busca e a formulação de imagens que geram energia, evocam experiência, produzindo o que Sir Herbert Read adequadamente descreveu como uma "compreensão sensual do ser".

Não me demorarei mais nesse assunto. Acho que deve estar claro agora que uma certa relação foi indicada nestas páginas entre a coragem do caçador paleolítico no seu individualismo e a disposição de enfrentar, sem proteção, as experiências espirituais acessíveis à nossa raça. Pessoalmente — embora eu não deseje fazer disto um cavalo de batalha — acredito que há uma relação precisa entre o formato, ou estatura, da psique e o *quantum* de experiência imediata que somos capazes de tolerar e absorver, e que o treinamento e a modelação da psique condicionados pela mandala do homem incompleto das sociedades de base agrícola tornam-no simplesmente desaparelhado para a aceitação do pleno impacto de qualquer que seja o *mysterium*. Aldous Huxley observou que o que viu quando, pelo menos por uma vez, realmente viu alguma coisa, foi "maravilhoso, quase a ponto de ser aterrorizante", de modo que, de repente, teve uma vaga idéia do que deve ser alguém sentir-se louco. Os loucos são aqueles que, quando rompem contacto com o modo de significado, com o componente integrador da consciência raciocinante, não podem restabelecê-lo — ao passo que o grande artista, como o xamã, como o *paramahansa*, o "ganso selvagem supremo" da luta iogica titânica, pode ser levado nas asas e voltar.

E agora, como segunda sugestão, diríamos que, atualmente, numa ocasião em que a própria mandala, em que toda estrutura de significado que a sociedade e seus guardiões querem que aceitemos, está-se dissolvendo, o que se requer de todos nós, espiritual e fisicamente, é muito mais da auto-suficiência intemorata de nossa herança xamanística do que a religiosidade assustada do Neolítico, orientada pelo sacerdote. Aqueles entre nós que nunca ousaram ser titãs, mas apenas crianças obedientes, seguindo com tanta lealdade quanto possível os comandos de Júpiter, de Jeová, ou do Estado, descubrem agora que os próprios comandos estão em um estado algo fluido, mudando com o tempo. Isto porque o círculo foi quebrado — a mandala da verdade. O círculo está aberto e navegamos agora em um mar mais vasto do que o de Colombo. As proposições da ciência, que quebraram a mandala, e às quais somos referidos no que interessa à nossa moralidade, conhecimento e sabedoria, não pretendem ser verdadeiras em qualquer sentido final, não pretendem ser infalíveis, nem mesmo duráveis, mas são apenas hipóteses de trabalho, aqui hoje, desaparecidas amanhã. Não há ave-guia, nenhum porto de chegada, nenhuma Hispaniola, que não sejam logo dissolvidas em novas revelações a respeito dos espaços interno e externo.

"Ó vós", disse Dante na fase de sua jornada em que, despedindo-se do Paraíso Terreno no alto da montanha cósmica no oceano meridional, estava prestes a partir para a esfera da Lua, "Ó, vós, que em um pequenino barco, desejosos de escutar, acompanharam meu navio que cantando passava, virai-vos para ver vossa praia, não vos façais às águas, pois seguindo-me contentes, vós vos perderíeis. A água à qual me lanço jamais foi cruzada. Minerva respira em minhas velas, Apolo me guia e as nove musas me põem no curso das Ursas, Maior e Menor".^{258} Dante, porém, através de uma série de proposições teológicas, chegou em segurança ao fim da viagem: ao Empíreo, ao Rio de Luz, à Rosa Celeste, além da esfera das Estrelas Fixas. E lá, segundo declara, encontrou a imagem final, conformada à medida do círculo e, nessa grande visão, seu desejo e vontade foram dissolvidos, tal como uma roda que é movida uniformemente pelo amor que move o Sol e as outras estrelas.^{259}

Nosso círculo hoje em dia, porém, parece-se mais com aquele anunciado dois séculos mais tarde pelo gênio de Nicolau de Cusanus: cuja circunferência não está em parte alguma e cujo centro está em toda parte, o círculo do raio infinito, que é também uma linha reta.^{k} Ou, dizendo a mesma coisa em outras palavras: nosso significado é agora o significado que não é significado, porque nenhum termo de referência fixo pode ser desenhado. É para suportar tal situação temporal todos nós temos que descobrir por nós mesmos que somos os titãs — sem medo do inundo que existe lá fora.

Como demonstraram as pesquisas e obras do Dr. Jung, o objetivo profundo e o problema, nos dias atuais, da psique em fase de amadurecimento é recuperar a inteireza. Essa recuperação, porém, necessariamente nos centralizará muito mais profundamente dentro de nós mesmo e dentro do universo, do que qualquer conceito ou imagem que possamos ter do Homem, ou da *humanitas*, conseguiriam possivelmente sugerir. Ou, como declarou o poeta californiano Robinson Jeffers:

*A Humanidade é o
começo da raça; Eu digo que a
Humanidade é o molde que devemos partir para nos libertarmos,
a crosta que temos que partir para sair, a brasa para irromper
em chamas,
O átomo a ser cindido.*^{260}

Jung descreveu o primeiro estágio do processo de individuação como o de dissolver — não de reforçar — a identificação pelo indivíduo de sua

personalidade com as reivindicações dos arquétipos coletivos. Estes, como tentamos demonstrar, são funções não só da psique, mas também da história da sociedade, e atualmente estão em um acelerado processo de dissolução. O método científico libertou-nos intelectualmente dos absolutos das eras mitológicas. A autoridade divina do Estado religiosamente fundado foi completamente dissolvida, pelo menos no Ocidente. E as máquinas acionadas a eletricidade estão aos poucos liberando a energia humana de cansativos trabalhos físicos, outrora racionalizados como sendo valiosas disciplinas morais. Assim liberadas, essas energias constituem o que Jung denominou de *quantum* disponível — e que nesse momento fluem das tarefas físicas para as espirituais. E esse trabalho espiritual só pode ser o que denominei de missão da arte.

A época da Renascença, à qual devemos em grande parte a visão científica, atingiu seu apogeu em 1492 — o ano da morte de Lorenzo, o Magnífico, bem como da Queda de Granada e da descoberta do Novo Mundo. Nesse ano, Leonardo da Vinci tinha 40 anos de idade; Maquiavel, 23, e Copérnico, 19. Além do mais, por outra coincidência, exatamente no ano da primeira batalha da Revolução Americana, James Watt concebeu a idéia do condensador de vapor, ao qual devemos a primeira máquina bem-sucedida operada mecanicamente. Em certo sentido, portanto, é realmente verdade, ou pelo menos suficientemente verdadeiro, que o mundo em que vivemos foi não só criado em 1492, mas redimido em 1776.

No período de nossa vida, é altamente improvável que seja encontrada qualquer rocha sólida ao qual Prometeu possa ser agrilhado em segurança por muito tempo e na qual os que não sejam titãs possam se amparar. As pesquisas criativas e a ousadia maravilhosa de nossos cientistas compartilham muito mais do espírito leonino do xamanismo do que da religiosidade do sacerdote e do camponês. Os cientistas se desvencilharam inteiramente do modo limitador que lhes impunha o rei serpente-emplumada. E se queremos ficar à altura da coragem deles e, destarte, participar alegremente de seu mundo sem significado, temos que deixar que nosso próprio espírito se torne, como o deles, gansos selvagens, e voem em um vôo fora do tempo e do espaço — como o corpo da Virgem Maria —, não para algum céu fixo além do firmamento (pois lá não há céus), mas para aquele centro de experiência, simultaneamente interno e externo, onde Prometeu e Júpiter, eu e o Pai, a falta de significado do senso de existência e a falta de significado dos significados do mundo são um só.



VI

A SECULARIZAÇÃO DO SAGRADO



1

A Árvore no Jardim

Segundo entendo a expressão "a Secularização do sagrado", ela sugere uma abertura do sentido de reverência religiosa para alguma esfera de experiência secular ou, ainda mais maravilhoso, à maravilha deste mundo inteiro e de nós como partes dele.

"Um dia", disse, por exemplo, o santo e sábio indiano Sri Ramakrishna, "foi-me subitamente revelado que tudo é Puro Espírito. Os utensílios do culto, o altar, a moldura da porta — tudo Puro Espírito. Homens, animais e outros seres vivos — tudo Puro Espírito. Nessa ocasião, como um louco, comecei a jogar flores em todas as direções. Tudo que via, eu adorava.

"Certo dia, enquanto adorava Shiva, eu ia colocar, como oferenda, uma folha em cima da cabeça da imagem, quando me foi revelado que este Virat, este próprio Universo, é Shiva (...) Noutro dia, estava eu colhendo flores, quando me foi revelado que cada planta era um buquê que adornava a forma universal de Deus. Daí em diante, nunca mais colhi flores. Olho para o homem da mesma maneira. Quando vejo um deles, vejo o próprio Deus andando sobre a Terra, por assim dizer, balançando-se de um lado para o outro, como uma almofada flutuando nas ondas."^{261}

Em outra ocasião, quando se aproximava de uma estatueta da deusa Kali, a fim de adorá-la, alguém lhe disse: "Ouvi dizer que é obra do escultor Nabin." "Sim, eu sei", respondeu ele. "Mas, para mim, Ela é a encarnação do Espírito."^{262}

Na verdade, esse tipo de experiência é básico não apenas para a religiosidade indiana, mas para todo grupo das grandes religiões do Oriente a leste do Irã. E reproduzida na aspiração budista: OM MANI PADME HUM: "A Jóia Está no Lótus." A Jóia da Realidade Absoluta (*nirvana*) está no Lótus do Universo (na vida). O mesmo acontece no conceito chinês do Tao:

*O Espírito do Vale jamais perece:
Ele é a base do qual céu e Terra surgiram.
E está aqui conosco o tempo todo.*^{263}

A meta final do culto oriental é, portanto, a identificação de nossa própria identidade com essa realidade e o reconhecimento de sua presença em todas as coisas — e não, como nas religiões ocidentais, a adoração de um deus separado de sua criação, de uma ordem diferente de ser — à parte — "lá no céu". Um argumento convincente a esse respeito já surge no vetusto Brihadaranyaka Upanishad (c. 700 a.C.):

Isto que os homens dizem: "Adorem este deus! Adorem aquele deus!" — um deus após outro —, este próprio universo é Sua criação! E Ele próprio é todos os deuses (...)

Quem adora um ou outro deles, não sabe: Ele é incompleto se adorado em um ou outro. Devemos sempre adorar com o pensamento em que Ele é nosso próprio Ser essencial, pois, neste Ser, todos eles se tornam um só.

Quem, portanto, sabe, "Eu sou brahman!" torna-se esse Todo. Nem mesmo os deuses têm o poder de impedir que ele assim se torne, porque ele, nesse momento, torna-se o Ser deles. Assim, quem adora outra divindade que não esse Ser, pensando: "Ele é um e eu sou outro", não sabe. Ele é como um animal sacrificai para os deuses. E como muitos animais seriam úteis ao homem, assim cada homem o é a serviço dos deuses. Mas mesmo que apenas um animal seja levado para longe, não é bom. O que dizer, então, se muitos forem levados? Não é agradável aos deuses, por conseguinte, que os homens saibam disso.^{264}

Compare-se com esse trecho o livro do Gênesis:

Então disse o Senhor Deus: "Eis que o homem se tornou como um de nós, conhecedor do bem e do mal; assim, para que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva eternamente" — o Senhor Deus, por isso, o lançou fora do Jardim do Éden, a fim de lavrar a terra de que fora tomado. E, expulso o homem, colocou querubins no oriente do Jardim do Éden, e o refulgir de uma espada que se revolvia, para guardar o caminho da árvore da vida.^{265}

Mas essa Senda para a Arvore da Vida é exatamente *o marga*, o "caminho", das disciplinas indianas, *o tao* dos chineses, "o portal sem tranca" (*mumon*) do Zen. E o querubim à entrada do Jardim do Conhecimento da Imortalidade, guardando-o com espada refulgente, corresponde exatamente aos guardiões do templo à entrada de qualquer santuário oriental.

Jamais esquecerei a foto que vi em um jornal de Nova York durante nossa recente guerra com o Japão. Mostrava um dos dois gigantescos guardiões

do portal do templo Todaiji, em Nara: tipos de aparência feroz, espadas erguidas. Não havia nenhuma foto do próprio templo, nem do Buda lá cultuado, sentado embaixo da Árvore da Iluminação, a mão levantada no gesto "não temais", mas apenas um ameaçador querubim em sua ameaçadora atitude e, embaixo da foto, a legenda: "Os japoneses adoram deuses como esses."

O único pensamento que me passou pela mente, e que continua comigo, foi o óbvio: "Eles, não, mas nós adoramos!" Pois somos *nós* que nosso deus quer manter fora do Jardim. A idéia oriental, ao contrário, é passar pelo querubim guardião e colher o fruto da Arvore da Vida Imortal — nós mesmos — neste exato momento — enquanto aqui na Terra.

2

Religiões de Identidade

Chamarei a esse objetivo e realização de "identificação mítica". Em breves palavras, a idéia básica é que a verdade final, a substância, o suporte, a energia, ou a realidade do universo, transcendem toda definição, toda façanha de imaginação, todas as categorias e todo pensamento. Estão além do alcance da mente, isto é, são transcendentais. Em conseqüência, perguntar, como fazem nossos teólogos, "Deus é justo? Clemente? Irado?" "Prefere ele este ou aquele povo: os judeus, os cristãos, os muçulmanos?" é, desse ponto de vista, absurdo. Pensar dessa maneira implica projetar sentimentos e interesses humanos além da esfera temporal a que pertencem e, dessa maneira, ladear inteiramente o problema. Configura-se aqui um tipo de antropomorfismo dificilmente mais apropriado a uma religião evoluída do que a atribuição de sexo ao mistério fundamental do ser — o que é outro dos absurdos de nossas confusas religiões. Mas, por outro lado (e aqui está o grande argumento): aquilo que, em última análise, transcende todas as definições, categorias, nomes e formas é a própria substância, energia, ser e fundamento de todas as coisas, incluindo-nos: a realidade de cada um e de todos nós. Embora transcendendo a definição, transcendendo a limitação, é ainda assim imanente em todos eles:

OM MANI PADME HUM

Peguem, por exemplo, um lápis, um cinzeiro, qualquer coisa, e segurando-o com ambas as mãos, observe-o por um momento. Esquecendo-lhe o uso e o nome, mas continuando a observá-lo, pergunte seriamente a si mesmo: "O que é isso?" Como diz James Joyce no *Ulysses* (e aqui está a pedra fundamental de sua arte): "Qualquer objeto, intensamente observado, pode ser um portal de acesso ao incorruptível conhecimento dos deuses".^{266} Isolado do uso, aliviado da nomenclatura, abre-se sua dimensão de maravilha, porque o mistério do *ser* daquela coisa é idêntico ao mistério do ser do universo — e de nós mesmos. Schopenhauer, em um trecho de sua grande obra. *O mundo como vontade e representação*, sumariou o tema principal de sua filosofia em uma única e memorável sentença: "Todas as coisas são o mundo inteiro como Vontade, cada uma à sua própria maneira." No Chandogya Upanishad indiano encontramos a frase famosa, dirigida pelo encantador sábio Aruni ao filho, Shvetaketu: *tat tvan asi*: "Tu és isso!" "Tu, Shvetaketu, meu filho, és aquele imortal Ser dos seres".^{267}

Os sábios orientais e seus textos são unânimes em insistir, contudo, que o "tu" referido em ensinamentos desse tipo não é exatamente o "tu" que pensamos que somos, individuado no tempo e no espaço, um membro temporário deste mundo de formas passageiras, com um nome, amado e separado de seu vizinho. *Neti neti*, "isso, não, isso, não" é a meditação corretamente aplicada a tudo que é assim conhecido, assim nomeado e numerado, ou seja, todas as facetas da jóia da realidade que se apresentam à mente. "Eu não sou meu corpo, meus sentimentos, meus pensamentos, mas a consciência daquilo de que essas coisas são manifestações." Isso porque todos nós somos, em cada partícula de nosso ser, precipitações de consciência, como são, de idêntica maneira, os animais e as plantas, os metais atraídos por um ímã e as águas que se erguem ao encontro da Lua. E como o grande físico Erwin Schrödinger diz em seu livro, *My View of the World*: "Dividir ou multiplicar consciência é algo sem sentido. Em todo o mundo, não há um tipo de estrutura dentro da qual possamos encontrar consciência no plural. Isso é simplesmente algo que construímos devido à pluralidade espacial-temporal dos indivíduos, mas é uma falsa concepção."

^{268} "O que o justifica", pergunta ele, "em descobrir obstinadamente essa diferença — a diferença entre você e alguém mais — quando, objetivamente, o que há é o *mesmo*? (...) Esta vida que você está vivendo não é meramente parte de toda existência, mas, em certo sentido, *o todo*. Apenas, esse todo não é constituído de maneira que possa ser examinado com um único olhar. E isso, como sabemos, é que os brâmanes expressam naquela fórmula sagrada, mística, na realidade tão simples e tão clara: *Tat tvam asi*, tu és isso. Ou, novamente, em palavras como 'Estou no Leste e no Oeste, estou acima e abaixo, eu sou todo este mundo'." ^{269}

Considerando *a* como significando nós e *x* como realidade última, poderíamos representar esse tipo de auto-identificação da seguinte maneira:

a* *x

Conforme sabemos fenomenologicamente, *a* não é *x*. Ainda assim, na verdade, é realmente *x*.

O oxímoro, o autocontraditório, o paradoxo, o símbolo transcendente, apontando para alguma coisa além de si mesmos, são o portal sem tranca, a porta solar, a passagem além das categorias. Em conseqüência, deuses e budas não são no Oriente termos finais — tais como Jeová, a Trindade, ou Alá, no Ocidente —, mas apontam para além de si mesmos, indicando aquele ser inexprimível, consciência e êxtase que é o Todo em todos nós. E quando são adorados, o objetivo final é produzir no devoto uma transfiguração psicológica através de mudança no seu plano de visão, do

temporário para o duradouro, através do qual ele pode finalmente compreender por experiência (e não simplesmente como artigo de fé) que é idêntico àquilo diante do qual se prostra. Elas são, portanto, *religiões de identidade*. Suas mitologias e ritos, filosofias, ciências e artes associados têm por objetivo, em última análise, não cultivar qualquer deus "externo", mas reconhecer a divindade interior.

