



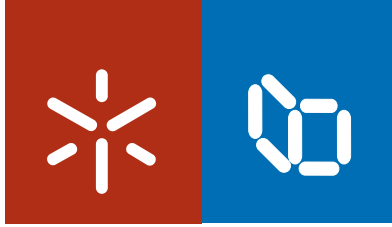
**Mitos Chineses de Origem: Envolvências
Filosóficas e Perspetivas Contrastivas**

João Marcelo Mesquita Martins

Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas



FUNDAÇÃO
ORIENTE



Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

João Marcelo Mesquita Martins

Mitos Chineses de Origem: Envolvências Filosóficas e Perspetivas Contrastivas

Tese de Doutoramento
Doutoramento em Ciências da Cultura,
Especialidade em Culturas do Extremo Oriente

Trabalho efetuado sob a orientação do
Professor Doutor João Carlos Ribeiro Cardoso Mendes
e da
Professora Doutora Sun Lam

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada.

Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.

Licença concedida aos utilizadores deste trabalho



Atribuição-NãoComercial-SemDerivações

CC BY-NC-ND

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Agradecimentos

Antes de mais, tendo em conta as restrições que a formatação deste tipo de trabalho acarreta, gostaria de agradecer a todos aqueles que, de uma maneira ou de outra, fizeram parte da minha vida durante este período, lamentando que, pelo motivo acima descrito, não os possa mencionar a todos.

Assim, em primeiro lugar, gostaria de manifestar os meus mais profundos agradecimentos aos coorientadores deste projeto, a Professora Doutora Sun Lam e o Professor Doutor João Ribeiro Mendes, cujas ajuda, disponibilidade, rigor, sabedoria e sensatez tornaram este trabalho o mais rico possível. Agradeço-lhes ainda a inspiração, a motivação, a paciência e a insistência que demonstraram para comigo. Em seguida, nesta linha de pensamento, uma palavra muito especial para o amigo Professor Luís Cabral cujas conversas, sempre tão interessantes e contagiantes, foram fulcrais para o texto que aqui apresento. O seu auxílio para a elaboração desta tese foi incomensurável.

Ademais, gostaria igualmente de agradecer à Fundação Oriente cujo apoio disponibilizado, nomeadamente através da atribuição de uma Bolsa de Doutoramento, me possibilitou abordar este período de desenvolvimento de trabalho de forma mais focada e livre de preocupações não académicas. Nesta linha, não esqueço a simpatia e cordialidade da Dra. Isabel Carvalho.

À Carina Fernandes, a quem, pelo apoio demonstrado em todas as etapas do caminho, agradeço a amizade incondicional. Esteve sempre disponível para me ouvir e aconselhar, nunca me negando o espaço e tempo que, muitas vezes, retirei ao nosso convívio para trabalhar neste texto.

À Carolina Ferreira, Catarina Dias, Francisca Vaz Monteiro, Joana Ferreira e Vanessa Guerra, gostaria de agradecer as conversas, amizade e apoio que manifestaram em todos os diálogos que tivemos. Os momentos que passámos juntos, presencialmente e/ou em linha, contribuíram para afastar toda a fadiga acumulada. Sinto-me em casa quando estou convosco.

Ao Gil Pinto, agradeço a amizade, a paciência e a disponibilidade incansáveis ao longo destes anos, o que inclui a indulgência em momentos difíceis de ultrapassar.

À Bruna Peixoto e à Bárbara Araújo, agradeço-lhes a amizade e a preocupação demonstradas. Os momentos de descontração e alívio que as conversas tidas trouxeram foram também responsáveis pela manutenção de um estado de espírito que me possibilitou enfrentar este desafio com mais ânimo.

Por fim, à minha família, mãe e avós maternos, que percorreram este caminho a meu lado, quero dizer-lhes que, independentemente do lugar onde estiver, estarão sempre comigo. O amor e o carinho que me deram durante toda a vida fizeram de mim quem sou hoje.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

Resumo

Mitos Chineses de Origem: Envolvências Filosóficas e Perspetivas Contrastivas

A presente tese propõe uma investigação que se situa na área científica das ciências da cultura, uma vez que visa, através de um espírito analítico e crítico, entender a diversidade das práticas e do discurso cultural associados aos mitos de origem. Dividindo-se em cinco capítulos, o texto procura um aprofundamento do estudo das narrativas míticas deste género, intentando não só uma compreensão mais abrangente das cosmovisão e mundividência chinesas, mas também uma melhor perspetiva sobre o mito e a sua capacidade de ligação com a psique humana. Para tal, aborda inicialmente a evolução do ser humano em três componentes principais: cultura, linguagem e religião. Em seguida, propõe-se analisar o pensamento mítico, oferecendo breves reflexões sobre o conceito de mito e variação do seu entendimento ao longo da história. Considerando que o pensamento humano possui um carácter coletivo, quase como se existisse uma gramática universal do pensamento, o texto apresenta posteriormente as teorias da violência mimética de Girard e dos arquétipos de Jung como pontos de partida para uma interpretação mais aprofundada dos episódios míticos relatados. Por fim, após uma caracterização do sistema mitológico chinês, parte-se para os comentários e análise desses mesmos episódios, designadamente aqueles que são concernentes à origem do mundo, criação do ser humano, destruição do mundo pelo dilúvio, fundação da agricultura e destruição do mundo pelo sol. A crítica destas narrativas, utilizando as teorias propostas por Girard e Jung, permite, assim, o estabelecimento de pontos de convergência entre narrativas míticas chinesas e as suas contrapartes ocidentais. Em suma, este trabalho busca responder à necessidade de melhor entendimento de aspetos estruturantes da cultura chinesa e da sua influência até à atualidade, como é certamente o mito, não esquecendo a universalidade que este tipo de fenómeno partilha a nível global.

