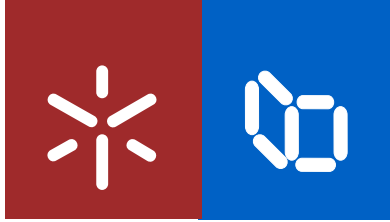


Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

Patricia Pilar Mouta Pinto Martins de Almeida

**Guanyin como Arquétipo Feminino:
Seguindo a Teoria de Jung**

outubro de 2018



Universidade do Minho

Instituto de Letras e Ciências Humanas

Patrícia Pilar Mouta Pinto Martins de Almeida

Guanyin como Arquétipo Feminino: Seguindo a Teoria de Jung

Dissertação de Mestrado

Mestrado em Estudos Interculturais Português/Chinês: Tradução,
Formação e Comunicação Empresarial

Trabalho efetuado sob a orientação da

**Professora Doutora Maria do Carmo Pinheiro e Silva
Cardoso Mendes**

e do

Mestre João Marcelo Mesquita Martins

Declaração

Nome: Patrícia Pilar Mouta Pinto Martins de Almeida

Endereço eletrónico: patriciapilar.almeida@gmail.com Telefone: 914 429 424

Cartão do Cidadão: 14459014

Título da dissertação: Guanyin como Arquétipo Feminino: seguindo a Teoria de Jung

Orientadores:

Professora Doutora Maria do Carmo Pinheiro e Silva Cardoso Mendes

Mestre João Marcelo Mesquita Martins

Ano de conclusão: 2018

Mestrado em Estudos Interculturais Português/Chinês: Tradução, Formação e Comunicação Empresarial

É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA DISSERTAÇÃO APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE.

Universidade do Minho, ___/___/_____

Assinatura:

Dedicatória

Para a minha avó Fernanda, a minha mãe Cristina, o meu avô Manoel e o meu pai, Antônio, as minhas Guanyin e os meus Avalokiteśvara.

Agradecimentos

O percurso de elaboração de uma dissertação é longo e árduo e aquele que o toma, especialmente se o faz pela primeira vez, fá-lo sem se aperceber da magnitude e da pressão de tal projeto. De fato, pode ser um caminho por vezes solitário e fadigoso. Todavia, apesar da solidão, há aqueles que nos ajudam, que puxam por nós, nos aconselham e nos impedem de desistir. Gostava agora de agradecer a todos esses que me ajudaram nesta dissertação.

Em primeiro lugar quero apresentar os meus profundos e sinceros agradecimentos à minha orientadora, por me ter guiado e apoiado, a Professora Doutora Maria do Carmo Pinheiro e Silva Cardoso Mendes e ao meu coorientador, por me ter aconselhado e ajudado a ver tudo por um outro prisma, o Mestre João Marcelo Mesquita Martins.

Quero igualmente agradecer ao Professor Doutor João Ribeiro Mendes por me ter ajudado a encontrar o meu caminho quando se deparou com a minha insipiência face a este projeto e cujos conselhos me ajudaram a delinear a minha dissertação.

À Joana, minha amiga desde (quase) tenra idade, que, quando me ouvia a falar e a desabafar da tese, sempre se mostrou sempre interessada e sempre me apoiou e, quando eu duvidava que conseguia acabar a tempo, sempre me motivou a fazê-lo.

Ao meu tio Gusto que ouviu os meus devaneios filosóficos com paciência e mente aberta e que me apresentou novos autores e novas ideias.

À Naná, ao Jorge e à querida princesa Sofia que sempre ajudaram e apoiaram esta sobrinha pródiga vossa, mesmo quando esta não merecia.

Ao Luís Veríssimo que gastou precioso tempo a ler os meus esquiços e disparates iniciais e que me ajudou a preparar e perceber aquilo que me poderá esperar.

À Claudinha, sempre paciente e carinhosa, que leu as minhas tolices e me deu a sua opinião, sempre genuína, e me ajudou a mudar o meu ponto de vista e a dar-me forças para conseguir terminar este projeto.

Aos clãs Pinto de Almeida e Martins de Almeida pelo apoio, paciência e encorajamento e, em certos casos, a força para crescer e mostrar que sou mais.

Resumo

Esta dissertação, Guanyin como Arquétipo Feminino: seguindo a Teoria de Jung, tem como propósito enquadrar a deusa da Misericórdia chinesa, Guanyin, num dos arquétipos femininos ou com ligações femininas de Jung: a Mãe, a *Koré*, a Criança e o *Trickster*. Para tal, são analisadas duas histórias em que esta entra: a lenda da Princesa Miao Shan e a *Viagem Para Oeste*.

No primeiro capítulo são apresentados o Inconsciente e as teorias de Jung, o Inconsciente Coletivo e os Arquétipos: a Sombra, a dualidade *Anima/Animus*, a Mãe, a *Koré*, a Criança, o *Trickster* e o Ancião.

O segundo capítulo debruça-se sobre o Budismo, base que consideramos essencial para poder compreender Guanyin, a origem de Guanyin e de algumas das suas iconografias e sobre as histórias acima referidas.

No terceiro capítulo são aprofundados os conceitos fundamentais do primeiro e segundo capítulos, concluindo-se com a análise arquetípica de Guanyin e abrindo-se novas linhas de investigação.

Palavras-chave: Guanyin, Cultura Chinesa, Mitologia, Jung, Arquétipos

Abstract

This dissertation, *Guanyin as a Female Archetype: following Jung's Theory*, has the purpose of framing the Chinese goddess of Mercy, Guanyin, in one of Jung's feminine archetypes, or that possess a feminine counterpart: the Mother, the *Koré*, the Child and the Trickster. In order to fulfil this goal, two stories of Guanyin are analysed: the legend of Princess Miao Shan and *Journey to the West*.

The first chapter presents the Unconscious and Jung's theories, the Collective Unconscious and the Archetypes: the Shadow, the *Anima/Animus* duality, the Mother, the *Koré*, the Child, the Trickster and the Wise Man.

The second chapter focuses on Buddhism, which forms the essential basis so that we can understand Guanyin, the origin of Guanyin and some of her iconographies, and the histories aforementioned.

In the third chapter the fundamental concepts of the first and second chapters are deepened, finishing with the archetypal analysis of Guanyin and opening new lines of investigation.

Keywords: Guanyin, Chinese Culture, Mythology, Jung, Archetypes

摘要

本论文以观音作为一个女性原型：遵循荣格的理论，其目的是在荣格的女性原型之一中构筑中国慈悲女神观音，或者拥有女性主义的对象：母亲，科瑞，儿童 和骗子。为了实现这一目标，分析了两个关于观音的故事：苗山公主的传说和《西游记》。

第一章介绍了潜意识和荣格的理论，集体潜意识和原型：阴影，阿尼玛和阿尼玛斯，母亲，科瑞，儿童，骗子和智者。

第二章重点介绍佛教，它构成了必不可少的基础，以便我们能够理解观音，观音的起源及其一些她的标志，以及上述的历史。

第三章深化了第一章和第二章的基本概念，以对观音的原型进行分析作为结尾以及开辟新的调查研究路线。

关键词：观音，中国文化，神话，荣格，原型

Índice

Dedicatória.....	iii
Agradecimentos.....	v
Resumo.....	vii
Abstract.....	ix
摘要.....	xi
Introdução.....	1
Capítulo I – Carl Jung e os Arquétipos.....	3
1.1 O Inconsciente e o Inconsciente Coletivo.....	3
1.2 Os Arquétipos.....	11
1.2.1 A Sombra.....	11
1.2.2 <i>Anima e Animus</i>	12
1.2.3 A Mãe.....	13
1.2.4 A <i>Koré</i>	15
1.2.5 A Criança.....	16
1.2.6 O <i>Trickster</i>	17
1.2.7 O Ancião.....	19
Capítulo II: Guanyin (观音, <i>Guānyīn</i>).....	21
2.1 Guanyin e o Budismo.....	21
2.2 Sobre Guanyin.....	27
2.2.1 Guanyin como Princesa Miao Shan.....	29
2.2.2 <i>Viagem para Oeste</i> e Guanyin.....	35
Capítulo III: Guanyin como Arquétipo Feminino.....	43
3.1 Relacionando as características de Guanyin com os Arquétipos Junguianos.....	43
3.2 Conclusão.....	47
Bibliografia.....	57
Webgrafia.....	61
Anexo I – Cronologia das Dinastias Chinesas.....	63

Introdução

“History became legend. Legend became myth.”

Galadriel em *The Fellowship of the Ring*

As análises interculturais são, por essência, árduas e complexas, na medida em que as sociedades e as culturas apresentam – pelo menos a nível superficial – valores e comportamentos substancialmente diferentes.

De facto, a diversidade da evolução humana inicia-se desde tenra idade e na sua dimensão mais básica, a comunicacional. As línguas, como se sabe, têm frequentemente não só estruturas gramaticais diferentes como até a sua própria base de construção escrita. Exemplos notórios são o alfabeto cirílico, os caracteres chineses e o alfabeto latino.

Porém, as dificuldades podem e devem ser encaradas como desafios estimulantes.

Um dos critérios de diferenciação mais aparente entre culturas é a mitologia: do grego “mythos” (μύθος), história de um povo, e “logos” (λόγος), a palavra, será assim a narrativa oral da história de um povo. De facto, na construção das relações sociais entre seres humanos são, frequentemente, os mitos que são utilizados para transmitir os valores de referência a gerações sucessivas.

Torna-se, portanto, necessário recuar, mais do que ao passado histórico, ao passado mitológico para compreender verdadeiramente as sociedades, mesmo as contemporâneas.

Em parte devido à sua extensa história, a cultura chinesa dispõe naturalmente de um vasto repositório mitológico. Nesta imensidão, optamos por escolher uma das figuras chave: a da deusa Guanyin, a deusa da Misericórdia e da Compaixão, para a podermos analisar segundo critérios culturais e científicos da civilização europeia a que, de origem, pertencemos.

Na cultura europeia, quem oferece uma das primeiras e mais influentes análises dos mitos é Carl Gustav Jung. Jung, na sua vasta obra, dedicou-se a construir a teoria dos arquétipos para ajudar a perceber e desconstruir os comportamentos humanos. Para tal, fez dos mitos a base do seu estudo – estudo esse que tentaremos utilizar para enquadrar Guanyin.

Capítulo I – Carl Jung e os Arquétipos

1.1 O Inconsciente e o Inconsciente Coletivo

Este primeiro capítulo aborda a teoria do Inconsciente Coletivo e a dos Arquétipos. No entanto, antes de nos embrenharmos em tal tarefa, é necessário primeiro abordar uma questão prévia: o que é o Inconsciente? A verdade é que ainda não há um consenso universal sobre o que é o Inconsciente. É muito debatido o que o define, a sua origem e as suas funções. O que podemos fazer, para ajudar na compreensão do que é, poderá ser ou fazer, será analisar a sua história.

A ideia da existência do Inconsciente foi cunhada pelo filósofo alemão Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, em 1800. O seu livro, *Sistema de Idealismo Transcendental (System of Transcendental Idealism)*, visto como o precursor de *A Interpretação dos Sonhos* (1899) de Freud, não fala de Inconsciente *per se*. Antes, ocupa-se em tentar resolver um dilema de filosofia kantiana: saber-se o que uma coisa é só se torna possível se se souber a sua condição, ou seja, de onde virão as partes que constituem o todo.

No entanto, se tentarmos saber o que a constitui, esse processo criará um ciclo inescapável, pois, ao tentarmos procurar a condição de um objeto qualquer, teremos de, inevitavelmente, continuar a procurar o que o condiciona até termos chegado ao incondicionado. Kant defendia que uma coisa só podia ser percebida através dos nossos sentidos e que, por conseguinte, o que entendíamos ser determinado objeto era subjetivo (ROHLF, 2018, para. 11-12). Assim sendo, não havia necessidade de ir procurar a origem da origem da constituição de qualquer objeto, pois tal desiderato nunca será possível de alcançar.

Porém, isto levanta uma questão: como poderá um objeto que não faz parte da Natureza fazer parte do estudo da génese dela? Para além disso, algo pode não parecer pertencer à Natureza, ao mundo natural, e ,mesmo assim, pertencer-lhe. Schelling tenta responder a esta questão definindo Natureza como “produtividade”, e dizendo que fazemos todos parte dela (BOWIE, 2016, para. 5). Como a Natureza é, assim, produtividade, e a base de tudo o que existe, não pode, por consequência, ser considerada um objeto, nem ser sujeita às restrições destes, cuja natureza é impermanente.

No entanto, se, com este dualismo Kantiano, a Natureza se “limita”, como nunca poderá mostrar a sua forma de “produtividade” no seu estado puro (BOWIE, op. cit., para. 8), e se transforma em

objetos impermanentes e determinados (natureza objetiva), então, a base para a explicação de toda a Natureza é a de que haja uma dualidade universal, uma diferença entre sujeito e objeto, que impede a Natureza de estagnar.

Essa diferença entre sujeito e objeto terá de encontrar a sua base em algo que ambos partilhem.

Schelling compara a Natureza a um sujeito produtor absoluto com a espontaneidade de um sujeito pensador. Tenta, deste modo, explicar como é que o sujeito pensador emerge da Natureza, chamando-o de “Eu Absoluto”. Este procura conhecer-se através de um processo de retrospeção. O Eu, para poder trazer à vida e viver no mundo objetivo (de natureza objetiva), divide-se. Este processo tem como base o “inconsciente”.

Com isto, temos a base do termo. No século XX, Freud, considerado o pai da psicanálise, ajudou a popularizá-lo. Apesar do contributo de Schelling, a maior influência para Freud foi Schopenhauer com a sua teoria da Vontade, expressa sobretudo na obra *O Mundo como Vontade e como Representação*.

Para Schopenhauer, o Mundo, cada um de nós, tem dois lados: o lado físico, objetivo, que podemos perceber e percecionar através dos nossos sentidos, e o lado subjetivo, interno, que diz ser a Vontade. Percecionamos o nosso corpo como um objeto e, ao mesmo tempo, também nos apercebemos que o habitamos. Qualquer ação ou movimento nosso tem um lado físico, objetivo, e um lado mental, subjetivo, relativo à perceção. O lado mental fornece a diretriz do movimento ao corpo, demonstra um querer por parte do nosso lado psíquico. O movimento físico e este querer são concretizados ao mesmo tempo, pois são “os dois lados da mesma moeda” (WICKS, 2017, para. 26). A vontade é o nosso desejo de agir, o esforço por trás de qualquer ação, o ímpeto que compele o nosso corpo.

Schopenhauer considera que esta vontade é inata (WICKS, op. cit., para. 31-34). Segundo o filósofo germânico, apenas podemos percecionar o nosso próprio Ser, não podemos percecionar esta dualidade nos outros. No entanto, com a consciência de que a temos, podemos concluir que todos os outros a têm também.

Partindo destes pressupostos, podemos passar a analisar a teoria de Sigmund Freud, de acordo com a qual a mente se divide em três partes, as quais são divisões da mente e também “sede de operações” (MAJOR, 2012, p. 16). Para facilitar a explicação, usou a analogia do icebergue:

1. a Mente Consciente, ou Ego, é o topo do icebergue, a parte que está à tona – este controla os impulsos do Id de acordo com os comportamentos considerados aceitáveis, ou tenta, de uma maneira racional e realista, tornar realidade os desejos

do Id. É, de igual forma, constituído por pensamentos sobre os quais temos pleno conhecimento;

2. a Mente Pré-Consciente, ou Superego, é a parte que já se encontra submersa, mas que fica perto da superfície da água – todos os pensamentos de que não estamos conscientes, mas que facilmente passam a ser conscientes, ideias que estão no nosso subconsciente. A Mente Pré-Consciente também funciona como barreira contra os desejos e impulsos mais primitivos e perigosos que se encontram no Inconsciente;
3. o Inconsciente, ou Id, a parte inferior e a mais funda do icebergue – toda e qualquer ideia/pensamento, desejo ou impulso que não podem ser acedidos pela mente consciente mas que a influenciam.

Para o austríaco, o Inconsciente é constituído por pensamentos e desejos primitivos, e memórias traumáticas que eram reprimidas e afastadas do Consciente. É no Inconsciente que são mantidos, sobretudo, os nossos instintos básicos, os nossos desejos e impulsos primitivos, a libido.

O Inconsciente contém todo o tipo de pensamentos e ideias que são demasiado perigosos e perturbadores para que se tornem acessíveis à nossa Mente Consciente. Para além disso, qualquer experiência traumática ou desejos malquistos de um indivíduo deixavam de estar na Mente Consciente ou Pré-consciente e eram levados para o Inconsciente através do processo da repressão. A formação e o civismo que são ensinados ao indivíduo ao longo do seu crescimento dominam a sua natureza irracional, e os impulsos primitivos são reprimidos. À medida que a humanidade evolui, cada vez mais instintos são reprimidos.

O Inconsciente serve como um mecanismo de defesa, que mantém todos estes pensamentos e memórias longe da Mente Consciente, sendo estes mediados pela Mente Pré-Consciente. Os sonhos e os lapsos freudianos são a via que o Inconsciente usa para tentar tornar consciente os seus conteúdos. São o portal para os nossos verdadeiros pensamentos e sentimentos.

Freud cria um método para fazer com que todos os pensamentos primitivos, memórias traumáticas ou desejos reprimidos fossem trazidos à Mente Consciente. Este método é a Psicanálise. É um tipo de terapia que ajuda a pessoa a lidar com o conteúdo do seu Inconsciente e/ou a resolver conflitos. As neuroses não têm necessariamente origem num evento traumático, este é apenas o catalisador que dá forma ao desequilíbrio já existente. Este desequilíbrio não é hereditário e acontece durante o período de crescimento quando um indivíduo passa da fase Pré-sexual, os primeiros anos de vida, para a fase Pré-Púbere, a infância e a adolescência.

As posições de Jung e de Freud a respeito do Inconsciente são, de uma forma geral e no que concerne ao essencial, muito semelhantes. Ambos consideram que o Inconsciente era a divisão da mente onde eram reprimidos conteúdos relativos ao próprio indivíduo, que influenciavam as suas decisões e certas ações, e ambos dividem a mente em três estratos. No entanto, mesmo naquilo em que concordam, acabam por discordar.

Para Freud, as três divisões da mente eram, como já mencionado, o Ego, o Superego e o Id. O Id era comandado pela libido e procurava gratificação sexual imediata. Os conteúdos reprimidos eram recordações traumáticas e apetites inaceitáveis. As influências vinham de memórias reprimidas, normalmente procedentes da infância de um indivíduo.

Jung também fraciona a mente em três partes: o Consciente, o Inconsciente Pessoal e o Inconsciente Coletivo. Defende que o que comanda o Inconsciente e influencia o Consciente não é a libido, mas sim a energia psíquica de onde vem todo o tipo de comportamento, e não apenas uma procura de gratificação sexual.

O Consciente é a divisão que tudo vê e ouve, que tudo percebe - percebe até que há um Inconsciente e considera-o seu. É a parte objetiva da Mente.

O Inconsciente Pessoal é inato e é onde se encontram memórias esquecidas ou reprimidas. Tem a sua origem “em experiências ou aquisições pessoais” (JUNG, 2002, p. 15). Os conteúdos são sobretudo de ordem emocional, altamente subjetivos.

Na sua obra *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, Jung apresenta a teoria do Inconsciente Coletivo, que é o conjunto de conhecimentos e modos de comportamento universais cujo potencial de existência é herdado por todos nós. Considera que o Inconsciente Coletivo equivale, na psique humana, aos instintos biológicos intrínsecos dos seres humanos, e constitui um elo de natureza psíquica que os liga a todos.

Esta é a camada mais profunda e o seu conteúdo são os arquétipos. Os arquétipos são imagens primordiais universais que, como o nome indica, existem desde o início dos tempos. Eles são consciencializados através dos ensinamentos antigos transmitidos de geração em geração, assim como pelos contos de fadas e narrativas míticas, e também pelos sonhos, pois estes são “produtos espontâneos” (JUNG, 2002, p. 59) da mente inconsciente e, portanto, puros, livres das restrições e das influências da mente consciente.

No entanto, no que diz respeito aos símbolos presentes nos sonhos, para ser possível fazer um paralelo entre eles e as ideias arquetípicas, é preciso primeiro determinar se têm um significado literal

ou figurado. Por exemplo, se uma serpente aparecer no sonho, esta pode ser a representação do animal ou de um ser ou entidade demoníaca.

Na sua forma mais elementar, arquétipos são ideias não consciencializadas. Só depois de serem transformados pelo meio social e pelas experiências do próprio indivíduo, são trazidos ao mundo dos conhecimentos conscientes. Jung diferencia estas duas fases, dando-lhes respetivamente os nomes de “arquétipo” e “ideias arquetípicas”. No entanto, como o termo mais usado por Jung para se referir a estas ideias arquetípicas é “arquétipo”, será dessa maneira a que nos referiremos a estas imagens primordiais.

Há algumas críticas à teoria dos Arquétipos que se refletem, maioritariamente, no seu carácter demasiado vago ou na sua fundamentação insuficiente. Alguns críticos, como Roesler, consideram-na impreciso, porque Jung não mostra, não explica, nem define a origem do Inconsciente Pessoal. Simplesmente é. Para além disso, não é bem fundamentada, porque Jung não pode provar a existência de Arquétipos em todos os seus casos.

O problema da inexistência de uma boa fundamentação, segundo Bair, de acordo com Saraiva (MAJOR et al., 2012, p. 29), centra-se no facto de o suíço não conseguir encontrar mais do que um caso a produzir o mesmo tipo de imagem arquetípica e, conseguindo, ser incapaz provar que a pessoa em questão não teve nenhum contacto com a imagem ou ideia associada a esse arquétipo.

Jung, na já referida obra *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, discute esta última crítica. Afirma que é difícil, de facto quase impossível, conseguir encontrar provas da existência de ideias arquetípicas, já que descobrir um ou mais indivíduos que não se conheçam, que pertençam a um tempo, lugar e cultura diferentes mas que falem das mesmas ideias, situações e imagens não é uma tarefa fácil.

O diagnóstico do inconsciente coletivo nem sempre é tarefa fácil. Não basta ressaltar a natureza arquetípica, muitas vezes óbvia, dos produtos inconscientes, pois estes também podem provir de aquisições mediante a linguagem da educação. A criptomnésia também deveria ser descartada, o que em muitos casos é praticamente impossível. (JUNG, 2002, p. 53)

Como o próprio afirma, as imagens arquetípicas podem provir da educação recebida por determinado indivíduo e influenciar o seu conteúdo inconsciente. Acresce que Jung coloca a questão da criptomnésia, a memória subconsciente onde estão as emoções e memórias que um indivíduo sente

ou tem desde o momento em que nasce. Como são subconscientes, são facilmente trazidas à Mente Consciente. São memórias dormentes.