Voltando ao nosso texto, "O Grande Livro da Floresta", ou Brihadaranyaka Upanishad:

Ele penetrou em tudo isso, até as pontas das unhas, como a navalha em seu estojo, como o fogo na lenha. A Ele, não o vêem, porque, se visto, é incompleto.

Quando respira, Ele é chamado de respiração, quando fala, de voz, quando vê, de olho; quando ouve, de ouvido, quando pensa, de mente, mas estes são apenas os nomes de Seus atos. Quem adora um ou outro deles, não o conhece, pois Ele é incompleto em um ou outro desses aspectos. Devemos adorá-lo com a idéia de que Ele é apenas nosso ser (atman), pois, no ser, todos esses aspectos se tornam um único.

Essa mesma coisa, isto é, esse Ser, é a pegada desse Todo, porque, da mesma maneira que encontramos o boi por sua pegada, assim encontramos esse Todo por sua pegada, o Ser.^{270}

Algo semelhante parece implícito nas citações seguintes, extraídas do mais antigo texto religioso conhecido, *o Pyramid Texts*, da V e VI Dinastias do Velho Reino do Egito (c. 2350-2175 a.C), em que o espírito dos mortos recupera os muitos poderes dos vários deuses que, durante sua vida, haviam sido considerados como externos.

"E ele (o morto) que lhes come a magia e lhes engole os espíritos. Os Maiores entre eles destinam-se ao seu desjejum, os de média estatura para a refeição vespertina, os menores para a refeição noturna e os velhos e velhas são lenha para seu fogo."^{271}

"Olha, a alma deles está na barriga dele (...) Suas sombras são tomadas da mão daqueles a quem elas pertencem. Ele é aquele que desponta, que perdura."^{272}

E novamente, um milênio mais ou menos depois, e mais explicitamente, em *O livro dos mortos*, onde supostamente é o próprio morto que fala:

"Meus cabelos são os cabelos de Nu. Minha face é a face do Disco Solar. Meus olhos são os olhos de Hathor. Meus ouvidos são os ouvidos de Apuat (...) Meus pés são os pés de Ptah. Não há membro em meu corpo que não seja o membro de algum deus (...)

"Eu sou Ontem, Hoje e Amanhã, e tenho o poder de renascer. Eu sou a Alma divina oculta que cria os deuses (...)

"Salve, senhor do santuário que estás no centro da Terra. Ele é eu e eu sou ele, e Ptah cobriu seu céu com cristal."^{273}

Exatamente a mesma idéia, ou pelo menos uma idéia semelhante, é sugerida em velhos sinetes mesopotâmicos, alguns dos quais são mais ou menos da mesma data dos Textos da Pirâmide. A Figura 14, por exemplo, mostra um devoto aproximando-se do altar do Senhor da Arvore da Vida, a mão direita erguida em adoração, e no braço esquerdo, um cabrito, a oferenda. Em retribuição, o generoso deus oferece-lhe uma taça de ambrosia, tirada do fruto ou da seiva da árvore que confere o dom da imortalidade e que, séculos depois, seria negada a Adão e Eva. O deus é cornudo, tal como a lua acima da taça, já que a lua é o sinal celestial da ressurreição eterna. Como Senhor das Marés do Ventre, eternamente crescendo e minguando, contém — como a vida — a própria morte em si. Ainda assim, também, a vitória sobre a morte. Na Figura 15, vemos novamente o crescente. Não obstante, a árvore, desta vez, é servida pela aparição simultânea de uma deusa conhecida como Gula-Bau, cujas réplicas clássicas posteriores, Demeter e Perséfone, eram as deusas sem par dos mistérios órficos e eleusinos. Nesse antigo sinete babilônio de c. 1750-1550 a.C. (aproximadamente um milênio anterior ao texto sobre o Jardim do Éden da Bíblia), a deusa dual das dimensões da vida e da morte entrega o fruto da imortalidade à mulher morta que se aproxima, vinda da esquerda. A Figura 16, que reproduz um antigo sinete sumeriano, c. 2500 a.C., mostra o deus e a deusa juntos, o Senhor e a Senhora da Arvore, tendo como companhia, no entanto, não a lua, mas a serpente, porque, da mesma maneira que a lua se desfaz da morte na forma de sua sombra, a serpente se desfaz da pele, para renascer de si mesma. Esses símbolos equivalem, celestial e terrestremente, ao Ser dos Seres, ou à Vida sempre morrendo e sempre renascendo no jardim do mundo.^{274}

Na Índia, Shiva é a réplica — adorada até hoje — do deus ao pé da Arvore, distribuindo o elixir fecundante da vida. No século VI a.C., quando, em suas meditações, o príncipe Siddhartha chegou ao pé da mesma Arvore do Mundo, foi-lhe concedida a bênção da Iluminação, que ele em seguida

repartiu com o mundo, ocupando nessa ocasião o lugar e função do deus. De igual maneira, nos cultos clássicos de mistério, o objetivo da busca do iniciado era realizar em si a divindade. "Feliz e bendito", lemos em um tablete órfico dourado de c. 300 a.C, "serás Deus, em vez de mortal."^{275} Apuléio, no século II d.C, ao fim das tribulações contadas em *O asno dourado*, foi, graças à generosidade da deusa Ísis, transformado à semelhança de um deus. "Na mão direita eu tinha uma tocha acesa, e em volta da cabeça, uma coroa de flores, com folhas de palmeira branca brotando de todos os lados como se fossem raios. Assim fui adornado, semelhante ao sol e à sua imagem, e quando abertas as cortinas, todo o povo veio em multidão me contemplar."^{276}



Figura 14. "O Senhor da Arvore da Vida", Suméria, c. 2500 a.C.

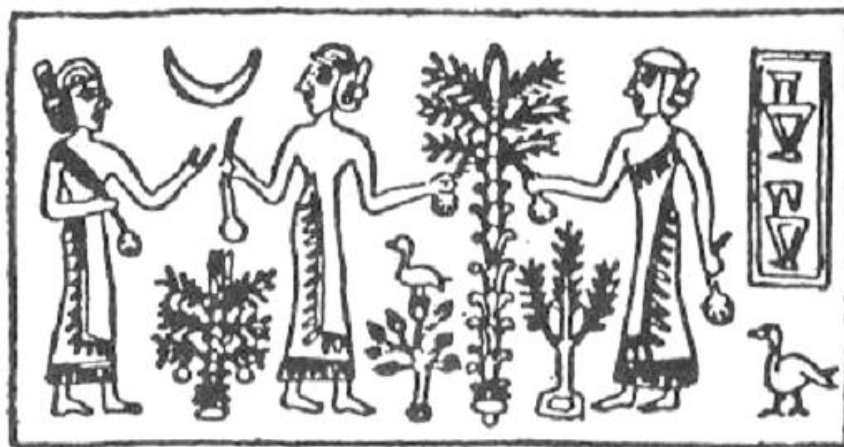


Figura 15. "O Jardim da Imortalidade", Babilônia, c. 1750-1550 a.C.

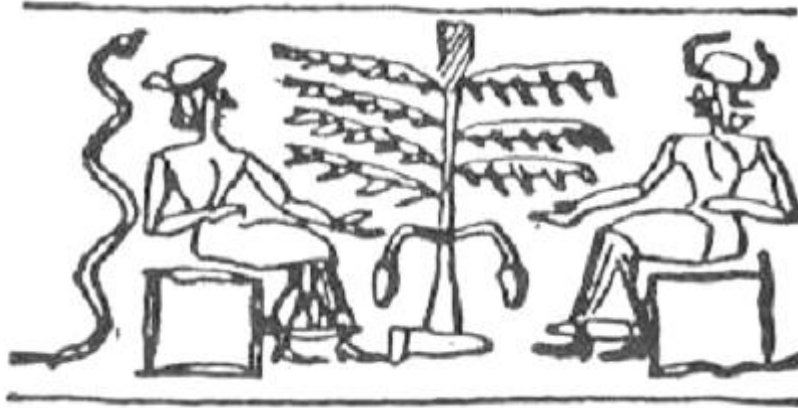


Figura 16. "O Senhor e a Senhora da Árvore", Suméria, c. 2500 a.C.

Entre os celtas e germânicos do norte da Europa, igualmente, a poção maravilhosa da "Imortalidade"(a sânscrita *amrta*, a grega) era conhecido sob numerosos aspectos. Odin (Wotan) dava um olho por um gole do Poço da Sabedoria, situado no sopé do monte Cinza do Mundo, Yggdrasil, onde era guardado por Mimir, o anão, e no alto Valhala, seu palácio de heróis, o guerreiro morto bebia, servido pelas valquírias, o hidromel que lhes restituía a vida e a alegria. Analogamente, o deus celta Manannan servia, em sua morada sob as ondas, uma cerveja que conferia imortalidade a seus convidados, e para dar uma idéia do tipo de conhecimento outrora obtido com esse regime de ambrosia pelos iniciados da raça céltica, temos o famoso encantamento de Amairgen, o mágico, extraído *do Lebor Gabala* irlandês ("O livro das invasões").

*Eu sou o vento que sopra sobre o mar;
Sou a onda do mar;
Sou o touro das sete batalhas;
Sou a águia no cume rochoso;
Sou a lágrima do Sol;
Sou a mais bela das plantas;
Sou a barca da coragem;
Sou o salmão na água;
Sou o lago na planície;
Sou a palavra de conhecimento;
Sou a ponta da lança de guerra;
Sou o deus que gera o pensamento na mente.*^{277}

3

Religiões de Relação

Agora, porém, em contraste irreconciliável com esse modo antigo, praticamente universal, de experiência do mundo e de nossa própria dimensão de divindade, que denominei de "identificação mítica", há outro tipo de crenças, derivadas da tradição bíblica, nas quais, como sabemos, Jeová (chegando muito tarde à cena) amaldiçoou a serpente do Jardim (Figura 16, supra, p. 236), e com ela toda a Terra, que aparentemente ele pensava ter criado. Neste caso, Deus cria o Mundo e os dois *não* são o mesmo: Criador e Criatura, ontologicamente distintos, *não* devem, de maneira alguma, ser identificados um com o outro. Na verdade, uma experiência de identidade é a maior heresia desses sistemas e punível com a morte. A fórmula dessas religiões, portanto, não é, como no tipo anterior e mais geral, *a = x*, mas a relaciona-se com *x*:

a R x

E qual o meio desse relacionamento? O grupo social local.

Ou, por exemplo, no contexto hebraico: Deus estabeleceu uma Aliança com certo povo semítico. O nascimento como membro dessa raça santa e a observância dos rituais da Aliança eram os meios de conseguir essa relação com Deus. Nenhum outro meio era conhecido nem se admitia que existisse.

Comparativamente, na visão cristã, temos o seguinte: Cristo, o filho unigênito de Deus, é simultaneamente Verdadeiro Deus e Verdadeiro Homem. Esta situação, em todo o mundo cristão, é considerada como um milagre, ao passo que, em conformidade com a fórmula anterior de *a = x*, *nós todos* somos verdadeiros deuses e verdadeiros homens. "Todas as coisas são Buda", "Brahman dorme na pedra". O único requisito é que o homem desperte para essa verdade e, daí em diante, viva "iluminado" (*budha*, da raiz *budh*, conhecer, notar, despertar, reviver, recuperar os sentidos). Segundo a fé cristã, ninguém, exceto Cristo, pode dizer: "Eu e o Pai somos um" (João, 10:30). "Ninguém vem ao Pai senão por mim" (João, 14:6). Através da humanidade de Cristo, relacionamo-nos com ele; através de sua divindade, relacionamo-nos com a divindade. Ele, portanto, e só ele, é o pivô. Longe dele, estamos longe de Deus, o qual, embora justo e

misericordioso, é vingativo, também, e se sentiu profundamente ofendido com o pecado de Adão, cuja culpa todos nós herdamos de certa maneira. Deus, em Cristo, tornou-se Homem. Aceitando a morte na Cruz, Cristo redimiu a humanidade perante o Pai. Nenhum indivíduo, porém, pode participar dessa reconciliação exceto por filiação à sua Igreja, construída sobre a Rocha de Pedro em alguma ocasião por volta do ano 30 d.C.

Em termos mitológicos, a Cruz de Cristo foi equiparada, em princípios da Idade Média, à Arvore da Vida Imortal, à árvore proibida no Jardim, o Cristo crucificado foi seu fruto e, seu sangue, a bebida ambrosia. O sacrifício da Missa, além disso, era interpretado como "uma renovação do Sacrifício no Calvário", através do qual o Redentor transmitiu aos fiéis de sua Igreja a graça para eles obtida. Em termos da imagística do portão fechado do jardim, com o querubim e a espada refulgente, Cristo, como uma espécie de Prometeu, passou pelo assustado guarda e obteve para a humanidade acesso à vida imortal, como é proclamado no hino *O Salutaris Hostia*, cantado durante a bênção do Santíssimo Sacramento:

*O Salutaris Hostia,
Quae caeli pandis ostium (...)*

*Ó Vítima salvadora,
Que abriste de par em par os portões do céu (...)*

Não obstante, em contraste com as maneiras oriental, budista e vedanta de interpretar o simbolismo do portal vigiado e o trecho referente à árvore — isto é, como se referindo a uma barreira interna, psicológica e a uma crise de transcendência —, a interpretação cristã oficial tem sido que houve um evento real, concreto, histórico, de expiação perante um deus irado que, durante séculos, negou à humanidade a bênção do paraíso, até que foi estranhamente reconciliado por essa curiosa entrega de seu único filho à morte de criminoso na Cruz. O fato da Crucificação foi considerado como fato fundamental de toda a história, e juntamente com ela foram aceitos alguns outros "fatos" associados que, em outras tradições mitológicas, seriam interpretados psicologicamente (ou, como diriam os teólogos, "espiritualmente") como símbolos, tais como: **1)** o parto virginal de Maria; **2)** a Ressurreição; **3)** a Ascensão; **4)** a existência de um céu ao qual o corpo físico poderia ascender e, claro; **5)** a Queda no Jardim do Éden, c. 4004 a.C, ocasionada pela culpa da qual a Crucificação nos redimiu.

Deus, nesse sistema, é algo concreto, situado em algum lugar, uma personalidade real a quem orações podem ser dirigidas com expectativa de

resultado. Ele é separado e diferente do mundo: em nenhum sentido ele é *idêntico* ao mundo, mas apenas *relacionado* com ele, como causa e efeito. Chamo a esse tipo de pensamento religioso de "dissociação mítica". O senso de experiência do sagrado é dissociado da vida, da natureza, do mundo, e transferido ou projetado para algum outro lugar — um algum lugar imaginado —, enquanto o homem, o homem comum, é amaldiçoado. "Com o suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque és pó e ao pó tornarás" (Gêneses, 3:19).

O sagrado não é mais secular, deste mundo de mero pó mortal, mas canônico, sobrenaturalmente revelado e autoritariamente preservado. Isto é, Deus, "no céu", condescendeu generosamente em conferir revelações especiais: **1)** aos hebreus, historicamente, no monte Sinai, através de Moisés; **2)** à humanidade, historicamente, em Belém, por intermédio de Jesus, mas também, aparentemente; **3)** à humanidade, mais uma vez historicamente, em uma caverna nas proximidades de Meca, tendo Maomé por porta-voz. Todos eles, note-se, semitas! Não se admite que exista nenhuma outra revelação desse deus do deserto, e *Extra ecclesiam nulla salus*.

A fórmula da dissociação mítica, por conseguinte, deve ser adicionada agora à da "identificação social": identificação com Israel, com a Igreja, como Corpo Vivo de Cristo, ou com o Suna do Islã — cada um desses corpos fanaticamente interpretado por seus fiéis como a única e exclusiva coisa sagrada neste mundo. E o centro focal e origem de toda essa santidade concentra-se, em todos os casos, em um fetiche único e especial — não num símbolo, mas num fetiche: **1)** a Arca da Aliança no Templo; **2)** o Torá na sinagoga; **3)** a Hóstia Sagrada na Igreja Católica Romana; **4)** a Bíblia na Reforma; **5)** o Corão e, ainda no Islã; **6)** a Caaba.

Na Índia e no Extremo Oriente, esses reverenciados adereços da vida religiosa seriam conhecidos, em última análise, como apontando para alguma coisa além de si mesmos e de seu deus antropomórfico: além de nomes, de formas e de toda personificação escriturai, apontando para aquele mistério transcendente imenso do ser que desafia pensamento, sentimento e representação. Isto porque, embora a atitude de religiosidade focalizada seja reconhecida nessa região como apropriada àqueles ainda não capazes de viver na compreensão de sua própria identidade com "Aquilo" (*tat tvam asi*), no caso de todos que estão prontos para uma experiência religiosa autêntica própria, esses adereços teatrais canonizados são obstáculos. "Onde está o autoconhecimento para aquele cujo conhecimento depende do objeto?", lemos em um texto vedanta. "O sábio não vê um este e um aquele,

mas o Ser (*atman*) Imutável." ^{278} "Se tens o teu próprio tesouro", disse Matsú, sábio chinês do século VIII, "por que o procuras fora de ti?" ^{279}

Contudo, como declarou certa vez outro sábio, Wei-kuan, a um monge em busca de iluminação: "Enquanto houver 'Eu e tu', este fato complica a situação e não há como ver o Tao."

"E quanto não há o 'Eu' e o 'tu', o Tao é visto?", perguntou em seguida o monge.