Palavras-chave: Cosmovisão, Estudos Interculturais Portugal/China, Gramática Universal do Pensamento Humano, Mitos de Origem, Mundividência

Abstract

Chinese Creation Myths: Philosophical Influences and Comparative Perspectives

This thesis proposes an investigation in the scientific area of cultural sciences, since it aims, through an analytical and critical spirit, to understand the diversity of cultural practices and discourse associated with creation myths. This paper, which is divided into five chapters, seeks to deepen the study of mythical narratives, whose purpose is to develop a more comprehensive understanding of Chinese worldview, while providing a better perspective on the myth itself and its ability to connect with the human psyche. Upon that, it initially addresses the evolution of the humankind in three main components: culture, language and religion. It then analyses mythical thinking, offering brief reflections on the concept of myth and variation of its understanding throughout history. Acknowledging that human thought has a collective character, almost as if there was a universal grammar of human thought, the paper later presents Girard's theories of mimetic violence and Jung's archetypes as starting points for a deeper interpretation of the reported mythical episodes. Finally, and after an demarcation of the Chinese mythological system, we proceed to comment and analyse them, namely those regarding the genesis of the world, the creation of human beings, the destruction of the world by the flood, the origin of agriculture and the destruction of the world by the sun. The critique of these narratives, through Girard's and Jung's theories, allows us to lay down some points of convergence between Chinese mythical narratives and their Western counterparts. In short, this work seeks to answer the need for a better understanding of structuring aspects of Chinese culture and its influence up to the present, as the myth certainly is, without forgetting the universality that this type of phenomenon shares across the globe.

Keywords: Intercultural Studies Portugal/China, Myths of Origin, Universal Grammar of Human Thought, Worldview

摘要

《中国创世神话：哲学意识与对比视角》

本论文在文化科学领域中进行了研究，旨在从分析和批判的角度探讨了起源神话的叙事惯例和文化话语的多样性。本论文通过五个章节对起源神话的叙事展开了进一步深入的研究，一方面寻求更全面地理解中国的宇宙观和世界观，同时，另一方面也试图从神话及其与人类心灵联系的能力角度找到更好的切入点。本论文首先从文化、语言和宗教这三个主要方面探讨了人类的进化。随后，本文对神话思维进行了分析，从神话的概念及其历史发展变化两方面提出了简要的思考。人类思想具有集体性，仿佛无形之中存在一种普世的思考文法。从这个角度出发，本论文在接下来的部分以勒内·吉拉尔的模仿欲望理论和卡尔·荣格的原型理论为基础，对论文中提到的神话故事做出了进一步的诠释。本论文最后一部分首先对中国神话体系的特点进行了总结，然后对以下五个主题神话叙事进行了评论和分析：世界的起源、人类的创造、大洪水与世界的毁灭、农业基础的奠定医药、太阳与世界的毁灭。通过勒内·吉拉尔和卡尔·荣格的理论对上述神话叙事进行了批判，从而建立起中西方神话传说之间的融合点。总体而言，考虑到神话对文化的影响这一命题在世界范围内所具有的普遍性，本论文的目的在于进一步理解构成中国文化的要素之一——神话本身及其从古至今带来的影响。e

关键词：创世神话、人类思想的普世文法、世界观、宇宙观、中葡跨文化研究

Breve Cronologia da História Chinesa

- Dinastia Xia (夏朝, *Xiàcháo*) (2100? a.C. - cerca de 1600 a.C.)
- Dinastia Shang (商朝, *Shāngcháo*) (cerca de 1600 a.C. - 1050 a.C.)
- Dinastia Zhou Ocidental (西周, *Xīzhōu*) (1050 a.C. - 771 a.C.)
- Dinastia Zhou Oriental (东周, *Dōngzhōu*) (771 a.C. - 221 a.C.)
 - Período da Primavera e Outono (春秋时代, *Chūnqiū shídài*) (722 a.C. - 403 a.C.)
 - Período dos Estados Combatentes (战国时代, *Zhànguó shídài*) (403 a.C. - 221 a.C.)
- Dinastia Qin (秦朝, *Qíncháo*) (221 a.C. - 206 a.C.)
- Dinastia Han (汉朝, *Hàncháo*) (206 a.C. - 220)
 - Han Anterior (前汉, *Qián Hàn*) (206 a.C. - 8)
 - Dinastia Xin (新朝, *Xīncháo*) (8 - 23)
 - Han Posterior (后汉, *Hòu Hàn*) (25 - 220)
- Três Reinos (三国, *Sānguó*) (220 - 265)
- Dinastias do Norte e do Sul (南北朝, *Nánběicháo*) (265 - 589)
 - Dinastia Jin Ocidental (西晋, *Xījìn*) (265 - 316)
 - Dinastia Jin Oriental (东晋, *Dōngjìn*) (317 - 420)
 - Dinastia dos Tuoba Wei (拓跋魏, *Tuòbá Wèi*) (386 - 534)
 - Dinastia Qi do Norte (北齐, *Běiqí*) (552 - 577)
 - Dinastia Zhou do Norte (北周, *Běizhōu*) (557 - 581)
- Dinastia Sui (隋朝, *Suícháo*) (589 - 618)
- Dinastia Tang (唐朝, *Tángcháo*) (618 - 907)
- Cinco Dinastias (五代, *Wǔdài*) (907 - 960)
- Dinastia Song do Norte (北宋, *Běisòng*) (960 - 1125)
- Dinastia Song do Sul (南宋, *Nánsòng*) (1127 - 1279)
- Dinastia Yuan (元朝, *Yuáncháo*) (1279 - 1368)
- Dinastia Ming (明朝, *Míngcháo*) (1368 - 1644)
- Dinastia Qing (清朝, *Qīngcháo*) (1644 - 1912)
- República da China (中华民国, *Zhōnghuá mínguó*) (1912 - 1949)
- República Popular da China (中华人民共和国, *Zhōnghuá rénmín gònghéguó*) (1949 - atualidade)