É importante definir o conceito de Subconsciente, pois pode ser confundido com Inconsciente. O Subconsciente é uma parte da mente semiconsciente, que pode influenciar o indivíduo, cujo conteúdo com facilidade passa para a Mente Consciente. É uma parte mental que fica logo abaixo da Consciência.

Voltando ao problema de fundamentação da teoria dos arquétipos, o exemplo dado por Jung era relativo ao caso de um paciente seu, diagnosticado com esquizofrenia e internado muito jovem.

O paciente fala com o médico suíço sobre um tipo de imagem arquetípica que apareceria num estudo sobre mitologia de Dieterich (JUNG, 2002, p. 61) publicado quatro anos depois das consultas que o paciente teve com Jung. O doente não tinha tido nenhum contacto com o que o poderia ter influenciado a imaginar uma ideia arquetípica semelhante à presente na obra. Este caso exemplo ajuda a provar a teoria junguiana. No entanto, como defende Bair: “(...)para inferir que o arquétipo é um padrão inato Jung também teria que provar que a pessoa que produzira a imagem arquetípica não tinha tido qualquer tipo de contacto com a imagem ou ideia, mas claro que Jung não podia provar isso em todos os seus casos (*apud* Saraiva, 2012, p. 29)”.

Outra crítica assenta no facto de que Jung não esclarece em que medida a sua teoria pertence ao ramo da Filosofia ou se se enquadra na Biologia, pois tenta, deste modo, evitar censuras que possam ser postas por ambos os domínios científicos. McLynn, citado por Luís Saraiva na obra *A Espantosa Hipótese de Jung* (2012, p. 31), afirma que “Jung receava ser acusado de *lamarckismo* se se concentrasse demasiado em analogias biológicas e também não queria ser classificado de metafísico, pois tal minaria o seu propósito de que as suas teorias têm estatuto científico”.

O *lamarckismo* é uma teoria de evolução biológica e, se lhe pertencessem, os arquétipos seriam analisados e criticados a partir de critérios científicos que exigem prova clara e suficiente. A metafísica é uma teoria da origem das coisas puramente filosófica, e portanto poderia não ser considerada uma ciência, mas sim apenas uma teoria humanista sem grande validade científica, razão pela qual ele não desejava atribuir tal enquadramento aos arquétipos. Isto explica a dificuldade do enquadramento da teoria.

Uma outra crítica importante é a de que Jung vê os papéis de género de uma forma tradicionalista. Homens e Mulheres são essencialmente diferentes e são saudáveis se forem,

respetivamente, masculinos e femininos. Todos temos algumas tendências do sexo oposto, mas não podemos viver como o sexo oposto, porque aí estaríamos a trair a nossa natureza e a sofrer com isso : “Se alguém vive o sexo oposto em si mesmo, então está a viver no segundo plano da sua vida, e a sua verdadeira individualidade sofre. Um homem deve viver como homem e uma mulher como mulher.”¹ (TdA) (JUNG, 1970, p. 243)

O suíço é muito claro quanto à sua opinião na obra de 1927, *Civilização em Transição* (*Civilization in Transition*). Nela, Jung faz juízos sobre mulheres masculinas e intelectuais:

Mas o pior – oh – são as mulheres de calças que se pavoneiam pelas ruas! Muitas vezes me pergunto se sabem quão impiedosamente feias são. Geralmente eram de uma classe-média respeitável mas não eram de todo inteligentes, tendo sido apenas afetadas pela atual obsessão pelo hermafroditismo.² (TdA) (JUNG, 1970, p. 994)

Estas mulheres [que pretendem fazer amizades com outras mulheres] que procuram manter a sua superioridade e defender-se contra os homens normalmente são vigorosas, intelectuais e muito masculinas. A sua atitude para com os homens é, portanto, uma de autoconfiança com um toque de rebeldia. Isto tem como efeito no seu carácter o reforço dos traços masculinos e a destruição do seu charme feminino. Frequentemente um homem descobre a sua homossexualidade só depois de se aperceber que estas mulheres o deixam frio como uma pedra.³ (TdA) (JUNG, 1970, p. 222)

Relke comenta que estas e outras observações, as quais ela menciona no seu artigo sobre os arquétipos femininos, demonstram traços machistas e essencialistas (RELKE, 2007, para. 9) – sendo este o essencialismo de géneros em que se propõe haver diferenças biológicas entre os dois sexos.

A razão para esta posição pode vir da influência do tempo e da sociedade em que Jung cresceu e se formou. Durante o tempo de vida de Jung, nos finais do século XIX e no século XX, o papel da mulher era o de mãe e de dona de casa. Numa relação, era normal assumir-se que a mulher era submissa ao marido. Os movimentos sufragistas eram relativamente recentes e as suas participantes

1 “If one lives out the opposite sex in oneself one is living in one’s own background, and one’s real individuality suffers. A man should live as a man and a woman as a woman.”

2 “But the worst sight—oh—is the women in trousers parading the decks! I often wondered if they knew how mercilessly ugly they looked. Usually they were very decent middle-class types and were not smart at all, but only touched by the current rage for hermaphroditosis.”

3 “Generally they are high-spirited, intellectual, and rather masculine women who are seeking to maintain their superiority and to defend themselves against men. Their attitude to men is therefore one of disconcerting self-assurance, with a trace of defiance. Its effect on their character is to reinforce their masculine traits and to destroy their feminine charm. Often a man discovers their homosexuality only when he notices that these women leave him stone-cold.”

eram consideradas párias da sociedade. As sufragistas eram caracterizadas como solteironas repugnantes que odiavam homens. Portanto, depois de contextualizada a situação social e cultural da época, é natural que Jung tenha esta opinião em relação aos papéis de gênero.

O suíço também foi influenciado pela filosofia taoista do Yin e Yang (阴阳, *Yīn e Yáng*). Nesta teoria, há duas forças que se contrariam e que são a origem do mundo. O Yin (阴, *Yīn*), o lado frio, feminino, cria. O Yang, o lado quente, masculino, ilumina. Estas forças complementam-se e, portanto, são de valor igual, porque senão, se uma valesse menos ou fosse subalterna à outra, nunca se poderiam complementar.

Esta teoria por si só não leva necessariamente à concepção de que o Yin (阴, *Yīn*) seja pior ou submisso a Yang (阳, *Yáng*). No entanto, esta teoria foi distorcida (WANG, 2005, p. 210) e, em vez de transmitir harmonia (和, *hé*), transmite unidade (合, *hé*) (WANG, 2005, p. 210). São conceitos parecidos embora diferentes. Onde há harmonia, há acordo, há uma combinação equilibrada de vários elementos. Onde há unidade, há na mesma uma combinação de vários elementos, mas não é necessariamente equilibrada, ou seja, as unidades que fazem o todo podem não ser iguais. Pode ser criada uma hierarquia na relação Yin e Yang onde o lado feminino começa a ser considerado o menos valioso.

A energia yang (阳气, *Yáng Qì*) é quente e a yin é fria (阴气, *Yīn Qì*); a energia yang dá, a yin tira; a energia yang é benevolente (仁, *Rén*), a yin é perversa; a energia yang é deliberada, a yin é precipitada; a energia yang é amor, a yin é ódio; a energia yang é vida, a yin é morte... Portanto o Céu (天, *Tiān*) valoriza yang (贵德, *Guì Dé*) e menospreza yin (贱阴, *Jiànyīn*).⁴ (TdA) (WANG, 2005, p. 218)

Com isto vemos que o lado feminino é claramente menosprezado. Esta mudança, foi trazida por Dong Zhongshu (董仲舒, *Dǒng Zhòngshū*), um filósofo e erudito da dinastia Han Anterior (西汉, *Xī Hàn*, 206 B.C. - 9 AD)⁵ que ajudou a assegurar que o Confucionismo se tornasse na religião de estado naquela altura. Com o passar do tempo, este ponto de vista normalizou-se, o que pode ter levado Jung a cimentar a sua opinião ou os seus preconceitos em relação aos papéis de gênero.

Esta última crítica poderá ser importante na nossa análise dos arquétipos Junguianos, já que alguns estão mais ligados a um determinado gênero do que a outro.

4 “Yáng qì (阳气) is warm and yīn qì (阴气) is cold; yáng qì is to give, yīn qì is to take; yáng qì is benevolent (仁 rén), yīn qì is perverse; yáng qì is deliberate, yīn qì is hurried; yáng qì is love, yīn qì is hate; yáng qì is to give life, yīn qì is to give death... Therefore, tian 天 values yáng (贵德) and disvalues yin (贱阴).”

5 Disponibilizamos, no Anexo I, uma cronologia das principais dinastias chinesas.

1.2 Os Arquétipos

Jung apresenta vários arquétipos, como por exemplo a Mãe, o Ancião, o *Trickster*⁶, a dualidade *Anima/Animus*, a Sombra, a *Koré*⁷ e a Criança. Estes são os arquétipos que Jung refere em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Vamos analisar cada um deles e identificar, a partir de uma distinção entre arquétipos considerados femininos ou masculinos, qual será a base de trabalho para o estudo de Guanyin (观音, *Guānyīn*).

1.2.1 A Sombra

Segundo Jung, não mostramos quem verdadeiramente somos aos outros. Temos uma máscara, que o pensador designa como “*Persona*”. Esta é a máscara que os atores na Grécia Antiga usavam para que o público distinguisse as várias personagens da peça. A face do ator nunca era vista.

A existência da *Persona* não é algo negativo. Dependendo das pessoas com quem estamos, a nossa atitude muda. O comportamento que temos para com um colega de trabalho vai ser diferente daquele que temos para com um amigo íntimo. No entanto, nenhum dos dois nos vai conhecer verdadeiramente. Tudo o que somos só nós mesmos é que somos conhecedores.

Ao ajustarmos o nosso comportamento ao meio social que nos rodeia, há aspetos nossos que vão ser reprimidos, nomeadamente atitudes que o meio social em que estamos inseridos entende serem negativas. Contudo, estas características não o são necessariamente. Por exemplo, se uma criança crescer num meio em que habilidades artísticas são menosprezadas, então o mais provável é que a criança não seja capaz de desenvolver essas capacidades.

A Sombra é o que não é Consciente e é onde estas características reprimidas se encontram. Quanto mais inconsciente for, mais dificuldades teremos pois não nos aperceberemos dos nossos defeitos. Aliás, até os vamos projetar noutras pessoas, porque, como estão reprimidos, não nos apercebemos que, na verdade, estes defeitos são nossos. Ficaremos cegos para quem somos.

A Sombra é uma oportunidade para melhorarmos. Se a trouxermos ao reino do Consciente, podemos trabalhar tudo aquilo que consideramos negativo em nós próprios.

Um ótimo exemplo para perceber o que é a Sombra é a história do Dr. Jekyll e do Sr. Hyde. O Dr. Jekyll, a *Persona*, durante o dia é um doutor respeitado por todos, mas o Sr. Hyde aparece à noite e é

6 Na nossa pesquisa não encontramos um nome em Português para este Arquétipo. Uma das possibilidades é Burlador – quer em língua espanhola, quer em língua portuguesa. Veja-se a tradução para língua inglesa da obra de Tirso de Molina *El Burlador de Sevilla: The Trickster of Seville*. Uma outra possibilidade é Traquinas ou Travesso. (NdA)

7 Na nossa pesquisa não encontramos um nome em Português para este Arquétipo. Na tradução de Ferreira da Silva e Appy, Koré foi adaptado para Core, mas, como pode ser confundido com a palavra inglesa “core” (núcleo, cerne), decidimos usar a alcunha na sua versão original.

tudo o que Jekyll não é: é animal, irracional, o oposto de Jekyll. É um lado de Jekyll que apenas o próprio conhece.

1.2.2 *Anima e Animus*

A *Anima* e o *Animus* na verdade são um aspeto só. Jung considera-o o arquétipo da vida – é a vontade que nos faz querer experimentar, procurar, conhecer. A *Anima* só pode ser encontrada em homens, e o *Animus* nas mulheres, pois este aspeto é composto pelas características do sexo oposto ao do indivíduo em questão. A *Anima* personifica uma mulher no Inconsciente masculino e o *Animus* um homem no Inconsciente feminino.

A *Anima* tem quatro fases que mostram o quão desenvolvida está. Estas fases são personificadas através de quatro figuras femininas:

- Eva, que, de acordo com o Génesis, é a Primeira Mulher;
- Helena de Troia, a mulher cuja beleza era inigualável e pela qual, aparentemente, foi travada uma guerra;
- Virgem Maria, mãe de Jesus Cristo;
- Sofia, a personificação da Sapiência.

Na fase de Eva, a mulher é apenas vista, sob uma perspetiva puramente biológica, como uma mãe, como um instrumento de procriação que manipula e controla o homem. Na de Helena, a mulher já é vista como tendo alguma individualidade, mas continua a ter uma natureza sexual que manipula o homem. Na de Maria, a mãe, de uma figura puramente biológica, passa a ser espiritual, sacra: o Eros já não influencia a visão do homem e este vê a mulher como uma pessoa. No entanto, ao tornar sacra a mulher, este cria barreiras a nível emocional, pois há vontades que se vai impedir de ter. Na de Sofia, a *Anima* passa a estar bem integrada dentro do homem e este passa a ver a mulher como um indivíduo com defeitos e virtudes, uma parceira, uma amiga.

São aspetos inconscientes e que, se forem reprimidos, podem ser encontrados na Sombra, formando uma parte dela. Jung considera que um humano só está equilibrado se, através do processo da individuação, trazer a *Anima* à Consciência, implementando a natureza reprimida na sua psique. Com a *Anima* reprimida, esta integra a Sombra no seu estado menos desenvolvido, o de Eva, e passará a possuir o indivíduo. Com esta possessão, o indivíduo vê as mulheres como *femmes fatales*, que o controlam através da sua sexualidade, e comporta-se de maneira irascível, ciumenta e vaidosa.

Até agora, falamos apenas de *Anima*, porque o próprio Jung desenvolveu mais a ideia de Anima do que de Animus. Uma mulher possuída por *Animus* é agressiva, rígida e argumentativa.

Na obra *O Segredo da Flor de Ouro*, o arquétipo é confrontado com a filosofia taoista e é onde Jung tece o paralelo entre *Anima/Animus* e Yin e Yang (阴阳 , *Yīn-Yáng*). Partindo desta filosofia,

Wilhelm e Jung discutem a dualidade do homem, homem como corpo e homem como pessoa, que é observada durante o momento da morte. A capacidade mental está ligada a Hun (魂, *Hún*), ou *Animus*, que pertence à parte Yang, a parte iluminada. O corpo está ligado a Po (魄, *Pò*), ou *Anima*, a parte Yin, a parte enigmática. Durante a morte de alguém, o Hun flutua no ar e aí permanece durante algum tempo antes de se voltar a juntar à energia do Universo. Po, pelo contrário, vai para a terra e decompõe-se.

1.2.3 A Mãe

O arquétipo da Mãe está ligado aos traços maternos do lado amoroso e do lado terrível, sendo estes, do lado amoroso, a bondade, a autoridade feminina, a elevação espiritual, a fertilidade, o instinto, e, do lado terrível, o oculto, o sombrio, a sedução e tudo aquilo que é aterrador e fatal, entre outros atributos.

As formas em que se personifica o arquétipo englobam figuras como a mãe, a avó, a ama; num plano mais espiritual, a Virgem Maria, Sofia (a personificação da Sapiência e a forma mais desenvolvida de Anima); num sentido mais amplo, a Igreja, Universidade, cidade e país; num sentido mais restrito, a terra-natal, o jardim e a pia batismal. Todas podem ter um sentido positivo ou negativo. A Mãe Amorosa nutre e cuida enquanto a Mãe Terrível envenena e aprisiona.

Em símbolos nefastos, este arquétipo é ligado a bruxas, dragões (ou qualquer outro animal devorador que se enrola ao torno da presa), ao túmulo, à profundidade da água, a Lilith, a primeira mulher de Adão que lhe recusou tornar-se subserviente, ou a Lamia, uma figura mitológica metade humana, metade serpente, que, após os filhos lhe terem sido tirados e mortos, atrai pequenas crianças para se alimentar delas.

Símbolos ambivalentes são as *Moirai* na literatura grega, as *Parcae* na literatura romana, três velhas que comandavam os destinos dos mortais, e as *Graeeae*, três velhas mulheres que partilhavam entre si um dente e um olho, forçadas a ajudar Perseu na sua busca pela Medusa. Estas personagens tomam decisões tanto para o Bem como para o Mal, não pertencendo nem favorecendo nem o lado do Bem nem o do Mal.

A figura que emblema o arquétipo da Mãe na cultura ocidental é Maria, mãe de Jesus. Na cultura indiana, é Kali⁸, a deusa Hindu da morte e do tempo, também vista como um símbolo maternal, a quem foram atribuídas três qualidades, ou *Guṇa*.

Guṇa aparecem na filosofia *Samkya*, uma filosofia Hindu relacionada com a do *Yoga* e que vê o mundo como *puruṣa*, consciência, e *prakṛti*, matéria. As *guṇa*, sob esta filosofia, fazem parte de tudo o

8 Sabemos que Kali, nos inúmeros mitos de que faz parte, tem várias formas, porém Jung não explicita a qual delas se refere, chamando-lhe apenas “contraditória” (JUNG, 2002, p. 92). Poderá ser porque Kali é uma figura violenta, uma lutadora e ao mesmo tempo maternal. Sob a perspectiva tradicional, uma mulher é calma, modesta, carinhosa, passiva, não arrojada e forte.

que existe no nosso mundo. São *sattva*, a bondade, *rajas*, a capacidade emotiva, e *tamas*, a destruição. Jung entende que são os três principais aspectos maternos (JUNG, 2002, p. 93).

Jung defende que a imagem que temos da nossa mãe não é influenciada pelas histórias ou lendas que nos são contadas, mas sim da imagem primordial materna. O suíço considera que a imagem materna é de certo modo universal, variando apenas com a experiência de cada indivíduo (JUNG, op. cit., p. 93). Esta imagem confere à mãe autoridade e um estatuto quase divino. Os traumas ou problemas desenvolvidos relacionados com a figura materna têm duas origens: nas qualidades e características dessa figura, ou nas projeções de características que não pertençam à mãe e sim à Grande Mãe.

Jung, em *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*, acaba a dissertação sobre a Mãe ao discutir complexos maternos. Estes têm como base o arquétipo materno e são perturbações nas relações mãe-filho/a. Começa por abordar dos complexos maternos do filho. O suíço afirma que este complexo é representado pela simbologia Cibele-Átis (JUNG, 2002, p. 95).

Cibele é a Deusa Mãe na mitologia frígia. Esta deu à luz Agdistis, uma divindade hermafrodita. Ela era temida pelos deuses do Olimpo por causa do seu poder e da sua natureza indomável. Neste sentido, os deuses deram a Agdistis um soporífero e, enquanto o hermafrodita dormia, cortaram-lhe os órgãos sexuais masculinos. O sangue proveniente da castração fertilizou a terra e nesse lugar cresceu uma amendoeira. Nana, filha do Deus-Rio Sangarius, comeu um dos frutos da amendoeira e, nove meses depois, deu à luz Átis. Nana deixou o rapaz no rio e ele foi resgatado por um casal.

Átis era um rapaz belo e todos os anos ficava cada vez mais bonito, tão bonito que Cibele se apaixonou por ele. Os pais adotivos de Átis queriam que ele se casasse com uma linda princesa de outro reino e Átis, sem conhecer Cibele nem os sentimentos que esta nutria por ele, concordou. Quando o belo homem conheceu a princesa, apaixonou-se perdidamente por ela e Cibele, louca de ciúmes, fez com que Átis enlouquecesse. Este corre pelos montes antes de se castrar e suicidar. Cibele depois, cheia de remorsos, ressuscita Átis com a ajuda de Zeus.

Na mitologia grega, Átis é considerado o amante de Cibele e, em algumas versões, Agdistis é apenas um epíteto para Cibele.

A ideologia que representa o complexo é a de auto-castração, loucura e morte prematura. Os filhos afetados por este complexo podem tornar-se homossexuais ou Don Juans, ou ficarem impotentes. Jung afirma que, no filho, “o instinto masculino é lesado por uma sexualização anormal” (JUNG, 2002, p. 95).

O complexo materno da filha tem várias expressões:

- a hipertrofia do aspeto maternal, onde os instintos maternais são exacerbados, ao ponto da própria pessoa apagar todas as suas outras características para se tornar apenas numa parideira;
- a exacerbação do eros, onde pode haver uma extinção completa dos instintos maternais e a procura de uma relação incestuosa com o pai, com uma necessidade de exceder a mãe;
- a identificação com a mãe, onde a filha se projeta na mãe, separa-se dos seus instintos femininos, e vive para e através da mãe, dependendo e, muitas vezes, sendo sugada por ela;
- e a defesa contra a mãe, onde há um distanciamento profundo com a própria mãe e tudo o que tenha a ver com ela, e uma procura de conhecimento que é somente usada para rebaixar a mãe mostrando-lhe o quão deficiente a sua formação foi e em que há um emergência de traços masculinos.

1.2.4 A *Koré*

Jung considera que, por um lado, a *Koré* é uma “personalidade supra-ordenada” (JUNG, 2002, p. 183) para a mulher - Jung entende que personalidade supra-ordenada, que ele apelidava de “si-mesmo” (JUNG, 2002, p. 187), é o ser humano como é, não como pensa ser (JUNG, 2002, p. 187); por outro lado, faz parte da *Anima* – sendo, por isso, importante que se defina primeiro *Anima* – podendo até dizer-se que *Koré* é a *Anima* na mulher (RELKE, 2007, para. 13). Como vamos ver a seguir, este arquétipo encontra-se muito mais ligado ao lado feminino do que ao masculino.

Koré é na verdade um epíteto da deusa grega Perséfone como deusa da vegetação, sendo-lhe dado após esta se tornar Rainha do Submundo. Perséfone é raptada por Hades, Rei do Submundo, e é mantida lá. Deméter, deusa da Agricultura e mãe de Perséfone, morta de preocupação, vai à procura da filha, mas não a encontra. Cai, por conseguinte, numa tristeza profunda, e deixa de se preocupar com o crescimento das colheitas e com o mundo natural.

Zeus, ao ouvir as preces dos pobres humanos, obriga o irmão a devolver Perséfone à mãe. Hades aquiesce mas apenas se Perséfone não tivesse comido nem bebido nada que pertencesse ao Submundo, e Perséfone tinha comido umas bagas de romã de uma árvore do Submundo.

Zeus, temeroso que Deméter voltasse a deixar o mundo cair num Inverno eterno, mas não podendo ignorar que a jovem pertencia ao Submundo, decretou que Perséfone passaria parte do ano com a mãe e outra com Hades.

Apesar de Jung lhe ter dado a designação de Perséfone, este arquétipo tem tanto a ver com Perséfone como com Deméter, sua mãe. Segundo o suíço, a presença feminina domina o mito do rapto

de Perséfone, sendo o papel masculino essencialmente o de violador ou raptor (JUNG, 2002, p. 184). A relação entre mãe-filha está em primeiro plano e isto é importante para este arquétipo.