"Quando não há nem 'Eu' nem 'tu', foi a paradoxal resposta, "o que há para ver?" ^{280} (Isto é, *a x.*)

Ou, citando mais uma vez Ramakrishna: "A essência do Vedanta é: *só brabman* é real e o mundo é ilusório. Eu não tenho existência separada; sou apenas *aquele brahman* (...) Mas, para os que levam uma vida mundana, e para aqueles que se identificam com o corpo, esta atitude de 'Eu sou Ele' não é boa. Não é bom que chefes de família leiam o Vedanta. É muito prejudicial para eles ler esses livros. Chefes de família devem considerar Deus como um Mestre e a si mesmos como Seus servos. Devem pensar: 'Ó Deus, Tu és o Mestre e o Senhor, e eu sou Teu servo.' Pessoas que se identificam com o corpo não devem adotar a atitude de 'Eu sou Ele'." ^{281}

O argumento aqui é que a meditação "Isso não, isso não" (*neti, neti*) deve ser cumprida antes do "Eu sou *brahman*" (*brahmasmi*) e "está aqui, está aqui" (*iti iti*). Não obstante, quando este último processo começa, o fetiche, o ídolo é deixado para trás, como foi quando Ramakrishna jogou flores por toda parte. E em *O banquete* há um paralelo entre a doutrina da Beleza, de Sócrates, quando declara (citando Diotima, a mulher sábia), que quando o amante aprende a apreciar a beleza de um único corpo individual, "ele tem que considerar como é estreitamente relacionada a beleza de qualquer único corpo com a beleza de qualquer outro, ocasião em que compreenderá que, se quer dedicar-se à beleza da forma, será absurdo negar que a beleza de um e de todos os corpos é a mesma. Tendo chegado a este ponto, ele deve considerar-se como o amante de todo corpo belo e reduzir sua paixão pelo único à devida proporção, ao considerá-la de pouca ou nenhuma importância". ^{282}

Nada de libertinagem em busca de deuses estranhos, porém, para o amante do deus ciumento da Bíblia! Nem há na Bíblia qualquer permissão ao homem para que siga sua própria luz: a liderança e orientação de sua própria expansão, o aprofundamento, a experiência enriquecida da natureza do mundo e de si mesmo. Toda vida, todo pensamento, toda meditação, devem ser governados pela autoridade dos pastores do grupo. E não pode

haver dúvida, pelo que sabemos da história dessa tradição, de que essa autoridade foi imposta e mantida pela força.

Qualquer símbolo religioso, porém, interpretado de maneira que se refira não a um mistério que transcenda o pensamento, mas a uma ordem social que controle o pensamento, desvia para o princípio inferior os valores que pertencem ao princípio superior, e assim (para usar uma metáfora teológica) põe Satanás no trono de Deus.

O Enxerto Europeu

E não constitui uma das mais estranhas anomalias da história que uma religião desse tipo arrogante — exclusiva, autoritária, coletiva e fanática — tenha sido trazida intacta de seu berço levantino para ser enxertada no tecido vivo da Europa? À luz do que se pode ver hoje no chamado mundo cristão, parece que o enxerto não pegou. E também não em séculos anteriores: a característica notável da história da Igreja na Europa foi a de agonia em uma batalha constante contra todos os tipos de heresias surgidas de todos os lados, em todas as épocas — e a heresia agora venceu. Já no século *V*, a heresia irlandesa de Pelagius criou um desafio que se supôs que o africano Agostinho reprimiu. O pelagianismo, porém, é hoje a única marca de cristianismo com qualquer possibilidade de um futuro no Ocidente. Isto por que, quem, fora de um convento, acredita hoje, no fundo do coração, que toda criança nascida de mulher, em todo o mundo, será enviada para o inferno eterno, a menos que alguém de fé cristã lhe molhe a cabeça com água, com o acompanhamento de uma oração em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo? Além do mais, desde que não havia um Jardim do Éden em c. 4004 a.C. — nem mesmo em c. 1800000 a.C, no período do Zinjantropo —, nem nele nenhum Adão nem Eva, nem serpente falando em hebraico e, conseqüentemente, nenhuma Queda — nem culpa —, então, o que significa toda essa história sobre expiação geral? A menos que a Queda e a Redenção, a Desobediência e a Expição, sejam nomes poéticos para os mesmos estados psicológicos de Ignorância e Iluminação de que falam também hindus e budistas! Neste caso, o que acontece com a doutrina da importância histórica excepcional da Encarnação e da Crucificação de Cristo?

Mestre Eckhart certamente compreendeu esse fato quando pregou à sua congregação: "E mais valioso para Deus o fato de ter sido trazido à luz espiritualmente na boa alma do indivíduo do que ter nascido corporalmente de Maria."^{283} E mais uma vez: "Deus está em todas as coisas como ser, como atividade, como poder."^{284} Esses ensinamentos foram condenados por João XXII, e Eckhart, por sorte, morreu antes de responder à citação de ir a Roma — ou a Igreja tê-lo-ia agora também em seus registros.

O grande período de independência do espírito europeu nativo contra a autoridade imposta de decisões tomadas por um bando de bispos levantinos

nos concílios de Nicéia, Constantinopla, Éfeso e Calcedônia (do século IV ao VIII d.C.) ocorreu nos séculos XII e XIII, no período, exatamente, da construção das grandes catedrais: o período assinalado por Henry Adams como o de maior unidade cristã — quando, na realidade, foi um período de heresias que explodiam por toda parte: valdenses, albigenses e um número incontável de outros, a criação da Inquisição e a cruzada contra os albigenses.

Da forma como entendo o caso, essa rebelião ocorreu como conseqüência da coragem, por um número crescente de indivíduos de grande importância, de dar crédito à sua própria experiência e de viver de acordo com ela, contra os ditames da autoridade. E vejo as provas dessa coragem nas esferas, sucessivamente, do sentimento, pensamento e observação: amor, filosofia e ciência. Aqui, tratarei apenas da primeira, que assinalou o alvorecer, a primeira bela luz, do mundo que hoje conhecemos. Foi eloqüente e corajosamente anunciada no próprio início do século XII na vida e nas cartas da Heloísa de Abelardo, definida psicologicamente na poesia dos trovadores e menestrais, celebrada com refinada arte no romance de Tristão, do grande poeta alemão Gottfried von Strassburg, e levada à sua declaração culminante no romance do Santo Gral, do maior dos poetas da Idade Média, Wolfram von Eschenbach.

A bela, embora também feia, história de Heloísa e Abelardo é de todos conhecida: como ele, em meados da casa dos 30 anos, o mais brilhante intelectual das escolas de Paris, seduziu deliberadamente uma mocinha de 17 anos e, quando ela ia dar à luz ao filho de ambos, enviou-a para ficar sob a proteção de sua irmã na Bretanha. Em seguida, arrependido, insistiu com ela em um casamento secreto. Ela reagiu com fortes argumentos contra essa idéia, declarando, com firmeza, que a vida doméstica ficaria abaixo da dignidade dele como filósofo e, em segundo lugar, que preferia ser sua amante a prendê-lo com a corrente matrimonial. Ele, porém, insistiu e, como o mundo sabe, em seguida ao casamento, o tio da moça, o brutal cânon Fulbert, enviou um bando de brutamontes para castrá-lo e ele, por sua vez, internou Heloísa em um convento. Em seguida, após anos de silêncio, sem ouvir dele uma única palavra, ela lhe escreveu:

"Quando era pouco mais do que uma menina, fiz os rígidos votos da freira, não por religiosidade, mas por ordem tua. Se agora nada te mereço, como vão considero meu sofrimento! Não posso esperar recompensa de Deus, já que nada fiz por amor a ele (...) Deus sabe que, a uma ordem tua, eu te teria seguido ou precedido às chamadas. Porque meu coração não está comigo, mas contigo (...)"^{285}

Basicamente, o mesmo sentimento é manifestado no poema de Gottfried, escrito um século depois, nas palavras de seu herói, Tristão, quando declara

que, pelo amor de Isolda, aceitaria "a morte eterna" no inferno.^{286} E mais uma vez, sete séculos depois — hoje, no século XX —, o herói de James Joyce, Stephen Dedalus, no *A Portrait of the Artist as a Young Man*, declara a um colega católico: "Eu não servirei àquilo em que não mais acredito, chame-se a isso de meu lar, minha pátria ou minha igreja (...) E não tenho medo de cometer um erro, mesmo um grande erro, um erro para toda vida, e, talvez, tão longo quanto a eternidade."^{287}

5

Eros, Agape, Amor

Em sermões teológicos, estamos acostumados a ouvir falar de uma grande distinção entre amor carnal e espiritual, *eros e agape*. O contraste e conflito já haviam sido reconhecidos e discutidos pelos primeiros padres da Igreja Cristã e têm sido debatidos desde então. Um ponto importante que precisa ser reconhecido, contudo, é que o ideal de amor, *amor*, de que falavam os amantes e poetas da Idade Média, não correspondia a nenhum dos dois. Nas palavras, por exemplo, do trovador Giraut de Borneil, "O amor nasce dos olhos e do coração" (*Tam cum los oills el cor ama parvenza*): os olhos recomendam uma imagem específica ao coração, e o coração, "o nobre coração", responde.^{288} Ou melhor, este amor é específico, discriminador, pessoal, elite. *Eros*, por outro lado, é promíscuo, biológico: uma ânsia, por assim dizer, dos órgãos. E *agapê*, também, é promíscuo. Ama ao próximo (quem quer que ele seja) como a ti mesmo. Já no sentimento e experiência do *amor*, temos algo inteiramente novo — europeu —, individual. E nada conheço semelhante a ele, antes, em qualquer lugar, neste mundo.

No sufismo e no "caminho da mão esquerda" indiano, com os quais esse conceito e experiência de *amor* foi amiúde comparado, a mulher é tratada mais como um vaso ou símbolo de importância divina do que como pessoa, individual em caráter e encanto. Ela é em geral de casta inferior e o ato sexual é realizado como uma disciplina espiritual programada, enquanto que, na Europa, a mulher era quase sempre de categoria igual ou superior e respeitada por si e como ela mesma. Em um ensaio intitulado *The Dance of Shiva*, sobre a disciplina do culto da "mão esquerda" hinduísta denominado "Sahaja" (cuja raiz significa "cognato, *mato*", e, *daí*, "espontâneo"), o falecido Dr. Ananda K. Cooma-raswamy descreveu-lhe o objetivo como uma realização mística do "auto-apagamento de amantes terrenos presos nos braços um do outro, onde 'cada um é ambos'". "Cada um deles, como indivíduo", ele explica, "não tem nesse momento mais importância para o outro do que os portais do céu para aquele que está do outro lado (...) A amada pode ser, em todos os sentidos éticos, indigna (...) O olho do amor lhe percebe a perfeição e infinidade divinas e não é enganado (...) A mesma perfeição e infinidade estão presentes em cada grão de areia e *tanto na gota*

de chuva quanto no mar."^{289} Na literatura oriental, o grande princípio dessa disciplina erótica é descrito como a transformação *dekāma emprema*, através da "auto-eliminação". *Kāma*, "desejo, ardor sexual", é exatamente *eros Prema*, "amor divino", descrito como "a realização dos desejos divinos em e através de todo nosso ser",^{290} talvez não corresponda *aagapè*, da forma hoje compreendida no rebanho cristão. Não obstante, no orgiástico "festival de amor" (*agapê*) de seitas gnósticas antigas, como a dos fibionitas alexandrino-sírios dos primeiros cinco séculos da era cristã — descritos com horror, embora com detalhes, por uma renegada testemunha de vista, Santo Epifânio (c. 315-402 d.C.)^{291} —, basicamente o mesmo ideal pode ser reconhecido como um "amor carnal" conscienciosamente amoral, despersonalizado. E não pode haver dúvida de que, na Europa dos séculos XII e XIII, o período dos trovadores, ocorreu em certos locais da furiosa heresia albingense um ressurgimento formidável desse tipo de pensamento e prática religiosos. Denis de Rougemont, em seu abalizado volume *Love in the Western World*,^{292} argumentou mesmo que o culto e a poesia do *amor* foram um subproduto dessa "Igreja do Amor".

Parece-me fundamental observar, contudo, que o objeto no "culto" europeu do *amor* (se podemos dar-lhe esse nome), não era em qualquer sentido a extinção do ego na realização da não-dualidade, mas o oposto: o enobrecimento e enriquecimento do ego através de uma experiência inteiramente pessoal da dor penetrante do amor — "a doce amargura e a amarga doçura do amor", para citar Gottfried —, na afirmação intencional da ânsia inextinguível que anima todas as relações neste mundo temporário de individuação efêmera. E verdade que, na doutrina do amor cantada pelos trovadores, o casamento não só não tinha interesse, mas era na verdade contrário a todo sentimento, e que, de igual maneira na Índia, o tipo mais alto de amor, do ponto de vista do culto Sahajiya, não era o de marido e mulher, mas (para citar uma autoridade) "o amor que existe mais privadamente entre casais, que são absolutamente livres em seu amor de qualquer consideração de perda e ganho, que desafiam a sociedade, transgridem a lei e tornam o amor tudo na vida".^{293} Com quase certeza não é mera coincidência que a maior celebração indiana desse ideal de amor adúltero (*parakiya*) — isto é, o Gita Govinda ("A Canção da Pastora"), do jovem poeta Jayadeva — seja de uma data exatamente contemporânea ao florescimento na Europa do romance de Tristão (c. 1175 d.C.).^{294} Uma rápida comparação dos dois romances, contudo, separa imediatamente os dois mundos de vida espiritual.

O amante indiano, Krishna, é um deus; o europeu, Tristão, um homem. O trabalho indiano é alegórico da ânsia da carne (simbolizada por Radha) pelo espírito e do espírito (simbolizado em Krishna) pela carne, ou, nos termos de Coomaraswamy, simbólico da "união mística" do finito com seu ambiente infinito",^{295} ao passo que os poetas europeus, Thomas of Britain (c. 1185), Eilhart von Oberge (c. 1190), Bérout (c. 1200) e Gottfried von Strassburg (c. 1210), os quatro principais mestres do ciclo de Tristão, representaram os amantes como humanos, demasiadamente humanos — dominados por um poder demoníaco maior do que eles mesmos. Nos poemas dos três primeiros, o poder da poção, desencadeadora da paixão, é tratado simplesmente como o da magia. Na obra de Gottfried, por outro lado, abre-se uma dimensão religiosa — herética e perigosa — quando ele declara, e volta a repetir, que o poder é o da deusa Mine (Amor). Em seguida, além disso, para frisar o argumento, quando os amantes fogem para a floresta, ele os leva para a caverna secreta da deusa, descrita explicitamente como uma antiga capela pagã da pureza do amor, onde havia uma cama — uma maravilhosa cama de cristal — no lugar do altar cristão.

Ora, Santo Agostinho já havia comparado a morte de Cristo na cruz a um casamento. "Tal como um noivo", escreveu, "Cristo saiu de sua câmara, saiu para o campo do mundo com um presságio de suas núpcias. Correu como um gigante exultante em seu caminho e chegou ao leito nupcial da cruz e, nela montando, nela consumou seu casamento. E quando percebeu os suspiros da criatura, amorosamente entregou-se ao tormento em lugar da noiva e ligou-se para sempre à mulher."^{296}

São Bernardo (1091-1153), em seu apaixonado "Sermão sobre o Cântico dos Cânticos", forneceu ainda mais inspiração à Secularização radical do sagrado na pena de Gottfried em uma área da vida inteiramente rejeitada e condenada pelas autoridades de Roma, cujo próprio nome, ROMA, era o inverso, o nome AMOR soletrado ao contrário. Na Idade Média (do ponto de vista dos trovadores), o casamento era apenas um pouco melhor do que o estupro sacramentado: assunto de puros interesses familiares, políticos e sociais, pelo qual uma mulher (ou melhor, uma adolescente) era usada para os fins de outrem e nos quais o acidente do amor só podia acontecer como uma calamidade, perigoso para a ordem social bem como para a vida — tanto eterna quanto terrena — de suas vítimas. A mulher, com seu poder de experimentar e inspirar amor, era — como Eva, seu protótipo — a "Porta do Demônio" (*janua diaboli*). E Bernardo, em seus sermões sobre o Cântico dos Cânticos, atribuindo à paixão do amor um objetivo do outro mundo, inexistente, esforçou-se com toda força de seu fanatismo para orientar essa energia da glória da vida para os fins determinados pela Igreja.

"Eu penso", pregou, "que a principal razão por que o Deus Invisível desejou tornar-se visível na carne, e a viver como Homem entre homens, foi evidentemente a seguinte — para que Ele pudesse inicialmente conquistar as afeições das criaturas carnis, que não podiam amar de outro modo que na carne, para o amor salutar de Si Mesmo na Carne e, dessa maneira, passo a passo, levá-las finalmente a um amor que é puramente espiritual. Pois não foi, em última análise, nesse grau de amor que se encontravam as criaturas que disseram: *Eis que nós tudo deixamos e Te seguimos* (Mateus, 19:27).
[{297}](#)

"Por desejo, não por razão, sou impelido", exclamou ele diante de sua congregação. 'Um senso de modéstia protesta, é verdade; o amor, contudo, vence (...)'

"Não esqueça o fato que *orei honrado ama a justiça* (Salmos, 99:4). Não é restringido por conselhos, nem controlado por senso de falsa modéstia, e tampouco submetido à razão. Peço, imploro, rogo com todo meu coração: Deixe-o beijar-me *com os beijos de sua boca* (Cânticos, 1:2)."[{298}](#)

"Assim, portanto, mesmo neste corpo nosso a alegria da presença da Noiva é freqüentemente sentida, mas não sua plenitude. Isto porque, embora Sua visita alegre o coração, a alternância de Sua ausência torna-a triste. E isso, por necessidade, a amada tem que suportar, até que se desfaça do fardo do corpo de carne, quando ela, também, voará para o alto nas asas de seu desejo, livremente abrindo caminho pelos reinos da contemplação e, com a mente desimpedida, seguindo seu Amado *aonde quer que Ele vá* (Apocalipse, 14:4)."[{299}](#)

Basicamente, Bernardo estava fazendo com o nome e a figura de Cristo exatamente o que o indiano Jayadeva, meio século depois, faria com o nome e a figura de Krishna, a Encarnação de Vishnu, o amante e sedutor da seiúda matrona Radha e de outras *gopis* casadas, atraindo-as com sua flauta das camas terrenas de seus maridos para o êxtase do amor divino na floresta de Vrindavan. O Cântico dos Cânticos hebraico — uma colcha de retalhos de poesia erótica levantina, como existe com abundância, por exemplo, *no Mil e uma noites* —, porém, já havia sido reinterpretado, antes de sua aceitação no cânone, como metafórico, da mesma maneira que o amor entre Jeová e Israel.