Índice

Introdução	1
Capítulo I - O Homem como Ser Multidimensional	15
1.1. As Origens do Homem	16
1.1.1. <i>Australopithecus</i>	26
1.1.1.1. Breves Considerações sobre o Bipedismo	28
1.1.2. <i>Homo habilis</i>	32
1.1.3. <i>Homo erectus</i>	34
1.1.3.1. O Fogo	37
1.1.4. O Êxodo Africano e o Ser Humano Moderno - o <i>Homo sapiens (sapiens)</i>	40
1.2. A Linguagem	48
1.2.1. Origem e Evolução da Linguagem: Fontes e Constrangimentos	49
1.2.2. Comunicação Não Verbal e Fala: o Último Grande Passo para a Humanização?	56
1.3. A Cultura	65
1.3.1. Uma Tentativa de Definição de Cultura	65
1.3.2. Cultura como Meio de Adaptação	76
Capítulo II - A Força Criadora do Pensamento Humano	84
2.1. A Religião	85
2.1.1. Origens da Religião: as Primeiras Manifestações do Homo religiosus	86
2.1.2. Uma Outra Perspetiva sobre a Experiência Religiosa	96
2.2. Entre Sagrado e Profano	108
2.2.1. Gênese	109
2.2.2. Totem e Tabu	128
Capítulo III - A Universalidade do Pensamento Humano	149
3.1. O Pensamento Mítico	150
3.1.1. Breves Reflexões sobre o Conceito de Mito	151
3.1.2. A Contemporaneidade do Mito: Suas Funções e Utilizações	165
3.1.3. Classificação de Mito e sua Distinção de Outros Registos Análogos	172

3.2. Gramática do Pensamento Coletivo	180
3.2.1. Inconsciente Pessoal e Coletivo	181
3.2.1.1. Os Arquétipos	185
3.2.1.1.1. Uma Breve Sieriação	193
3.2.2. Desejo Mimético: Mito, Violência e Religião	202
Capítulo IV - Pensamento Mítico de Características Chinesas	225
4.1. Pensamento Clássico Chinês	226
4.1.1. As Três Grandes Vertentes Filosófico-Religiosas	226
4.1.1.1. Confucionismo	227
4.1.1.2. Taoismo	230
4.1.1.3. Budismo	232
4.1.2. Crenças Populares Chinesas (民间信仰, <i>mínjiān xìnyǎng</i>)	236
4.2. Caracterização do Sistema Mitológico Chinês	241
4.2.1. A Mitologia Chinesa ao Longo da História	242
4.2.2. Particularidades e Especificidades do Sistema Mitológico Chinês	253
Capítulo V - A Mitologia como Gramática Universal: Aproximações e Afastamentos entre China e Ocidente	267
5.1. Narrativas Míticas Comparadas	268
5.1.1. A Origem do Mundo	268
5.1.1.1. Pangu Separa o Céu e a Terra (盘古开天辟地, <i>Pángǔ kāitiān pìdì</i>)	274
5.1.2. A Origem da Humanidade	289
5.1.2.1. Nüwa, Fuxi e a Criação da Humanidade (女娲、伏羲与人类的起源, <i>Nǚwā, Fúxī yǔ rénlèi de qǐyuán</i>)	290
5.1.2.2. Nüwa Remenda o Céu (女娲补天, <i>Nǚwā bǔtiān</i>)	304
5.1.3. O Dilúvio (大洪水, <i>dà hóngshuǐ</i>)	309
5.1.3.1. A Pluralidade Diegética	310
5.1.3.2. Gun e Yu Controlam a Água (鲧禹治水, <i>Gǔn Yǔ zhìshuǐ</i>)	317
5.1.4. Outras Narrativas Míticas	332
5.1.4.1. Shennong, o Deus Agricultor (神农, <i>Shénnóng</i>)	334

5.1.4.2. O Mito Solar	347
5.1.4.2.1. Houyi Abate os Sóis (后羿射日, <i>Hòuyì Shèrì</i>)	351
5.1.4.2.2. Houyi e Chang'e	366
5.2. Breves Contribuições sobre o Valor do Mito na Sociedade Sínica	380
Conclusão	394
Bibliografia e Webbibliografia	411
Bibliografia Geral	412
<i>Webbibliografia</i>	426
<i>Weblinks</i>	427
Anexos	428
Anexo I - 盘古开天辟地 (<i>Pángǔ kāitiānpìdì</i>)	429
Anexo II - 女娲与人 (<i>Nǚwā yǔ rén</i>)	432
Anexo III - 鲧禹治水 (<i>Gǔn yǔ zhìshuǐ</i>)	434

Índice de Figuras

Figura I - <i>Representação seccionada da Tabela Cronostratigráfica Internacional</i>	17
Figura II - <i>Falha do Rifte Africano</i>	18
Figura III - <i>A relação do ser humano com os seus antepassados</i>	23
Figura IV - <i>Ramificações, separações e extinções que caracterizam a evolução humana</i>	27
Figura V - <i>As principais espécies de Australopithecus e sua distribuição geográfica</i>	28
Figura VI - <i>Distribuição geográfica das várias espécies de Homo</i>	33
Figura VII - <i>La Conquête du Feu</i>	38
Figura VIII - <i>As possíveis rotas de expansão para as primeiras colonizações a partir de África</i>	42
Figura IX - <i>Modelo exemplificativo das diferenças entre a proposta multirregional e a proposta de origem única africana</i>	44
Figura X - <i>O êxodo africano e distribuição geográfica dos humanos</i>	46
Figura XI - <i>A natureza interdisciplinar da pesquisa da evolução da linguagem, segundo Christiansen e Kirby</i>	53