Koré pode aparecer tanto como mãe quanto como jovem, permitindo à mulher assumir tanto o papel de mãe como de filha. A sизígia Deméter-*Koré* totaliza a consciência feminina, ampliando-a ao juntar o velho e o novo, o fraco e o forte. Quando crianças, todos temos uma realidade psíquica ligada ao lado materno e ao lado da prole. Por isso, Jung considerava que toda a mãe tinha um pouco da filha, e a filha um pouco da mãe.

Isto cria uma sensação de geração, de futuro e de, eventualmente, imortalidade. O indivíduo recebe o que veio das gerações passadas, sentido o presente de uma maneira diferente, a vida fluindo através de cada uma das gerações anteriores. O indivíduo encontra-se completo e deixa de se sentir sozinho.

1.2.5 A Criança

Para Jung, a Criança é “o futuro em potencial” (JUNG, 2002, p. 165), sendo essa a razão pela qual tantos heróis lendários são crianças ou jovens. Esta pode assumir várias formas, sendo mutável⁹.

A Criança é a portadora da salvação e aquela que junta o todo e harmoniza. Há dois tipos de Crianças: a Criança-Divina e o Herói Juvenil. Ambos têm várias características em comum, como o nascimento milagroso, o abandono ou o perigo da perseguição (JUNG, 2002, p. 165). A Criança Divina é sobrenatural e personifica o Inconsciente Coletivo ainda não integrado no indivíduo, ao passo que o Herói Juvenil é semidivino e simboliza a união harmoniosa do Inconsciente e do Consciente.

Nas histórias que a Criança protagoniza, pode ser encontrado o contraste entre a pequenez física e os obstáculos colossais e intransponíveis que são postos no seu caminho. Isto simboliza as dificuldades por que passamos durante a individuação. Só através do confronto com ideias opostas é que temos acesso ao conhecimento. Dragões, serpentes ou outros seres invertebrados representam o Inconsciente e o perigo da Consciência ser tomada.

O herói que é considerado invencível a não ser pelo pequeno ponto fraco que tem é outro tema frequente, como Aquiles, cuja única fraqueza era o seu calcanhar, como Sansão e a perda descomunal dos seus poderes sobrenaturais às mãos da sua amada Dalila, ou o mitológico Rei irlandês Comac mac Airt que sufoca com uma pequena espinha de peixe. Todos eles simbolizam a impotência da Criança que, apesar dos seus grandes feitos e das suas capacidades numinosas, pode perecer perante a mais pequena das coisas.

9 É preciso notar que a Criança não se refere à infância ou à experiência de uma criança. É apenas uma forma de expressão. (JUNG, 2002, p. 162)

Em termos psicológicos, a presença de várias crianças pode significar uma dissociação da personalidade, em casos de esquizofrenia, ou talvez de uma personalidade ainda incompleta. A sua pluralidade impede que o indivíduo consiga vivenciar a sua personalidade no seu todo, a não ser no grupo em que se insira. Se só aparece uma criança, isto significa que a personalidade está completa.

É possível conseguir-se isto através do processo de individuação, com a união da parte Consciente com a Inconsciente. A Criança pode aparecer à medida que vamos ultrapassando os obstáculos e chegando a novos patamares no processo de individuação, pois simboliza o novo potencial descoberto. “O processo de transformação que se segue corresponde ao mito do herói.” (JUNG, 2002, p. 180) O Herói Juvenil pode simbolizar a completude e o sucesso do processo de individuação, bem como a vitória do herói sobre as forças do Mal.

Jung considera que a Criança tem características hermafroditas. O hermafrodita simboliza a junção de elementos opostos. Se é apenas uma indiferenciação primitiva entre dois opostos, as diferenças presentes são indistintas e este desapareceria com o desenvolvimento cultural. No entanto, este chega a estar presente na obra de um monge alquimista renascentista, Basil Valentine, como *Rebis*, a junção harmoniosa entre o espírito e a matéria, o masculino e o feminino. Torna-se no “símbolo da união construtiva de opostos” (JUNG, 2002, p. 174), numa meta a atingir. Apesar do seu carácter monstruoso, o hermafrodita supera conflitos. Este é o elo entre o Consciente e o Inconsciente, e o objetivo da Criança é unir os dois numa completude.

Este arquétipo representa também o começo e o fim: “representa o aspecto pré-consciente da infância da alma coletiva” (JUNG, 2002, p. 162), o estado pré-consciente, e a totalidade individual que o indivíduo adquire, o estado pós-consciente.

No que toca a complexos, o indivíduo, numa primeira fase, pode identificar-se com o herói injustiçado que tem desejos desmedidos que, numa segunda fase, se transformam em convicções que o indivíduo tem de levar a cabo. Se for incapaz de as cumprir, isto prova a sua inferioridade e exalta negativamente o indivíduo como herói sofredor.

1.2.6 O *Trickster*

A ideia do *Trickster*, ou Traquinas, é complexa. Não é herói ou vilão, pois este não se interessa por motivações ou quaisquer considerações desse tipo. Não é considerado como uma personagem principal, sendo normalmente uma personagem secundária, um bobo da corte que catalisa o desenvolvimento da história através de travessuras ou partidas, e é normalmente um folgazão que gosta de festas.

O *Trickster* inconscientemente renova e muda através do Caos, porque aquilo que precisa de ser mudado é um obstáculo no caminho do seu objetivo. Ao criar inconscientemente, ele tem uma natureza

simultaneamente divina e animal, e é por isso ao mesmo tempo superior e inferior ao homem. É, por um lado, superior por causa das suas habilidades sobrenaturais, e, por outro lado, inferior por causa da insensatez animal que o motiva.

Apesar de possuir uma natureza animal, esta não se compara com a de um animal, pois o *Trickster* não está tão em sintonia com os seus instintos. Ao ter uma consciência mais desenvolvida que um animal, o Traquinas revela a sua natureza humana.

As suas características universais de acordo com Jung, coincidem com as que o próprio suíço considera pertencer a um Xamã (JUNG, 2002, p.252). O Xamã ajuda e cura, no entanto o processo destas pode ser longo e muito doloroso – é um presente envenenado, algo positivo que traz consigo um grande lado negativo. Se o Xamã sentir que é ofendido, amaldiçoa quem o injuria, no entanto, terá que arcar com as consequências, normalmente graves, de o ter feito. É uma figura cujas ações são influenciadas pelos seus sentimentos e preconceitos.

Apesar de ter características masculinas, pode assumir tanto o sexo feminino como o masculino e até dar à luz¹⁰. Pode ser associado com animais conhecidos pela sua destreza e esperteza, aspetos característicos do Traquinas, como a lebre ou o coiole. A personificação do *Trickster* pode ser encontrada em várias mitologias como a grega em Hermes e Eris, na nórdica em Loki, ou na Celta em Puck.

O *Trickster* também pode encarnar a figura de protagonista idiota, o herói que ultrapassa os obstáculos com pura sorte e sem saber muito bem como, tal como Ivan o Tolo de contos russos ou Jack de *João e o Pé de Feijão*, uma personagem recorrente nos contos cónico-britânicos¹¹.

Psicologicamente, o *Trickster* equivale a uma cisão da mente, à existência de uma dupla personalidade. Esta dupla personalidade tem traços que não aparecem na personalidade dominante, traços que estariam normalmente presentes na Sombra.

Como a maioria das suas características faz normalmente parte da Sombra, seria plausível que esta figura desaparecesse ao longo do tempo. Segundo Radin, o *Trickster* é o começo da formação da civilização – este para de fazer traquinices, passa a contribuir para a sociedade e a sua natureza infantil, obscena e boçal desaparece, sendo transformada numa mais civilizada. Para Jung, estes defeitos não desaparecem, são, em vez disso, levados para o Inconsciente (JUNG, 2002, p. 261). O Homem Culto, ao tentar aperfeiçoar-se, acaba por nunca deixar de se libertar desta figura, vendo nela tudo o que tem de evitar.

No entanto, segundo Jung, ao longo do tempo, costumes ou contos tradicionais foram sendo modificados, tornando-se mais aceitáveis e inofensivos, e as características do Traquinas sofreram as

10 Como Loki, que se transforma numa égua e tem relações sexuais com o cavalo Svaðilfari para impedir que o seu dono consiga ganhar a mão de Freya, o sol e a lua. Loki posteriormente dá à luz a Sleipnir, um cavalo de oito patas, que se torna no corcel de Odin.

11 Jack é o protagonista nos contos *João e o Pé de Feijão* e *João, o Assassino de Gigantes*.

mesmas modificações (JUNG, 2002, pp. 260-261). Estas nunca se extinguirão completamente, visto que são reprimidas. Contudo, o melhor rumo, para o suíço, seria aceitar e trazê-las para o Consciente, vendo-as como algo positivo, como na mitologia Hindu (JUNG, 2002, p. 260). Ademais, a permanência do *Trickster* deve-se ao interesse que o Consciente tem por este, provavelmente por causa da força e vitalidade que este tem (JUNG, 2002, p. 260).

1.2.7 O Ancião

Ao abordar este arquétipo, Jung começa por denominá-lo de “Espírito” e de seguida discute os vários significados que lhe são habitualmente dados. Há o aspeto religioso como espírito bom ou maligno; há o espírito como alma; o espírito como atitude, a personificação da pessoa; o espírito como a ligação entre a alma e o corpo; o espírito como fantasma ou assombração; espírito como substância volátil, e espírito como opinião pública.

Para Jung, o espírito é neutro, sendo capaz de se manifestar voluntariamente e independentemente de interferência externa (JUNG, 2002, p. 211). O espírito concede ao ser humano a sua criatividade, ao dar-lhe “o impulso inicial e a idéia feliz, a perseverança, o entusiasmo e a inspiração” (JUNG, 2002, p. 210).

O espírito manifesta-se através de uma imagem paternal. Tem uma atitude firme, decidida, uma voz autoritária que impõe limites ou oferece conselhos. Por ter estas características, é normalmente visto como um velho ancião, um eremita, um anão, ou até um animal falante, prestativo, sagaz e com um intelecto superior ao dos homens (JUNG, 2002, p. 227), como por exemplo Merlim nos contos Arturianos, ou o melro e o grilo falantes que tentam avisar e ajudar Pinóquio.

A estatura do Ancião é importante na medida em que tem a ver com a força do vínculo do arquétipo com o Inconsciente Coletivo. Uma figura de estatura média não tem uma ligação tão forte como uma de estatura mais baixa. Para Jung, à semelhança da Microfísica no mundo físico, quanto mais pequena for a força, mais devastadora será (JUNG, 2002, p. 220).

Este arquétipo manifesta-se quando nos deparamos com situações onde precisamos de conselhos ou ajuda para tomar uma decisão. A sua intervenção é necessária para prevenir que as nossas decisões ou atitudes não sejam puramente emocionais, e que sejam analisadas e confrontadas com outro tipo de raciocínios.

O Ancião pode tomar a forma de um mago, um médico, professor, sacerdote, avô ou qualquer figura a quem o indivíduo atribua autoridade. Este personifica a sabedoria, a inteligência e o conhecimento, a benevolência e a solicitude (JUNG, 2002, p. 218). Nos mitos e contos, o Ancião aparece quando o protagonista se sente perdido, desesperado, e o Velho salva-o ao estimular-lhe o espírito ou alguma característica endopsíquica (JUNG, 2002, p. 214).

Nos mitos e contos de fadas, é habitual questionar o protagonista sobre a sua origem e qual o seu objetivo, para saber como o ajudar e encaminhá-lo à autorreflexão, pois ele consegue analisar, de modo mais racional e objetivo, a situação desesperante em que o protagonista se encontra. Pode pedir ajuda a pássaros ou dizer à personagem principal para “dormir sobre o assunto” (JUNG, 2002, p. 217). É frequente fornecer equipamento mágico para ajudar o herói a cumprir o seu objetivo, e avisa-o sobre futuros perigos e como superá-los.

O lado Sombra deste arquétipo é o *puer aeternus*, ou Eterna Criança, uma figura que não cresce, se opõe a qualquer tipo de autoridade, anseia por independência e tenta fugir a qualquer situação que o prenda a qualquer lado. Um bom exemplo para este lado é a personagem Peter Pan de J. M. Barrie.

Outro lado negativo, à semelhança do *Trickster*, é a de um xamã primitivo que ora cura, ora envenena (JUNG, 2012, p. 223). Poderá ser preciso ter cuidado com um Ancião que se mostra prestativo ou ingênuo, pois este rouba ou trai o protagonista, como o Mustapha, o feiticeiro malvado que engana e trai Aladino em *As Mil e Uma Noites*.

Este arquétipo pode aparecer com ambos os sexos, sob a forma de uma menino ou jovem – Jung considera que será um *Animus* positivo se uma mulher o imaginar (JUNG, 2002, p. 212).

Com isto termina-se a análise da teoria do Inconsciente e da dos arquétipos. No que toca ao estudo de Guanyin (观音, *Guānyīn*) em ligação com os arquétipos, decidiu-se que os arquétipos a tratar neste trabalho seriam aqueles que tivessem um lado feminino, dado que o *bodhisattva* Guanyin, apesar de inicialmente ter adquirido forma masculina, no folclore chinês toma forma feminina e é conhecido por ser a “Deusa da Misericórdia”. Por conseguinte, os arquétipos que se escolheram são o da Mãe, o da *Koré*, o do *Trickster* e o da Criança.

As figuras arquetípicas da Mãe e da *Koré* são indiscutivelmente femininas, estando apenas ligadas a personagens mitológicas femininas. As figuras do *Trickster* e da Criança têm uma natureza dual, estando ligados a ambos os géneros.

A Anima é um caso especial que não vai ser abordado. O motivo para isto é que, apesar da sua manifestação adquirir uma figura feminina, como é uma revelação do universo masculino, não consideramos que seja puramente feminina nem uma figura feminina *per se*.

Capítulo II: Guanyin (观音, *Guānyīn*)

2.1 Guanyin e o Budismo

Neste capítulo debruçar-nos-emos sobre Guanyin e alguns dos mitos que integra. A fim de começar tal tarefa, é primeiro necessário responder a algumas questões, nomeadamente aquelas que se referem à sua origem e caracterização.

As respostas a estas questões encontram-se no Budismo. É no vigésimo quinto capítulo do *Sūtra de Lótus*¹² que aparece o primeiro relato referente a Guanyin, embora, na altura, esta figura apareça sob outro nome: Avalokiteśvara. Na verdade, Avalokiteśvara e Guanyin são a mesma entidade, mas para podermos entender a sua ligação, sentimos que é fundamental abordar o tópico do Budismo, mesmo que o façamos de forma algo sucinta.

O Budismo foi fundado por Siddhārtha Gautama, apoiado na sua seita¹³ de viajantes ascéticos¹⁴ por volta do século V a.C., os *Śramaṇa* (VIOLATTI, 2014, para. 3). Mais tarde estes dividiram-se e uma das fações passou a ser conhecida por Saṃgha, que se tornaria na comunidade budista.

Siddhārtha foi um príncipe indiano que abandonou a sua vida de luxo para se tornar num eremita depois de se aperceber que, apesar de toda a riqueza que o rodeava e onde tinha crescido, ele podia sofrer e morrer. Após vários anos a viver em ascetismo e meditação, Siddhārtha constatou que o ascetismo não era o caminho certo para a sabedoria. Então, deitou-se debaixo de uma figueira-dos-pagodes, ou árvore *Bodhi*, e dorme, rogando não voltar a levantar-se até se tornar iluminado. Enquanto repousa, Gautama descobre o Nobre Caminho Óctuplo e torna-se Buddha, atingindo a Iluminação. Gautama, enquanto Buddha, é conhecido por vários nomes: pode ser conhecido só por Buddha, por Buddha Gautama, ou Śākyamuni¹⁵.

O desafio de explicar o que é Budismo, aliás de qualquer religião, encontra-se nos seus conceitos. Há três conceitos importantes que é necessário abordar: *Karma*, *Saṃsāra* e *Nirvāṇa*.

Karma é a energia que resulta de uma ação tomada conscientemente, quer seja boa ou má, e cujo resultado tanto pode ser positivo como negativo. Este é determinado não só pela natureza da ação,

12 O *Sūtra de Lótus* é um dos *Sūtra* mais importantes da vertente *Mahāyāna*, sendo considerado por alguns como sendo os últimos ensinamentos de Buddha (WILLIAMS, 2009, p. 149).

13 Utilizamos aqui a palavra “seita” sem o sentido pejorativo que lhe é atribuído hodiernamente, e sim com o sentido inicial de grupo religioso.

14 Ascetismo é uma forma de viver que visa o desenvolvimento espiritual.

15 Śākyamuni quer dizer “Sábio da tribo *Śākya*”. *Śākya* era a tribo a que pertencia Gautama.

mas também pela natureza da pessoa que a comete e as circunstâncias em que é praticada. O *Karma* conta tanto as ações do passado como as do presente, não havendo maneira de saber previamente que resultados cada ação causa. Este define o ambiente em que nascemos e que nos rodeia, tal como o mundo e as condições em que reencarnaremos na nossa próxima vida.

Quando morremos, começamos outro ciclo na roda da reencarnação, a *Samsāra*. A *Samsāra* é considerada Sofrimento ou *Duḥkha*, e é perpetuada pelo *Karma* e pela Ignorância. Só estudando o Nobre Caminho Óctuplo, sobre o qual nos debruçaremos mais adiante, é que nos podemos libertar desta roda. Nunca saímos verdadeiramente da *Samsāra*, apenas encarnamos num dos seis mundos, ou tipos de existência, que a constituem e que coexistem no mesmo universo. Aquele em que encarnamos é escolhido de acordo com o tipo de *karma*, bom ou mau, que acumulamos ao longo das encarnações. Estes são:

- o *Deva-gati*, o Mundo dos *Deva*, seres divinos;
- o *Asura-gati*, o Mundo dos *Asura*, Demónios ou Semi-Deuses;
- o *Manuṣya-gati*, o Mundo Humano;
- o *Preta-gati*, o Mundo dos Preta, Fantasmas Famintos;
- o *Tiryagoni-gati*, o Mundo Animal;
- o *Naraka-gati*, o Inferno.

No *Deva-gati*, os *Deva*, seres quase-divinos, vivem vidas longas, plenas de felicidade e prazer. Seres que tenham acumulado uma grande quantidade de bom *karma* reencarnam neste nível. No entanto, os *Deva* não sentem sofrimento, por isso desenvolvem Apego e não Compaixão, não acumulam Sabedoria e é-lhes impossível atingir o *Nirvāṇa*. Como permanecer no *Deva-gati* consome *karma*, assim que este se esgota, o *Deva* morre e volta à roda de reencarnação.

No *Asura-gati*, os *Asura* são seres poderosos mas motivados por inveja e cobiça dos e pelos *Deva*. Seres que tenham acumulado mau *karma* através da ganância, cobiça ou inveja encarnam neste nível. Ocasionalmente entram em guerras com os *Deva*. Assim que mau *karma* suficiente tenha sido esgotado, os *Asura* voltam à roda da reencarnação.

O *Manuṣya-gati* é o único mundo em que se pode obter Sabedoria, Iluminação e atingir o *Nirvāṇa*. Apesar de o *Deva-gati* ser quase comparado à noção de Céu, o *Manuṣya-gati* é considerado o melhor nível de existência (TRAINOR, 2001, p. 62).

No *Preta-gati* vagueiam os pretas, fantasmas famintos. Como estes eram muito apegados à vida humana e criaram mau *karma* com atitudes mesquinhas e avarentas, encarnam em seres com uma ténue existência física, uma boca pequena e um estômago grande, sofrendo com a incapacidade de satisfazer a sua fome.

Encarnar no *Tiryagoni-gati* é por vezes considerado tão mau como encarnar no *Naraka-gati*. Neste nível, encarna-se em animais: estes não têm capacidades intelectuais, seguem apenas os seus instintos e caçam-se uns aos outros. Para além disso, há muito poucas oportunidades de acumular bom karma, devido ao carácter instintivo animal.

O último nível é o *Naraka*, o purgatório ou Inferno. No *Naraka-gati* há várias divisões para os vários tipos de erros cometidos. Quando o mau *karma* é todo queimado, a alma pode sair do *Naraka* e voltar a encarnar.

O *Nirvāṇa*, tal como o *Karma*, é uma noção budista que tem um sentido diferente no Ocidente. O *Nirvāṇa* é considerado o Céu, o Paraíso budista, no entanto o *Nirvāṇa* não é um local nem algo que se atinge após a nossa morte. *Nirvāṇa* é um estado de ser pleno que se atinge ao seguir-se o Nobre Caminho Óctuplo; é a libertação de *Duḥkha*, da *Saṃsāra*. Quando se morre, entra-se no *Parinirvāṇa*, o *Nirvāṇa* após a morte, e deixa-se o ciclo de sofrimento.

O Budismo tem influências hinduista, pois Siddhārta era hindu. No entanto, embora partilhem algumas práticas e conceitos, são religiões distintas. Ao contrário do Cristianismo, do Islão e do Judaísmo, o Budismo não defende a existência de um Deus único – na verdade, no Budismo não existe um Deus Criador.

A explicação de Mircea Eliade é algo obscura: “(...) a criação começou de um cume, ou seja, de um ponto, que é imediatamente central e transcendente”¹⁶ (TdA) (ELIADE, 1958, pp. 366-378).

As palavras do Venerável K. Sri Dhammananda, um estudioso monge budista, poderão ajudar a enquadrar Eliade. Dhammananda afirma que a Criação do Universo não é uma questão religiosa nem interessa à Religião, pois não contribui para a salvação. Se um qualquer indivíduo se interessar por tais questões, pode voltar-se para as Ciências, pois essas têm respostas satisfatórias.

Para o Buddha, o mundo é apenas *Saṃsāra* – o ciclo interminável de vida e morte. Para Ele, o início e o fim do mundo estão contidos dentro desta *Saṃsāra*. Como os elementos e as energias são relativas e interdependentes, não tem sentido escolher um qualquer momento como início. Não importa que especulações façamos sobre a origem do mundo, não há qualquer verdade no nosso entendimento¹⁷ (TdA). (DHAMMANANDA, 2002, pp. 398-399)

16 Buddhist tradition offers the same idea: creation began from a summit, from a point, that is, at once central and transcendent.

17 To the Buddha, the world is nothing but *Saṃsāra*—the cycle of repeated births and deaths. To Him, the beginning of the world and the end of the world is within this *Saṃsāra*. Since elements and energies are relative and inter-dependent, it is meaningless to single out anything as the beginning. Whatever speculation we make regarding the origin of the world, there is no absolute truth in our notion.

Portanto, o mundo vai começando sempre, repetidamente, e engloba-nos a todos. Supomos que o cume a que Eliade se refere é o nascimento, ou o momento da reencarnação.