*Que formosos são os teus passos dados de sandálias,
Ó filha de príncipe!
Os meneios de teus quadris são como colares trabalhados,
por mão de artista.*

*O teu umbigo é taça redonda a que não falta bebida.
O teu ventre é monte de trigo
cercado de lírios,*^{300}

Fosse como Krishna, Jeová ou Cristo — e a noiva fosse Radha, a Santa Raça Judaica, a Santa Madre Igreja ou a alma individual, o amante em todas essas tradições devocionais é um agente de transformação espiritual, convertendo *eros em agapē, kāma emprema*, ao passo que, na lenda de Tristão, os dois amantes são igualmente deste mundo. Na Índia, a união final é considerada como a concretização da *identidade*, como uma experiência de não-dualidade, onde "cada um é ambos". Em Israel e na Igreja Católica, a união é uma *relação*, onde os dois termos, Deus e Criatura, embora unidos, permanecem distintos. Ainda assim, em ambos os contextos, o teor do pensamento é de renúncia a casamento *deste mundo* para casamentos com o *daquele*. A declaração de Paulo, de que "a carne milita contra o Espírito, e o Espírito contra a carne" (Gaiatas, 5:17), e o comentário de Coomaraswamy de que, "quando amantes se colam num abraço", concretizam o auto-esquecimento, "cada um deles, como indivíduo, não tem mais significação para o outro do que os portões do céu para quem já está no lado de dentro", o que equivale, no fim, a praticamente à mesma coisa, isto é, à renúncia a este mundo. Este não é o estado de espírito do romance de Tristão ou de qualquer coisa que jamais foi realmente grande e típica da Europa, do período de Homero até o *Finnegans Wake*.

Se *a x* é aceito como a fórmula do tipo de experiência oriental, budista ou vendata, e *a R x* como a levantina, hebraico-cristã-islâmica, então *a R b* representará a européia, onde *b* não é um suposto ser ou personalidade transcendente da temporalidade, mas outra entidade fenomenal como *a*, como foram Tristão e Isolda. Os povos grego e romano, celta e germânico, tenderam em geral a manter um respeito decente pelos interesses e juízos de valor da esfera empírica da experiência. Ainda assim, a maneira como interpretavam a situação não se limitava a esta visão de primeiro plano. Havia mais *em a R b do* que parecia à primeira vista.

Na maneira como Gottfried, por exemplo, descreve o mistério do amor, simbolizado especialmente na caverna-capela da deusa Minne, aparece algo muito parecido com o conceito indiano de *sahaja*, quando ele escreve que os jovens amantes, depois de terem bebido a poção, "deram-se conta de que havia entre eles apenas uma única mente, um único coração e uma única vontade (...) O senso de diferença entre eles desaparecera".^{301} Isto é,

graças à poção do amor, uma dimensão havia sido aberta além do plano do tempo e do espaço, onde os dois se experimentavam como um único, embora, no campo do espaço e do tempo, permanecessem dois — e não apenas dois, mas cada um deles como indivíduo insubstituível, e de maneira alguma (como na fórmula de Coomaraswamy) como de nenhuma outra significação um para o outro "do que as portas do céu para quem já está do lado de dentro". Isto porque, de acordo com o princípio *do amor*, em contraste com *agapē e eros*, o indivíduo particular, a forma e caráter da individuação da perfeição, continuam a ser de grande importância, mesmo de interesse fundamental e, "em todo sentido ético", respeitado. Uma fórmula apropriada para *esse* tipo de experiência da dimensão do amor, portanto, com Tristão representado por *a* e Isolda por *b*, poderia ser a seguinte:

$$a \quad x \quad b$$

enquanto que, no campo do espaço e do tempo, onde essa dimensão é experimentada,

$$a R b$$

sendo a experiência da dimensão *x* uma função de *R*.

No poema de Gottfried, a tragédia decorre da incapacidade dos personagens de reconciliar o amor (*minne*), por um lado, com honra (*ere*), por outro. O próprio Gottfried e seu século viviam dilacerados entre os dois.^{302} A Caverna do Amor na perigosa floresta representa a dimensão da experiência em profundidade (*x*) e a corte do rei Mark, o mundo em que essa experiência teria que ser vivida. A santidade, o ideal, e insinuações de eternidade, são focalizadas na caverna que, embora descrita como localizada na Cornualha, não é um local histórico mas um estado psicológico compartilhado. "Conheço aquela caverna", diz o poeta, "desde meus 11 anos de idade, embora nunca tenha posto os pés na Cornualha. " ^{a}' ^{303} Embora tenha provavelmente sido um clérigo, e com certeza versado em teologia, Gottfried manifesta franco desprezo pelas doutrinas cristãs da época.^{304} (Ver, especialmente, o comentário do poeta sobre o surpreendente resultado da desonestidade de Isolda em seu julgamento por ordálio pelo adultério: "No julgamento, foi revelado e confirmado para todo o mundo que o virtuosíssimo Cristo é tão acomodaticio quanto quem mais o for: ele se adapta e segue em toda direção em que for pressionado, tão pronta e facilmente quanto alguém poderia desejar.") Ele reza pedindo inspiração não à Trindade e aos santos, mas a Apolo e às Musas, mostra que o destino de seus personagens não foi determinado nem por sua própria

livre vontade nem por Deus, mas pela deusa da Caverna, Minne, "Amor", e adota a própria linguagem de São Bernardo, na celebração da eucaristia, para recomendar aos seus leitores os amantes adúlteros em sua abençoada cama de cristal.

*Sobre a vida e a morte deles lemos,
E para nós a leitura é saborosa como pão.
Deles a vida e a morte são nosso pão.
Assim vivem sua vida e morte,
Assim ainda vivem embora mortos
E a morte deles para os vivos é pão.*^{305}

A inspiração de Gottfried teve origem principalmente no fato de reconhecer na lenda céltica, composta de elementos pícticos, irlandeses, galeses, cónicos e bretões, um tipo de imaginário poético afim ao seu próprio tipo de experiência. Era uma lenda enraizada, como todo o romance arthuriano, na tradição mitológica européia nativa mais antiga — a da velha deusa, megalítica, da Idade de Bronze, conhecida por tantos nomes, mãe dos deuses e poder imanente a toda natureza: a terra, não como pó (Gêneses, 3:19), mas como fonte, o corpo vivo do qual procedem todas as coisas e à qual todas retornam em paz. Além do mais, o fato de que Gottfried sabia sobre quem falava quando escreveu sobre a deusa Minne é evidente na declaração (entre outras) de que a capela, a caverna, *la fossiure a la gent amant*,^{306} havia sido projetada e construída para amantes por gigantes nos tempos pré-cristãos. A lenda do Graal, também, surgiu dessa mesma base pagã. Contudo, ao passo que, na lenda de Tristão, o tema trágico é o da dissociação entre as esferas de natureza e sociedade, sinceridade e religião, a floresta imemorial e a corte pautada pelo tempo, o amor e a vida, na lenda do Graal o tema principal é o da cura desse rompimento: a renovação da Terra Devastada da ordem social cristã através de um milagre da natureza incorrupta, da integridade de um coração nobre e resoluto.

A mais antiga versão existente dessa que é a lenda européia mais profunda é a de *Perceval, Li Contes del Graal* (c. 1181-1191), de Chrétien de Troyes, o poeta da corte da condessa Marie de Champagne. Chrétien foi aparentemente um clérigo, um cânon da abadia de Saint-Loup.^{307} A história lhe fora passada, declara ele, pelo conde Philip de Flanders, que o presenteara com um "livro" onde constava a lenda.^{308} Ele, porém, deixou inacabado o poema. Tal como todos os seus trabalhos, o poema é fluente e encantador. Nele, contudo, demonstra pouco sentido da importância dos símbolos e pode ter pensado que eles eram contrários à sua natureza.

A versão mais conhecida da lenda do Graal é a que inspirou Tennyson — uma versão posterior, traduzida por Malory, do trabalho de um monge cisterciano, *La Queste del Sain Graal* (c. 1215-1230) —, na qual o Graal é identificado com o cálice da Última Ceia, e a busca é consumada pelo jovem e santo Galahad, que não é, como Parcival, um homem casado, mas um monge cavaleiro, inteiramente casto, cuja realização consiste não em um serviço a este mundo, mas em deixá-la para o céu, juntamente com o Graal.^{309}

A fonte principal do símbolo do Graal, por outro lado, foi o vaso em que era sorvida a ambrosia do deus céltico do mar, Manannan (compare, acima, pp. 236-237, e com a taça da Figura 10).^{310} Uma segunda esfera de associação ocorria com as tigelas sacramentais das seitas órficas clássicas do último período, que foram levadas para o norte da Europa durante o período gálico-romano^{311} e que, embora, na verdade, equivalessem de certa maneira ao cálice cristão do sangue do Redentor, referiam-se a um mistério mais de iluminação interior do que de reconciliação com um deus irado. E um dos aspectos mais impressionantes do grande *Rircival*, do sublime poeta Wolfram von Eschenbach (contemporâneo exato de Gottfried), foi a maneira como o autor ligou o símbolo básico a esses dois antigos contextos, o céltico e o clássico, enquanto, ao mesmo tempo, sugeria a importância da lenda para a cura da doença de seu tempo. Em seu trabalho, o Graal não é absolutamente um vaso, mas uma pedra, "O Desejo do Paraíso", denominada "lapsit exillis" (*lâpis exilis*, "pedra pequena, fraca ou feia"), que, como lemos em um trabalho alquímico posterior, *o Rosarium philosophorum*, era um dos nomes da Pedra Filosofal.^{312} Esse Graal alquímico, declara Wolfram, foi trazido do céu para a Terra pelos anjos que haviam permanecido neutros quando Satanás se revoltou contra Deus e na guerra celestial que se seguiu. Haviam sido aqueles que, por assim dizer, ficaram "em cima do muro", "entre o preto e o branco". Essa pedra, trazida pelos anjos, porém, sugere a Caaba do Islã. Wolfram, por isso, faz um esforço claro para assimilar a seu símbolo tanto temas islâmicos quanto cristãos. O Graal, para ele, era um *talismã que transcendia cultos de associações entre culturas*, apontando para uma imagem do homem ("O Desejo do Paraíso"), liberado da autoridade eclesiástica, aperfeiçoado em sua natureza pela própria aventura pessoal, servindo ao mundo não através de servidão, mas de domínio, e de amor realizado, e não ultrajado e destruído.

Isso porque, em conexão com a Busca do Graal, surge a questão óbvia do motivo por que alguém, na Idade Média, teria julgado necessário embarcar em uma empresa tão solitária e perigosa como essa, quando a Santa Missa,

com o próprio Cristo no altar, estava sendo celebrada bem ao lado, todos os dias. A resposta — simples e singelamente — é que a missa era um sacramento eclesiástico associado a uma doutrina de salvação viçaria, administrada naqueles séculos, além de tudo, por um clero notoriamente corrupto e protegido pelo argumento antidonatista agostiniano, isto é, o dogma da incorruptibilidade do sacramento, do qual dependia a salvação, qualquer que fosse o caráter moral do clero que o administrava. Em contraste, o Graal é guardado não em uma igreja, mas num castelo. Seu guardião não é um sacerdote, mas um rei. É conduzido não por um bando de homens duvidosos, mas por 25 jovens mulheres, cuja virtude tem que ser imaculada, e o cavaleiro que consuma a busca e, dessa maneira, restabelece a abundância na Terra Devastada, tem sucesso graças à sua integridade de caráter, a serviço de um único e focalizado amor, *amor*.

Na obra de Wolfram, além disso, alguns pontos adicionais são frisados, entre eles os seguintes:

- 1) O cavaleiro, na primeira visita ao Castelo do Graal, não consegue atingir o objetivo da busca, porque age como ensinado a agir, e não atendendo a um impulso de sua própria natureza.
- 2) E informado mais tarde que todos que tenham fracassado na primeira visita jamais terão uma segunda oportunidade. Ainda assim, ele resolve alcançar sucesso, de qualquer maneira. Quando faz isso, dizem-lhe que ele realizou um milagre, desde que, graças à sua inteireza de caráter e persistência na decisão, conseguiu com que a Trindade mudasse suas regras.
- 3) Em conseqüência do primeiro fracasso e da vergonha que por isso sentiu, ele renunciou a Deus e vagueou durante cinco anos pela Terra Devastada. Quando, finalmente em seu coração, voltou a Deus, não foi à teologia canônica sacramental da Madre Igreja e deseou clero, mas a uma visão de Deus como princípio cósmico, correspondendo, e reagindo, aos movimentos — sejam de amor ou de ódio — do coração individual.
- 4) Parcival tentou reparar seu fracasso mantendo-se concentrado na busca. O que lhe trouxe a vitória, porém, não foi diretamente a busca, mas o fervor e a lealdade a seu amor — não por Deus, mas por uma mulher, cujo próprio nome, *Condwiramurs* (*Conduire amour* — no francês arcaico, o nominativo singular termina em s), lhe revela o papel como guia e recipiente da energia de sua vida.
- 5) O ideal de amor de Wolfram nem era o da Igreja nem o de *amor* do trovador. A idéia de casamento sem amor (a *tese* da Igreja), ele rejeitava, mas rejeita também o amor no adultério. O amor, para ele, era absoluto, único, e por toda a vida. Não fazia diferença, além do mais, se era

ritualmente sacramentado. Era consumado na união que equivale, na verdade, ao único tipo de casamento digno desse nome.

6) O meio-irmão de Parcival é muçulmano, tão nobre quanto ele mesmo. "Poder-se-ia falar dos dois como sendo um só", diz o autor quando eles chegam juntos ao campo de batalha, "mas eles são na realidade um: a mesma substância, fazendo a si mesma grande mal por motivo de lealdade."

7) A vida do homem nem é toda preta nem toda branca, nem poderá jamais ser assim. Através de honestidade consigo mesmo, com sua própria natureza, diz o poeta, o indivíduo tende para o branco, ao passo que a vacilação aumenta o preto. E interpreta o nome de seu herói, usando o idioma francês, *como per-ce-val*, "através do meio".

8) E, finalmente, quando o herói chegou pela segunda vez ao Castelo do Graal, veio acompanhado por seu irmão muçulmano, Feirefiz. Dessa maneira, na opinião de Wolfram, um pagão nobre pode alcançar esse objetivo, inacessível à maioria dos cristãos. Não obstante, ocorre em seguida uma cena divertida e realmente notável. Isso porque, quando o Graal é trazido, o príncipe muçulmano não consegue vê-lo. Tudo que vê é o corpo belo e os olhos da encantadora rainha donzela, Repanse de Schoye (*Repense de Joie*) pela qual é conduzido. Os atendentes do Graal tornam-se gradualmente conscientes desse fato alarmante e, logo depois, ouvem uma explicação do velho e enfermo rei do Graal, Titurel, que repousa em um divã na sala contígua (uma contrapartida arthuriana do velho deus do mar, Manannan), que a razão por que o pagão não conseguia ver o Graal era que ele não fora ainda batizado. Entra em seguida um velho sacerdote, que batizara muitos pagãos, e instrui Feirefiz sobre a doutrina da Trindade. "Esse é o rei dela?", perguntou o muçulmano. Ao ouvir um "Sim", consente de bom grado e recebe o sacramento. Mas que estranho batismo esse! A pia batismal vazia é inicialmente inclinada para o Graal, que se enche com água que brota da pedra. Dessa maneira, embora a forma do rito seja eclesiástica, seu conteúdo é de outro tipo, isto é, da chamada *aqua permanens*, a água da vida dos alquimistas e do antigo mundo pré-cristão (ver, novamente, a Figura 10).

Além disso, quando o pagão, assim batizado, vê o Graal com seus próprios olhos, aparece nele escrita a seguinte declaração — que, acredito, não tinha precedentes para a data, 1210 d.C. — e que Feirefiz leu: SE QUALQUER MEMBRO DA COMPANHIA DO GRAAL RECEBER, PELA GRAÇA DE DEUS, DOMÍNIO SOBRE UM POVO ESTRANGEIRO, ELE NÃO DEVE LHE FALAR DE SUA RAÇA OU DE SEU NOME MAS AGIR PARA QUE ELES OBTENHAM SEUS DIREITOS.

Constitui, então, meu argumento e conclusão que:

A) Nessas obras e palavras de Heloísa, dos trovadores, de Gottfried e de Wolfram, todos dos séculos XII e XIII, uma Secularização nobre, séria, profundamente importante, do senso do sagrado deve ser reconhecida, na qual a coragem do amor é o poder revelador, abrindo, por assim dizer, uma dimensão de união, maravilha e doce mistério no mundo de seres separados, não saciando dessa forma a sede de todos em um mar de maravilhas, mas fortalecendo cada um em sua forma e direito de pensar;

B) que ao rejeitar por completo a autoridade da Igreja, esses amantes e poetas retornaram consciente e conscienciosamente a um tipo europeu nativo, antigo, pré-cristão, de consciência, na qual a imanência da divindade era reconhecida na natureza e em seus frutos;

C) mas também que, nessa troca, havia, apesar de tudo, um novo fator, isto é, a dissociação do indivíduo do corpo do grupo, como único em si mesmo, e que, se queria realizar suas, *não deveria* seguir os caminhos ou costumes de qualquer outro, mas descobrir os seus. Na verdade, mesmo na versão cisterciãna rigorosamente monástica da lenda, o *Queste del Saint Graal*, declara-se que, quando os cavaleiros da corte de Arthur partiram para a aventura, eles pensaram que seria vergonhoso começar em grupo. E cada um entrou sozinho na floresta, em um ponto que havia escolhido, "onde achou que era mais escuro e não podia achar nem caminho nem trilha". [{313}](#)

6

O Homem Ocidental

É minha opinião que a riqueza e a glória do mundo ocidental, e também do mundo moderno (à medida que, em espírito, ele ainda é ocidental), constitui uma função desse respeito pelo indivíduo, não como membro de algum consenso santificado, através do qual obtém mérito,

a R x

não como nome e forma indiferentes daquela "mesma perfeição e infinidade (...) presente tanto em cada grão de areia e gota de chuva quanto no mar",

a x

mas como um fim e valor em si mesmos, únicos em sua *imperfeição*, isto é, em sua ânsia, no seu processo de tornar-se não o que moralmente "deve", mas o que é, real e, potencialmente, alguém nunca visto antes.