Figura XII - <i>A complexidade da evolução da linguagem</i>	55
Figura XIII - <i>Demonstração da posição distinta da laringe no Homem Moderno e no Homem de Neandertal</i>	63
Figura XIV - <i>O Grande Feiticeiro da Caverna de Les Trois-Frères, Ariège, França</i>	93
Figura XV - <i>Pangu separa Yin de Yang</i>	277
Figura XVI - <i>Representação de Nüwa e Fuxi, de acordo com as descrições de Rong Geng</i>	296
Figura XVII - <i>Ilustração de Yu, o Grande, e do seu empenho na resolução da tarefa incumbida</i>	320
Figura XVIII - <i>Retrato de Shennong</i>	338
Figura XIX - <i>Cenário relativo à destruição dos Sóis por Houyi</i>	352
Figura XX - <i>Retrato de Chang'e</i>	372
Figura XXI - <i>Vista panorâmica do Palácio da Deusa Nüwa</i>	382
Figura XXII - <i>Comparação entre as figuras de Sylveon, lebre lunar e Chang'e</i>	390

Lista de Tabelas

Tabela 1 - <i>Principais tipos de interdito</i>	141
Tabela 2 - <i>Principais diferenças entre lenda e mito</i>	179
Tabela 3 - <i>Características formais das narrativas em prosa, segundo Bascom</i>	180

***Ao meu pai,
Que não me viu a concluir esta etapa***

Introdução

千里之行，始于足下¹*Uma longa viagem começa com o primeiro passo.*

Impressionado pelas ocorrências em seu redor, isto é, as imposições e contrastes do ambiente natural em que se inseria, como a oposição entre dia e noite ou entre frio e calor, o ser humano procurou desde cedo, e de forma relativamente rápida, justificar essas circunstâncias através da criação de um conjunto de seres sobrenaturais, com grande poder, que, pela própria influência manifestada, levavam a que ele próprio ora se aliasse, ora se afastasse dos mesmos. Essas explicações, claro, não surgiram espontaneamente, tendo-se assistido, durante um período inicial, à subsistência de um substrato naturista, sobretudo concernente às manifestações naturais do universo, como a presença de rios, plantas ou astros, e, posteriormente, à sua passagem para uma fase animista, traduzida pela crença em espíritos, almas ou divindades, isto é, forças de caráter sagrado que, por alguma razão, administravam esses fenómenos. Desta evolução ou desenvolvimento da imaginação e criatividade humanas, surgiram o medo, o respeito e a devoção perante tais realidades que, ainda assim, no seu ponto de vista, pareciam inexplicáveis. Por conseguinte, nasceu, no ser humano, a esperança de que, por meio da realização de rituais ou estabelecimento de cultos, estas forças pudessem agraciá-lo com dádivas, ajudas e, no geral, toda a espécie de bênçãos ou benefícios. Aliás, este tipo de práticas, regulado por, porventura, o que se poderia designar por religião embrionária ou rudimentar, procurava garantir o perpétuo e constante funcionamento do universo, atribuindo-lhe e fornecendo-lhe força para os seus processos de criação e renovação.

Por detrás desses comportamentos, encontrava-se a narrativa mítica. Estritamente ligado aos inícios de um sistema religioso primitivo, o mito foi formulado com o intuito de criar no grupo um estado mental comum ao mesmo tempo que, descrevendo aquilo que ocorreu *in illo tempore*, possibilitava a evocação de um exemplo anterior que, pelo seu caráter modelar, era tido como merecedor de repetição e solidificação na sociedade como história verdadeira. Num mundo em que o ser humano se sentia perdido, o mito traduzia-se frequentemente como sublimação de tudo aquilo que era constatado como dificilmente entendível. Vários são os exemplos que podem ajudar na ilustração desta afirmação, visto que a gênese ou formação do universo, a constituição do mundo e dos seus respetivos fenómenos ou a criação do ser humano se constituem como realidades para as quais foram elaboradas narrativas míticas.

¹ “*Qiānlǐ zhī xíng, shǐ yú zúxià.*” (TdA)

Neste sentido, o culto decorrente da crença no mito constitui, como crê Zheng (1989:10), “uma maneira de definir e reger a existência [do ser humano] no seu ambiente natural, entendendo-se que o seu nascimento não se deve ao acaso, mas decorre de uma ordem cósmica”, o que “corresponde a uma função previamente definida que contribui para a restauração eterna do cosmos”². Consequentemente, é essencial considerar a estrutura e o escopo do mito, pois, como visto, este não se afirma somente como comentário ao ritual executado. O mito refere-se ao evento original, justificando o rito. Juntos “constituem a religião e são a dinâmica do grupo, porquanto se erigem num corpo de práticas tradicionais com as quais cada membro concorda e se comporta” (*idem: ibidem*)³, ou seja, o mito poderá ser uma primeira extensão ou elo da religião primitiva.

No caso da civilização chinesa, esta cedo se afirmou como uma das quatro grandes sociedades do mundo antigo, tendo-se desenvolvido, à semelhança das congéneres egípcia, indiana e mesopotâmica, ao longo de um grande curso de água, o Rio Amarelo (黄河, *Huánghé*), que a influenciou profundamente no que tange ao seu entendimento enquanto unidade étnica. De facto, tido como “rio-mãe” do povo chinês (母亲河, *mǔqīnhé*), este curso de água constituiu-se desde logo como local ideal para o florescimento de uma comunidade primeva que, posteriormente, veio a atingir o estágio de sociedade agrícola. Como expectável, ainda que, por exemplo, ao longo da sua história inicial, estas civilizações se tenham governado através de um poder monárquico centralizado, o que se traduziu, efetivamente, num ponto convergente entre si, as mesmas acabaram por manifestar determinadas particularidades, amiúde dissemelhantes, nos seus processos subsequentes de desenvolvimento e evolução (*cf.* Miyamoto, 2016). No entanto, a dado período histórico, em todas elas foi possível identificar, independentemente da intensidade dessas evidências, a urgente necessidade humana em encontrar o seu lugar num mundo dominado por múltiplas irregularidades verificadas no decorrer dos fenómenos, o que, em última instância, justificou a elaboração articulada de mitos que, passados oralmente, sobreviveram à passagem geracional e, atualmente, ainda permanecem vivos nestas comunidades⁴.