O décimo quarto Dalai Lama afirma que a Teoria da Evolução *Darwinista* é uma explicação satisfatória e coerente da evolução da vida humana na Terra. No entanto, entende que a Teoria não oferece uma explicação quanto à origem da vida. A sobrevivência do mais apto e das características genéticas, sob uma perspectiva Budista, é uma explicação insuficiente para a origem da vida, pois é ao acaso que acontece, para além de não oferecer distinção entre seres sencientes com e sem consciência, ou explicar o altruísmo (DALAI LAMA, 2005, pp. 111-112). O acaso não pode entrar em equação, já que as circunstâncias em que vivemos são determinadas pelo *karma* que acumulamos. Como afirma Lopez, *karma* é o motor do ciclo da existência (2008, p. 148).

Os objetivos budistas são apenas a Iluminação e em alcançar o *Nirvāṇa*. Em algumas vertentes budistas, Buddha pode ser comparado a um Deus, porém este é apenas um humano que descobriu a Sabedoria e tornou-se iluminado. Buddha não é tanto uma pessoa, mas um título dado ao ser que atinge a Iluminação. O Buddha Gautama é tratado como Buddha pois é o primeiro Buddha deste universo e desta era. No entanto, em outros universos há outros Buddhas, e haverá outro Buddha na próxima era.

A figura do Buddha é e sempre foi importante para os Budistas. No entanto, ao longo do tempo, apesar desta presença unificadora, o Budismo dividiu-se em três vertentes: a *Theravāda*, a *Mahāyāna*, e a *Vajrayāna*. A vertente *Theravāda* é severa, rígida e analítica, praticada através da língua Pali, a língua de Buddha. O objetivo dos seus seguidores é atingir o *Nirvāṇa* - os *bodhisattva*, seres que explicaremos adiante, procuram primeiro a Iluminação e o Conhecimento antes de ajudarem os outros a libertarem-se da *Samsāra*. É mais popular em países do Sudeste Asiático, como Laos, Sri Lanka e Tailândia.

A *Mahāyāna* dá maior importância aos *bodhisattva* do que *Theravāda*. O objetivo dos seus seguidores é tornarem-se *bodhisattva* e começarem o que é conhecido por *Bodhisattvayāna*, ou o Caminho do *Bodhisattva*. Com isto, prometem adiar a sua entrada no *Parinirvāṇa* para ajudar todos os outros seres a atingirem-no primeiro. Deste modo, os *bodhisattva* escolhem continuar na *Samsāra* e, na sua missão, protegem os seres do mau *karma* que adia a entrada para o *Nirvāṇa*, podendo até os próprios *bodhisattva* receber esse mau karma pelos outros seres. É praticada através do Sânscrito e é mais popular no Nordeste Asiático, em países como China, Japão e Coreia. Como o culto de Avalokiteśvara e Guanyin pertence a esta vertente, trabalharemos com os seus contextos e definições.

A *Vajrayāna* por vezes não é considerada uma vertente independente pois as suas raízes são, na sua maioria, idênticas à da *Mahāyāna*, sendo uma variante tântrica desta.

Agora que já tratamos os conceitos de *Karma*, *Saṃsāra* e *Nirvāṇa*, e que vimos os diferentes níveis, podemos abordar um segundo conjunto de conceitos importantes. Para além do conceito da *Saṃsāra*, há também as Três Jóias, ou Três Refúgios, de Buddha, as Quatro Nobres Verdades, e o já mencionado Noble Caminho Óctuplo.

Aqueles que se convertem ao Budismo procuram a salvação, ou refúgio, nas Três Joias de Buddha. Os convertidos procuram refúgio das paixões, do sofrimento, do medo e, acima de tudo, da *Saṃsāra*, o ciclo de reencarnação. Estas três joias são:

- o Buddha, ou seja, ou o Buddha Gautama ou a natureza Buddha que existe em todos os seres;
- o *Dharma*;
- e a *Samgha*, a Ordem Budista, composta tanto por monges como por leigos.

O conceito de *Dharma* é mais complexo que os outros dois presentes nas Três Jóias. Para os Hindus é uma lei religiosa e moral que regula a conduta de um indivíduo, e um dos quatro objetivos da vida. Para os Budistas, de modo geral, são os ensinamentos de Buddha, porém a definição do seu conteúdo varia nas diferentes vertentes.

No *Theravāda*, *Dharma* representa três conceitos:

- as doutrinas de Buddha;
- as palavras de Buddha, a prática dos seus ensinamentos e o atingir da Iluminação;
- os fenómenos do mundo, segundo Buddhadasa Bikkhu¹⁸ – a natureza, as leis que a regem, os deveres que se tem de acordo com essas leis, e o resultado do cumprimento desses deveres, que é o desapego de tudo (BIKKHU et PRAMOJ, 2003, p. 144).

Para além disso, segundo Buddhaghoṣa¹⁹, o *Dharma* tem seis atributos:

1. é ensinado por Buddha;
2. pode ser compreendido por todos aqueles que tenham deixado para trás sentimentos mundanos negativos, como o ódio e a ganância;
3. é recebido imediatamente, estando sempre presente;
4. é puro e convida à autoanálise porque pode ser encontrado devido à sua essência individual;
5. permite-nos entrar no *Nirvāṇa*, com a compreensão do *Dharma* através das Quatro Nobres Verdades, que trataremos posteriormente;

18 Um monge tailandês do século XX, seguidor da escola de *Theravāda*, conhecido pelas suas novas interpretações das doutrinas budistas.

19 Um estudioso monge indiano do século V, seguidor da escola de *Theravāda*. O seu trabalho mais conhecido é o *Path of Purification*, em que analisa a doutrina de *Theravāda*.

6. é conhecido pelos sábios através da introspecção (BUDDHAGHOSA, 2010, pp. 210-215).

No *Mahāyāna* representa quatro conceitos:

- os ensinamentos de Buddha;
- a descoberta da Iluminação;
- as três voltas da *Dharmachakra*, ou da Roda de *Dharma*;
- e a manifestação da realidade, ou o nada, o *Śūnyatā*²⁰.

As três voltas da *Dharmachakra*, para o *Mahāyāna*, marcam três importantes acontecimentos na história Budista. A *Dharmachakra* rodou quando:

1. Buddha deu o seu primeiro sermão após atingir a Iluminação, debruçando-se sobre as Quatro Nobres Verdades;
2. após a interpretação dos ensinamentos de Buddha, houve o aperfeiçoamento dos ensinamentos da Sabedoria e um aprofundamento do entendimento do que é o *Śūnyatā*;
3. houve o desenvolvimento da doutrina em que a natureza Buddha é a unidade fundamental da existência, ou seja, que todos temos uma natureza Buddha e, conseqüentemente, todos podemos atingir a Iluminação.

O'Brian resume de forma satisfatória a noção de *Dharma*: Em suma, a palavra *dharma* é quase indefinível. No entanto, naquilo que se consegue definir, podemos dizer que o *dharma* é a natureza essencial da realidade como os ensinamentos e práticas que permitem a realização dessa natureza essencial²¹ (TdA).

As Quatro Nobres Verdades são dadas por Buddha na primeira volta do *Dharmachakra*:

1. tudo é impermanente e todos sofremos;
2. o Sofrimento tem origem na Ignorância e no Apego que sentimos àquilo que é, na sua essência, impermanente;
3. saber que o Sofrimento tem um fim e que esse fim é o conhecimento da realidade fundamental;
4. o Nobre Caminho Óctuplo é o veículo para alcançar a realidade fundamental.

O Nobre Caminho Óctuplo é um conjunto de orientações: convicções corretas, determinação certa, discurso correto, comportamento correto, modo de vida apropriado, esforço certo, consciência

20 Dizer que *Śūnyatā* é nada é um pouco redutor. No contexto da vertente *Mahāyāna*, os *Skhanda*, os cinco agregados que constituem a essência de um ser (corpo, sensações, percepções, intelecto e consciência), são na sua essência nada, ou seja, não têm em si a essência de si próprios. Isto ajuda a praticar o Desapego – como o Universo é nada, não há nada a que nos possamos apegar.

21 In sum, the word *dharma* is nearly indefinable. But to the extent that it can be defined, we can say that *dharma* is both the essential nature of reality and also the teachings and practices that enable the realization of that essential nature. (O'BRIAN, 2018, para. 25)

correta e *samādhi*, um estado meditativo consciente, certo. As cinco primeiras levam a uma felicidade não-sensual, ou seja, não dependente dos sentidos, que conduz a um *samādhi* correto. A determinação e a consciência ajudam a atingi-lo (VETTER, 1988, p. 30). Com isto, atingimos o *Nirvāṇa*.

Na vertente *Mahāyāna*, como já vimos, o importante não é atingir o *Nirvāṇa*, e sim ajudar todos os outros seres a atingirem-no antes do próprio. Esta doutrina foi uma reação à de *Theravāda*, porque era considerada demasiado centrada no Eu e não na Compaixão. É preciso pôr de parte o Eu e ter Compaixão pelo próximo, por isso a função do *bodhisattva* é salvar todos os outros antes de si próprio.

Bodhisattva, tal como *Dharma*, tem vários significados. No início, *bodhisattva* significava as vidas passadas do Buddha Gautama – às vezes considera-se Siddhārtha Gautama como *bodhisattva*, pois é a vida que Buddha levou antes de atingir a Iluminação. O dicionário de Sânscrito-Inglês criado por Monier-Williams, Leuman e Cappeller na entrada referente a *bodhisattva* lê-se: “aquele cuja essência é Conhecimento Perfeito; aquele que está prestes a adquirir C. P. (por exemplo, um santo budista que tem apenas de passar por mais uma reencarnação antes de obter o estado de supremo Buddha e depois *Nirvāṇa*)”²² (TdA) (MONIER-WILLIAMS, 2015, p. 734). Para a *Mahāyāna*, *bodhisattva* é um ser humano que se dedica a alcançar a Iluminação pelo bem dos outros.

Segundo Eliade, os *bodhisattva* mais importantes são Maitreya²³, Avalokiteśvara, e Mañjuśrī (ELIADE, 1984, p. 220)

22 One whose essence is perfect knowledge, one who is on the way to the attainment of p. k. (i. e. Buddhist saint when he has only one birth to undergo before obtaining the state of a supreme Buddha and then *Nirvāṇa*).

23 Maitreya é normalmente tido como o sucessor do Buddha Gautama. Este foi mencionado, não por nome, na página 23 desta dissertação como Buddha da próxima era.

2.2 Sobre Guanyin

Como já vimos, Guanyin também é chamada de Avalokiteśvara. Na verdade, este é o seu nome original. O nome Avalokiteśvara significa “Soberano que Tudo Vê”. A primeira tradução deste nome para Chinês foi Guanzizai (观自在, *Guānzìzài*), que significa “Aquele que Ouve os Sons”, os lamentos dos sofredores. Este nome, apesar de não ser aquele que nos é mais familiar, é a tradução direta de Avalokiteśvara: *ava* significa para baixo; *lok* é verbo olhar; o sufixo *ita* transforma as duas primeiras sílabas num verbo só, olhar para baixo; *isvara* significa Senhor ou Mestre. Na circunstância rara em que o nome é escrito como Avalokitaśvara, a tradução preferida é Guanyin (观音, *Guānyīn*), “Aquele/Aquela que Ouve os Lamentos”, ou Guanshiyin (观世音, *Guānshīyīn*), “Aquele/Aquela que Ouve os Lamentos do Mundo”. O significado de *avalokit* é o mesmo, mas o *aśvara* significa voz indistinta, e é um homônimo de *ahrśvara* que significa o som das lamentações; *loka* por si só significa Mundo. Isto pode ser um jogo de palavras dentro da tradução (PINE, 2004, pp. 44-45).

Bodhisattva não têm um gênero definido, mas inicialmente era usual serem representados na forma de homens esbeltos e andróginos (YU, 2001, pp. 223 e 294). Segundo Pine, Avalokiteśvara é o único que assume tanto a forma de homem como de mulher (PINE, 2004, p. 44). Segundo o vigésimo quinto capítulo do *Sūtra do Coração*, basta mencionar o nome de Avalokiteśvara para se ser salvo, à semelhança do que acontece com o Buddha Amitabha²⁴. Este *bodhisattva* transformar-se-á naquilo que os sofredores mais precisarem:

O Buddha disse ao *Bodhisattva* Propósito Inesgotável: “Bom homem, supõe que há inúmeros, centenas, milhares, dezenas de milhares, milhões de seres vivos que estão a passar por várias provações e sofrimentos. Se souberem deste *Bodhisattva* que Ouve os Sons do Mundo e clamem pelo seu nome de maneira determinada, então este vai ouvir o som das suas vozes e eles vão ser libertados das suas provações²⁵. (WATSON, 1993, p. 298) (...) Se eles precisarem de um monge, de uma freira, de um leigo ou leiga crente que os salve, este torna-se nisso imediatamente e prega-lhes a Lei. Se eles precisam da mulher de um homem rico, ou de um proprietário, ou de um ministro, ou de um *Brahman* que os salve, este torna-se imediatamente nessas mulheres e prega-lhes a Lei. Se eles precisam de um jovem rapaz ou rapariga que os salve, este torna-se nisso imediatamente e prega-lhes a Lei²⁶ (TdA). (WATSON, 1993, p. 302)

24 Aquele que acreditasse no Buddha Amitabha e dissesse o seu nome reencarnaria no Paraíso e aí permaneceria até que atingisse a Iluminação.

25 The Buddha said to *Bodhisattva* Inexhaustible Intent: "Good man, suppose there are immeasurable hundreds, thousands, ten thousands, millions of living beings who are undergoing various trials and suffering. If they hear of this *Bodhisattva* Perceiver of the Word's Sounds and single-mindedly call his name, then at once he will perceive the sound of their voices and they will all gain deliverance from their trials.

26 If they need a monk, a nun, a layman believer, or a laywoman believer and preaches the Law for them. If they need the wife of a rich man, of a householder, a chief minister, or a *Brahman* to be saved, immediately he becomes those wives and preaches the Law for them. If they need a young boy or a young girl and preaches the Law for them.

Como podemos ver, este *bodhisattva* não vê gênero. Porém, apenas na China houve uma metamorfose e mudança no culto desta figura. Yu afirma que é apenas encontrada na China a tradição de Guanyin e que será apenas uma criação chinesa²⁷ (YU, 2001, p. 224). A opinião de Pine é semelhante, pois este teoriza que só depois de entrar no território a Nordeste da Índia é que este *bodhisattva* terá adquirido características femininas (PINE, 2004, p. 46).

Não se sabe bem quando terá surgido Avalokiteśvara na Índia – Pine, autor de *O Sutra do Coração – o Ventre de Buddha (The Heart Sutra – the Womb of Buddha)*, afirma que os primeiros registos aparecem durante o século I d. C. no *Sūtra Avataṃsaka* (PINE, 2004, p. 46), enquanto Yu²⁸ sustenta que terá aparecido em vários outros *Sūtra*, entre eles o do *Lótus* e do *Coração*, cuja data de aparecimento não é clara mas que se acredita terem sido escritos antes do século IV d. C. (YU, 2001, pp. 6-7). A dificuldade desta questão encontra-se na falta de documentação sobre o culto deste *bodhisattva*. No entanto, podemos declarar com alguma certeza que a partir do século V o culto estava próximo de atingir o seu auge.

Há três imagens a que ele é associado: como o salvador descrito no *Sūtra do Lótus*; o grande ajudante do Buddha Amitabha, visto nos *Sūtras* da vertente Terra Pura²⁹; e o sábio da Ilha Potalaka do *Sūtra Avataṃsaka* (YU, 2001, p. 32). As duas que mais nos interessam são a primeira, sobre a qual já nos debruçamos, pois explica as origens da transformação do *bodhisattva*, e a última, Avalokiteśvara da Ilha de Potalaka, a versão de Guanyin de *Viagem para Oeste* (西游记, *Xīyóuji, Journey to the West*), de que falaremos mais à frente, também chamada de Guanyin do Mar do Sul.

Guanyin é por vezes equiparada a Tārā, venerada mais na vertente Vajrayāna do Tibete. Tārā é a energia feminina de Avalokiteśvara, embora por vezes seja considerada a sua consorte. Reza a lenda que Tārā, encarnada como mulher, dedica-se ao estudo e à prática do Budismo. Os monges, reconhecendo a sua aptidão e sabedoria, aconselham-na a encarnar como homem na sua próxima vida, porque só assim poderá aproveitar o seu potencial espiritual ao máximo. Esta responde “nesta vida não existem tais distinções entre “masculino” e “feminino”, e por isso apego a ideias de “masculino” e “feminino” não tem qualquer valor. Seres fracos de espírito são sempre iludidos por isto”³⁰ (TdA) (GROSS, 2009, pp. 292-293). Ela escolhe, então, reencarnar sempre como uma mulher *bodhisattva* até ao fim do círculo da *Samsāra*.

27 Guanyin é também encontrada na mitologia japonesa e coreana como Kannon e Gwan-eum ou Gwanse-eum. A mudança de gênero pode ter ocorrido antes da introdução do Budismo no Japão e na Coreia, já que este foi introduzido através da China.

28 Chun-Fang Yü (于君方, *Yü Jūnfāng*) especializou-se em estudos budistas e sino-sociológicos, entre eles o tópico de Guanyin. Para além de ter escrito vários artigos sobre esta, escreveu a obra *Kuan-yin: A Transformação Chinesa de Avalokiteśvara (Kuan-Yin: The Chinese Transformation of Avalokiteśvara)*, um estudo profundo sobre Guanyin em que discute as suas origens, sinicização e transformação sexual. Assim, as bases do nosso estudo centrar-se-ão nela e no seu livro.

29 A vertente Terra Pura (淨土宗, *Jingtúzōng*) é uma das grandes sub-vertentes da Mahāyāna e é mais praticado em países do Este Asiático. O seu objeto de adoração é o Buddha Amitabha.

A feminização de Avalokiteśvara será tratada a seguir, ao falarmos da Princesa Miao Shan (妙善公主, *Miào Shàn Gōngzhǔ*).

2.2.1 Guanyin como Princesa Miao Shan

Antes de mais nada, a questão da transformação das representações de Avalokiteśvara, de homem para mulher, e da origem do culto de Guanyin como deusa chinesa são pontos que é necessário abordar. Já vimos que o culto deste só terá começado a ter alguma exposição a partir do século V, mas as diversas manifestações femininas de Guanyin são-lhe posteriores, só surgindo após o século X na dinastia Tang (唐, *Táng*, 618-907 d.C.) (JEONG-EUN, 2001, p. 18), apesar de já existirem indícios no século V (YU, 2001, p. 302). A imagem que começou esta transformação terá sido a de Guanyin Água-Lua³¹ (水月观音, *Shuǐ Yuè Guānyīn*), que tinha uma aparência andrógina e que, a partir da dinastia Song (宋, *Sòng*, 960-1279 d.C.), vai assumindo uma forma cada vez mais feminina.

A partir desta, nasce Guanyin de Vestes Brancas (白衣观音, *Báiyī Guānyīn*), cuja iconografia é baseada na da Guanyin Água-Lua. No entanto, uma das diferenças ocorridas com Guanyin de Vestes Brancas é que esta se torna na padroeira da fertilidade e da progénie. Ela permite que aqueles que lho solicitem tenham filhos do sexo masculino. Isto populariza Guanyin, pois, no contexto sociológico chinês, filhos varões são, ou eram, muito importantes: o filho era mão-de-obra que ajudava nos campos e ficava com a família, enquanto a filha, quando casava, passava a fazer parte da família do marido.

Estas figuras sem dúvida ajudaram na sinicização e transformação de Guanyin. No entanto, segundo Yu, *apud* Jeong-Eun, foi Miao Shan que definiu a imagem feminina da deusa e a incorporação completa do *bodhisattva* pela cultura chinesa (JEONG-EUN, 2001, p. 18).

Segundo o processo sociológico normal, antes de poder ser venerada pelo povo chinês, tinha de ser integrada na cultura deste. Normalmente, deuses são apenas heróis locais cujas histórias vão crescendo em magnitude ao longo dos tempos, algo que é conhecido por Evemerismo. Segundo Yu, o este processo também ocorre no universo mitológico chinês. No entanto, esta explica que, à semelhança do deus Taoista Wenchang (文昌王, *Wénchāng Wáng*), o que sucedeu com Guanyin foi o processo inverso ao evemerista: Guanyin e Wenchang, para poderem ser adorados pelo povo chinês, tiveram primeiro de nascer como humanos para posteriormente se tornarem deuses (YU, 2001, p. 295).

30 In this life, there is no such distinctions as 'male' and 'female'... and therefore, attachment to ideas of 'male' and 'female' is quite worthless. Weak-minded wordlings are always deluded by this.

31 Uma possível tradução seria Guanyin Refletida na Água. No entanto, ambos Yu e Jeong-Eun se referem a esta figura como "Water-Moon Guanyin", por isso escolhemos seguir a tradução destes especialistas.

De facto, Dudbridge, autor de *A Lenda de Miaoshan (The Legend of Miaoshan)*, afirma que esta lenda é criada a partir de vários elementos do *Sūtra de Lótus*: desde nomes a temas usados na história de Miao Shan (DUDBRIDGE, 2004, p. 95).

Os nomes e temas discutidos nestas anotações apontam claramente para o *Sūtra de Lótus* (em especial o grupo daquilo a que chamamos de “capítulos adicionais”, com as suas brilhantes visões de triunfo espiritual e de uma mensagem de salvação universal) como sendo a mais forte influência na composição da lenda de Xiangshan. Vários importantes elementos temáticos nesta história podem ser associados a outras fontes Indianas e Budistas primeiras. Se, hipoteticamente, virmos tudo isto como parte do material bruto do autor de “Xiangshan”, podemos deduzir que o processo de composição é um “caldeirão de mistura” em que temas e nomes do *Lótus* e de outras tradições se juntam aos dados precisos de um acontecimento local para formar uma história artificial nova³² (TdA). (DUDBRIDGE, 2004, p. 95)

Yu também oferece uma explicação sociológica para a personagem de Miao Shan no contexto desta lenda, o que intensifica o seu carácter artificial. Há uma grande semelhança entre Miao Shan e os participantes do movimento budista Lótus Branco (白蓮教, *Báiliánjiào*), que surgiu por volta do fim da dinastia Song e do início da Yuan (元, *Yuán*, 1279-1368 d. C.). Apesar de estar associado a várias revoltas e ter sido considerado herético, porque era uma resposta à soberania mongol, Yu sugere que nos seus primórdios era um movimento conceituado. Tinha como objeto de adoração a “Venerável Mãe Por Nascer” (无生老母, *Wúshēng Lǎomǔ*), que no fim daquele milénio, reuniria todos os seus “filhos” numa só família. O Lótus Branco também pregava o advento iminente de Maitreya.