Essa maneira de compreender a vida já era conhecida dos gregos nos poemas homéricos, em Esquilo e em Píndaro. Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, escreve sobre a união perfeita na arte clássica dos princípios apolíneo e dionisíaco: o deleite na maravilha onírica de formas individuadas, juntamente com o reconhecimento tocante — mesmo extático — de sua impermanência, não como refutação, mas como intensificação da maravilha de seu momento ao sol. "Curto", escreveu Píndaro, celebrando o jovem vencedor em uma prova de luta livre, "curto é o espaço de tempo no qual a felicidade de homens mortais cresce e mesmo ela tomba quando atingida pelo destino adverso. Criatura de um dia, o que é qualquer uma delas? O que não é? O homem é apenas o sonho de uma sombra. Ainda assim, quando um raio de Sol chega como uma dádiva dos céus, uma luz radiante cobre os homens e, sim, uma vida feliz".^{314} Foi nesse estado de espírito que se desenvolveu a ciência grega, tanto ela quanto a arte grega: através do reconhecimento e busca de arquétipos e princípios gerais em casos individuais, mas, também, com o reconhecimento do valor do caso individual em si e, sobretudo, da exceção como reveladora de princípios e poderes ainda desconhecidos, o que é exatamente o ponto de vista oposto ao da vida arcaica, oriental e ortodoxa, segundo o qual todos os que apanhassem lenha no sábado deveriam ser "apedrejados até a morte pela congregação" (Números, 15:32-36).

A chegada da Igreja à Europa reverteu, durante algum tempo, a ordem de precedência do pensamento europeu nativo, colocando o grupo à frente do indivíduo, seus fetiches acima da busca da verdade, a mediocridade acima do gênio (ver 1 Coríntios, 1:21: "Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem, pela loucura da pregação"). O confessionário, a morte dos hereges e o inferno eterno foram estabelecidos, tal como o querubim e a espada relampejante nos portais do Paraíso, para manter os homens *fora* do jardim de uma vida individual. Contudo, o poeta Blake descobriu quando em passeio, segundo diz, "entre as chamas do inferno, o deleite dos prazeres do Gênio, que para os anjos parecem tormento e loucura":

"O tolo não vê a mesma árvore que o sábio."

E, mais uma vez:

"A macieira nunca pergunta à faia como crescerá; nem o leão como capturará sua presa." ⁽³¹⁵⁾

Se foi no reino do coração valente, como no de Heloísa, que surgiram os primeiros portentos da nova era que despontava para o Ocidente, foi através dos que possuíam mente e olho alertas (filosofia e ciência) que a promessa se concretizou. Heloísa, em sua vida, foi mutilada, e a terra dos trovadores, transformada em desolação total. Ainda assim, o ideal de amor heterossexual que hoje prevalece no mundo foi inicialmente dela e deles. Além do mais, a história da poesia e da canção do Ocidente moderno começa com as obras dos trovadores.

E, de igual maneira, na filosofia. Embora o corajoso esforço escolástico para aplicar a razão à religião fosse sumariamente reprimido com a publicação das autorizadas Condenações, de 1277 — em que um catálogo de 219 proposições filosóficas foi condenado como contrário à Fé —, o que triunfou no mundo moderno foi, obviamente, o pensamento individual, e não o canônico. E isso de tal modo que, embora em data tão recente como 1864, o Papa Pio IX pudesse declarar em um Syllabus de Erros, que condenava o racionalismo, o socialismo, o comunismo, o naturalismo, a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de imprensa e religião, que "o pontífice romano não pode e não deve ser reconciliado nem aceitar um acordo com o progresso, o liberalismo e a civilização", um século depois João XXIII achou prudente ceder e fazer justamente isso — porém, quais os

resultados que se apresentarão, a própria Igreja ainda tem que descobrir. O teólogo protestante Rudolf Bultmann, que estivera entrementes sugerindo o que chamava de uma "desmitologização", ou racionalização, da religião cristã, achou necessário manter — se é que deverá haver absolutamente uma religião especificamente "cristã" — a Ressurreição de Jesus do sepulcro não como uma imagem mítica, mas como fato — o que, claro, foi o que constituiu aqui um problema o tempo todo: a concretização do mito. Compare-se a chamada Segunda Epístola de Pedro (que na verdade não foi de Pedro, mas de algum autor posterior): "Porque não vos demos a conhecer o poder e a vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, segundo fábulas engenhosamente inventadas, mas nós mesmos fomos testemunhas oculares da sua majestade" (2 Pedro, 1:16).

Podemos apenas sugerir a esses teimosos cavalheiros que se, em vez de insistir que sua própria mitologia é história, eles fizessem o contrário e *des-historizassem* sua mitologia, poderiam recuperar contato com as possibilidades espirituais deste século e salvar, do que de outra maneira seria inevitável lixo, o que quer que pudesse ser verdade para a vida em sua religião.

Pois é um fato simplesmente irrefutável que, com o progresso da ciência moderna, toda a estrutura cosmológica da Bíblia e da Igreja foi destruída, e não só o cosmológico, mas também o histórico. O desenvolvimento gradual, irresistível, ininterrupto, dessa nova compreensão da maravilha do mundo e do lugar e possibilidades nele do homem, contra todos os instrumentos de resistência da Igreja — resistência que se faz sentir ainda hoje —, tem sido, e continua a ser, o fruto do trabalho de um número notavelmente pequeno de homens com a inteligência e a coragem necessárias para enfrentar, com observação exata, a autoridade. O trabalho desses homens começou modestamente no período de Adelard de Bath (um contemporâneo de Heloísa e Abelardo), atingindo dois grandes momentos de clímax, inicialmente com a publicação *do De revolutionibus orbium coelestium* (1543), e, em seguida, com o *Origin of Species* (1859), de Darwin. Era pequeno o número de mentes criativas. Ainda assim, a magnitude da crise criada para todo o mundo pela sondagem que realizaram nos poços da verdade dificilmente poderia ser exagerada. Isso porque se pode dizer sem fugir à verdade que, do ponto de vista geral da história da humanidade, com o aparecimento do moderno método científico de pesquisa nos séculos XVI e XVII, e o surgimento da máquina nos séculos XVIII, XIX e XX, a raça humana foi levada através de um patamar cultural de não menor magnitude e importância do que a invenção da agricultura no nono e oitavo milênios antes da Era Cristã e a construção das primeiras cidades e cidades-Estado no quarto milênio. Além do mais, da mesma

maneira que as mitologias e rituais das tribos primitivas de caçadores e coletores de alimentos teve que ceder lugar àquelas que surgiram com as civilizações das Idades do Bronze e do Ferro, assim também agora nossas ultrapassadas heranças das Idades do Bronze e do Ferro cedem lugar a formas ainda sequer imaginadas. E que isso já está acontecendo é claro. Porque, em primeiro lugar, à medida que a condição de Terra Devastada reconhecida pelos poetas da Idade Média persiste no rebanho cristão — onde o senso do sagrado ainda é oficialmente dissociado desta terra e de sua vida (*dissociação mítica*) e se supõe ainda que a possibilidade de estabelecimento de uma *relação* com fins últimos só será possível através de participação na fé e nos ritos da Igreja de Cristo (*identificação social*) —, a situação, em vez de melhorar, agravou-se, uma vez que, para muitos, não só a Terra é (como ensinado) mero pó, mas as alegações da Igreja e da Bíblia à autoridade sobrenatural foram destruídas de uma vez para sempre. O resultante senso de alienação do valor (variadamente interpretados em termos marxistas, freudianos e existencialistas) é um dos fenômenos espirituais mais discutidos de nossos tempos. "O homem foi condenado", como diz Sartre, "a ser livre".^{316} Não obstante, nem todos, mesmo hoje, pertencem àquele tipo letárgico que precisa que os valores de sua vida lhes sejam dados, gritados para eles dos púlpitos e de outros tipos da mídia de massa do dia. Porque há, na verdade, em locais tranquilos, um grande volume de profunda busca e descoberta espiritual em andamento neste mundo, fora dos centros sociais santificados, situados além de seu limite e controle: em pequenos grupos, aqui e ali, e com mais frequência e mais tipicamente (como quem olhar em volta poderá descobrir), isolados e em duplas, penetrando na floresta naqueles pontos que eles mesmos escolheram, onde notam que ela é mais escura e não há caminhos batidos nem trilhas.

{1} Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, traduzido e organizado por A.A. Brill, *The Basic Writings of Sigmund Freud* (Nova York: Randon House, The Modern Library, 1938), p. 480

{2} C. G. Jung, "General Aspects of Dream Psychology", em *The Structure and Dynamics of the Psyche*, traduzido por R. F. C. Hull, Bollingen Series XX, Vol. 8 (Nova York: Pantheon Books, 1960), pp. 277-78.

{3} *Ibid.*, p. 253.

{4} *Chāndogya Upanisad*, 8.3.2.

{5} *Kena Upanisad*, 1:3 e 2:3

{6} *Tao Te Ching*, 56.

{a}. Cerca de quatro anos depois de terem-na conhecido, Katherina empobreceu de repente e adoeceu, falecendo alguns meses depois.

{7} Johannes Bolte e Georg Polivka, *Annmerkungen zu den Kinder — und Hausmärchen der Brüder Grimm* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1915-1937), Vol. IV, pp. 443-44. A essa "esposa contadora de histórias de Niederzwehren" devemos 19 das melhores histórias da coletânea Grimm, isto é, as de números 6, 9, 22, 29, 34, 58, 59, 61, 63, 71, 76, 89, 94, 98, 100, 102, 106, 108, 111.

{b}. Os Wild eram seis filhas e um filho e, os Grimm, cinco filhos e uma filha.

{8} Frau Wild contribuiu com as histórias 18, 30; Lisette forneceu variantes das de números 41, 55, 105; Gretchen contou as histórias 2, 3, 154; Dortchen foi a responsável pelas histórias 13, 15, 24, 39, 46, 49, 56, 65, 88, 103, 105, partes da 52, 55, 60 e uma variante da 34. A própria *Die alte Marie* compareceu com as de número 11, 26, 31, 44, 55, e uma variante da 53.

{c}. Ludwig Hassenpflug casou com Lotte Grimm.

{9} As irmãs de Ludwig Hassenpflug, Jeanette e Amalie, contribuíram com as histórias 13, 14, 17, 20, 29, 41, 42, 53, parte da 26, e variantes das de números 61, 67, 76.

{10} Família de oito filhos e seis filhas. As contribuições dos mesmos começaram apenas após a publicação da primeira edição do volume um (1812), embora, em edições posteriores, suas histórias substituíssem números anteriores. De sua aldeia de Bökendorf, próximo a Brakel, chegaram as histórias 7, 10, 16, 27, 60, 70, 72, 86, 91, 99, 101, 112, 113, 121, 123, 126, 129, 131, 134, 135, 139, 3 partes de 52 e 97. Os von Haxthausen contribuíram também com as de número 133 e 143, do Münsterland, bem como com uma meia dúzia de outras de várias partes do país. (Cf. Bolte e Polivka, *op. cit.*, Vol. IV, p. 437 e ss.

{d}. Há um significado mais profundo no conto de fadas de minha infância do que na verdade ensinada pela vida (*Die Piccolomini*, III,4).

{11} Richard Cleasby, *An Icelandic-English Dictionary* (Oxford, Clarendon Press, 1874), Introdução, p. lxxix.

{12} Esse volume passou por revisão antes de sua edição final em 1856. Recentemente, foi objeto de completa refundição e aumentou para cinco grossos volumes, organizados pelos professores Johannes Bolte e Georg Polivka (cf. *op.cit.*).

{13} Extraído de Bolte e Polivka, *op.cit.*, Vol. IV, p. 34.

{g G}. O conto popular literário pode ser em prosa ou em verso. Na Alemanha do século XVIII, Johann Musäus (1735-1787) escrevia em prosa, ao passo que Christoph Wieland (1735-1813) o fazia em verso. A imensa coletânea hinduísta denominada *Kathásaritságara*, "Oceano das correntes da história" (c. 1063-1081), foi composta inteiramente em verso. Já a história árabe *Mil e uma noites* (séculos XI a XV) foi escrita em prosa.

{h}. Algumas das Jatakas, ou histórias das vidas pregressas de Buda, são fábulas que de certo modo pretendem passar por pequenas lendas. As fábulas budistas e jainistas ensinam tradições religiosas. Esopo e a *Panchatantra* bramânica ensinam sabedoria de vida.

{14} Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Folklore Fellows Communications (Helsinque, 1911), Vol. 1, n° 3. Johannes Bolte chama a atenção para o fato de que as histórias seguintes foram omitidas na listagem de Aarne: *Contos sobre animais*, 30, 80, 173, 190; *Histórias comuns*, 39, 43, 78, 109, 117, 137, 150, 154, 175, 177, 180, 182, 184, 196, 201-205, 208-210; *Piadas e anedotas*, 77, 95, 119, 131, 162, 170, 200 (Bolte e Polivka, *op. cit.*, Vol. IV, pp. 467-70).

{15} Uma resenha, de autoria da Dra. Ruth Benedict, é encontrada na *The Encyclopedia of the Social Sciences*, no artigo intitulado "Folklore"; outra pelo professor William H. Halliday, sob o mesmo título, na *The Encyclopedia Britannica*. Uma descrição mais detalhada, com bibliografia completa, consta de Bolte e Polivka, *op.cit.*, Vol. V, pp. 239-64.

{16} Theodor Benfey, *Pantschatantra: Fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen. Aus dem Sanskrit übertetzt mit Einleitung und Anmerkungen* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859).

{i}. Para exemplos, ver o Apêndice das pp 51-56.

{j}. Fórmulas mágicas revelando aspectos do estilo poético do alemão arcaico permanecem até hoje na coletânea Grimm:

*Rapúnzel, Rapúnzel,
Lass dein Haár herünten. (Número 12.)
Éntben, Éntchen,
Da steht Grétel und Hãensel
Kein Stég und keine Brúecke
Nimm úns auf deinem wetssen Rúecken. (Número 15.)*

{k}. Permanece como questão aberta o quanto de material helenista e romano contaminou as mitologias tribais germânicas nos primeiros séculos, antes e depois da queda de Roma. O certo é

que grande parte da imagística de Balder e Woden não é "ariana primitiva" (cf. Franz Rolf Schroder, *Germanentum und Hellenismus* [Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1924]; *Altgermanische Kulturprobleme* [Berlim e Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1919]).

{1} A juventude de Siegfried, o sono de Brynhild, a espada na árvore e a espada partida são temas adotados, originários da tradição céltica. As sagas e eddas islandesas foram profundamente influenciadas pelos bardos da Irlanda. Na classificação constante do Apêndice, as histórias sob o título IV *Obras de cavalaria da Idade Média*, representam esse corpo de material, à medida que foi refundido sob influência do romantismo do século XII.

{m} Na base de uma história truncada procedente do Oriente, o Buda foi canonizado pela Igreja medieval como Santo Barlaão e Santo Josafá, abades; dia santo: 27 de novembro. Devido a trabalho de folcloristas do século XIX esses nomes foram expungidos do calendário.

{17} Benfey, *op.cit*, p. xxvi.

{18} Friedrich von der Leyen, *Das Märchen* (Leipzig, 3^a ed., 1925), pp. 147-48.

{19} Archer Taylor, *The Black Ox*, Folklore Fellows Communications (Helsinque, 1927), Vol. XXIII, n° 70, p. 4.

{20} Adaptado de Antti Aarne, *Leitfaden der vergleichenden Märchenforschung*, Folklore Fellows Communications (Helsinque, 1913), Vol. II, n° 13, pp. 23-29. Cf. também Taylor, *op.cit*, p. 9, para uma tradução da lista original organizada por Kaarle Krohn, *em Mann und Fuchs* (Helsingfors, 1891), pp. 8-9.

{n} A técnica foi aperfeiçoada pela Escola Finlandesa, mas também concebida independentemente por estudiosos de várias origens, como, por exemplo, na America, por Franz Boas; na Dinamarca, por Axel Olrik; na França, por Gaston Paris e E. Cosquin; na Alemanha, por Johannes Bolte, William Herz, Ernst Kuhn e Theodor Zachatiac; na Rússia, por L. Kolmachevski.

{o} Uma segunda edição, revista e ampliada, foi publicada em 1849. Traduzida para o alemão (1852), chegou ao conhecimento de Henry Wadsworth Longfellow, que se sentiu inspirado a tentar uma façanha semelhante, na mesma métrica, sobre o índio americano. Resultado: "The Song of Hiawatha."

{21} Kaarle Krohn, *Die folkloristische Arbeitsmethode* (Oslo: Instituttet for Semmenlignende Kulturforskning, 1926), pp. 13-14.

{22} *Ibid.*, p. 13.

{23} Cf. Kaarle Krohn, *Bär (Wolf) und Fuchs* (Helsingfors, 1888); ver também *Mann und Fuchs*.

{24} Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, Folklore Fellows Communications, (Helsingfors, 1910), Vol. 1, n° 3. Essa obra foi reeditada e atualizada em 1928 pelo folclorista americano Stith Thompson (Aarne e Thompson, *The Types of Folk-Tale*, Folklore Fellows Communications [Helsinque, segunda edição, 1964] e, em 1929, pelo russo N. P. Andrejev (*Ukazateli skazochnych*

syuzhetov po system Aarne [Leningrado: 1929]. O professor Thompson, posteriormente, preparou um índice gigantesco dos temas, *Motif-Index of Folk-Literature*, Indiana University Studies [Blooming-ton, Ind., 2ª edição, 1955-1958]).

{P}. A obra de Antti Aarne foi traduzida, atualizada e muito ampliada por seu ilustre colaborador americano Dr. Stith Thompson, da Universidade de Indiana, no *The Types of the Folktale*, Folklore Fellows Communications (Helsinque, segunda edição, 1964), nº 184. Uma segunda obra, ainda de maior utilidade e amplitude, é o monumental *Motif-Index of Folk Literature*, do Dr. Thompson, em seis volumes (Copenhague e Bloomington, Ind., 1955-1958).