Uma análise rápida à literatura existente sobre a história chinesa permitirá perceber que, dentro de um quadro temporal extenso, a China vivenciou diversas fases de construção da sua identidade, sendo

²“ une manière de définir et de régler son existence, dans son cadre naturel, étant entendu qu'elle n'est pas due au hasard mais que sa naissance prend place dans un ordre cosmique et correspond à une fonction définie d'avance qui contribue à la perpétuelle restauration du cosmos.” (TdA)

³“ constituent la religion et sont la dynamique du groupe, car ils s'érigent en un corps de pratiques traditionnelles auxquelles chaque membre agrée et se conforme.” (TdA)

⁴ Ainda que, nos tempos modernos, a conceção de mito tenha sofrido algumas modificações. (NdA)

que os seus primórdios ora se encontram alicerçados na existência de provas factuais relativamente a dadas eras ou períodos, ora se baseiam num primeiro momento dinástico fundado por um grande herói lendário. Ainda que não se revelem congruentes, as fontes permitem incursões a um passado não totalmente descoberto. Esse aspeto torna o estudo desta área atrativo, mas, ao mesmo tempo, dúbio, porquanto a apresentação e justificação dos dados disponíveis poderão ser completamente diferentes de investigação para investigação. O mito é, então, um reflexo da estrutura social, sendo coadjuvado pelo rito, que demonstra uma indicação significativa dos antigos modos de pensar e agir, neste caso, chineses. Outrossim, parece ser essencial entender as narrativas míticas que rodeiam o povo chinês para compreender uma série de características que, ainda hoje, continuam vivas na sua consciência coletiva. Por exemplo, os chineses veem-se como os legítimos descendentes do dragão (龙的传人, *lóng de chuánrén*), conceito ou ideia que terá surgido como consequência de uma veneração totémica que, embora inicialmente verificada no norte do país, ultrapassou as barreiras físicas do Rio Amarelo e transformou-se numa crença solene para toda a civilização chinesa (cf. Xiang, 2017). Aliás, como se verá adiante nas narrativas dos pais civilizacionais, a sua descrição como possuindo características dragontinas releva deste aspeto, justificando uma vez mais essa descendência.

Por outras palavras, a correlação entre mito e rito adveio do conjunto de manifestações religiosas cujos componentes propunham uma forma de pensar baseada e fundada na observação do mundo. O antigo povo chinês encontrava-se fortemente ligado à ideia de Céu (天, *tiān*), perspetivando-o como marca de perfeição e organização. Assim, desejoso por atingir tais ideais, buscou plasmar a ordem e a união do firmamento no ambiente em seu redor, o que influenciou, conseqüentemente, os seus comportamentos e valores e originou uma série de dúvidas, especulações ou questões sobre a própria ordenação celestial. À vista disto, foi-se formulando um certo código simbólico no qual se deveria conceber o universo como organismo vivo que, para manter o seu normal funcionamento, necessitava de vivenciar dados ciclos, se assim for permitido afirmar, onde pudesse passar por fases de nascimento, crença, declínio, morte e regeneração. Uma outra investigação à história chinesa permitirá também identificar que a ordem ou sucessão dinástica funcionou exatamente da mesma forma, pois, como afirmado, era imagem refletida da ordem universal. É neste ponto em específico que principalmente o rito ganha a sua importância, porque, estabelecendo uma certa estrutura comportamental de acordo com as regras inalteráveis e universais da natureza, possibilitou igualmente que o ser humano

manifestasse o seu esforço em se adaptar aos diferentes períodos do ciclo universal, isto é, permitia-lhe uma harmonia com a ordem natural. Neste âmbito, Zheng (1989:21) considera que

Os ritos não são regras estabelecidas arbitrariamente ou a esmo, mas são baseadas na observação cuidadosa e sistemática do universo. Os ritos representam regulamentos ditados pela natureza, cada um dos quais coerente e oportuno. A sua função é moldar o ser humano no universo, atribuindo-lhe um lugar muito preciso e fixando as distâncias que ele deve cumprir com os outros componentes. Os ritos são o segredo da harmonia universal. Assim, a responsabilidade por cataclismos e infortúnios humanos cabe exclusivamente ao homem que falhou na sua missão.⁵

Assim sendo, embora não seja certamente caso único a nível global, os primórdios das sociedades e cultura chinesas afiguram-se bastante interessantes, pois propalam uma visão muito própria do estado de mente de um povo que apresenta longos anos de existência. Neste aspeto, de uma perspetiva ocidental, a China afirma-se como o outro grande centro da experiência humana, dado que, como Leys (1991:60/61) conjetura,

Todas as outras grandes civilizações estão mortas (Egito, Mesopotâmia, América pré-colombiana), encontram-se exclusivamente absorvidas por problemas de sobrevivência em condições extremas (culturas primitivas) ou estão muito próximas a nós (culturas islâmicas, Índia) para poder oferecer um contraste total, uma alteridade igualmente completa, uma originalidade tão radical e esclarecedora quanto a China. Somente quando consideramos a China, podemos finalmente medir mais exatamente a nossa própria identidade e começar a perceber o quanto da nossa herança pertence à humanidade universal e qual parte reflete apenas simples idiosincrasias indo-europeias. A China é esse Outro fundamental sem o encontro do qual o Ocidente não se pode tornar verdadeiramente consciente dos contornos e limites do seu Eu cultural.⁶

Tendo estas variegadas considerações em mente, a presente tese toma como objeto de estudo os mitos chineses de origem. Ambiciona-se com este trabalho, pois, não somente alcançar uma compreensão mais abrangente da cosmovisão, da mundividência e da mundivivência chinesas, mas também um aprofundamento na inteligibilidade do “poder do mito”, em particular do modo como este se liga à psique humana e, ao mesmo tempo, revela aspetos essenciais da mesma. Os resultados apresentados resultam de uma pesquisa impulsionada, desde logo, pela constatação de uma