Ao contrário de outros movimentos budistas, cuja posição autoritária era ocupada por um monge, os círculos do Lótus Branco eram organizados e constituídos apenas por leigos praticantes do Budismo - um dos seus cultos principais era precisamente o de Guanyin. Com a popularização deste movimento, é natural que a encarnação de Guanyin seja numa leiga e não numa freira ou monge (YU, 2001, pp. 305-308). Segundo Dudbridge, o conhecimento público desta lenda só aparece a partir de 1100 d. C., o que ajuda a enquadrar sociologicamente este movimento na personagem (DUDBRIDGE, 2004, p. 14).

Dudbridge também oferece provas de que as estelas em que a lenda de Miao Shan foi encontrada pela primeira vez podem ter sido usadas pelo abade do templo de Xiangshan para provocar

32 The names and themes discussed in these annotations point clearly to the Lotus Sūtra (in particular the group of so-called ‘additional chapters’, with their brilliant visions of spiritual triumph and message of universal salvation) as the strongest single influence in the Xiangshan legend’s composition. A number of important thematic elements in the story can be associated with other early Buddhist or Indian sources. If, hypothetically, we regard all this as part of the ‘Xiangshan’ author’s raw material, we can infer a ‘melting-pot’ process of composition, in which themes and names from the Lotus and certain other traditions come together with the firm data of a local situation to form a new synthetic story.

um interesse pelo local (*idem*, p. 19). Passamos agora a relatar a história da deusa, com o uso ocasional de citações de Dudbridge, pois pensamos que ilustram com maior pormenor o misticismo que rodeia Miao Shan.

A lenda reza que Miao Shan era a filha mais nova do rei Zhuang³³ (庄王, *Zhuāng Wáng*).

Quando a noite do nascimento de Miao Shan chegou, a terra tremeu, uma estranha fragrância encheu o quarto, e a luz brilhou dentro e fora. O povo estava surpreso e maravilhado, pensando que havia fogo no castelo. Nessa noite ela encarnou, limpa sem ser lavada, as suas marcas sacras nobres e majestosas, o céu cheio de inúmeras e auspiciosas nuvens coloridas. O povo pensou que talvez um sábio tivesse aparecido no seu país. O seu pai, o rei, considerando que esta era uma situação invulgar, deu-lhe o nome de Miao Shan³⁴ (TdA). (DUDBRIDGE, 2004, p. 25)

Miao Shan, tendo desde cedo desenvolvido um forte interesse pelo Budismo, devota-se de corpo e alma, seguindo os seus preceitos, tornando-se vegetariana, lendo os textos sagrados de dia e meditando de noite.

O seu pai, como não tinha filhos varões, decide escolher o seu sucessor por entre os seus três futuros genros. Quando chega a idade casadoira, as duas filhas mais velhas do rei contraem matrimónio, porém Miao Shan recusa-se a fazê-lo, dizendo preferir um caminho religioso. Zhuang, enraivecido, manda a filha ser cruelmente castigada. Primeiro, impõe-lhe a reclusão ao jardim das traseiras, privando-a de água e comida, e ordena que esta complete uma série de trabalhos impossíveis. Miao Shan, com ajuda divina, consegue completar as tarefas.

O rei então envia-a então para o convento dos Pardais Brancos (白雀, *Bái Què* ou *Bái Qiǎo*) para passar por mais tribulações, com esperança que a princesa mude de ideias, chegando até a ameaçar a madre-superior do convento. Miao Shan, mais uma vez com auxílio divino, consegue completar tudo aquilo que lhe é pedido. Quando esta descobre o porquê das freiras a pressionarem tanto, Miao Shan censura-as por se preocuparem mais com assuntos deste mundo impermanente, com as ameaças do rei, do que com a meditação. O rei, furioso por o espírito de Miao Shan não ter cedido, manda executar a princesa.

33 O carácter encontrado na obra *The Legend of Miao Shan* de Dudbridge apresenta o nome do rei com a forma tradicional do carácter 庄, que é 莊.

34 When the night of the birth came round the whole earth quaked, strange fragrance filled the chamber, light shone within and without. The people of the land were shocked and amazed, thinking there was a fire in the palace. That night she became incarnate, clean without being washed, her holy marks noble and majestic, canopied over with many-coloured auspicious clouds. The people of the land said that perhaps a sage had appeared in their country. The king her father thought this singular and gave her the name Miaoshan.

Miao Shan, na hora da morte, é protegida pelo espírito rei da Montanha do Dragão, que a resgata e deixa no sopé da Montanha do Dragão. O rei, encolerizado, manda decapitar todas as freiras do convento dos Pardais Brancos, queimar todos os seus edifícios e proclama que Miao Shan está morta para ele, pois esta não tinha salvação possível.

Entretanto, Miao Shan começa a subir a montanha quando subitamente sente um cheiro forte e pútrido. O rei da montanha assume a forma de um velho e pergunta a Miao Shan onde deseja ir. Esta responde dizendo que quer encontrar um local naquela montanha para poder meditar. O velho diz-lhe que esta montanha não é o sítio indicado para isso, pois é morada de dragões, e por isso se chama Montanha do Dragão³⁵.

A princesa então pergunta se a montanha a Oeste é ideal, e o espírito mais uma vez diz que não, pois essa montanha, a Montanha do Dragão Menor³⁶, também é habitada por dragões. Porém, entre estas duas montanhas, existe uma terceira chamada Montanha Perfumada (香山, *Xiāngshān*), que é pura, perfeita para aquele que procura meditar. Então, o espírito, após se dizer discípulo de Miao Shan, desaparece.

A princesa vai até à Montanha Perfumada e, concluindo que é realmente o lugar perfeito onde pode praticar o Budismo, aí permanece.

Entretanto, o rei começa a sofrer de *kāmālā*³⁷ por causa do mau karma que acumulou. O *kāmālā* espalha-se pelo corpo todo, causando-lhe um sofrimento imenso, e nenhum médico é capaz de o curar. Um dia, um monge aparece no palácio, dizendo ter um remédio divino capaz de curar o rei. Sendo-lhe concedida entrada no palácio real, o monge vai até ao rei e explica que o remédio divino necessita das mãos e olhos de alguém sem raiva. Zhuang pensa não haver alguém assim no seu reino, mas o monge corrige-o, dizendo que há um eremita na Montanha Perfumada que se libertou da raiva. Este eremita tem um laço com o rei, e se lhe doar as mãos e os olhos, o rei será curado instantaneamente.

O rei manda um emissário até à Montanha Perfumada. Miao Shan, apercebendo-se que seu pai sofre de *kāmālā* por ter virado as costas às Três Joias e Buddha, e ter feito mal a budistas, aceita ceder as suas mãos e olhos. Porém, a não ser que o rei, após tomar o remédio, se empenhe nas Três Joias e trabalhe para atingir a Iluminação, não irá melhorar.

35 Não se encontrou o nome em caracteres chineses. Dudbridge não o inclui na sua sinopse, dizendo apenas no Índice que se situa em Henan (河南, *Hénán*). Na obra de Yu é referida como Lung-shan, o que supomos ser 龙山 (*Lóng Shān*). No livro *A História da Meditação na Montanha Perfumada da Bodhisattva Guanshiyin do Mar do Sul* (南海观世音菩萨出身香山修行, *Nan-hai Guanshiyin Pusa Chushen Xiangshan Xiuxing*) o nome da montanha muda para Montanha da Alma 灵山 (*Líng Shān*).

36 Não se encontrou o nome em caracteres chineses. Dudbridge não o inclui na sua sinopse nem faz menção no Índice. Na obra de Yu, é referida como Lesser Lung-shan, ou Lung-shan Menor, o que supomos ser 下龙山 (*Xiàlóng Shān*) ou 小龙山 (*Xiǎolóng Shān*).

37 Uma doença ligada ao *Ayurveda*, medicina alternativa com origens indianas. É acumulação de toxinas no intestino que causam um desequilíbrio no corpo e no *dosha*, a nossa energia espiritual.

Com estas palavras, ela arranca ambos os seus olhos com uma faca e depois diz ao emissário que corte as suas mãos. Nesse momento, toda a montanha treme, e do céu soa uma voz a louvá-la: “Raro, tão raro! Ela é capaz de salvar todos os seres vivos, de fazer coisas impossíveis neste mundo!”³⁸ (TdA) (DUDBRIDGE, 2004, p. 32)

O emissário regressa ao palácio e o monge faz o remédio que cura o rei. Quando este tenta agradecer o monge por lhe ter salvo a vida, o monge diz-lhe que o eremita da Montanha Perfumada é aquele a quem o rei deve agradecer.

O rei e a família real preparam então uma comitiva e vão até à Montanha Perfumada. Quando lá chegam, encontram o eremita moribundo, e, reconhecendo-lhe alguma familiaridade, sentem enorme empatia pelo sofrimento dele. O eremita então revela ser a princesa Miao Shan, e o rei e a rainha, chocados, abraçam-na e choram. O rei lamenta as suas ações e roga fazer de tudo para que a sua filha volte a ter olhos e mãos. Antes que este possa fazer alguma coisa, Miao Shan desaparece.

Nesse momento, céu e terra tremeram, o céu tornou-se resplandecente, nuvens auspiciosas cercaram tudo, tambores celestiais soaram. E então, a Guanyin Compaixão-Perfeita das Mil Mãos e dos Mil Olhos³⁹ foi vista, a sua forma solene e majestosa, radiando uma luz ofuscante, grandiosa e magnífica como a lua por entre as estrelas⁴⁰ (TdA). (DUDBRIDGE, 2004, p. 33)

Então, o rei e a comitiva real prostraram-se perante Guanyin, arrependidos por terem sido cegos pelo mau *karma*, prometem dedicar-se às Três Joias e a causas budistas, pedindo apenas que a deusa volte ao seu corpo original. Guanyin assume uma última vez a forma de Miao Shan, o seu corpo curado

38 “With these words she gouged out both her eyes with a knife, then told the envoy to sever her two hands. At that moment the whole mountain shook, and from the sky came a voice commending her: “Rare, how rare! She is able to save all living beings, to do things impossible in this world!”

39 Esta é apenas mais uma das formas de Avalokiteśvara. Este bodhisattva, ao sentir que o seu dever é eterno, pois eternos são os seres deste mundo, tenta entrar no Nirvāṇa. A cabeça de Avalokiteśvara parte-se em cem pedaços e o bodhisattva, com um sofrimento atroz, pede perdão e ajuda ao Buddha Amitabha. Amitabha recolhe as cem peças, transforma-as em onze cabeças e diz que Saṃsāra não tem princípio nem fim. Avalokiteśvara então pede a Amitabha que lhe conceda mil mãos e mil olhos, para que os braços se possam manifestar em monarcas, e os olhos em Buddha (RINPOCHE, 2007, para. 10-12).

40 At that moment heaven and earth shook, radiance blazed forth, auspicious clouds enclosed all about, heavenly drums resounded. And then was seen the AllCompassionate Guanyin of the Thousand Hands and Thousand Eyes, solemn and majestic in form, radiant with dazzling light, lofty and magnificent like the moon amid the stars.

dos ferimentos. “Esta senta-se de pernas cruzadas, junta as duas palmas e, com grande solenidade, como se estivesse a entrar em meditação, morre.”⁴¹ (TdA) (DUDBRIDGE, 2004, p. 33)

Esta é, segundo Dudbridge (DUDBRIDGE, 2004, pp. 21-24), a versão original da lenda encontrada nas estelas do século XII. Quatro anos após a divulgação da lenda de Miao Shan, em 1104 d. C., uma cópia desta é levada de Xiangshan, em Luoyang (洛阳, *Luòyáng*), até Hangzhou (杭州, *Hángzhōu*), para o Mosteiro Tianzhu Maior (上天竺寺, *Shàng Tiānzhúsi*), que, por causa disso, se torna no ponto focal da peregrinação de Guanyin.

Ao longo dos tempos, a lenda sofre algumas modificações. O que acontece a Miao Shan depois de esta ser condenada pelo pai varia, é dado um maior papel às irmãs de Miao Shan e são introduzidas mais personagens secundárias. Em suma, a história vai-se tornando cada vez mais numa epopeia.

Dudbridge considera que há uma mudança fundamental numa versão que apareceu por volta de 1300 d. C., na fase final da dinastia Yuan e início da Ming (明, *Míng*, 1368–1644 d. C.), nomeadamente na parte da lenda onde Miao Shan é salva pelo espírito da Montanha do Dragão. Todavia, falaremos disso apenas na próxima secção, pois esta mudança está na base da criação da Guanyin do Mar do Sul (南海观音, *Nánhǎi Guānyīn*).

2.2.2 *Viagem para Oeste* e Guanyin

Tendo já identificado o elemento que integrou Guanyin na cultura chinesa, passamos agora à procura da origem da Guanyin que podemos encontrar em *Viagem para Oeste* (西游记, *Xī Yóu Jì*, *Journey to the West*)⁴², a Guanyin do Mar do Sul.

Começamos com a grande inovação que, segundo Dudbridge, foi introduzida na história durante a dinastia Ming (DUDBRIDGE, 2004, p. 46). Quando Miao Shan está prestes a ser morta, é salva por um tigre e levada para uma floresta no sopé da Montanha do Dragão. Aí sonha que visita o Inferno e tenta salvar as almas das freiras do Convento Pardais Brancos que lá se encontravam. Depois de acordar vai para a Montanha Perfumada meditar, tal como na primeira versão. Apesar de esta versão ser conhecida durante a dinastia Ming, não se sabe ao certo quando poderá ter surgido - Dudbridge menciona manuscritos de circulação restrita, ou uma tradição oral, ou ambas (DUDBRIDGE, 2004, p. 49). O importante a reter é que, a partir desta altura, todas as versões da história de Miao Shan incluem a sua visita ao inferno, talvez por causa do seu conteúdo religioso e moral.

41 She sat cross-legged, brought her palms together, and with great solemnity passed away, as though entering into meditation.

42 Tradução nossa. A única tradução do nome que encontramos em português foi de uma obra editada no Brasil que se chama *Jornada ao Oeste*.

A localização da Montanha Perfumada muda e esta passa a situar-se na ilha Montanha Putuo (普陀山, *Pǔtuó Shān*), como veremos adiante. Nessa ilha há uma montanha homónima, a Montanha Putuo, que é considerada como um local sagrado. Putuo é a transliteração da palavra em sânscrito Potalaka, que é a versão original do nome e significa Resplendor.

O registo mais antigo encontrado que referencia a Montanha Potalaka⁴³ é o *Sūtra Avataṃsaka* (*Sūtra do Ornamento Floral*), que é datado *circa* século I d.C., onde é contado que esta é a residência de Avalokiteśvara. É aconselhado ao protagonista desta escritura, Sudhana, procurar pelo *bodhisattva*: “Vai, Sudhana, para a Montanha Potalaka no oceano, a residência pura dos bravos, feita de jóias, coberta de árvores, cheia de flores, com jardins, lagos e riachos. Na montanha, o firme, sábio Avalokiteśvara habita para o benefício do mundo.”⁴⁴(TdA) (CLEARY, 1993, pp. 1274-1275)

Apesar de Potalaka, no *Sūtra*, se localizar algures a sudeste da costa indiana, foi sendo associado à ilha Montanha Putuo, perto da costa da província de Zhejiang (浙江, *Zhèjiāng*), não havendo dados para podermos dizer com precisão quando assim passou a ser considerada. Durante os Tang, há uma história que circulou ligando a origem da ilha ao imperador Wenzong (文宗, *Wénzōng*, r. 827-840 d.C.), contudo Yu contrapõe que esta lenda tem mais a ver com a disseminação do culto de Guanyin (YU, 2001, p.383). Há duas histórias de milagres no século IX d.C. que, por serem testemunhos de monges estrangeiros de visita à China, ajudaram, de certa forma, a legitimar o caráter sagrado da ilha (YU, 2001, p.383).

Na obra *A História da Meditação na Montanha Perfumada da Bodhisattva Guanshiyin do Mar do Sul* (南海观世音菩萨出身香山修行, *Nanhai Guanshiyin Pusa Chushen Xiangshan Xiuxing*), escrita durante os Ming, já encontramos essa mudança.

“E Śākyamuni diz: A Montanha Perfumada é, desde tempos antigos, o local onde seres celestiais se escondem, situada a meio dos mares do sul do País Yue, e no seu topo existe a Pedra Putuo onde se pode cultivar [energia espiritual].”⁴⁵ (TdA) (ZHU, 2004, p. 24)

No fim da história, podemos encontrar outro excerto que nos elucidada.

Seguir a Escola do Pensamento para se livrar dos Nove Mundos, depois de se passar por mil trabalhos, mostra aquilo que é verdadeiro. O incêndio do Convento dos Pardais e os extremos trabalhos e obstáculos fizeram com que o cruel imperador, que não vê Bondade, fosse severamente

43 Na Viagem para Oeste, Potalaka é traduzida para 普陀落伽山, lendo-se *Pǔtuólójiā Shān*. O significado de Montanha Potalaka mantém-se, a única diferença é o acréscimo dos caracteres 落 (*luò*) e 伽 (*jiā*). Isto pode ser apenas para haver ainda mais semelhança entre a palavra Potalaka e a tradução chinesa.

44 Go, Sudhana, to Mount Potalaka in the ocean, a pure abode of the valiant, Made of jewels, covered with trees, scattered with flowers, complete with gardens, ponds, and streams. On the mountain the steady, wise Avalokitesvara dwells for the benefit of the world.

45 释迦曰：“香山乃自古隐仙之所在，越国南海中间，上有普陀岩可以修行。” (*Shijīā yuē: “Xiāngshān nǎi zīgǔ yǐn xiān zhī suǒzài, yuè guó nánhǎi zhōngjiān, shàng yǒu pǔtuó yán kěyǐ xiūxíng.*)

castigado. A cura vem da amputação das mãos e dos olhos daquele cujo coração, desde tempos antigos, é só Bondade. A Iluminação atingida no topo da Montanha Putuo do Mar do Sul fez com que cinco seres se tornassem celestiais⁴⁶ (TdA). (ZHU, 2004, p. 46)

Com isto, foi criada a ligação entre Putuo, Guanyin e o Mar do Sul. A criação de rotas de peregrinação à Montanha Putuo, devido aos relatos de milagres, e a associação da Montanha Putuo a Potalaka tiveram, como resultado, o aparecimento da figura da Guanyin do Mar do Sul⁴⁷ (YU, 2001, p. 381).

A Guanyin do Mar do Sul não surge apenas desta associação a Potalaka e à Montanha Putuo. À semelhança de Miao Shan, é uma iconografia artificial - além de incorporar elementos da princesa, incorpora também variadas outras imagens de Guanyin, por exemplo da Guanyin Água-Lua, da Guanyin das Vestes Brancas, da Guanyin Ramo de Salgueiro (杨柳观音, *Yángliǔ Guānyīn*) e da Guanyin Grande Peixe (鳌鱼观音, *Áo Yú Guānyīn*).

Yu teoriza que esta imagem em particular poderá ter triunfado sobre outras por causa de duas razões. Primeiro, entre os séculos XVI e XVIII, o encorajamento de imperadores das dinastias Ming e Qing (清, *Qīng*, 1644-1911 d.C.) faz com que Putuo emerja como um centro de peregrinação. Segundo, a criação de epítetos, quadros e outro tipo de obras que utilizavam a mesma iconografia e assim a solidificaram (YU, 2001, p. 441). Uma dessas obras é *Viagem para Oeste*.

Esta obra foi escrita por Wu Cheng'en (吴承恩, *Wúchéng'ēn*) no século XVI, tendo sido impressa em 1592, e é considerada um dos Quatro Grandes Clássicos da literatura chinesa⁴⁸. *Viagem para Oeste* conta a demanda de um grupo de companheiros – Tang Sanzang⁴⁹ (唐三藏, *Táng Sānzàng*), Sun Wukong (孙悟空, *Sūn Wùkōng*), Zhu Bajie (猪八戒, *Zhū Bājiè*), Sha Wujing (沙悟净,

46 专心学道脱九尘，百磨千难认得真。白雀火烧风雨至，感伤刑惨帝恩深。医亲手目将来割，从古至今独善心。南海普陀登正觉，一家五口作仙宾。(Zhuānxīn xué dào tuō jiǔ chén, bǎi mó qiān nán rèndé zhēn. Bái què huǒshāo fēngyǔ zhì, gǎnshāng xíng cǎn dì ēn shēn. Yī qīnshǒu mù jiānglái gē, cóng gǔ zhìjīn dúshàn xīn. Nǎnhǎi pǔtuó dēng zhèng jué, yījiā wǔ kǒu zuò xiān bīn.)

47 Note-se que a figura de Guanyin em Potalaka já existia, mas era sob a forma masculina e não havia a associação de Potalaka à Montanha Putuo (YU, 2001, p. 438).

48 Os Quatro Grandes Romances da literatura chinesa são, para além da já mencionada *Viagem ao Oeste*, *O Sonho da Câmara Vermelha* (红楼梦, *Hóulóu Mèng*), *O Romance dos Três Reinos* (三国演义, *Sānguó Yǎnyì*) e a *Margem da Água* (水滸傳, *Shuǐhú Zhuàn*).

49 Nas traduções em inglês, Tang Sanzang é conhecido por Tripiṭaka, pois Sanzang é a sua tradução chinesa. Tripiṭaka é o nome dado às escrituras budistas e é um título honorário dado a monges budistas. Esta personagem também é conhecida por Xuanzang (玄奘, Xuánzàng). Xuanzang foi um monge que viveu durante o século VII d.C. e a inspiração para a criação de Xuanzang/Tripiṭaka.

Shā Wùjīng) e Ao Run⁵⁰ (敖闰, *Áorùn*) – para ir buscar as *Tripitaka*, as escrituras budistas, ao Oeste, à Índia, e trazê-las de volta para a China em segurança.

É uma longa epopeia com vários temas e simbologia, com personagens complexas e vivas que vão crescendo ao longo da viagem. É por outro lado uma crítica em relação ao Daoismo e ao Confucionismo: as personagens e estruturas que as representam ou que são nelas incorporadas são incapazes de resolver os problemas que lhes são apresentados, sendo Buddha e outras personagens que seguem o Budismo as únicas que os conseguem resolver.

Guanyin é uma dessas personagens: uma personagem secundária, mas muito importante. Quando esta entra em cena, o autor elabora sobre quem ela é, com quem veio e para que veio, tendo sido convidada pessoalmente para o banquete no Palácio de Jade pela Rainha Mãe do Oeste (西王母, *Xīwángmǔ*). Porém, quando Guanyin chega, o palácio encontra-se em tumulto por causa das traquinices de Sun Wukong.