{25} Walter Anderson, em Lutz Mackensen, *Handwörterbuch des deutschen Märchens* (Berlim e Leipzig, 1934 ff.), Vol. II, artigo: "Geographisch-historische Methode". Um bom exemplo de uma monografia desse tipo é encontrado no trabalho acima mencionado de Archer Taylor, *The Black Ox*

{26} Friedrich von der Leyen, *op. cit.*, p. 36.

{27} Müller sempre deu destaque à descrição do amanhecer e do pôr-do-sol. Outros estudiosos, seguindo sua orientação, estudaram as fases lunares e a interação entre Sol e Lua (E. Siecke, *Die Liebesgeschichte des Himmels*, 1892; *Die Urreligion der Indogermanen*, 1897), ou o terror provocado por tempestades e ventos (A. Kuhn, *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, 1859, 1886; W Schwarz, *Die poetischen Naturserscheinungen der Griechen, Römer und Deutschen*, 1864-1879), ou a maravilha das estrelas (E. Stucken, *Astralmythender Hebräer, Babylonier und Aegypter*, 1896-1907). Quanto à famosa interpretação de Müller de "O rei-sapo" (Grimm 1) como personificação do Sol, ver *Chips from a German Workshop* (Londres: Longmans, Green, and Co., 1880), Vol. II, pp. 249-52.

{28} F. Max Müller, *op. cit.*, Vol. II., pp. 1-146 ("Comparative Mythology", 1856).

{29} Cf. Edward B. Tylor, *Primitive Culture* (Londres: John Murray, 1871), Capítulos VIII-X.

{q}. "A reflexão e a pesquisa devem nos convencer de que devemos aos nossos predecessores (selvagens) grande parte do que pensávamos que fosse principalmente nosso, e que seus erros não foram extravagâncias voluntárias ou delírios de insanidade, mas simples hipóteses, justificáveis como tais no tempo em que foram propostas, mas que experiência ulterior demonstrou serem inadequadas. Só pelo teste sucessivo de hipóteses e pela rejeição do falso é que finalmente chegamos à verdade" (Sir James G. Frazer, *The Golden Bough*, edição em volume único [Nova York e Londres: The Macmillan Company, 1922], p. 264).

{30} Cf. Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 3ª ed., 1922).

{31} Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris, 1912, 2ª ed., 1925), trad. inglesa (Londres: George Allen and Unwin, Ltd.; Nova York: The Macmillan Company, 1915), Livro 1, Cap. 1; Livro II, Capítulos 5-6.

{r}. Ver p. 60.

- ^{s}. A mitologia astrológica babilônica, da forma descrita por Hugo Winckler, é uma especificação, ampliação e aplicação local de temas que constituem a essência da mitologia em toda parte.
- ^{32} Hugo Winckler, *Himmels- und Weltenbild der Babylonier, als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1903), p. 49.
- ^{33} Ananda K. Coomaraswamy, "De la 'Mentalité Primitive'", *Études traditionnelles*, 44e Année, n^{os} 236, 237, 238 (Paris, 1939), p. 278.
- ^{34} Cf. Jacques Maritain, *Art and Scholasticism* (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1930); Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934); Heinrich Zimmer, *Kunstform und Yoga* (Berlim: Frankfurter Verlags-Anstalt, 1936).
- ^{t}. Albert Wesselski (Versuch einer Theorie des Märchens, 1931, pp. 12, 32, etc.) é de opinião que o termo Märchen deveria ser reservado para esta categoria, II A.
- ^{35} Fray Pedro Simon, *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales* (Cuenca, 1627), publicado no *Antiquities of Mexico*, de lord Kingsborough (Londres: R. Havell, 1830-1848), Vol. VIII, pp. 263-64.
- ^{36} Adolf Bastian, *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen* (Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1895), p. ix.
- ^{37} Adolf Bastian, *Das Beständige in den Menschenrassen und die Spielweite ihrer Veränderlichkeit* (Berlim: Dietrich Reimer, 1868), p. 88.
- ^{38} Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (Nova York: The Macmillan Company, 1911), p. 104.
- ^{39} *Ibid*, p. 228.
- ^{40} Franz Boas, *The Mind of Primitive Man* (Nova York: The Macmillan Company, 1938).
- ^{41} Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 15-21. Compare com Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung e I. "Transzendente Elementarlehre."
- ^{a}. Durkheim cita F. H. Cushing, segundo o qual, para os Zuni, o espaço tem sete quadrantes, e declara que esse espaço é completamente diferente do nosso, que tem apenas quatro. Os sete quadrantes dos Zuni são: Norte, Sul, Leste, Oeste, acima, abaixo e meio. Muito diferente, na verdade! O problema de Durkheim era, claro, semântico e inteiramente elementar. "Les divisions de l'espace", conclui ele, "changent avec sociétés; c'est la preuve qu'elles ne sont pas fondées exclusivement dans la nature congénitale de l'homme." E ele considerou isso como refutação do conceito de espaço proposto por Kant como uma "forma de sensibilidade" *a priori*.
- ^{42} Ver a análise feita por Géza Róheim da falácia de Malinowski, "The Oedipus Complex, Magic and Culture", *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nova York: International Universities Press, 1950), Vol. II, pp. 173-228.

{b} É obscura a denotação desse neologismo na literatura polêmica das ciências sociais, onde é empregado como termo insultuoso. Aparentemente, significa, mais ou menos, "anticientífico".

{43} Winckler, *op.cit*; ver também, do mesmo autor, *Die babylonische Geisteskultur in ihrer Beziehung zur Kulterentwicklung der Menschheit* (Leipzig: Quelle und Meyer, 1907).

{44} James H. Breasted, *The Conquest of Civilization* (Nova York: Harper and Brothers, 1926); G. Elliot Smith, *Human History* (Nova York: W. W. Norton and Company, 1929); W. J. Perry, *The Children of the Sun, A Study in the Early History of Civilization* (Nova York: E. P. Dutton and Company, n.d.).

{45} Harold Peake e Herbert John Fleure, *Peasants and Potters* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1927).

{46} V. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East* (Nova York, 1934); *What Happened in History* (Nova York: D. Appleton-Century, 1934).

{47} Sylvanus G. Morley, *The Ancient Maya* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1946).

{48} Leon Frobenius, *Geographische Kulturkunde* (Leipzig: Friedrich Brandstetter, 1904), pp. 443-664.

{49} Adolf E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart: August Schroder Verlag, 2^a ed., 1949).

{50} G. F. Scott Elliot, *Prehistoric Man and His Story* (Londres: Seeley, Service, 1920), pp. 255-71.

{51} XXIX Congresso Internacional de Americanistas, Museu de História Natural, cidade de Nova York, 7 de setembro de 1949. Trabalho conjunto do Dr. Robert von Heine-Geldern e do Dr. Gordon F. Ekholm, "Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern Asia and Middle America". Esse trabalho teve o respaldo de uma exposição temporária montada no Museu, bem como de um trabalho lido na mesma sessão pelo Dr. Carl Schuster, "The Circum-Pacific and Oceanic Distribution of Some Body-Markings and Petroglyphic Designs".

{52} Betty J. Meggers, Clifford Evans e Emilio Estrada, *Early Formative Period of Coastal Ecuador: The Valdivia and Machalilla Phases* (Washington, D.C: Smithsonian Institution, 1965).

{53} Peter H. Buck (Te Rangi Hiroa), *Vikings of the Sunrise* (Nova York: Frederick A. Stokes, 1938), p. 314.

{54} Carl O. Sauer, *Agricultural Origins and Dispersals* (Nova York: The American Geographical Society, 1952). Ver também seu artigo intitulado "Cultivated Plants of South and Central America", em Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (Washington, D.C: Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, 1950), Vol. 6, pp. 487-543.

{55} C C Uhlenbeck, "The Indo-Germanic Mother Language and Mother Tribes Complex", *American Anthropologist*, 1937, XXXIX, 385-93.

- [{56}](#) J. Vendryes, *Le langage* (Paris: La Renaissance du livre, 1921), pp. 356-57.
- [{57}](#) Ver, por exemplo, Leo Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas* (Zurique: Phaidon Verlag), e Jensen, *op. cit.*
- [{58}](#) Para uma visão geral dos arquétipos universais da "aventura do herói" e "ciclos cosmogônicos", ver Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, The Bollingen Series XVII (Nova York: Pantheon Books, 1949).
- [{59}](#) Géza Róheim, "Dream Analysis and Field Work in Anthropology", *Psychoanalysis and the Social Sciences* (Nova York: International Universities Press, 1947), Vol. I, p. 90.
- [{60}](#) A. R. Radcliffe-Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge: Cambridge University Press, 1933), pp. 177-79.
- [{61}](#) Géza Róheim, *The Origin and Function of Culture* (Nova York: Nervous and Mental Disease Monographs, 1943), p. 51.
- [{62}](#) Ananda K. Coomaraswamy, *Recollection, Indian and Platonic*, Supplement to the Journal of the American Oriental Society, Número 3, abril-junho, 1944, p. 18.
- [{63}](#) Ananda K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (Nova York: Philosophical Library, n.d.) p. 6.
- [{64}](#) Géza Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 17.
- [{65}](#) Adolf Portmann, "Das Ursprungsproblem," *Eranos-Jahrbuch 1947* (Zurique: Rhein-Verlag, 1948), p. 27.
- [{66}](#) Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 100.
- [{67}](#) William King Gregory, "Marsupialia", *Encyclopaedia Britannica*, 14^a ed., XIV: 975-76.
- [{68}](#) George Bernard Shaw, *Back to Methuselah* (Nova York: Bretano's, 1921), p. 235 e ss.
- [{69}](#) Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 17.
- [{70}](#) *Ibid.*, p. 81.
- [{71}](#) *Ibid.*
- [{72}](#) *Ibid.*, p. 82.
- [{73}](#) James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (Nova York: The Viking Press, ed. de 1964), p. 204.
- [{74}](#) *Mundaka Upanisad*, 1.1, 4-6. Tradução de Robert Ernest Hume, *The Thirteen Principal Upanishads* (Londres: Oxford University Press, 1921), pp. 366-67.
- [{75}](#) *Ibid.*, 1.2, 8-11, em *Hume, op.cit.*, pp. 368-69.

- [{76}](#) João, 3:5-6.
- [{77}](#) Géza Róheim, *The Eternal Ones of the Dream* (Nova York: International Universities Press, 1945), p. 116.
- [{78}](#) Richard Thurnwald, "Primitive Initiations-und Wiedergeburtssriten", *Eranos-Jahrbuch 1939* (Zurique: Rhein-Verlag, 1940), pp. 364-66. Todo esse volume, por falar nisso, deve ser consultado por alguém que tenha dúvida sobre a universalidade da idéia do renascimento.
- [{79}](#) *Ibid.*, p. 369.
- [{80}](#) Alice C. Fletcher, *The Hako: A Pawnee Ceremony*, Twenty-second Annual Report, Bureau of American Ethnology (Washington, D.C, 1924), Part 2, p. 27.
- [{81}](#) Cf. Jeff King, Maud Oakes e Joseph Campbell, *Where the Two Came to Their Father: A Navaho War Ceremonial*, The Bollingen Series I (Nova York: Pantheon Books, 1943).
- [{82}](#) Ananda K. Coomaraswamy, "Primitive Mentality", *Figures of Speech or Figures of Thought* (Londres: Luzac, 1946), p. 220. Os itálicos são do Dr. Coomaraswamy.
- [{83}](#) Róheim, *The Origin and Function of Culture*, p. 93.
- [{84}](#) Boas, *The Mind of Primitive Man*, p. 156.
- [{a}](#). Acima, p. 61.
- [{85}](#) A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today* (Chicago: University of Chicago Press, 1953).
- [{86}](#) William James, *Pragmatism* (Nova York: Longmans, Green and Company, 1907), Lecture I, "The Present Dilemma in Philosophy".
- [{87}](#) Franz Boas, *Race, Language and Culture* (Nova York: The Macmillan Company, 1940): "The Ethnological Significance of Esoteric Doctrines" (1902), p. 314.
- [{88}](#) Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher* (Nova York e Londres: D. Appleton and Company, 1927), pp. 247-52.
- [{89}](#) Boas, *Race, Language and Culture*, p. 156.
- [{90}](#) *Ibid.*, p. 157.
- [{91}](#) Natalie Curtis, *The Indians's Book* (Nova York: Harper and Brothers, 1907), pp. 315-16.
- [{92}](#) *Bṛhadaranyaka Upanisad* I. iv. 1-5.
- [{93}](#) Ver também Heinrich Zimmer, *The King and the Corpse*, The Bollingen Series XI (Nova York: Pantheon Books, 1948; 2^a. ed., com índice, 1956), p. 239 e ss.
- [{94}](#) *The Prose Edda*, Gylfaginning IV-VIII.

- [{95}](#) Ovídio, *Metamorfose* 1, 21.
- [{96}](#) Cf. Henri Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), p. 25 e *passim*. Ver índice Remissivo, sob "Ptah".
- [{b}](#). *Fausto*, Parte II, último verso: "Em colorido reflexo, temos nossa vida".
- [{97}](#) *Vedantasara*, 55-56.
- [{c}](#). Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, I.8.i. "O que se poderia dizer a respeito das coisas em si, separadas de toda relação com nossos sentidos, permanece para nós inteiramente desconhecido."
- [{98}](#) Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, parágrafos 57-58.
- [{99}](#) *Bhagavad Gita*, capítulo 10, resumido.
- [{100}](#) Morris Edward Opler, *Myths and Tales of the Jicarilla Apache Indians*, *Memoirs of the American Folklore Society*, XXXI (Nova York: G. E. Stechert and Co., 1938), pp. 133-34.
- [{101}](#) Ésquilo, *Heliades*, frag. 70.
- [{102}](#) Prefácio de *The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, de Joseph Epes Brown (Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1953), p. xx.
- [{103}](#) Sri Ramakrishna Centenary Committee, *The Culture Heritage of India* (Mayavati, Índia: Advaita Ashrama, 1936), Vol. II, pp. 518-19.
- [{104}](#) Boas, *Race, Language and Culture*, pp. 314-15.
- [{105}](#) Radin, *Primitive Man as Philosopher*, pp. 211 -12.
- [{106}](#) *Ibid.*, p. 386.
- [{107}](#) Curtis, *The Indians' Book*, p. 314.
- [{108}](#) Joseph Epes Brown, *op.cit.*, pp. 3-4 e 80.
- [{109}](#) *Ibid.*, p. 4, nota 2.
- [{110}](#) Ovídio, *Metamorfose*, III, 143-252.
- [{111}](#) Brown, *op.cit.*, p. 6, nota 4.
- [{112}](#) *Ibid.*, pp. x-xii.
- [{113}](#) Ver George E. Hyde, *Red Cloud's Folk: A History of the Oglala Sioux* (Norman, Okla.: University of Oklahoma Press, 1937), p. 3.

- [{114}](#) Brown, *op. cit.*, p. 108.
- [{115}](#) *Liber XXIV philosophorum*, Proposition II: Clemens Bäumker, "Das pseudo-hermetische 'Buch der vierundzwanzig Meister' (Liber XXIV philosophorum)", em *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*. Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling (Freiburg im Breisgau: Herdersche Verlagshandlung, 1913), p. 31, como citado em Joseph Campbell, *The Masks of God*, Vol. III, *Occidental Mythology*, p. 522, e Vol. IV, *Creative Mythology*, pp. 31, 36 e 135.
- [{116}](#) James G. Frazer, *The Golden Bough*, edição em um volume (Nova York e Londres: The Macmillan Company, 1922), p. 386.
- [{117}](#) Brown, *op. cit.*, pp. 3-7.
- [{118}](#) *Ibid.*, p. 23.
- [{119}](#) *Ibid.*, p. 25.
- [{120}](#) Francis La Flesche, *War Ceremony and Peace Ceremony of the Osage Indians*, Bulletin n° 101, Bureau of American Ethnology (Washington, D.C, 1939), pp. 62-63; citado por Brown, *op. cit.*, p. 21.
- [{121}](#) *Maitri Upanisad*, 7-7, em Hume, *op.cit.*, p. 454.
- [{122}](#) *Chandogya Upanisad*, 3.13-7, em Hume, *op. cit.*, p. 209.
- [{123}](#) *Ibid.*, 3.181-2, em Hume, *op. cit.*, pp. 213-14.
- [{124}](#) Brown, *op. cit.*, p. 6, nota 9.
- [{125}](#) C. G. Jung, *The Integration of the Personality* (Nova York e Toronto: Farrar & Rinehart, 1939), p. 189.
- [{126}](#) Brown, *op.cit.*, pp. 5-6, notas 6 e 7.
- [{127}](#) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Londres: Oxford University Press, 3° ed., revista e ampliada, 1925), pp. 1-4.
- [{128}](#) Brown, *op. cit.*, p. 7, nota 10.
- [{129}](#) *Ibid.*, pp. 7-9.
- [{a}](#) Compare, acima, p. 59.
- [{130}](#) Hyde, *op.cit.*, p. 3.
- [{131}](#) Gordon R. Willey e Philip Phillips, *Method and Theory in American Archaeology* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 158-66.

{132} Carl O. Sauer, "Cultivated Plants in South and Central America", em Julian H. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, Bulletin 143, Bureau of American Ethnology (Washington, D.C, 1944-1957), Vol. VI (1950), pp. 487-543.

{b}. O tabaco foi levado à Europa inicialmente como planta medicinal (*herba panacea, sana sancta Indorum*), por um espanhol, Francisco Fernandes, que o imperador Felipe II enviara ao México para fazer um levantamento dos produtos do império, mas coube a um francês, Jean Nicot, que ganhou fama (com o nome ora imortalizado como "nicotina"), quando, na qualidade de embaixador francês em Portugal, enviou sementes da planta a Catarina de Medici, sua rainha. Entrementes, um inglês, Ralph Lane, primeiro governador da Virgínia, presenteou com um cachimbo índio seu respeitado amigo e hóspede, Sir Walter Raleigh, e foi a partir da Inglaterra, portanto, que a arte de fumar "o tabaco divino" (como Edmund Spenser o chamava) se "difundiu" (para usar o termo antropológico técnico), inicialmente pelo continente europeu e, mais tarde, no século XVII, por todo o mundo. Os cachimbos mais antigos dos quais existem restos foram encontrados em montículos fúnebres indígenas no Ohio, Indiana, Illinois e Iowa. (Ver o artigo "Tobacco", de D. A. Gracey, *Encyclopaedia Britannica*, 14^a edição, vol. 22, pp. 260-63.)