⁵ “Les rites ne sont pas des règles fixées arbitrairement ou au hasard, mais s’appuient au contraire sur une méticuleuse et systématique observation de l’univers. Ils figurent des règlements dictés par la nature dont chacun des ordres est cohérent et opportun. Ils ont pour fonction de mouler l’homme dans l’univers en lui attribuant une place bien précise et en fixant les distances qu’il doit observer avec les autres composantes. Les rites sont le secret de l’harmonie universelle. Ainsi, la responsabilité des cataclysmes et des malheurs humains n’est imputable qu’à l’homme qui a failli à sa mission.” (TdA)

⁶ “Toutes les autres grandes civilisations sont soit mortes (Égypte, Mésopotamie, Amérique précolombienne), ou trop exclusivement absorbées par les problèmes de survie dans des conditions extrêmes (cultures primitives), ou trop proches de nous (cultures islamiques, Inde) pour pouvoir offrir un contraste aussi total, une altérité aussi complète, une originalité aussi radicale et éclairante que la Chine. C’est seulement quand nous considérons la Chine que nous pouvons enfin prendre une plus exacte mesure de notre propre identité et que nous commençons à percevoir quelle part de notre héritage relève de l’humanité universelle, et quelle part ne fait que refléter de simples idiosyncrasies indo-européennes. La Chine est cet Autre fondamental sans la rencontre duquel l’Occident ne saurait devenir vraiment conscient des contours et des limites de son Moi culturel.” (TdA)

insuficiência ou de uma lacuna na área do saber em que se encontra inscrita, a das Ciências da Cultura - Culturas do Extremo Oriente, na qual, efetivamente, se verifica uma escassa abordagem no meio académico e na comunidade científica portuguesas. Tal facto poderá porventura relevar do parco estudo que, no contexto nacional, tem sido devotado à mitologia chinesa em geral, quiçá mesmo à cultura chinesa nas suas múltiplas expressões. Por um lado, tais circunstâncias encorajam a enfrentar águas desconhecidas e a desbravar novos caminhos e, por outro, exigem uma responsabilidade acrescida na medida em que se traçará uma rota que, num futuro, servirá talvez como via para novas investigações.

Esta constatação, embora motivo necessário, não foi suficiente para encetar a pesquisa cujos resultados são aqui expostos. No âmbito da exploração e compreensão dos mistérios chineses, destaca-se o trabalho desenvolvido pelo Departamento de Estudos Asiáticos (DEA) da Universidade do Minho (UMinho) que, desde a sua criação, tem conseguido ultrapassar não só diversos obstáculos linguísticos e culturais, como também inúmeros desafios que relevam de uma preponderância de estereótipos acerca da sociedade chinesa para, em consequência, apresentar múltiplas diligências no que se refere à elaboração de estudos e análises sobre a China em muitas das suas facetas, auxiliando na criação de um acervo rico concernente a um *outro* desconhecido e, por vezes, temido. A sua perspetiva tem, assim, contribuído fortemente para a fomentação de uma academia mais inclusiva e completa.

Outrossim, o desenvolvimento deste projeto em sede de doutoramento intenta colmatar uma certa carência do DEA no que diz respeito a docentes que, com a “cultura” deste, possam contribuir cientificamente para um melhor progresso de investigações em áreas ainda inexploradas. Por outras palavras, propõe-se desenvolver uma investigação que poderá enriquecer as competências dos docentes do departamento, alargando e melhorando igualmente o seu raio de ação de docência. A tese aqui apresentada enquadra-se, por conseguinte, na linha de pensamento e de trabalho da mencionada unidade, assumindo-se como uma contribuição para o fortalecimento das relações luso-chinesas, visto que se trata, sobretudo, de uma tentativa de investigar os primórdios das civilizações como pontos altamente criativos e convergentes da mente humana. Encontra-se aqui, porventura, o motivo que mais decisivamente determinou a realização deste trabalho: a relevância epistémica do entendimento da diversidade de práticas e da riqueza do discurso cultural associados aos mitos de origem. Este desígnio, vale acrescentar, já havia tido o seu embrião num trabalho desenvolvido no âmbito do Mestrado em Estudos Interculturais Português/Chinês: Tradução, Formação e Comunicação Empresarial, também da

UMinho, que culminou na dissertação intitulada “Uma Visão Comparada sobre Diferentes Cosmogonias”, e posteriormente publicado com o título *A Cosmogonia Chinesa numa Visão Comparada*.

Destarte, a redação de “Mitos Chineses de Origem: Envolvências Filosóficas e Perspetivas Contrastivas” adequa-se à perspetiva holística que esta academia tem vindo a defender com a sua aposta nos Estudos Asiáticos. A escolha e importância do tema encontram-se conectadas à necessidade contínua em manter e estreitar laços de compreensão e aproximação entre culturas, qualquer que seja o campo a percorrer. Neste seguimento, no âmbito da presente tese, como já levemente desvendado, afigura-se essencial considerar que a formulação de ideias ou pensamentos sobre as origens é característica universal dos seres humanos, conquanto, por apresentarem enredos distintos ou se manifestarem através de diferentes prismas, sejam ainda vistos como elementos díspares e desassociados. Existem, efetivamente, diferenças no que diz respeito ao ambiente físico e metafísico que rodeia os povos em geral, o que, em última instância, se traduz como um frequente e certo afastamento neste tipo de elaborações. Todavia, dado que se afirmam como componentes essenciais ao entendimento do funcionamento mais básico do mundo, os mitos de origem tendem, na sua totalidade, a partilhar uma base comum, isto é, uma espécie de gramática universal a partir da qual se desenvolvem. Essa dita gramática é inevidente e releva possivelmente de uma primordialidade presente na mente do ser humano como um todo, permitindo-lhe uma conexão global que, conquanto não negue a sua individualidade e diversidade, se constitui como rede ou pano de fundo coletivamente acessível.