Após Buddha deter Sun Wukong, a narrativa dá um salto de 500 anos e foca em Buddha. Aí, Guanyin é adequadamente apresentada:

O seu entendimento preenche as quatro virtudes, e Sabedoria preenche o seu corpo dourado. Do seu colar pendem pérolas e jade. A sua pulseira é feita de jóias. O seu cabelo são nuvens pretas habilmente arranjado como dragões em espiral, o seu cinto bordado balança suavemente como a asa de uma fénix. Botões de jade verde-mar, uma túnica gaze de seda branca, banhada em luz divina, saias de brocado, uma cinta de ouro, resguardada por vapores propícios [energia auspiciosa]. Sobrancelhas como luas crescentes, olhos como um par de estrelas. Uma face de jade cheia de felicidade celestial, lábios rubros dando um tom de vermelho. O seu puro vaso de doce orvalho está sempre cheio, e os ramos de salgueiro que lá se encontram são sempre verdes. Ela traz a salvação dos oito desastres, salva todos os seres, grande é a sua compaixão. Ela permanece no Monte Tai, vive no Mar do Sul, resgata aqueles que sofrem quando ouve os seus clamores, respondendo a todos os pedidos, infinitamente divina e milagrosa. O seu coração de orquídea admira o bambu púrpura; a sua natureza orquídea ama a perfumada hera. Ela é a misericordiosa soberana da Ilha Potalaka, a viva Guanyin da Gruta da Maré⁵¹ (TdA). (YU, 2006, pp. 105-106)

50 Esta personagem também é conhecida por Bai Longma (白龙马, *Bái Lóngmǎ*), porque, durante uma grande parte da obra, transforma-se num cavalo branco.

51 Her understanding filling out the four virtues, Wisdom filling her golden body. From her necklace hang pearls and jade, Her bracelet is made of jewels. Her hair is black clouds skillfully piled like coiling dragons; Her embroidered girdle lightly sways, a phoenix wing. Seagreen jade buttons, A gown of white silk gauze, Bathed with sacred light, Brocade skirts, A girdle of gold, Shielded by propitious vapours. Eyebrows like crescent moons, Eyes like a pair of stars. A jade face full of heavenly happiness, Scarlet lips making a touch of red. Her pure bottle of sweet dew is ever full, The willow twigs in it are always green. She delivers from the eight disasters, Saves all living beings, Great is her compassion. She stays on Mount Tai, Lives in the Southern Sea, Rescues the suffering when she bears their cries, Never failing to answer every call, Infinitely divine and miraculous. Her orchid heart admires the purple bamboo; Her orchid nature loves the fragrant creeper. She is the merciful ruler of Potaraka Island, The living Guanyin of the Tide Cave.

Guanyin é descrita como uma figura etérea, bela e benévola. É uma descrição carregada de elementos simbólicos e todos eles servem para veicular uma caracterização mais rica da personagem.

A sua caracterização física transmite uma ideia de beleza etérea e ideal, através dos lábios vermelhos, os olhos brilhantes e os cabelos negros compridos e bem arranjados; as sobrancelhas em forma de lua crescente simbolizam pessoas de bom coração, calmas, atenciosas, artísticas e inteligentes. A personagem está associada a branco, que simboliza pureza; a roxo, que simboliza um estado divino e imortalidade; e a dourado, que simboliza liberdade e sorte.

As joias que adornam Guanyin também possuem um significado simbólico. No universo cultural chinês, pérolas vêm da lua e são cobiçadas por dragões, porque concedem o dom da imortalidade, e o jade simboliza virtude, inteligência, sinceridade, lealdade, justiça, castidade, o céu, a terra e verdade.

A orquídea simboliza beleza feminina, graça, modéstia, humildade e nobreza, e o bambu os valores tradicionais chineses, tolerância, flexibilidade e força. A orquídea e o bambu, na literatura chinesa, fazem parte de um grupo chamado de *Os Quatro Cavalheiros* (四君子, *Sijūnzǐ*) – um grupo de quatro plantas (o bambu, o crisântemo, a ameixa e a orquídea) que simbolizam beleza e bons valores morais. O bambu também faz parte de outro grupo de plantas simbólicas, *Os Três Amigos do Inverno* (岁寒三友, *Suì Hán Sānyǒu*) – três plantas (o bambu, a ameixa e o pinho) que simbolizam a vitalidade e a capacidade de prosperarem mesmo em condições inóspitas. Ademais, o bambu roxo tem uma ligação com o Bosque de bambu Púrpura que, juntamente com a Gruta da Maré, é um dos locais ligados a e que fazem parte da peregrinação a Guanyin. Por último, a hera simboliza imortalidade, e a fénix é um símbolo de união e graça.

Após ser-nos descrita a deusa, a história progride: Guanyin oferece-se para descobrir alguém digno e nobre de coração que vá até à Índia e que traga as *Tripitaka* até à China. Após descer até ao mundo humano, Guanyin e o seu discípulo, Hui'an⁵² (惠岸, *Huì'àn*) começam a fazer a travessia da Índia até à China quando, à beira de um rio, são atacados por um grande ogre. O ogre tenta atingir Guanyin, mas Hui'an impede o golpe e começa a batalhar contra o ogre.

Quando este se apercebe que está frente a Guanyin, dá a sua lança a Hui'an e prostra-se perante a *bodhisattva*, pedindo perdão. Então, ele conta a razão do seu comportamento: o ogre era um general que protegia um dos pavilhões divinos, mas, uma vez que partira um prato de cristal num Banquete do céu, o Imperador de Jade, soberano do Palácio de Jade, mandou-o ser chicoteado, exilou-o para o mundo humano, tornou-o num ogre e ordenou que uma espada voadora o ferisse a cada sete dias. A provação deixa-o faminto e então vê-se obrigado a comer viajantes para sobreviver.

52 Hui'an é o seu nome budista, porém esta personagem também é conhecida por Moksa (木吒, *Mùzhā*), filho de um dos Reis Celestiais.

Guanyin, vendo o arrependimento do ogre, diz-lhe que, se ele acompanhar o peregrino que vai buscar as *Tripitaka*, no fim da jornada será perdoado e terá o seu trabalho de volta. O ogre aceita a proposta, querendo apenas redimir-se, triste pela vida de todos aqueles que comeu. Guanyin conforta-o e dá-lhe um novo nome, um nome budista: Sha Wujing – Sha significa areia, e Wujing Despertado para a Pureza. Sha Wujing ajuda-os a atravessar o rio, e Guanyin e Hui'an continuam o seu caminho.

Mais à frente, depararam-se uma montanha envolta num nevoeiro espesso e maligno. Ao decidirem atravessá-la, aparece um monstro horrendo, parecido com um suíno, que tenta atacar Guanyin. Hui'an para o ataque e, com a ajuda de Guanyin, luta contra o monstro. Quando este descobre quem são, o monstro pede perdão e ajoelha-se, contando a sua história.

Ele era um oficial da corte celestial, mas como tentou seduzir a donzela da lua, o Imperador de Jade mandou que o ferissem com um martelo e exilou-o no mundo mortal. A alma do monstro perdeu-se e, em vez de encontrar um veículo apropriado, possuiu o corpo de um porco; comeu a sua mãe porca e tomou controlo da montanha. Casa-se com uma rapariga, porém ela pouco depois morre, e a sua comida logo acaba, o que o força a comer viajantes. O monstro pede que a *bodhisattva* o perdoe, mas esta diz que quem quer um futuro melhor, procura-o, e duvida do desejo de salvação do monstro. Este zanga-se dizendo que não lhe foi dada nenhuma oportunidade para tal e que já não tem esperança.

Guanyin então faz-lhe a mesma proposta que fez a Sha Wujing: se o monstro acompanhar o peregrino que traz as *Tripitaka*, Guanyin salvá-lo-á e ele poderá expiar os seus crimes. O monstro concorda, e Guanyin dá-lhe um novo nome: Zhu Wuneng, Zhu significa porco e Wuneng Despertado para o Poder.

Guanyin e Hui'an continuam, então, o seu caminho, e enquanto viajavam, ouviram um dragão de jade a chamar por eles. Após o encontrarem, Guanyin pergunta quem ele é. O dragão responde dizendo que é Ao Run, o Dragão Rei do Mar do Oeste. Como ele queimou as pérolas do palácio, o seu pai denunciou-o ao Imperador de Jade, dizendo que era um rebelde, e o Imperador mandou-o ser chicoteado e executado. O dragão pede a Guanyin que o salve e esta vai imediatamente ao Palácio de Jade pedir uma audiência com o Imperador.

A *bodhisattva* pede ao soberano que perdoe o dragão e que lhe dê a oportunidade de se reformar ao acompanhar um peregrino numa perigosa missão. O Imperador concorda e perdoa o dragão. Este, ao ouvir as notícias, ajoelha-se perante Guanyin e agradece-lhe, concordando em ajudar o peregrino. Guanyin então leva-o para uma ravina e diz para esperar lá por ele antes de ela e Hui'an prosseguirem a sua viagem.

Pouco tempo depois viram raios de luz e energia auspiciosa da Montanha dos Cinco Elementos, onde Sun Wukong, o Rei Macaco, tinha sido aprisionado por ter roubado e causado o caos no Palácio

de Jade. Este está preso no sopé da montanha, debaixo de uma caixa de pedra, guardado por guardas celestiais.

Guanyin decide ir visitá-lo e, ao vê-lo, pergunta-lhe se ele se lembra dela. Ele responde que sim, pedindo-lhe que o liberte daquela prisão pois há quinhentos anos que está preso e que não se consegue mexer.

A deusa responde e diz-lhe que, se ele estiver verdadeiramente arrependido, então ela pedirá ao peregrino que carrega as *Tripitaka* que o resgate. Em troca, Sun Wukong tornar-se-á seu discípulo e terá de seguir os preceitos budistas e de semear o Bem. O Rei Macaco aceita e Guanyin oferece-se para lhe dar um novo nome, mas ele diz já ter um nome budista, Sun Wukong: Sun é um trocadilho com o segundo carácter de uma palavra que quer dizer macaco (狻猊, Húsūn), por ser lido da mesma maneira, e Wukong significa Despertado para o Nada.

Guanyin e Hui'an continuam a sua jornada e chegam por fim a Chang'an (长安, Cháng'ān), a capital do império Tang. Após algum tempo de procura infrutífera, Guanyin ouve que o imperador Taizong (太宗, Táizōng) ia organizar a Grande Missa de Terra e Água⁵³ e Guanyin, ao saber disto, disfarça-se de mendigo.

Esta traz consigo duas poderosas relíquias e finge querer vendê-las: um hábito brocado e um bastão monástico com nove anéis. Àqueles que a abordam a perguntar sobre o hábito e o bastão, ela responde que ambos têm uma qualidade e um defeito, e tanto têm como não têm um preço.

Aquele que possuir estas relíquias não vai cair em perdição e vai ser protegido contra todo o mal, esta é a sua qualidade. O seu defeito é que aqueles que não sigam o caminho de Buddha, que mintam e enganem não receberão essas bênçãos, não conseguirão ver nem o hábito nem o bastão.

Quanto ao preço, aquele que seguir o caminho de Buddha e for verdadeiro terá estas relíquias de graça, enquanto que aquele que não seguir o Verdadeiro Caminho⁵⁴ terá que pagar cinco mil onças de prata pelo hábito e pelo bastão duas mil.

Um monge seguidor do Caminho de Buddha, ao ouvir e reconhecer Guanyin, sugere-lhe que vá falar com o imperador, pois é um homem crente e bom, e o seu recém-nomeado Hierarca⁵⁵, Xuanzang, é merecedor destas relíquias. A *bodhisattva* seguiu o monge e foi até ao palácio imperial. Após certificar-se que o imperador é bom e segue os preceitos budistas, Guanyin oferece-lhe o hábito e o bastão, partindo.

53 Um evento que Taizong prometeu organizar durante a sua ida ao Inferno para poder salvar as almas de bandidos e rebeldes que foram mortos injustamente.

54 Ou seja, os preceitos budistas.

55 Neste caso, Hierarca refere-se a uma figura de autoridade dentro de uma religião. Xuanzang tinha acabado de ser promovido a Hierarca e Mestre de Leis do imperador Taizong.

Taizong, por sua vez, oferece as relíquias a Xuanzang, dizendo que finalmente tem um presente digno do Hierarca. O monge recebe os presentes e vai para o templo onde se organizará a missa, dedicando-se à oração durante todo o tempo restante até à realização do evento.

Quando chegou o dia da Grande Missa, todo o povo foi até ao templo para ouvir Xuanzang a pregar. Enquanto o Hierarca pregava a doutrina de *Theravāda*⁵⁶, Guanyin aparece, desta vez disfarçada de monge, e pergunta porque é que o monge estava a pregar essa doutrina e não a da *Mahāyāna*. Xuanzang desce do estrado em que estava, faz-lhe uma vénia, desculpando-se, e responde-lhe que nenhum dos monges ali presente sabe da doutrina *Mahāyāna*. A *bodhisattva* diz que apenas a doutrina *Mahāyāna* oferece a verdadeira salvação.

O imperador, ao ouvir o que se passa, pergunta ao monge onde se encontram as escrituras de *Mahāyāna* e a *bodhisattva* responde dizendo estarem no Mosteiro do Relâmpago na Índia, onde morava Buddha. Taizong pergunta-lhe se este se lembra e, recebendo a resposta positiva da *bodhisattva*, pede a esta, que ainda estava disfarçada, que suba ao estrado para pregar o *Mahāyāna*, *Grande Veículo*.

Guanyin e Hui'an, então, voam até ao estrado e desvendam quem realmente são. Estes desaparecem numa nuvem dourada e a *bodhisattva* deixa apenas uma mensagem no céu, pedindo que alguém vá ao Oeste para ir buscar as escrituras de Buddha. Taizong declara que a Grande Missa está adiada enquanto aquelas escrituras não chegarem e Xuanzang oferece-se para as ir buscar.

A partir daqui, Guanyin aparece esporadicamente, normalmente para prestar ajuda aos heróis da história. Como exemplo apresentamos a circunstância em que Sun Wukong desiste de ajudar Tripiṭaka e este fica sem esperança, não sabendo o que fazer. A deusa então disfarça-se de velha e oferece ao peregrino relíquias que o ajudarão a controlar o Rei Macaco, desaparecendo imediatamente a seguir num raio de luz.

Aqui termina a exposição das noções relativas a e histórias de Guanyin que consideramos relevantes para o estudo em causa. A seguir debruçar-nos-emos sobre o objetivo deste estudo.

56 No texto original, o autor refere-se a *Mahāyāna* e a *Theravāda* como Grande Veículo e Pequeno Veículo ou *Hīnayāna*, respetivamente. Foi um termo dado pelos seguidores de *Mahāyāna*, pois a doutrina *Theravāda* é egoísta porque não oferece salvação para todos, apenas para o próprio.

Capítulo III: Guanyin como Arquétipo Feminino

3.1 Relacionando as características de Guanyin com os Arquétipos Junguianos

Procuraremos agora estabelecer as relações possíveis entre os arquétipos junguianos selecionados na primeira parte do nosso trabalho com as variadas visões de Guanyin apresentadas na segunda parte.

Assim, lembrando, e em primeira ordem, os arquétipos propostos por Jung que selecionamos como relevantes para este estudo foram a Mãe, a *Koré*, a Criança e o *Trickster*. Para podermos criar paralelos entre Guanyin e os arquétipos, trataremos aqui exemplos arquetípicos em maior detalhe.

A Mãe é carinhosa, um porto seguro que oferece proteção. Uma Boa Mãe encoraja, cria e nutre, proporcionando bases para podermos encontrar o nosso próprio caminho. No entanto, pode tornar-se numa força da natureza que protege a sua criação com todo o seu ser. Encontramos exemplos da Boa Mãe em várias mitologias, representadas em figuras como Gaia, Ísis, Hera, Cibele e Nüwa (女媧, *Nǚ Wā*). Gaia é a personificação da Terra na mitologia grega e uma das deusas primordiais; na mitologia romana, esta é conhecida por Terra. Hera é a deusa da Mulher, do Casamento, da Família e da Conceção; é neta de Gaia, consorte do seu irmão Zeus, o deus do Céu e do Trovão, e rainha dos deuses. Ísis faz parte da Enéade, o grupo de deuses primordiais egípcios; é irmã e mulher de Osiris, o rei do Submundo, e mãe de Hórus, o deus do Céu e da Linha Imperial. Cibele é uma antiga deusa mãe frígia que foi assimilada pelos gregos; alguns atributos desta foram adotados por Gaia e Deméter; os Romanos chamavam-na de *Magna Mater* ou Grande Mãe. Nüwa é a Deusa Mãe primordial chinesa, irmã e consorte do Deus Pai chinês Fuxi (伏羲, *Fúxī*), criadora da humanidade.

O lado negativo da Mãe é conhecido como a Bruxa ou a Velha. Esta, em vez de ser uma figura que dá segurança, amor e dádiva, faz exatamente o oposto. A Bruxa envenena tudo à sua volta, especialmente os Filhos: a energia em vez de fluir para fora para nutrir todos, flui para dentro, para se nutrir só a si própria. É uma existência extremamente egoísta: a Bruxa faz de tudo para que os Filhos nunca saiam da sua esfera de influência, envenenando-os e manipulando-os, tirando proveito deles das mais diversas formas. Por vezes, a necessidade de os manter por perto pode ser quase incestuosa, na certeza, porém, de que nunca é para o bem deles e sim para o dela. Exemplos paradigmáticos da

versão Sombra deste arquétipo serão Lamia, Lilith, Morgana e Circe⁵⁷. Lamia é um monstro mitológico grego, metade mulher, metade serpente: após Hera ter descoberto a relação adúltera que Lamia mantinha com Zeus, tal como os filhos nascidos dessa união, a rainha dos deuses matou os seus filhos e transformou-a no monstro mítico. Lilith encontra a sua origem na mitologia judaica; esta é a primeira mulher de Adão que o abandona quando ela se recusa a tornar-se subserviente; representa a escuridão e todos os aspetos emocionais a esta associados e é vista como um demónio que rouba bebés recém-nascidos. A natureza de Circe é diversa: às vezes é designada como um feiticeira, outras como uma deusa da magia ou até uma ninfa. Usa a sua magia para transformar os seus inimigos ou aqueles que a ofendem: tenta aprisionar Ulisses e a sua tripulação durante a *Odisseia*, porém ele, ajudado por Hermes e Atena, consegue confundir os planos da feiticeira. Morgana ou Morgan Le Fay é uma poderosa feiticeira na lenda arturiana; esta é um dos antagonistas desta história, possuindo uma personalidade volátil, sendo capaz tanto de atos bons como maus.

A *Koré* é a donzela que está na cúspide de desvendar o seu potencial de maturidade feminina, a ligação entre duas gerações e a *Anima* presente na mente da mulher. Este arquétipo tem como base a dualidade Deméter-*Koré*: as figuras da mãe e filha unidas dão origem à maturidade na mente jovem e à passagem da infância para a maturidade adulta. Representa pureza, inocência e vigor juvenil. Uma *Koré* realizada pode eventualmente tornar-se numa Boa Mãe, pois o seu desenvolvimento pode levá-la por esse caminho. Exemplos paradigmáticos deste arquétipo são: Perséfone, Chang'e (嫦娥, *Cháng'é*) e Artemis. Chang'e é a Donzela da Lua chinesa e esposa do grande arqueiro Hou Yi (后羿, *Hòu Yì*), representando beleza, gentileza, elegância e serenidade⁵⁸ (YANG, AN & TURNER, 2005, p. 89). Artemis é a deusa grega da Caça, dos Animais Selvagens, da Conceção e da Virgindade, que é normalmente representada como uma bela jovem caçadora.

O seu lado negativo é de uma mulher que não consegue realizar o seu potencial feminino: é passiva e não tem personalidade própria. Isto pode ser consequência de uma má relação com a Bruxa, cuja mãe encarna. Ademais, a sua inocência pode atraí-la para relações perigosas que a obriguem a perder a sua individualidade. Exemplos deste lado negativo são: Oélia, Andrómeda e Cosette. Oélia é uma personagem da peça shakespeariana *Hamlet*: é a filha de Polónius e a noiva de Hamlet. Contribui para a loucura de Hamlet, mandada pelo pai. Hamlet acaba por matar Polónius, rompendo tudo com

57 Morgana e Circe encaixam-se também no lado negativo da Anima: mulheres que manipulam o protagonista para satisfazerem os seus próprios desejos em detrimento deste. Porém, estas duas personagens enquadram-se neste lado negativo da Mãe. Ambas se encontram numa posição de poder e possuem poderes mágicos que não usam para nutrir ninguém à sua volta, pelo contrário, usam a sua influência para tirar o máximo que podem de tudo e todos.

58 Há várias versões da história em como esta se tornou a deusa da Lua. Uma das mais comuns é a seguinte: Hou Yi é apresentado com o elixir da vida eterna e Fengmeng (逢蒙, *Fēngméng* ou *Pēngméng*), o seu aprendiz, tenta roubá-lo; Chang'e para o impedir, bebe-o e então voa até aos céus. Hou Yi por vezes é apresentado como sendo o deus do arco e flecha.

ela. Tomada pela dor, Ofélia morre. O seu corpo, vogando nas águas, foi objeto de inúmeras representações pictóricas, com destaque para as de pintores pré-rafaelitas. Andrómeda é uma jovem princesa da mitologia grega oferecida como sacrifício ao monstro Cétus por causa da rainha, sua mãe, se ter gabado de a sua filha ser mais linda que as nereides, as acompanhantes de Poseidon. Esta é salva por Perseus. Cosette é uma personagem da obra literária *Os Miseráveis (Les Misérables)* de Vitor Hugo: é uma linda jovem, inocente e pura, filha adotiva de Jean Valjean e super-protegida por este, e depois por Marius Pontmercy, o seu amado⁵⁹.

A Criança é um herói divino, ou semidivino, sendo a sua chegada por vezes profetizada, e que luta pela harmonia e pela paz. Normalmente aparece como uma criança ou um jovem que se debate contra obstáculos quase impossíveis de transpor, dificuldades essas que o herói se revela capaz de ultrapassar. Simboliza a união do Consciente e do Inconsciente e maturação psicológica, demonstrando, por vezes, uma sabedoria imensa. Porém, após ser aclamado como um grande salvador, é derrubado por pequenos ataques ou circunstâncias inusitadas. Exemplos do arquétipo da Criança são: Aquiles, Jesus Cristo, Hércules e Krishna. Krishna é o oitavo *avatar*⁶⁰ do Deus Supremo Hindu, Vishnu; Krishna é também o deus da Compaixão, da Ternura e do Amor. Aquiles é uma das personagens principais de *A Ilíada*, um herói grego da Guerra de Troia, filho da nereide Tétis e de Peleus, o rei dos Mirmidões. A sua única fraqueza é um dos seus calcanhares, pois a sua mãe, ao banhá-lo nas águas do rio Styx para lhe conferir imortalidade, segurou-o por um dos calcanhares. Jesus Cristo é o filho do Deus cristão e de Maria, uma mortal; reza a história que a sua concepção foi divina, tendo a sua essência sido dada a Maria pelo anjo Gabriel. Hércules é considerado o maior herói da mitologia grega, filho de Zeus e de Alcmena; a sua força sobrenatural vem do leite de mama de Hera, leite esse que de igual modo criou a Via Láctea. Na mitologia romana, este é conhecido por Hércules e é o deus da Força e dos Heróis.