{133} As autoridades que consultei para este sumário foram Richard S. MacNeish, "The Food-gathering and Incipient Agricultural Stage of Prehistoric Middle America", em Robert Wauchope (ed.), *Handbook of Middle American Indians* (Austin: University of Texas Press, 1964-1967), Vol. 1, pp. 413-26; Paul C. Mangelsdorf, Richard S. MacNeish e Gordon R. Willey, "Origins of Agriculture in Middle America", *ibid.*, Vol. 1, pp. 427-45; Philip Phillips, "The Role of Transpacific Contacts in the Development of New World Pre-Columbian Civilizations", *ibid.*, Vol. IV, pp. 296-315; e Daniel Del Solar, "Interrelations of Mesoamerica and the Peru-Ecuador Area", *Kroeber Anthropological Society Papers*, n° 34, primavera de 1966.

{134} Joseph Campbell, *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology* (Nova York: The Viking Press, 1959), pp. 205-15.

{c}. Acima, p. 63.

{135} Pilot Chart of the North Pacific Ocean, n° 1401, Hydrographic Office, Navy Department, Washington, D.C, como citado em Betty J. Meggars, Clifford Evans e Emilio Estrada, *op.cit.*, Figura 103, oposta à p. 168.

{136} *Ibid.*, p. 160.

{137} *Ibid.*, Pranchas 160-91. Ver especialmente a Prancha 184, Figuras C e D.

{138} Leo Frobenius, *Geographische Kulturkunde* (Leipzig: Friedrich Brandstetter, 1904), p. 450; citado em Campbell, *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology*, p. 205.

{139} Adolf E. Jensen, *Das Weltbild einer frühen Kultur* (Stuttgart: August Schröder, 2^a ed., 1949); *Mythos und Kult bei Naturvölkern* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1960).

{140} Para exemplos, ver *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology*, pp. 151-225.

[\[141\]](#) Henry Schoolcraft, *Algic Researches* (Nova York: Harper and Brothers, 1839), reproduzido em Mentor L. Williams, *Schoolcraft's Indian Legends* (East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1956), pp. 58-61; "Mon-daw-min", or The Origin of Indian Corn, An Odjibwa Tale".

[\[d\]](#). Acima, p. 112.

[\[142\]](#) Willey e Phillips, *op.cit.*, pp. 163-70.

[\[143\]](#) Gordon F. Eckholm, "A Possible Focus of Asiatic Influence in the Late Classic Cultures of Mesoamerica", *Memoirs of the Society of American Archaeology*, Vol. XVIII. n° 3, Parte 2 (janeiro de 1953), pp. 72-89; e também, *ibid*, "The New Orientation toward Problems of Asiatic-American Relationships", em *New Interpretations of Aboriginal American Culture History, volume do 75° aniversário da Anthropological Society of Washington* (Washington, D.C, 1955), pp. 59-109. De igual maneira, Robert Heine-Geldern, "The Origin of Ancient Civilizations and Toynbee's Theories", *Diogenes*, n° 13 (primavera de 1956), pp. 93-96; *ibid*, "Theoretical Considerations Concerning the Problem of Pre-Columbian Contacts between the Old World and the New", *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological Sciences*, setembro de 1956 (Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1960), pp. 277-81; e *ibid*, "The Problem of Transpacific Influences in Mesoamerica", em Wauchope (ed.), *op.cit.*, Vol. IV, pp. 277-95. Uma réplica pouco convincente a tudo isso, de parte de Philip Phillips, seguiu-se imediatamente ao último dos acima denominados Heine-Geldern papers, em Wauchope (ed.), *op.cit.*, Vol. IV, pp. 296-315

[\[e\]](#). Ver abaixo, pp. 179-184.

[\[144\]](#) *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology*, pp. 283-86.

[\[145\]](#) Times, 6 de agosto de 196, p. 42, noticiando um experiment realizado com carvão vegetal extraído de um sítio em Louisville, Texas, perto de Dallas.

[\[146\]](#) *The New York Times*, 1° de junho de 1968.

[\[147\]](#) Abbé H. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art* (Montignac, Dordogne: Centre d'Études et de Documentation Préhistoriques, n.d.) p. 234.

[\[148\]](#) Ver *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology*, p. 199, citando Ananda K. Coomaraswamy, *The Rg-Veda as Land-náma-bok* (Londres: Luzac and Company, 1935).

[\[149\]](#) Ver Mircea Eliade, "Dimensions religieuses du renouvellement cosmique", *Eranos-Jahrbuch 1959* (Zurique: Rhein-Verlag, 1960), pp. 241-75, onde é fornecida uma bibliografia completa na nota de rodapé n° 5, p. 245.

[\[150\]](#) Brown, *op.cit.*, p. 6, nota 8, e p. 9, nota 15; ver também George A. Dorsey, *The Pawnee: Mythology*, Parte I (Washington, D.C: The Carnegie Institution, 1906), p. 134

[\[151\]](#) Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, ed. por Joseph Campbell, The Bollingen Series VI (Nova York: Pantheon Books, 1946), pp. 3-11.

- [{152}](#) Ver minha discussão mais ampla do argumento aqui sumariado no *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology*, pp. 30-131.
- [{153}](#) Nora Barlow (ed.), *The Autobiography of Charles Darwin* (Londres: Collins, 1958), p. 92, da forma citada por Ernst Benz, "Der dreifache Aspekt des Übermenschen", *Eranos-Jahrbuch 1959*, pp. 147-48.
- [{154}](#) James Joyce, *Finnegans Wake* (Nova York: The Viking Press, 1939), p. 115.
- [{155}](#) A. R. Radcliffe-Brown, *op.cit.*, pp. 233-34, da forma citada no *The Masks of God*, Vol. I, *Primitive Mythology*, pp. 33-34, e Vol. IV, *Creative Mythology*, p.48.
- [{f}](#). Acima, pp. 52-53.
- [{156}](#) John G. Neihardt, *Black Elk Speaks* (Lincoln, Neb.: University of Nebraska Press, 1961), pp. 192-93.
- [{157}](#) *Ibid.*
- [{158}](#) Thomas Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen* (Berlim: S. Fischer Verlag, 1922), p. 227.
- [{159}](#) Neihardt, *op. cit.*, p. 254.
- [{160}](#) Radcliffe-Brown, *op. cit.*, p. 186.
- [{161}](#) *Ibid.*, pp. 176-77.
- [{g}](#). A Estrada Negra corria na direção oeste-leste; a Vermelha, norte-sul. Cf. *supra*, pp. 111.
- [{162}](#) Neihardt, *op. cit.*, pp. 1-2.
- [{163}](#) *Ibid.*, p. 39.
- [{164}](#) *Ibid.*, p. 43, nota 8.
- [{165}](#) *Ibid.*, pp. 20-47.
- [{166}](#) *Ibid.*, p. 208.
- [{167}](#) *Ibid.*, p. 49.
- [{168}](#) São Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Parte I, Pergunta 102, Artigo 1. Resposta 3.
- [{169}](#) Bede, *Glossa ordin.*, super Genesis 2:8 (I, 36F).
- [{170}](#) Santo Agostinho, *De Genesi ad Litt.* VIII, I (PL, 34, 371); ver também *De Civit, Dei* XIII, 21 (PL 41,395).
- [{171}](#) São Tomás de Aquino, *Summa Theologica* I, 102, 1.

- [{172}](#) *The Voyages of Christopher Columbus; being the Journals of his First and Third, and the Letters concerning his First and Last Voyages, to which is added the Account of his Second Voyage written by Andreas Bernaldez* (Londres: The Argonaut Press, 1930), p. 36.
- [{173}](#) *Loc. cit.*
- [{174}](#) J. J. Fahie, *Galileo, His Life and Work* (Londres: John Murray, 1903), p. 313 e ss., citado por Bertrand Russell, *The Scientific Outlook* (Nova York: W W. Norton and Company, 1931), pp. 24-32.
- [{a}](#). *The New York Times*, 1º de julho de 1968, p. 23: "Texto da Mensagem e Credo do Papa Paulo, Culminando o Fim do Ano da Fé", coluna 3, linhas 58-64: "A Virgem Santíssima, a Imaculada, foi, ao fim de sua vida terrena, erguida em corpo e alma para a glória celestial e igualada a seu Filho ascensionado na antecipação do destino futuro de todos os justos."
- [{175}](#) Rudolf Carnap, *Philosophy and Logical Syntax* (Londres: K. Paul, Trench, Trubner and Co., 1935), pp. 30-31.
- [{176}](#) C. G. Jung, *Psychologische Typen* (Zurique: Rascher and Cie., 1921), pp. 674-85.
- [{177}](#) Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Transformation of Nature in Art*, Cap» V, "Paroksa", p. 129; do qual adotei esta interpretação dos termos indianos, bem como sua igualação dos termos "sinal" e "símbolo", de C. G. Jung.
- [{178}](#) D. A. E. Garrod e D. M. A. Bate, *The Stone Age of Mount Carmel* (Londres: Oxford University Press, 1937).
- [{179}](#) Compare, por exemplo, James Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia* (Nova York: McGraw-Hill Book Company, 1967), pp. 17-26, e palpites anteriores dados por Robert J. Braidwood, *Prehistoric Man* (Chicago: Chicago Natural History Museum Press, 1948, 3ª ed., 1957), p. 113.
- [{180}](#) Kathleen M. Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (Nova York: Frederick A. Praeger, 1960), p. 46.
- [{181}](#) *Ibid.*, p.48.
- [{182}](#) James Mellaart, "Hacilar: A Neolithic Village Site", *Scientific American*, Vol. 205, nº 2 (agosto de 1961), p. 90.
- [{183}](#) *Ibid.*, p.89.
- [{184}](#) Kenyon, *op. cit.*, pp. 51-54.
- [{185}](#) Mellaart, *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*, p. 22.
- [{186}](#) *Ibid.*, p. 184, Figura 52.

- [{187}](#) *Ibid.*, p. 124, Figura 37.
- [{188}](#) *The Masks of God*, Vol. II, *Oriental Mythology*, p. 53.
- [{189}](#) Mellaart, *Çatal Hüyük*, legenda da Prancha 83.
- [{190}](#) *Ibid.*, Prancha 83.
- [{191}](#) *Ibid.*, pp. 82-83. Figuras 14 e 15.
- [{192}](#) *Ibid.*, pp. 106-7.
- [{193}](#) *Ibid.*, Prancha 27.
- [{194}](#) *Ibid.*, Prancha 28.
- [{195}](#) *Ibid.*, legenda das Pranchas 27 e 28.
- [{196}](#) *Ibid.*, pp. 217-18.
- [{197}](#) Mellaart, "Hacilar: A Neolithic Village Site", pp. 94-95.
- [{198}](#) *Ibid.*, p. 46.
- [{199}](#) Kenyon, *op. cit.*, pp. 68-69.
- [{200}](#) *Ibid.*, p. 46.
- [{201}](#) André Leroi-Gourhan, *Les Religions de la préhistoire* (Paris-. Presses Universitaires de France, 1964), pp. 84-90.
- [{202}](#) *Ibid.*, p. 103.
- [{203}](#) Cf. Abbé H. Breuil, *Four Hundred Centuries of Cave Art (Montignac, Dordogne: Centre d'Etudes et de Documentation Préhistoriques, n.d.)*, pp. 66, 154-57, 160-165, 168-75, 300-301, 320, 324-25, 389.
- [{204}](#) Henry Fairfield Osborn, *Men of the Old Stone Age* (Nova York: Charles Scribner's Sons, 3^a ed., 1925), p. 464.
- [{205}](#) Para exemplos da louça de Halaf, ver a bela série extraída do "the potter's shop", publicada por M. E. L. Mallowan e J. Cruikshank Rose, *Excavations at Tali Arpachiyah, "Iraq"* (British School of Archaeology in Iraq), Vol. II, Part I (1935); e para um estudo sumário dos temas de Samarra, Robert J. e Linda S. Braidwood, Edna Tulane e Ann L. Perkins, "New Chalcolithic Material of Samarran Type and Its Implications", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. III, n^o 1 (janeiro de 1944), apêndice.
- [{206}](#) Géza Róheim, *Magic and Schizophrenia* (Nova York: International Universities Press, 1955), pp. 50-51.

[\[207\]](#) Cf. Lidio Cipriani, "Excavations in Andamanese Kitchen Middens", *Acts of the International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences (Viena, 1952)*, Vol. II., pp. 250-53.

[\[b\]](#) Uma das seis figuras de aves gravadas em marfim de mamute, escavadas perto da aldeia de Mezin, na margem direita do rio Desna, a meio caminho de Briansk e Kiev. Foi assim descrita pelo Dr. Fran Hancar ("Zum Problem der Venusstatuetten in eurasiatischen Jungpaläolithikum", *Prähistorische Zeitschrift*, XXX-XXXI Band, 1939-1940, 1/2 Heft, pp. 85-156): "Uma projeção em forma de cunha sugere a cabeça. O dorso continua sem interrupção através da longa cauda, enquanto o peito e o ventre se estendem em um bojo exagerado, caindo bruscamente para a cauda. As caudas longas se abrem um pouco na direção da ponta. Um padrão geométrico complicado, cobrindo as superfícies planas, elimina ainda mais qualquer semelhança da ave com seu modelo natural. Nas várias áreas separadas desses corpos curiosos encontramos faixas angulares e em forma de zig-zague, em variações vivas, sombreados paralelos, triângulos e meandros. Digno de especial menção é o aparecimento, notado pela primeira vez pelo russo V. A. Gorodcov, de uma suástica belamente desenhada na superfície inferior de uma das pequenas aves, composta de temas de meandros reunidos (...)"

"Nessa pequena estatueta de ave de Mezin", continua o Dr. Hancar, "temos o mais antigo exemplo conhecido da suástica, e de grande interesse é o fato de ter aparecido em associação com a figura de uma ave, fato este que sugere, na opinião de Gorodcov, uma conexão genética entre o símbolo e seu protótipo, lembrando a explicação dada por Karl von den Stein ('Prähistorische Zeichen und Ornamente', em *Festschrift für Adolph Bastian zu seinem 70. Geburtstag* (Berlim: D. Reiner, 1896), pp. 247-88) e A. A. Bobrinskoi, da suástica como um desenho estilizado de uma ave em vôo — em particular, a cegonha, a matadora de serpentes — e, destarte, o símbolo de vitória do Bem, da Primavera e da Luz."

[\[208\]](#) Cf. Braidwood e Braidwood, Tulane e Perkins, *loc. cit.*

[\[209\]](#) Cf. Mallowan e Rose, *loc. cit.*

[\[210\]](#) V. Gordon Childe, *New Light on the Most Ancient East* (Nova York: D. Appleton-Century Company, 1934), p. 160, Fig. 59.

[\[211\]](#) Mallowan e Rose, *op.cit.*, pp. 177-78.

[\[212\]](#) Os três primeiros desses períodos são descritos por Robert J. Braidwood como, respectivamente, Era da Agricultura Incipiente e Domesticação de Animais, Era da Eficiência da Agricultura Aldeã Primária e Era de Eficiência dos Camponeses, com Cidades de Dimensões de Mercado e Templos (cf. Robert J. e Linda Braidwood, *op.cit.*, pp. 282-87, 287-309 e 288, nota 19). A crise de transição de Uruk A para Uruk B (Era da Eficiência de Camponeses, com Cidades de Dimensões de Mercados e Templos, para a Era da Organização Cosmológica da Cidade-Estado — o meu "Alto Neolítico" para "Estado Hierático", c. 3200 a.C.) — é discutido por Speiser, *op.cit.*, pp. 24-31, Childe, *op.cit.*, Cap. VI; e von Heine-Geldern, *op.cit.*, pp. 86-87.

[\[c\]](#) A deificação e adoração de reis durante seus reinados eram características da religião sumeriana ao tempo da última dinastia de Ur e das dinastias sucessoras de Isin e Ellasar" (Stephen Herbert

Langdon, *Semitic Mythology*, "Mythology of All Races", Vol. V [Boston: Marshall Jones Company, 1931], p. 326). Não está ainda claro quando a transição desse conceito de rei como deus para o de rei como meramente um alto-sacerdote ungido pelos céus, ou "Rendeiro" do deus, foi consumada na Mesopotâmia. As chamadas "Tumbas Reais" de Ur (que algumas autoridades estão datando agora como tão recentes como 2500 a.C.; ver H. Frankfort, *The Birth of Civilization in the Near East*, p. 71, nota 1) complicaram em muito o problema. "Para mim", escreveu seu descobridor, "as tumbas de Ur são de reis locais, que eram vassallos dos reis da Primeira Dinastia de Erech e datam da segunda metade do quarto milênio antes da Era Cristã" (C. Leonard Woolley, *The Chronology of the Early Graves at Ur*; "Proceedings of the First International Congress of Prehistoric and Protohistoric Sciences" [Londres, 1932; Oxford University Press, 1934], p. 164). Para Frankfort, por outro lado, os principais personagens encontrados nessas tumbas nunca foram reis nem rainhas, mas seus substitutos masculino e feminino em um drama ritual de morte e ressurreição. "Os principais atores seriam, então (...) o sacerdote que fizesse o papel de deus para o rei no ritual fatal, e a divina noiva" (Frankfort, "Gods and Myths on Sargonid Seals", *Iraq*, Vol. I, Parte I, 1934, p. 12, nota 3). No Egito, Índia, China e Japão, o conceito de rei como deus, ou como filho de deus, sobreviveu até data muito posterior.

Para uma descrição e discussão da idéia que, na Mesopotâmia, se fazia do cosmos como um Estado e a cidade como mansão de deus, supervisionada por seu "rendeiro", ver Thorkild Jacobsen (em colaboração com John A. Wilson, Henri e Sra. Henri Frankfort), *Before Philosophy* (Penguin Books, 1949), pp. 137-216. Ver também Hugo Winckler, *Himmels und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1902), e *Die Babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen* (Leipzig: J.C. Hinrichs, 1902). E, finalmente, para uma prodigiosa massa de provas confirmando a concepção do rei como deus, no meio arcaico de todas as grandes civilizações, ver James George Frazer, *The Golden Bough* (Londres e Nova York: The Macmillan Company, edição em um único volume, 1922), *passim*.