Tendo esta possibilidade em conta, a tese pretende, através de uma leitura atenta, análise cuidada e crítica ponderada, interpretar um conjunto selecionado de mitos chineses de origem e identificar, nas suas estruturas, mediante comparações com outras narrativas do género, uma série de pormenores reveladora não só de eventuais contactos e trocas culturais entre povos, como também, e talvez sobretudo, de resquícios de um pensamento uno humano. Dito de outra forma, apresentando como desiderato final a construção de uma ponte comunicacional entre China e Ocidente/Portugal de forma a quebrar barreiras e promover diálogos conscientes entre culturas com características muito específicas, a investigação aqui elaborada terá igualmente como objetivo a identificação, no conjunto das perceções humanas, da necessidade constante do eterno regresso às origens. Neste contexto, as diligências realizadas buscam do mesmo modo responder à referida necessidade de maior e melhor entendimento de aspetos estruturantes da cultura chinesa e da sua influência até à atualidade, como é

certamente a narrativa mítica. Consequentemente, aspira compreender aspetos da complexa mentalidade e sociedade chinesas, tendo em conta os seus modos de sentir e agir, já que serão também tidas em conta as principais correntes filosófico-religiosas que, historicamente, contribuíram para o estabelecimento de uma cultura mais coesa.

Nesta sequência, em termos metodológicos, o *corpus* bibliográfico mobilizado para esta tese provém de domínios do saber diversos, como, a título de exemplo, a sociologia, psicologia, teologia, antropologia e paleontologia. As obras escolhidas remetem para autores com diferentes *backgrounds* académicos, oriundos de geografias e línguas distintas e com propostas de interpretação das origens complementares. No entanto, os conteúdos expostos e analisados não serão abordados de forma meramente enumerativa, porquanto se intentará incutir uma perspetiva heurística, mas sobretudo hermenêutica, das narrativas míticas em escrutínio. Destarte, o olhar dedicado a este texto não se submeterá única e exclusivamente a leituras comparadas confinadas a um determinado quadro ou padrão histórico-cultural, sendo que, na esfera das sociedade e cultura chinesas, se considerará os simbolismos inerentes e as origens etimológicas das palavras propaladas, posto que a língua chinesa apresenta um léxico extremamente rico e variado que quase sempre implica a imprescindibilidade de elaboração de comentários e interpretações à forma como esta é utilizada ou como determinados vocábulos são empregados em dado excerto ou contexto. Como narrativas, os mitos chineses encontram-se impregnados com tais subtilezas linguísticas.

Assim sendo, o trabalho encontra-se estruturado em cinco capítulos, não apresentando necessariamente uma mesma dimensão, mas, com toda a certeza, igualmente relevantes, que buscam, através de um movimento inicialmente calmo e posteriormente mais ritmado, introduzir as várias vertentes analisadas neste estudo. Neste sentido, o primeiro capítulo, intitulado “O Homem como Ser Multidimensional”, versa sobre as origens do ser humano, procurando identificar as componentes básicas que, na história da sua evolução, lhe permitiram uma maior e melhor interpretação do mundo em seu redor. Assim, numa fase inicial do texto, apresentar-se-á um breve resumo relativo ao processo evolutivo humano com especial destaque para o bipedismo e o fogo como componentes que, a nível físico, criaram a oportunidade perfeita para que o cérebro humano se desenvolvesse e o Homem se sentisse mais confortável nas suas vivências. Após estes aperfeiçoamentos, destacam-se dois outros elementos, designadamente a linguagem e a cultura, os quais se revelam, nesta perspetiva, pedras

basilares para a formação de um pensamento abstrato que, em períodos posteriores, facultou ao ser humano a possibilidade de cogitar o mundo através de indagações acerca de temas menos profanos.

A importância deste primeiro capítulo para a economia global do trabalho releva, destarte, da necessidade sentida em se compreender a evolução do ser humano. A linguagem e a cultura, conquistas efetivadas após o desenvolvimento adequado e imprescindível do corpo físico, funcionaram como uma espécie de trampolins do pensamento, já que forneceram as bases para a criação de idiossincrasias muito próprias. No contexto do mito, se se desconsiderar momentaneamente o papel religioso que lhe é, regra geral, atribuído ou conotado, por um lado, a cultura provê o ser humano de um olhar muito próprio sobre a narrativa em si. O meio sociocultural onde este se desenvolve influencia a sua visão sobre como interpretar determinados fenómenos ou eventos. Essa análise ou observação torna-se característica particular, dado que se encontra associada a uma comunidade *sui generis*. A linguagem, por outro lado, possibilita a veiculação da informação; permite que o ser humano consiga explicar o que viu ou ouviu e o que pensa ou imagina. Ademais, a forma como os dados são transmitidos cria e impulsiona concomitantemente uma visão muito própria do que se vivencia. Neste sentido, ambas funcionam como componentes, porventura, obrigatórias para a execução total da funcionalidade da narrativa mítica: a cultura interpreta o fenómeno, a linguagem propaga-o. No entanto, apesar destas possíveis particularidades de cada comunidade, a mente humana parece reger-se pela referida gramática universal, o que permite inferir que nem sempre as interpretações propaladas são diferentes. Por conseguinte, o primeiro capítulo reitera algumas considerações sobre estes fenómenos de forma a que seja viável compreender os primórdios dessa universalidade do pensamento.

Neste seguimento de ideias, no segundo capítulo, “A Força Criadora do Pensamento Humano”, surge a religião. A natureza deste segundo capítulo justifica-se pela necessidade de entender a evolução do pensamento religioso e a maneira como este influenciou o decorrer da vida do ser humano, com especial destaque para a sua atuação relativamente à mentalidade deste. A mente religiosa assume-se, por conseguinte, como resultado das mudanças verificadas no cérebro humano, cada vez maior e mais complexo, permitindo-lhe a formulação e crescimento de ideias filosófico-religiosas. Neste âmbito, a religião constitui-se como algo vantajoso, porquanto promove concomitantemente a adesão a regras de convivência social e a proteção dos seus membros. Os momentos iniciais desta parte da tese dizem, assim, respeito às primeiras manifestações de um pensamento primordial religioso, sendo que, num

segundo compasso, autores clássicos como Émile Durkheim e Sigmund Freud são revisitados com o intuito de reconhecer que a religião provê uma resposta a dadas condições da gesta humana. A religião, fundamento do pensamento mítico, apresenta-se como uma base mais profunda da cultura, assumindo-se como sua força central. Neste sentido, a religião influencia-a e modifica-a, sendo o contrário também verosímil. Foi da interação entre religião e cultura, à qual se deve também adicionar a linguagem, visto que, sem ela, não haveria maneira de transmitir corretamente o significado e o valor inerentes ao fenómeno religioso, que nasceu a possibilidade de conceção e produção mítica. O mito necessita destas três componentes para se afirmar e garantir a sua sobrevivência dentro do grupo onde circula.