A versão negativa deste arquétipo é o de um herói sofrido. Como não teve um desenvolvimento psicológico suficiente, ao ser incapaz de resolver os seus problemas, adota uma postura negativa. Um bom exemplo deste arquétipo negativo é encontrado numa obra de literatura, que, embora recente, possui um grande conteúdo mitológico. Esta personagem é Sméagol, das ficções de J. R. R. Tolkien, que não consegue combater o mal do Anel, e que posteriormente vive a sua vida quase como um espectador, tendo pena de si próprio, deixando a Sombra, Gollum, encarregada de tudo.

59 O futuro de uma Koré mal desenvolvida não tem necessariamente que ser mau, sendo até comum que esta obtenha o seu “final-feliz”. As princesas passivas dos contos de fadas, que precisam de ser salvas pelo seu príncipe, são um exemplo disso.

60 No Hinduísmo, um avatar é a manifestação corpórea de um deus, ou a sua encarnação.

O *Trickster* não é nem intrinsecamente mau nem bom, é matreiro, inteligente, um folgazão, atingindo por vezes a grosseria. Jung equipara-o a um Xamã que tem o poder de curar ou envenenar, escolhendo fazer uma coisa ou outra de acordo com as suas crenças ou motivações interiores, totalmente próprias. À semelhança da Criança, o *Trickster* tem um lado semidivino: a sua numinosidade vem do seu poder de criação. A sua grosseria vem das tendências animais que nós, humanos, possuíamos antes do advento da educação e da civilização.

Apesar do *Trickster* não ter nenhum tipo de orientação moral, a índole das suas ações determina se este é uma manifestação negativa ou positiva. Claro que, como é característico deste arquétipo, a sua imprevisibilidade faz com que seja capaz de ambos os tipos de ações. Como é um arquétipo caótico e imprevisível em si mesmo, não podemos dizer que tenha, à semelhança dos outros, um lado positivo e um lado negativo independentes: ambos fazem parte da sua natureza intrínseca.

Exemplos paradigmáticos deste arquétipo são: Loki, Eris e Puck. Eris é a deusa grega da Discórdia e do Caos; é ela que, segundo a mitologia grega, ao lançar a maçã da Discórdia⁶¹, despoleta a Guerra de Troia. Loki é um deus da mitologia nórdica e é considerado como um deus do fogo; tanto auxilia como prega partidas aos outros deuses e é o principal culpado pela morte de Baldr⁶², um evento que marca o advento do *Ragnarök*, o fim de uma era humana⁶³. Puck, também conhecido por Robin Goodfellow, tal como Circe, tem uma natureza múltipla: é chamado de demónio, de *goblin*, de diabrete ou até de espírito da natureza. Ele é uma entidade da mitologia céltica, conhecido pelo seu temperamento malicioso e matreiro, e pelas suas partidas. Além disso, é considerado como um espírito da casa, sendo chamado de *hobgoblin*, ou duende.

Todos estes exemplos nos permitem fundamentar e aprofundar a nossa análise, a que vamos agora dar início.

61 A maçã da Discórdia é uma maçã de ouro em que está inscrita a frase "Para a mais bela". Durante o banquete dos deuses das bodas de Peleus e Tétis, Eris deixou cair a maçã por entre os convidados. As deusas começaram a disputar entre si, dizendo que cada uma era merecedora da maçã. Zeus decidiu que Páris, o príncipe de Troia, ofereceria a maçã à mais bela. Atena prometeu-lhe infinita sabedoria, mas Afrodite tentou-o com a mulher mais bela do mundo: Helena, mulher de Menelaus. Páris apaixonou-se por Helena e decidiu presentear a maçã a Afrodite.

62 Baldr era o deus nórdico da Pureza e da Luz, filho de Odin e de Frigg, irmão gêmeo do deus cego Höðr, e marido da deusa Nanna. Frigg, ao sonhar com a morte do filho, obriga a que todos os objetos da terra jurem que nunca o irão magoar. Todos menos o azevinho fazem a jura, ou porque não era importante o suficiente para jurar, ou porque era demasiado jovem para o poder fazer. Loki, ao saber disto, faz uma lança (em algumas versões, Loki faz uma flecha) desta planta. Loki então engana Höðr e faz com que este atire a lança, matando Baldr.

63 *Ragnarök* pode significar "fim do apogeu dos deuses" ou "renovação do poder divino". Após o *Ragnarök*, vários deuses importantes do panteão nórdico morrerão e a terra vai ser submersa. Posteriormente, o mundo emergirá, fértil e renovado, os deuses sobreviventes reencontrar-se-ão e a terra será repovoada por dois humanos.

3.2 Conclusão

A figura de Guanyin sempre foi vista como uma salvadora universal, maternal, caridosa e bondosa. Esta deusa é frequentemente equiparada à Virgem Maria, pois, apesar das suas origens serem diferentes, o seu culto popular tem semelhanças: ambas oferecem proteção e ajuda, são solidárias, são figuras maternais ligadas à proteção e conceção, entre outras (REIS-HABITO, 1963, p. 67).

Este fenómeno foi observado não apenas em solo chinês: foram encontradas figuras Maria-Kannon – uma clara fusão entre a Virgem Maria cristã e Kannon, a versão japonesa de Guanyin - feitas por cristãos japoneses durante a perseguição cristã no Japão por parte do *shogunato* no século XVII d.C., no período Tokugawa⁶⁴ (徳川時代, *Tokugawa Jidai*, 1603-1869 d.C.) (REIS-HABITO, 1963, pp. 61-62).

Aliás, mesmo antes da sua metamorfose sexual, a figura de Avalokiteśvara já possuía as características de um salvador que escuta as lamentações e que ajuda todos aqueles que lho pedem. À semelhança do que aconteceu com a cultura pagã europeia ao ser assimilada pela cristã, quando Avalokiteśvara foi adaptado e incorporado na cultura chinesa, não perdeu nenhum dos seus traços fundamentais.

Com estas características, a escolha da associação de Guanyin ao arquétipo maternal é natural, se não mesmo óbvia. Se esta associação fosse a única presente na figura de Guanyin, não haveria margem para dúvidas de que Guanyin seria um exemplo paradigmático do arquétipo da Mãe.

Porém, o género de comportamentos que pudemos observar nas histórias que apresentámos anteriormente desvenda uma maior complexidade do carácter de Guanyin. Apesar do cerne da imagem da deusa se manter – continua a ser uma figura caridosa que dá auxílio e oferece salvação – as suas atitudes conferem-lhe uma multidimensionalidade que pode mudar o tipo de imagem arquetípica em que ela se tipicamente inseriria.

Vejamos primeiro a história de Miao Shan. Apesar de fazer parte da família real e de ter crescido no palácio, a partir do momento em que esta recusa obedecer às ordens do rei, sofre uma existência árdua e cheia de obstáculos e desafios. É pressionada para abandonar as suas convicções e cumprir as ordens do pai, castigada por não o querer fazer e condenada à morte. Por fim, decide sacrificar-se para poder salvar o pai, atingindo então um estado de existência superior, transformando-se em Guanyin.

64 Também conhecido por período Edo (江戸時代, *Edo Jidai*).

Este percurso de vida enquadra-se não na Mãe, mas sim na busca da maturidade de *Koré*. Apesar do acima exposto, não achamos que este seja o arquétipo que a descreva de uma maneira ideal. Guanyin não é uma recém-chegada à maturidade nem demonstra a inocência de *Koré* – apesar de possuir uma pureza semelhante, a *bodhisattva* do Mar do Sul é uma personagem madura, confiante, que sabe como há de proceder num mundo que não é um sítio por descobrir. Aliás, muita da sua sabedoria vem da sua compreensão do espírito humano e do seu universo.

Entendemos, então, que a imagem arquetípica que mais se adequa à figura complexa de Miao Shan é a da Criança, pelos seguintes motivos: o seu nascimento traz consigo um fenómeno natural que faz com que o povo se questione se tal assinala a vinda de um sábio; Miao Shan é uma rapariga de idade casadoira que tem de lutar contra o poder e vontade do rei pelas suas convicções, sendo este conflito uma alegoria aos típicos obstáculos intransponíveis da Criança. Porém a princesa, não desistindo dos seus princípios e com ajuda divina, transpõe tais dificuldades e consegue viver da maneira que imaginou, dedicando-se ao Caminho de Buddha. No final, sacrifica-se pelo pai que a repeliu e castigou.

A história de Miao Shan é mais parecida com a de Jesus Cristo, do culto cristão, do que com a da Virgem Maria - este não desiste e luta pelas suas convicções, sendo ajudado por Deus, seu pai, e finalmente sacrifica-se pela salvação de todos incluindo aqueles que lhe fizeram mal. Por todas as razões aqui aduzidas, Miao Shan é claramente um exemplo do arquétipo da Criança.

A Guanyin do Mar do Sul é uma personagem muito diferente: não parece estar à mercê de nada nem de ninguém, muito pelo contrário, é ela que ajuda ou condiciona as outras personagens nas suas empreitadas e, ao fim e ao cabo, acaba por formar o grupo de heróis da história. Guanyin por vezes molda as situações para que estas se desenrolem da melhor maneira, chegando, por vezes, até a fazê-lo de forma um pouco matreira, como, por exemplo, quando a deusa se disfarça e oferece a Xuanzang uma maneira de controlar o Rei Macaco.

As lutas de Guanyin não são obstáculos intransponíveis: para além de serem em número diminuto, o seu grau de dificuldade não atinge a insuperabilidade e, frequentemente, nem sequer são travadas pessoalmente pela *bodhisattva*. Na maior parte dessas situações, Guanyin rapidamente apresenta uma solução e resolve o problema, demonstrando uma grande sabedoria e agilidade de raciocínio.

Como exemplo do que acabou de ser dito, podemos citar a circunstância em que Guanyin chega ao Palácio de Jade e constata que está tudo em tumulto. Perante a situação, decide ir imediatamente falar com o Imperador de Jade para tentar encontrar uma solução. E realmente assim acontece pouco

tempo depois. Ademais, quando Guanyin ouve as aflições de Ao Run, vai de imediato pedir misericórdia ao Imperador de Jade para o dragão, o que faz com que a sentença de morte deste seja perdoada.

A maneira como Guanyin recruta Sha Wujing, Zhu Wuneng, Ao Run e Sun Wukong pode ser vista como premeditada. Provavelmente não o será, pois Guanyin oferece salvação e auxílio a quem pedir, independentemente da identidade de quem a si recorre e do que tiver feito. Esta pode ter sido a intenção do autor: apresentar o resto das personagens necessárias ao enredo, juntamente com os seus poderes sobrenaturais, e ao mesmo tempo revelar o carácter e temperamento de Guanyin, o de alguém que perdoa e ajuda mesmo aqueles que a ataquem.

Por vezes, esta pode parecer um pouco manipuladora, nomeadamente quando se disfarça e deixa que as personagens demonstrem quem realmente são. Porém, o disfarce não tem como intenção fundamental enganar os outros, mas sim testar a nobreza destes, bem como descobrir quem é realmente merecedor da bênção de Buddha.

Na *Viagem Para Oeste*, Guanyin, mais do que maternal, é uma personagem sábia, que testa, disfarçando-se para tal, e oferece ajuda não só aos heróis da história, como a todos aqueles que necessitam. A *bodhisattva*, portanto, não se enquadra no arquétipo da Mãe – pois apenas a base da sua caracterização se assenta neste arquétipo e não o seu total. Por isso, não há elementos suficientes para esta se enquadrar em tal imagem.

Também não se enquadra na *Koré* – pois não é caracterizada como uma jovem inexperiente, muito pelo contrário como já constatamos. Guanyin, apesar da sua aparência jovem e bela, não tem comportamentos de quem acaba de se tornar adulta.

Finalmente, não se enquadra na Criança, por não ser uma jovem que tenha que transpor obstáculos, apesar de ter a natureza divina característica deste arquétipo. O poder de Guanyin é vasto e são raras as situações que esta não consiga resolver com celeridade e prontidão.

O *Trickster* em parte poderia adequar-se, especificamente quando Guanyin se disfarça e de certa forma manipula algumas situações. Até certo ponto pode-se dizer que esta tem um objetivo escondido que é encontrar quem viaje até à Índia para ir buscar as *Tripitaka*, à semelhança de Puck na peça de Shakespeare *Um Sonho de Uma Noite de Verão*, onde este provoca uma série de problemas ao seguir as ordens de Oberon.

Contudo, esta análise seria incorreta, pois o objetivo da viagem nunca é escondido e os seus disfarces são sobretudo, como já foi exposto, para testar as personagens, e esta não tira prazer, nem dissabor, ao disfarçar-se, algo que é característico do *Trickster*. Ademais, as suas ações não são amorais como as do *Trickster*: há claramente uma orientação moral a guiá-la. Por estas razões, a Guanyin do Mar do Sul descrita na *Viagem Para Oeste* não se enquadra em nenhum arquétipo intrinsecamente feminino, segundo as teorias junguianas, e sim no arquétipo do Velho Ancião.

Apenas uma das histórias de Guanyin se enquadra no objetivo deste estudo. No entanto, é muito interessante que esta *bodhisattva* possa ser identificada com um arquétipo tradicionalmente masculino – as suas características masculinas podem ainda não ter sido completamente eliminadas ou transformadas ou então existe a criação de uma identidade andrógina, característica que estudiosos muitas vezes associam a Guanyin.

Pode também ser uma maneira de vermos que os papéis de género não interessam tanto quanto possamos pensar: o que interessa é a nossa inteligência racional e emocional. Como Tārā disse, e como é característico desta figura divina, géneros não interessam na busca do Verdadeiro Caminho, da Iluminação e da Verdade⁶⁵.

Talvez Guanyin se enquadre nos arquétipos verdadeiramente andróginos, sem ligação a género; talvez esta seja, para sempre, uma figura a quem as regras tradicionais não se apliquem. Aliás, Hedges, ao falar da Guanyin no que diz respeito à religião e ao género, propõe até que esta seja interpretada como uma figura que subverte e desafia os mais variados conceitos num ponto de vista religioso e cultural (HEDGES, 2012, p. 99).

Esta não se conforma às identidades de género tradicionalmente propostas: Guanyin, ao transformar-se numa mulher, nunca deixa de manter algumas características masculinas de Avalokiteśvara; Miao Shan, ao tornar-se numa líder religiosa, ocupa um lugar que é tipicamente ocupado por um homem; ao doar as suas mãos e olhos, desempenha um papel normalmente dado a monges, e esta sua automutilação testa os valores confucionistas de auto preservação do próprio corpo (*op. cit.*, 2012, p. 100-102). Por isso, é uma personagem que testa e subverte valores sociais, morais, religiosos e valores tradicionais de papéis de género.

Hedges afirma até que os atos de subversão de Guanyin assinalam o início a libertação da mulher, numa época em que a mulher era propriedade do pai ou do marido, especialmente no que tocava a famílias de estratos sociais menos abastados (*op. cit.*, 2012, p. 102).

Porém, quanto ao ato de sacrifício dos próprios membros, Yu defende outras posições. A primeira de que esta imolação representa um dos ideais budistas, o de autossacrifício (YU, 2001, p. 315). A segunda de que, ao sacrificar os membros do próprio corpo, vai-se receber membros muito superiores em termos dhármicos, ou seja, uma existência superior e mais espiritual, menos ligada ao mundo físico impermanente (YU, 2001, p. 315).

A terceira é mais complexa, tendo a ver com a reincorporação simbólica de uma pessoa através do canibalismo. Neste caso, Miao Shan, ao recusar casar-se, comete um ato que contraria todos os princípios de amor filial e que tem como consequência a separação desta da família. Em *Clássico da*

65 Como já citamos *supra* na página 27.

Piedade Filial (孝经, *Xiào Jīng*), datado *circa* século IV a.C., um tratado confucionista que discute o verdadeiro comportamento filial, fala exatamente disso:

O Mestre disse: “Os Cinco Castigos⁶⁶ poderão ser aplicados a três mil crimes, mas não há pior crime do que não se ser filial. Se tentardes enfraquecer o vosso rei, estarão a minar a sua soberania. Se vos ris e gozais os vossos sábios, não tereis leis. Se não fordes filiais, não tereis nem pai nem mãe. Estes são pois os caminhos para a anarquia.”⁶⁷ (TdA) (ANON., 2018, p. 6)

Só através do consumo dos olhos e das mãos por parte do pai é que Miao Shan se redime e volta a ser reincorporada, de uma maneira simbólica, na família (YU, 2001, p. 341). Há também a ligação com uma tradição chinesa que, por ser altamente polémica, era um pouco obscura: a tradição do Ge Gu (割骨, *Gē Gǔ*), ou Corte do Osso. Esta tradição, apesar de existir antes dos Tang, foi legitimada durante esta dinastia e consistia na amputação da carne ou de um órgão de um filho para fazer um remédio para os pais (YU, 2001, p. 339).

Este método era considerado por uns o maior ato de amor filial que alguém poderia fazer, enquanto outros defendiam que amor filial não podia envolver um tal autossacrifício, dizendo que poderia levar à extinção do clã, um crime imperdoável no que toca à dedicação filial. Outros acrescentavam que, se o filho não conseguia cuidar de si próprio e de se amar, nunca poderia cuidar e amar os pais (YU, 2001, p. 339).

Guanyin talvez nos ensine a tirar partido das melhores características de ambos os sexos, sejam elas quais forem ou as que nos façam mais falta. Com isto não queremos dizer que devemos abandonar tudo o que pensemos ser característico do nosso próprio sexo ou elevar um à custa do outro: apenas que os devemos estimar aos dois igualmente.

Neste aspeto, após a análise e discussão dos vários arquétipos, chegamos à conclusão de que estes, apenas os tradicionalmente junguianos, são limitados. Jung, apesar de ter sido um pensador com ideias bastante modernas para a época em que vivia, cinge-se muito ainda a conceitos estanques de masculino e feminino – o que é natural.

66 Os Cinco Castigos (五刑, *Wǔxíng*) eram cinco punições oficiais imperiais da China feudal até à dinastia Han. Estas eram: tatuagens de caracteres na testa, Mo (墨, *Mò*), cortar o nariz, Yi (劓, *Yì*), amputação de um ou de ambos os pés, Yue (剕, *Yuè*), castração, Gong (宫, *Gōng*) e execução, Dapi (大辟, *Dàpì*). A partir da dinastia Han mudaram: ser-se chicoteado, Chi (笞, *Chī*), ser-se vergastado nas pernas e nas nádegas com espinheiro, Zhang (杖, *Zhàng*), trabalhos forçados, Tu (徒, *Tú*), ser-se exilado, Liu (流, *Liú*) e ser-se executado, Si (死, *Sǐ*).

67 子曰：‘五刑之属三千，而罪莫大于不孝。要君者，无上；非圣人者，无法；非孝者，无亲，此大乱之道也。’

O século XX foi um tempo de grandes mudanças: artísticas, científicas e sociais, nomeando apenas algumas delas. Algumas das consequências dessas transformações têm a sua origem nas alterações e descobertas da Revolução Industrial – que se inicia durante o século XIX - mas cujo impacto profundo ocorre apenas no século XX, outras que são consequência das duas Grandes Guerras Mundiais, dois dos maiores desastres da história da humanidade. Passou a ver-se o mundo de outras formas e tinha-se agora a tecnologia para se começar a ir mais além.

Porém, ainda estamos longe de derrubar todos os preconceitos criados durante os últimos séculos em relação a géneros. Apesar disso, a evolução social aparenta estar no bom caminho: mulheres podem seguir estudos universitários, homens podem dedicar-se a tarefas domésticas. Compreendemos agora que não há trabalhos definíveis pelo género – há apenas indivíduos que, independentemente do seu sexo, origem ou até idade, podem ser mais ou menos vocacionados para as mais variadas tarefas e profissões⁶⁸.

Os arquétipos podem auxiliar nesta empreitada: ao desenvolvermos as imagens dentro do nosso inconsciente poderemos conhecer melhor a nós próprios e aos outros. Jung chega até a falar de neuroses sociais que, assim que são reativadas, causam situações explosivas, perigosas e imprevisíveis (JUNG, 2002, p. 56).

Porém, com o gradual abandono dos papéis tradicionais de género, os arquétipos, que foram concebidos com algumas dessas tipificações em mente, têm de ser mais maleáveis, ou em maior número, porque senão tornam-se insuficientes.

Todavia, consideramos que mesmo estes, e em relação às personagens mitológicas já existentes, não são completamente abrangentes e flexíveis. Por exemplo, na listagem tradicional dos arquétipos, o papel do Grande Pai foi relegado para segundo plano, apesar de haver vários exemplos de figuras mitológicas que se encaixam nesta imagem, nomeadamente Uranus, Zeus e Prajapati.

Uranus, um dos deuses primordiais gregos, a personificação original do céu, filho e marido de Gaia - eles são os pais dos primeiros Titãs, que, segundo a mitologia grega, são a segunda geração de seres divinos.

Zeus é o soberano do Olimpo, marido de Hera, e é pai de muitos heróis e de muitos deuses. É tratado por todos os deuses como Pai, independentemente de realmente o ser ou não, sendo considerado o Grande Pai dos deuses e da humanidade (BURKERT, 1987). Zeus chega a “dar à luz” a Atena, se bem que por meios não convencionais: esta sai, já crescida, da sua cabeça após Hefesto a ter rachado.

68 Isto apesar de uma das maiores mudanças destes dois séculos ser a necessidade de formação teórica antes do exercício da profissão. Mesmo assim, a motivação vocacional, muito dependente dos interesses pessoais, continua a ser um aspeto fundamental para uma maior facilidade ou maior sucesso no exercício de uma profissão. Por exemplo, Frank Lloyd Wright, aquele que é considerado o maior arquiteto do século XX, não era licenciado em arquitetura.

Na mitologia hindu, o deus criador é um homem, Prajapati, que depois foi assimilado a Brama, outro deus criador hindu. Como diz Gardin no seu estudo sobre as várias mitologias da humanidade: “Prajapati é a totalidade do universo e cria todas as coisas, como o deus Ptah dos Egípcios, pronunciando no vazio primordial as sílabas que engendram o ar, a terra, o céu e o tempo, e depois todos os seres vivos.”(2007, p. 170)

Deuses ligados ao fogo, como Hepheastus e Loki, também são conhecidos, em parte, pelas suas criações. Hepheastus, deus grego dos Ferreiros, da Metalurgia, dos Artesãos, do Fogo e dos Vulcões, seguindo as ordens de Zeus, criou a primeira mulher humana, Pandora, aquela que libertou todos os males para o mundo.