[\[213\]](#) Na datação dessa difusão, sigo principalmente o "Theoretical Considerations Concerning the Problem of Pre-Columbian Contacts between the Old and New World", de von Heine-Geldern, trabalho lido no Vth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Filadélfia, setembro de 1956, cujos pontos principais foram sumariados no artigo já discutido, "The Origin of Ancient Civilizations", *Diogenes*, 13, pp. 81-99. Uma difusão anterior pelo Pacífico de elementos do complexo hortelão (cf. *supra*, p. 14, nota 2) também é provável. Ver, por exemplo, Adolf E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, pp. 93-125. Para uma discussão geral da continuidade cultural asiático-americana, cf. Gordon F. Ekholm, "The New Orientation toward Problems of Asiatic-American Relationships", *New Interpretations of Aboriginal American Culture History*, volume do 75º aniversário da Anthropological Society of Washington (Washington, D.C: 1955), pp. 95-109.

[\[214\]](#) *Timaeus*, 90C-D, traduzido por Francis MacDonalld Cornford, *Plato's Cosmology* (Nova York: The Humanities Press, 1952), p. 354.

[\[d\]](#) Cf., *supra*, pp. 68-72.

[\[215\]](#) York: The Humanities Press, 1952), p. 354.

- [{216}](#) D. T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, First Series, p. 224.
- [{217}](#) Cf. Sri Krishna Menon, *Atmanirvriti* (Trivandrum: Vedanta Publishers, 1952), p. 18, Parte I.
- [{218}](#) C. G. Jung, *Psychology and Religion* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1938), pp. 105-6
- [{219}](#) *Ibid.*, p. 99.
- [{220}](#) Paracelso, *Selected Writings*, ed. por Jolande Jacobi (Nova York: Pantheon Books, 1951); citado por Giorgio De Santillana, *The Age of Adventure* (Nova York: George Brazillier, Inc., 1956), p. 194.
- [{221}](#) Robert H. Lowie, *Primitive Religion* (Nova York: Boni and Liveright, 1924), p. 7.
- [{222}](#) Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin Company, 1934), p. 54.
- [{223}](#) Alex D. Krieger, "New World Culture History: Anglo-America", artigo em A. L. Kroeber (ed.), *Anthropology Today* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 251.
- [{224}](#) Opler, *op. cit.*, p. 1.
- [{225}](#) *Ibid.*, pp. 1-18, muito resumido.
- [{226}](#) *Ibid.*, p. 17.
- [{227}](#) *Ramayana* 1.45; 7.1.
- [{228}](#) Opler, *op. cit.*, p. 26.
- [{229}](#) *Voluspa*, p. 45 e ss.
- [{230}](#) Ésquilo, *Prometheus Bound*, linhas 975-76, 1.003-1.006, traduzido por John Stuart Blackie, *The Lyrical Dramas of Aeschylus*, Everyman's Library, n° 62 (Nova York: E. P. Button and Co.; Londres: J. M. Dent and Son, 1906).
- [{e}](#). *Supra*, pp. 122-23.
- [{231}](#) 64. Herbert J. Spinden, "First Peopling of America as a Chronological Problem", em George Grand MacCurdy, ed., *Early Man* (Filadélfia e Nova York: J. B. Lippincott Company, 1937), pp. 106-10. A rejeição por Spinden da datação antiga baseou-se na prova então disponível. Para uma visão posterior do assunto, cf. F. H. H. Roberts, "Earliest Men in America. Their Arrival and Spread in Late Pleistocene and Post Pleistocene Times", *Cahiers d'histoire mondiale*, Vol. L n° 2, outubro de 1953, p. 255 e ss.
- [{232}](#) N. N. Cheboksarov e T. A. Trofimova, "Anthropologicheskoe inzushemie Mansi", *Kratie soobshchenia* II, M.K. 9, da forma citada por H. Field e E. Prostov, "Results of Soviet Investigations in Siberia", *American Anthropologist*, Vol 44, 1942, p. 403n.

- [\[233\]](#) Franz Hancar, *op. cit.*, pp. 106-21, e Alfred Salmony, "Kunst des Aurigna-cien in Malta", *Ipek* (Berlim, 1931), pp. 1-6.
- [\[234\]](#) Mircea Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris: Payot, 1951); tradução inglesa de Willard R. Trask, *Shamanism; Archaic Techniques of Ecstasy*, The Bollingen Series LXXVI (Nova York: Pantheon Books, 1964).
- [\[235\]](#) Uno Holmberg (Harva), *Finno-Ugric, Siberian Mythology*, "The Mythology of All Races" (Boston: Marshall Jones Company, 1927), Vol IV, p. 499.
- [\[236\]](#) B. Munkacsi, *Vogul Népköltesi Gyűjtemény*, Vol. III, Budapeste, 1893, p. 7; citado por Géza Róheim, *Hungarian and Vogul Mythology* (Nova York: J. J. Augustin, 1954), p. 22.
- [\[237\]](#) Munkacsi, *op. cit.*, Vol II, Parte 1, 1910-1921, p. 066; citado por Róheim, *Hungarian and Vogul Mythology*, p. 30.
- [\[f\]](#). *Supra*, p. 176 e nota.
- [\[g\]](#). *Supra*, p. 176.
- [\[238\]](#) Extraído de G. V. Kenofontov, *Legendy i rasskazy o shamanach u yakutov, buryat i tungusov* (Moscou, 1930), traduzido por Adolf Friedrich e Georg Buddruss, *Schamanengeschichten aus Sibirien* (Munique: Otto-Wilhelm-Barth-Verlag, 1955), p. 213.
- [\[239\]](#) 72. Jung, *Psychologische Typen*, p. 675.
- [\[240\]](#) *Mundaka Upanisad*, 2.2.4.
- [\[h\]](#). *Supra*, pp. 154-156.
- [\[241\]](#) *Tao Te Ching*, 1.
- [\[242\]](#) São Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, Cap. V.
- [\[243\]](#) *Kena Upanisad*, 1.3.
- [\[i\]](#). O menino índio americano Alce Negro teve sintomas semelhantes antes e durante sua experiência da "grande visão". Cf., *supra*, p. 139. Os sintomas são descritos em Neihardt, *op.cit.*, pp. 21-22.
- [\[244\]](#) Kenofontov, *op.cit.*, tradução alemã de Friedrich e Buddruss, pp. 211-12.
- [\[245\]](#) Cf. W. Schott, "Über den Doppelsinn des Wortes Schamane und über den tungusischen Schamanencultus am Hofe des Mendju-Kaisers", *Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften*, 1842, pp. 461-68. A derivação é rejeitada, por falta de prova, pelo professor J. A. MacCulloch (*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. por James Hastings, Vol. XI, p. 441, artigo "Shamanism") e pelos organizadores do *The Oxford English Dictionary*, Vol. IX, p. 616, mas aceita pelos editores do *Webster's New International Dictionary of the English Language*, 2^a ed., 1937,

artigo "shaman". A derivação hipotética é do *Santana*, páli (do sânscrito *sramana*), através do chinês *shamên*.

[\[246\]](#) Ver W Y. Evans-Wentz, *Tibet's Great Yogi Milarepa* (Londres: Oxford University Press, 1928).

[\[j\]](#). Acho seguro dizer que, em uma região tão aberta como a China medieval a influências procedentes dos centros clássicos do xamanismo de fins do paleolítico, a denotação desse sinal não pode ter sido fundamentalmente alterada.

[\[247\]](#) Tradução de John Addington Symonds, *The Sonnets of Michel Ângelo Buonarroto and Tomaso Campanella* (Londres: Smith, Elder & Co., 1878), p. 102, Soneto *LXI*, "On the Brink of Death" (dedicado a Giorgio Vasari, *Giunto è già...*).

[\[248\]](#) *Vedântasâra* 17.

[\[249\]](#) *Yoga Sûtra* 3,51, comentário. Tradução de James Houghton Woods, *The Yoga-system of Patañjali* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927), pp. 285-86.

[\[250\]](#) *Vajracchedika* 32.

[\[251\]](#) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Livro *IV*, conclusão.

[\[252\]](#) *Mândūkya Upanisad* 9-11.

[\[253\]](#) *Astavakra Samhita* 80.

[\[254\]](#) *Katha Upanisad* 3.12;5.9e 12.

[\[255\]](#) *Vivekacūdâmani* 484.

[\[256\]](#) Max Knoll, "Wandlungen der Wissenschaft in unserer Zeit", *Eranos-Jahrbuch 1951* (Zurique: Rhein-Verlag, 1952), p. 387 e ss.

[\[257\]](#) Aldous Huxley, *As portas da percepção* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979).

[\[258\]](#) *Paradiso II*, p. 1 e ss.

[\[259\]](#) *Ibid.*, XXXIII, conclusão.

[\[k\]](#). Cf., *supra*, pp. 102 e 142. (Alce Negro Fala).

[\[260\]](#) Robinson Jeffers, "Roan Stallion", em *Roan Stallion, Tamar, and Other Poems* (Nova York Horace Liveright, 1925), pp. 19-20.

[\[261\]](#) Swami Nikhilananda (trad.), *The Gospel of 'Sri Ramakrishna* (Nova York. Ramakrishna-Vivekananda Center, 1942), p. 396.

[\[262\]](#) *Ibid.*, p. 487.

[\[263\]](#) *Tao Te Ching* 6

- [{264}](#) *Brihadāranyaka Upanisad* 1.4.6.
- [{265}](#) Gêneses, 3:22-24.
- [{266}](#) James Joyce, *Ulysses* (Paris: Shakespeare and Company, 9ª tiragem, 1927), p. 396 (Nova York: Random House, 1934), p. 409.
- [{267}](#) *Chāndogya Upanisad*, 6.9A.
- [{268}](#) Erwin Schrödinger, *My View of the World*, traduzido por Cecily Hastings (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), p. 31.
- [{269}](#) *Ibid.*, pp. 21-22.
- [{270}](#) *Bṛhadāranyaka Upanisad*, 4.1.7.
- [{271}](#) Samuel A. B. Mercer, *The Pyramid Texts* (Nova York: Longmans, Green and Co., 1952), Vol. I, pp. 93-94. Texto 404.
- [{272}](#) *Ibid.*, p. 95. Texto 413.
- [{273}](#) Tradução de E. A. W. Budge, *The Papyrus of Ani*, da forma reproduzida por Charles F. Horne (ed.), *The Sacred Books and Early Literature of the East* (Nova York e Londres: Parke Austin, and Lipscomb, 1917), Vol. II, pp. 190-91 e 196-97: Capítulos "Abolishing the Slaughterings" e "On Coming Forth by Day in the Underworld".
- [{274}](#) Esses três cortes do sinete foram extraídos de *The Seal Cylinders of Western Asia*, de W H. Ward, Publication No. 100 (Washington, D.C, Carnegie Institution of Washington, 1910), respectivamente, Figuras 302, 389 e 388
- [{275}](#) Compagno Tablet (c. séculos IV ou III a.C), tradução de Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 3ª ed., 1922), p. 585.
- [{276}](#) Lucius Apuleius, *The Golden Ass*, tradução de W. Adlington (1566), edição da Modern Library (1928), p. 294.
- [{277}](#) Tradução de Alfred Nutt, *The Voyage of Bran, The Celtic Doctrine of Rebirth*, Grimm Library n° 4 (Londres: David Nutt, 1897), Vol. II., pp. 91-92.
- [{278}](#) *Astavakrasamihita* 18:38. Tradução de Swami Nityaswarupananda (Mayavati: Advaita Ashrama, 1940), p. 175.
- [{279}](#) "101 Zen Stories", n° 28, de *Zen Flesh, Zen Bones*, de Paul Reps (Nova York: Doubleday and Co., Anchor Books, 1961), p. 30
- [{280}](#) Extraído de Daisetz Teitaro Suzuki, *The Zen Doctrine of No-Mind* (Londres: Rider and Company, 1949), pp. 90-91.
- [{281}](#) Nikhilananda, *op.cit.*, p. 593.

- [{282}](#) Platão, *Symposium* 210b, tradução de Michael Joyce, em Edith Hamilton e Huntington Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato*, The Bollingen Series LXXI (Nova York: Pantheon Books, 1961), pp. 561-62.
- [{283}](#) Franz Pfeiffer (ed.), *Meister Eckhart*, tradução de C. de B. Evans (Londres: John M. Watson, 1947), Vol. I, "Sermons and Collations", n° LXXXVIII, p.221.
- [{284}](#) *Ibid.*, n° II, p. 10.
- [{285}](#) Toda essa história é muito bem recontada por Henry Osborn Taylor, *The Mediaeval Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 4ª ed., 1925), Vol. II, pp. 29-54. Os textos originais são encontrados em Migne, PL clxxviii.
- [{286}](#) Gottfried von Strassburg, *Tristan und Isold*, ed. por Friedrich Ranke (Berlim: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959), p. 157, linhas 12.499-12.502.
- [{287}](#) James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, p. 247.
- [{288}](#) Giraut de Borneil, *Tam cum los oills el cor ama parvenza...* Ver John Rutherford, *The Troubadours* (Londres: Smith, Elder and Co., 1873), p. 34.
- [{289}](#) Ananda K. Coomaraswamy, *The Dance of Shiva* (Nova York: The Sunwise Turn, 1918), p. 103.
- [{290}](#) Shashibhusan Dasgupta, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (Calcutá: University of Calcutta, 1946), p. 145.
- [{291}](#) Ephiphanius, Panarion 26.4.1, citado no *The Masks of God*, Vol. IV, *Creative Mythology*, Capítulo 3, Seção V, "The Gnostics".
- [{292}](#) Denis de Rougemont, *Love in the Western World*, tradução de Montgomery Belgion (Nova York: Pantheon Books, edição revista e ampliada, 1956).
- [{293}](#) Dasgupta, *op.cit.*, p. 144.
- [{294}](#) Uma transcrição resumida do poema de Jayadeva é encontrada no *The Masks of God*, Vol. II, *Oriental Mythology*, pp. 352-58. Não conheço nenhuma tradução satisfatória em inglês.
- [{295}](#) Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, p. 103.
- [{296}](#) Santo Agostinho, *Natali Domini IV, Sermo suppositus* 120:8. Tradução de Marie-Louise von Franz, *Aurora Consurgens*, The Bollingen Series LXXVII (Nova York: Pantheon Books, 1966), p. 428.
- [{297}](#) Bernard of Clairvaux, *Sermones in Cantu Canticorum* XX. 6. Tradução de Terence L. Connolly, S.J., *Saint Bernard on the Love of God* (Nova York: Spiritual Book Associates, 1937), p. 113.

- [{298}](#) *Ibid.*, IX. 2, em Connolly, *op.cit.*, pp. 82-83.
- [{299}](#) *Ibid.*, XXXII. 2, em Connolly, *op.cit.*, p. 141.
- [{300}](#) Cânticos 7:1-2. Versão standard revista (Nova York: Thomas Nelson and Sons, 1953).
- [{301}](#) Gottfried, *op.cit.*, linhas 12.029-12.037 (Ranke edition, p. 151).
- [{302}](#) Ver o elegante estudo desse problema na obra em dois volumes de Gottfried Weber, *Gottfrieds von Strassburg Tristan und die Krise des hochmittelalterlichen Weltbildes um 1200* (Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1953).
- a. [{a}](#). Compare com Cusamos, acima, p. 221, e com Alce Negro, acima, pp. 102 e 142.
- [{303}](#) Gottfried, *op.cit.*, linhas 17.136-17.138 (Ranke edition, p. 215).
- [{304}](#) *Ibid.*, linhas 15.733-15.740 (Ranke edition, p. 215).
- [{305}](#) *Ibid.*, linhas 235-240 (Ranke edition, p. 3).
- [{306}](#) *Ibid.*, linha 16.700 (Ranke edition, p. 209).
- [{307}](#) Ver William A. Nitze, "Perceval and the Holy Grail", *University of California Publications in Modern Philology*, Vol. 28, n° 5 (1949), p. 282.
- [{308}](#) Chrétien de Troyes, *Perceval (Li Contes del Graal)*, ed. por A. Hilke (Halle: Max Niemeyer, 1932), linha 63 e ss.
- [{309}](#) No que interessa ao velho texto francês, ver Albert Pauphilet (ed.), *La Queste del Saint Graal* (Paris: Édouard Champion, 1949). Malory, *Le Morte Darthur*, traz uma tradução inglesa nos Livros XIII-XVIII. Uma excelente análise e exposição é encontrada em Frederick W Locke, *The Quest for the Holy Grail* (Stanford: Stanford University Press, 1960).
- [{310}](#) Ver Roger Sherman Loomis, *The Grail, from Celtic Myth to Christian Symbol* (Nova York: Columbia University Press, 1963).
- [{311}](#) Ver Hans Leisegang, "The Mystery of the Serpent", em Joseph Campbell (ed.), *The Mysteries*, The Bollingen Series XXX, Vol. 2 (Nova York: Pantheon Books, 1955), pp. 194-260, e Campbell, *The Masks of God*, Vol. IV. *Creative Mythology*, Capítulos VII e VIII.
- [{312}](#) *Artis Auriferae* (Basileia, 1593), Vol. I., p. 210; da forma citada por C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, The Bollingen Series XX, Vol. 12 (Nova York: Pantheon Books, 1953), p. 171, nota 117.
- [{313}](#) *La Queste del Saint Graal*, ed. por Pauphilet, *op.cit.*, p. 26, linhas 7-19.
- [{314}](#) Píndaro, Pythian Ode VIII, linhas 92-97: dedicado a Aristomenes de Aegina, vencedor de uma prova de luta-livre, 446 a.C. Tradução de Sir John Sandys, *The Odes of Pindar*; Loeb Classical

Library (Londres: William Heinemann, Ltd., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1915).

[{315}](#) William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell* (1793): "A Memorable Fancy" e "Proverbs of Hell".

[{316}](#) Jean Paul Sartre, *Existentialism*, tradução de Walter Kaufman, *Existentialism from Dostoyevski to Sartre* (Nova York: Meridian Books, 1957), p. 295.