Loki foi tanto pai como mãe e alguns dos seus filhos eram importantes personalidades do panteão nórdico, como Hel, a deusa do Submundo, Fenrir, o grande Lobo que matará Odin e devorará tudo no seu caminho durante o *Ragnarök*, Jormungand, uma grande serpente que rodeia o mundo humano e que matará Thor, filho mais velho de Odin, durante o *Ragnarök*, e Sleipnir, o corcel de oito patas de Odin.

A partir dos exemplos acima apresentados, podemos ver que o dom da conceção não é reservado apenas a figuras femininas. Mais concretamente, ao estudarmos a Guanyin do Mar do Sul, deparámo-nos com uma questão: esta parecia enquadrar-se, e ao longo desta dissertação acabámos por demonstrar que assim parece, com o arquétipo do Ancião. Seria Guanyin a única deusa a enquadrar-se nesse arquétipo?

A resposta é negativa: desde a mitologia grega até à romana que podemos encontrar deusas que se enquadram neste arquétipo. Exemplos notórios são Atena, Egéria e a Dama do Lago.

Atena é a deusa da Sabedoria, do Artesanato e da Estratégia⁶⁹, filha de Zeus⁷⁰. Esta ajudou e aconselhou: Perseus na sua demanda para matar a Medusa⁷¹, Hércules a completar os Doze Trabalhos⁷², Ulisses durante a guerra de Troia e durante a viagem de volta a casa e muitos outros para que estes pudessem cumprir os seus objetivos. Egéria é uma ninfa da mitologia romana ligada à sabedoria e às leis; é mais conhecida por dar conselhos e ajudar Numa Pompílio, o segundo rei de Roma, a criar e a estabelecer as leis e os costumes de Roma. A Dama do Lago, também conhecida por

69 Quando dizemos Estratégia, queremos dizer estratégia aplicada à guerra. Atena é a deusa da Guerra nesse sentido, não sendo pois uma deusa da Guerra igual a Ares. Esta interessava-se por lutas e armas, chegando a participar em várias batalhas.

70 Nalgumas versões, Atena é apenas filha de Zeus, em outras é filha de Zeus e Métis, uma titã.

71 Uma mulher com serpentes como cabelos e olhos que petrificavam todos aqueles que os olhassem.

72 Os Doze Trabalhos são a penitência de Hércules por ter morto a mulher e os filhos. Durante doze anos, Hércules teve de servir o rei Euristeu, seu rival, e completar doze árduas tarefas.

Nimue, é mais conhecida por dar Excalibur ao rei Artur e por ajudá-lo, assim como aos seus companheiros durante as suas viagens, bem como impedindo a morte do jovem rei em várias ocasiões.

Todas estas oferecem sábios conselhos e ajudam heróis a conseguirem chegar ao seu objetivo, não através de uma força maternal, mas sim sendo iluminadas e guiadas pela Sabedoria. Todas elas, tal como Guanyin do Mar do Sul, enquadram-se não nos arquétipos femininos, pelas mesmas razões de Guanyin, mas sim no do Ancião.

Com estes dois casos – o do deus Pai e da Sábias Anciãs – demonstramos, assim, que os arquétipos junguianos, mesmo no que toca à mitologia já existente, não são adequados. De igual modo, ponderamos qual será o possível enquadramento de outros deuses, por exemplo Afrodite, a deusa grega do Amor, da Beleza e do Prazer, e Poseidon, o deus grego dos Mares, dos Terramotos e dos Cavalos, nos arquétipos tradicionais, pois não acreditamos que se encaixem em nenhum destes. Assim, a teoria de base não está completa, não é possível utilizá-la de maneira satisfatória nem tomar partido do seu potencial máximo.

É verdade que, ao longo dos tempos, outros estudiosos foram desenvolvendo a teoria, porém não encontramos nenhum consenso quanto aos arquétipos que foram sendo criados ou repartidos em várias categorias. Porém, como não parece haver nenhum compêndio que discuta e delineie as novas teorias, há demasiada informação a ser partilhada, informação essa que por vezes não é correta, ou, na melhor das hipóteses, está apenas parcialmente correta. Consideramos, então, necessário a criação de um novo cânone no que toca a esta teoria.

É importante assinalar que a análise arquetípica não pode ser rígida: como são moldes herdados e como os seres humanos não são unidimensionais, é natural que várias imagens arquetípicas se desenvolvam simultaneamente em cada um de nós.

Este estudo fez-nos perceber que é importante não haver uma barreira de género no que toca a estes arquétipos, pois aceitar tal obstáculo apenas contribuirá para dificultar a cura dos complexos. Por isso, talvez a melhor solução seja ligar o arquétipo a ambos os sexos e não apenas a um ou criar arquétipos separados para cada um dos géneros. Ao oferecer apenas o padrão do que este poderá ser, não se criam estigmas quanto a modos de comportamento ou em relação à própria identidade.

A criação de duas versões para cada arquétipo é uma possível solução, mas pode criar uma maior divisão dos sexos: algo que tem forçosamente de se encaixar num certo molde, não podendo ser mais do que isso. Se algo é feminino não pode ser masculino, e esta é precisamente o tipo de atitudes que estamos a tentar erradicar, já que se pretende que a sociedade seja cada vez mais diversa e

inclusiva. Saliente-se que estes dois atributos de uma sociedade contemporânea não só não são incompatíveis, bem pelo contrário, são interativos.

Consequentemente, talvez a melhor solução seja a construção de uma teoria nova assente numa visão andrógina⁷³ ou assexuada dos arquétipos. É, de igual modo, uma lição de Guanyin: diferenciações de masculino e feminino não interessam. Na busca da Sabedoria não há divisões, apenas Conhecimento.

73 Utilizamos aqui a palavra no sentido de algo ou alguém que não possui características marcadamente femininas nem masculinas.

Bibliografia

- ANON. (2018). *Xiaojing 孝经 (O Livro da Piedade Filial)*. (s. l.): (s. n.)
- VERY, M. (2011). *Zen and the art of building a log cabin: the causes of happiness and the secrets of enlightenment*. (s. l.): Lulu Com.
- BEYER, S. (1978). *The cult of Tara : magic and ritual in Tibet*. Califórnia: University of California Press.
- BI, X. W. 畢新偉 (2016). *[Ta] Zi de Laiyuan Xuenuxing Zhutixing – Ping «[Ta] Zi de Wenhushi» 【她】字的來源學女性主體性 — 評 «【她】字的文化史» (A origem do carácter “Ta” e a subjetividade feminina – crítica “A história cultural do carácter “Ta” ”)*. (s. l.): (s. n.)
- BILLINGTON, R. (1982). *Ideology and Feminism: why the suffragettes were ‘wild women’*. Women's Studies Int. Forum, Vol. 5, N°6. p. 663-674. Oxford: Pergamon Press Ltd.
- BINGENHEIMER, M. (2016). *Island of Guanyin: Mount Putuo and its gazetteers*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- BOLEN, J. S. (2005). *As Deusas em Cada Mulher* (M. Carvalho, Trad.). Lisboa: Planeta Editora, Lda.
- BUDDHADASA, B., PRAMOJ, M. R. K. (2003). How we should understand the dhamma (P. Singsuriya, Trad.). Chulalongkorn Journal of Buddhist Studies, Vol. 2, p. 139-157. Bangeoque: Center for Buddhist Studies, Chulalongkorn University.
- BUDDHAGHOSA, B. (2010). *The Path of Purification (Visuddhimagga)* (B. Nanamoli, Trad.). Kandy: Buddhist Publication Society.
- BURKERT, W. (1987). *Greek religion: archaic and classical* (trad. J. Raffan). Nova Jersey: Blackwell Publishing.
- CLEARY, T. (1993). *The Flower Ornament Scripture: a translation of the Avatamsaka Sutra* (T. Cleary, Trad.). Massachusetts: Shambala Publications, Inc.
- DALAI LAMA. (2005). *The Universe in a Single Atom: the Convergence of Science and Spirituality*. Nova Iorque: Morgan Road Books.
- DEGRAFF, G. (2013). *The Wings to Awakening: An Anthology from the Pali Cannon* (G. DeGraff, Trad.). Califórnia: Metta Forest Monastery.
- DHAMMANANDA, S. K. (2002). *What Buddhists Believe*. Kuala Lumpur: Buddhist Missionary Society Malaysia.
- DUDBRIDGE, G. (1958). Miao-shan on Stone: Two Early Inscriptions. Em *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 42, No. 2, pp. 589-614.
- DUDBRIDGE, G. (2004). *The Legend of Miaoshan*. Nova Iorque: Oxford University Press Inc
- ELIADE, M. (1958). *Patterns in Comparative Religion* (R. Sheed, Trad.). Nova Iorque: Sheed & Ward, Inc.
- ELIADE, M. (1984). *A History of Religious Ideas* (W. R. Trask, Trad.). Chicago: The University of Chicago Press.
- GARDIN, N. (2007). *História das Mitologias do Mundo* (P. E. Duarte, Trad.). Lisboa: Edições Texto e Grafia, Lda.
- GROSS, R. M. (2009). *A Garland of Feminist Reflections: Forty Years of Religious Exploration*. Califórnia: University of California Press.
- HEDGES, P. (2012). *The identity of Guanyin: Religion, convention and subversion*. Culture and religion. v. 13, no. 1 (2012), p. 91-106. (s. l.): (s. n.).
- JEONG-EUN, K. (2001). White-robed Guanyin: The Sinicization of Buddhism in China Seen in the Chinese Transformation of Avalokiteshvara in Gender, Iconography, and Role. Em *Athanas*, Vol. 19, pp. 17-25.
- JUNG, C. G. (1954). *The Practice of Psychotherapy – Essays on the Psychology of the transference and other subjects* (R. F. C. Hull, Trad.). Nova Iorque: Pantheon Books, Inc.
- JUNG, C. G. (1970). *Civilization in Transition* (R. F. C. Hull, Trad.). Nova Jersey: Princeton University Press.

- JUNG, C. G. (2002). *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo* (D. M. R. Ferreira da Silva & M. L. Appy, Trad.). Petrópolis: Editora Vozes Lda.
- JUNG, C. G.. (2012). *Jung Contra Freud: The 1912 New York Lectures on the Theory of Psychoanalysis* (R. F. C. Hull, Trad.). Nova Jersey: Princeton University Press.
- JUNG, C. G., & WILHELM, R. . (SD). *O Segredo da Flor de Ouro – Um Livro de Vida Chinês* (D. F. da Silva & M. L. Appy, Trad.). (11ª ed.). Petrópolis: Editora Vozes Lda.
- KEOWN, D. (1996). *Buddhism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- LOPEZ, D. S. (2008). *Buddhism and Science: a guide for the perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press.
- MAJOR, J. C., SARAIVA, L., ROSA, A. N., PAZO, C., FERREIRA, D., ESTEVES, J., ... & ARAÚJO, R. (2012). *A Hipótese Espantosa de C. G. Jung*. Braga: Edições SAPIENTIAE.
- MCCLELLAND, N. C. (2010). *The Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. Carolina do Norte: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- MONAGHAN, P. (2010). *Encyclopedia of Goddesses and Heroines* (Vols. 1-2). Califórnia: ABC-CLIO, LLC.
- MONIER-WILLIAMS, M., LEUMAN, E., & CAPPELLER, C. (2014). *A Sanskrit-English dictionary: Etymologically and philologically arranged with special reference to cognate Indo-European languages*. Springfield, VA: Nataraj Books.
- NAQUIN, S., YU, C. F. (1992) *Pilgrims and Sacred sites in China*. Califórnia: University of California Press.
- NEUMAN, E. (2015). *The Great Mother: An Analysis of the Archetype* (R. Manheim, Trad.). Nova Jersey: Princeton University Press.
- PINE, R. (2004). *The Heart Sutra: the Womb of Buddha* (R. Pine, Trad.). Washington: Shoemaker & Hoard.
- REIS-HABITO, M. (1963). *The Bodhisattva Guanyin and the Virgin Mary*. Buddhist-Christian Studies, Vol. 13 (1993), pp. 61-69. Havai: University of Hawai'i Press.
- ROBERTS, J. (2004). *Chinese Mythology A to Z*. Nova Iorque: Facts on File, Inc.
- STEIN, R. A. (1986). Avalokiteśvara / Kouan-yin, un exemple de transformation d'un dieu en déesse. Em *Cahiers d'Extrême-Asie*, vol. 2, pp. 17-80.
- SUZUKI, D. T. (1907). *Outlines of Mahayana Buddhism*. Londres: Luzac and Company
- TANABE, G. J. (Ed.) (1999). *Religions of Japan in practice*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- TRAINOR, K. (2001). *Buddhism: The Illustrated Guide*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- VETTER, T. (1988). *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*. Leiden: E. J. Brill.
- WATSON, B. (1993). *The Lotus Sutra* (B. Watson, Trad.). Nova Iorque: Columbia University Press.
- WANG, R. R. (2005). *Dong Zhongshu's Transformation of "Yin-Yang" Theory and Contesting of Gender Identity*. Philosophy East and West, Vol. 55, N° 2 (Abril, 2005). p. 209-231. Havai: University of Hawai'i Press.
- WILDER, G. D., INGRAM, J. H., BALLER, F. W. (1922). *Analysis of Chinese Characters*. Nova Iorque: North China Union Language School
- WILLIAMS, P. (2009). *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*. Nova Iorque: Routledge
- WU, C. E. 吴承恩, (1980). *Journey to the West* (A. C. Yu Trad. & Ed. Lit.). (Vols. 1 - 4). Chicago: University of Chicago Press.
- WU, C. E. 吴承恩 (2007). *Xi You Ji 西游记 (Viagem para Oeste)* (Ed. L. J. K. Ieng). Retirado do Website = <<http://www.gutenberg.org/ebooks/23962>>. Acedido pela última vez em 18/09/2018
- YANG, L., AN, D. & TURNER, J. A. (2005). *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Bárbara: ABC-CLIO, Inc.
- YU, A. C. (2006). *The monkey & the monk: a revised abridgment of The journey to the west*. Chicago: University of Chicago Press.
- YU, C. F. (2001). *Kuan-yin: the Chinese transformation of Avalokitesvara*. Nova Iorque: University of

Colombia Press.

ZHU, D. C. 朱鼎臣 [2004]. *Nan-hai Guanshiyin Pusa Chushen Xiangshan Xiuxing* 南海观世音菩萨
出身香山修行 (*A História da Meditação na Montanha Perfumada da Bodhisattva Guanshiyin
do Mar do Sul*). (s. l.): s. n.

Webgrafia

- Amithaba – Buddhism.* (2018). Em *Encyclopædia Britannica*. Tirado da página web = <https://www.britannica.com/topic/Amitabha-Buddhism>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- Avalokiteshvara.* (2018). Em *Encyclopædia Britannica*. Tirado da página web = <https://www.britannica.com/topic/Avalokiteshvara>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- BODHIPAKSA. (s. d.) *What is a bodhisattva?*. Tirado da página web = <https://www.wildmind.org/mantras/bodhisattvas>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- BOWIE, Andrew. (Ed. Outono). *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Tirado da página web = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/>>. Acedido pela última vez em 14/06/2018
- Buddha – Founder of Buddhism.* (2018). Em *Encyclopædia Britannica*. Tirado da página web = <https://www.britannica.com/biography/Buddha-founder-of-Buddhism>>. Última vez acedido em 04/09/2018
- CHERRY, K. . (ed. 2018). *The Conscious and Unconscious Mind*. Tirado da página web = <https://www.verywellmind.com/the-conscious-and-unconscious-mind-2795946>>. Última vez acedido em 26/09/2018
- DALAI LAMA. (2014). *The Dalai Lama on Four Aspects of Nirvāṇa - Four Attributes of True Cessations*. Tirado da página web = <https://www.wisdompubs.org/blog/201412/dalai-lama-four-aspects-Nirvāṇa>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- Dharma – Religious Concept.* (2015). Em *Encyclopædia Britannica*. Tirado da página web = <https://www.britannica.com/topic/dharma-religious-concept>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- DOUGHERTY, S. B. (s. d.) *The Unconscious: Development of an Idea*. Tirado da página web = <http://www.theosophy-nw.org/theosnw/human/hu-sbd11.htm>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- Hīnayāna.* (2010)- Em *Encyclopædia Britannica*. Tirado da página web = <https://www.britannica.com/topic/Hinayana>>. Acedido pela última vez em 02/10/2018
- LANKARA, U. J. (s. d.) *The Six Special Qualities of the Dhamma*. Tirado da página web = <https://www.tbsa.org/articles/dhammaqualities.html>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- LEGGE, J. (s. d.) *Xiao Jing*. Tirado da página web = <https://ctext.org/xiao-jing>>. Última vez acedido em 05/10/2018
- LINDSAY, J.. (1910). *The Philosophy of Schelling*. The Philosophical Review, Vol. 19, N°. 3. p. 259-275. Duke University Press (ed.). Tirado da página web = <http://www.jstor.org/stable/2177432>>. Acedido pela última vez em 08/06/2018
- MCLEOD, S., (ed. 2015). *Unconscious Mind*. Tirado da página web = <http://www.simplypsychology.org/unconscious-mind.html>>. Acedido pela última vez em 04/06/2018
- Nirvāṇa.* (2015). Em *New World Encyclopedia*. Tirado da página web = <http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Nirvāṇa>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- O'BRIEN, B. (2018). *What Does Buddha Dharma Mean?*. Tirado da página web = <https://www.thoughtco.com/what-is-the-buddha-dharma-449710>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- O'BRIEN, B. (2018). *Six Realms of Desire*. Tirado da página web = <https://www.thoughtco.com/the-realms-of-desire-449740>>. Acedido pela última vez em

- 04/09/2018
- O'BRIEN, B. (2018) *What Do Buddhist Teachings Mean by Sunyata, or Emptiness?*. Tirado da página web = <<https://www.thoughtco.com/sunyata-or-emptiness-450191>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- RELKE, J.. (2007). *The Archetypal Female in Mythology and Religion: The Anima and the Mother*. Europe's Journal of Psychology. Vol. 3, N°1, (s.d.). Tirado da página web = <<https://ejop.psychopen.eu/article/view/389/html>>. Acedido pela última vez em 07/06/2018
- RINPOCHE, S. (2007). *Arya Avalokitesvara and the Six Syllable Mantra #2*. Arquivo da Internet. Tirado da página web = <<http://www.writediteach.com/images/Citing%20from%20a%20Digital%20Archive%20like%20the%20Internet%20Archive.pdf>>. Acedido pela última vez em 17/09/2018
- ROHLF, M., (2018). *Immanuel Kant*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Tirado da página web = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/kant/>>. Acedido pela última vez em 12/08/2018
- Samgha*. (s. d.) em *Soka Gakkai Nichiren Buddhism Library*. Tirado da página web = <<https://www.nichirenlibrary.org/en/dic/Content/S/25>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- SAYADAW, M. (s. d.). *The Theory of Karma*. Tirado da página web = <<https://www.buddhanet.net/e-learning/karma.htm>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- SMITH, I. (2010) *Freud: Complete Works*. Tirado da página web = <<https://www.passeidireto.com/arquivo/39229622/freud-complete-works>>. Última vez acedido em 04/09/2018
- Tara*. (2017). Em *Encyclopædia Britannica*. Tirado da página web = <<https://www.britannica.com/topic/Tara-Buddhist-goddess>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- THERAPY, H. (2014). *Freud vs Jung – Similarities and Differences*. Tirado da página web = <>. Última vez acedido em 08/06/2018
- VIOLATTI, C. (2013). *Siddhartha Gautama*. Em *Ancient History Encyclopedia*. Tirado da página web = <https://www.ancient.eu/Siddhartha_Gautama/>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- VIOLATTI, C. (2014). *Buddhism*. Em *Ancient History Encyclopedia*. Tirado da página web = <<https://www.ancient.eu/buddhism/>>. Acedido pela última vez em 04/09/2018
- WICKS, Robert. (2017). *Arthur Schopenhauer*. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition). Edward N. Zalta (ed.). Tirado da página web = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/schopenhauer/>>. Última vez acedido em 18/06/2018
- ZHANG, Y. (s. d.) *A CULTURAL HISTORY OF THE CHINESE CHARACTER "TA (SHE)"—ON THE INVENTION AND IDENTIFICATION OF A NEW FEMALE PRONOUN*. Tirado da página web = <<https://harvard-yenching.org/cultural-history-of-the-Chinese-character-ta>>. Última vez acedido em 27/09/2018

Anexo I – Cronologia das Dinastias Chinesas

- *circa* 2100 - 1600 a.C. Dinastia Xia (夏, *Xià*)
- *circa* 1600 - 1050 a.C. Dinastia Shang (商, *Shāng*)
- *circa* 1046 - 256 a.C. Dinastia Zhou (周, *Zhōu*)
 - *circa* 1046 - 771 a.C. Zhou Ocidental (西周, *Xī Zhōu*)
 - *circa* 771 - 256 a.C. Zhou Oriental (东周, *Dōng Zhōu*)
- *circa* 770 - 475 a.C. Período das Primaveras e Outonos (春秋, *Chūn Qiū*)
- *circa* 475 - 221 a.C. Período dos Estados Combatentes (战国, *Zhàn Guó*)
- 221 - 206 a.C. Dinastia Qin (秦, *Qín*)
- 206 a.C. - 8 d.C. Han Anterior (西汉, *Xī Hàn*)
- 9 - 23 d.C. Dinastia Xin (新, *Xīn*)
- 25 - 220 d.C. Han Posterior (东汉, *Dōng Hàn*)
- 220 - 589 d.C. Período das Seis Dinastias (六朝, *Liù Cháo*)
 - 220 – 265 d.C. Três Reinos (三国, *Sān Guó*)
 - 265 – 420 d.C. Dinastia Jin (晋, *Jìn*)
 - 386 – 589 d.C. Dinastias do Norte e do Sul (南北朝, *Nán Běi Cháo*)
- 581 - 618 d.C. Dinastia Sui (隋, *Suí*)
- 618 - 906 d.C. Dinastia T'ang (唐, *Táng*)
- 907 - 960 d.C. Período das Cinco Dinastias e dos Dez Reinos (五代十国, *Wǔ Dài Shí Guó*)
- 960 - 1279 d.C. Dinastia Song (宋, *Sòng*)
 - 960 – 1127 d.C. Song do Norte (北宋, *Běi Sòng*)
 - 1127 – 1279 d.C. Song do Sul (南宋, *Nán Sòng*)
- 1279 – 1368 d.C. Dinastia Yuan (元, *Yuán*)
- 1368 – 1644 d.C. Dinastia Ming (明, *Míng*)
- 1644 – 1912 d.C. Dinastia Qing (清, *Qīng*)
- 1912 – 1949 d.C. República da China (中华民国, *Zhōnghuá Mínguó*)
- 1949 – Presente República Popular da China (中华人民共和国, *Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó*)