Estes dois primeiríssimos capítulos apresentam uma natureza muito teórica, e porventura menos interpretativa, quando comparados com os restantes três momentos da tese, servindo como etapa preparatória para os mesmos. Tratam-se, sobretudo, de inúmeras considerações conceptuais sobre o surgimento e desenvolvimento humano nas suas mais diversas fases e em múltiplos campos. A posterior combinação dos elementos adquiridos possibilitou o nascimento de um pensamento humano mais abstrato, como já descrito, e, conseqüentemente, o advento de críticas e comentários concernentes ao meio ambiente que, de outra forma, não teriam sido possíveis. Isto posto, acredita-se que a leitura de “O Homem como Ser Multidimensional” e “A Força Criadora do Pensamento Humano”, relevando de uma metodologia de trabalho consistente, visa, em primeiro lugar, prover um patamar de entendimento gradual e abrangente das origens. Facultam, dito por outras palavras, um conhecimento em pano de fundo que justifica e ampara a mentalidade que permitiu gerar e divulgar o mito enquanto narrativa fundacional.

Em seguida, em “A Universalidade do Pensamento Humano”, indaga-se o pensamento mítico, tendo em vista fornecer de forma equilibrada uma reflexão dupla sobre o conceito, dado que a presente tese é elaborada contemplando duas vertentes, ocidental e chinesa. Torna-se necessário que a análise do tema proposto tenha igualmente em atenção as principais linhas de pensamento veiculadas por cada uma destas dimensões. Ademais, a pesquisa versa também sobre a contemporaneidade do mito e as suas funções modernas, procurando igualmente fornecer uma linha de distinção entre este conceito e o de lenda, conto ou fábula. Em todo o caso, a investigação deste ponto em concreto não termina neste elencar de ponderações, posto que são as suas influências na modernidade que mais interessarão na discussão da temática. Com efeito, independentemente da cultura onde se insira, o ser humano sempre

sentiu, e sentirá, a necessidade de regressar ao papel primordial do mito, a reinvenção do passado no presente, para acalmar as suas preocupações mundanas. Com o avançar da ciência, contudo, a capacidade criativa ou inventiva do mito foi sendo naturalmente substituída por explicações concretas e concisas da realidade. Ainda assim, tal não é impeditivo de que alguns resquícios dessa mentalidade talvez mais arcaica não se mantenham no inconsciente humano. Por conseguinte, no último período deste capítulo, intitulado “Gramática do Pensamento Coletivo”, são abordadas as teorias de Carl Jung e René Girard. Ambos postulam perspetivas diferenciadas sobre a influência do mito nas sociedades atuais, crendo que, como este faz parte de um grande inventário mental do ser humano, por mais instituições ou convenções criadas para organizar ou ordenar o seu comportamento, haverá inevitavelmente um regresso ao tempo primordial, embora porventura nem sempre nos termos originais. Através deste capítulo, lançam-se duas bases importantes para a interpretação dos mitos dentro de uma perspetiva humana universal: a violência mimética e os arquétipos presentes a um nível global de narrativas míticas.

O quarto capítulo, “Pensamento Mítico de Características Chinesas”, introduz brevemente o pensamento clássico chinês tendo como base as três grandes vertentes filosófico-religiosas que o influenciaram a nível histórico, designadamente Confucionismo, Taoísmo e Budismo. A estas três dimensões, juntou-se uma outra, aquela relacionada a um conjunto de crenças, costumes, práticas e superstições populares pré-existentes a estes pensamentos. A unidade resultante da combinação destes quatro fatores ajuda na explicitação da mentalidade tradicional chinesa e no entendimento global das narrativas míticas sínicas. O culto aos antepassados, por exemplo, é evidente nos comportamentos atuais do povo chinês, sendo que, no contexto dos mitos, dos seus heróis e dos grandes feitos destes, a reverência por tais figuras é plasmada em certos festivais que ainda hoje subsistem na sociedade, ideia que é mais bem explorada na parte final do último capítulo. Em todo o caso, antes de se prosseguir para as narrativas propriamente ditas, surge ainda a necessidade de analisar e caracterizar o sistema mitológico chinês, visto que este apresenta certas particularidades muito específicas ao contexto histórico, social e cultural do território em análise. Neste sentido, revela-se, por um lado, a importância de traçar uma pequena cronologia do estudo da mitologia chinesa, identificando e retratando as atitudes em geral perante esta área do saber. Por outro, o reconhecimento de dadas características dos textos existentes, como a fragmentação das fontes, não se verificando a sobrevivência de uma só obra completamente dedicada à mitologia, ou a historicização dos episódios míticos, atitude advinda da

profunda influência que Confúcio e os seus discípulos exerceram no antigo pensamento chinês, permitem uma abordagem mais atenta, cuidadosa e, acima de tudo, globalizadora.

Por fim, no último capítulo do trabalho, “A Mitologia como Gramática Universal: Aproximações e Afastamentos entre China e Ocidente”, o contributo prestado centra-se sobretudo nos pontos de contacto existentes entre múltiplas narrativas com diferentes origens geográficas. Num primeiro momento, analisa-se a génese do mundo, através da figura de Pangu (盘古, *Pángǔ*), tido como pai criador do universo. Para além da mitografia em torno da temática em si, porquanto a narrativa de Pangu não é, efetivamente, a única proposta chinesa para a formação do universo organizado, o estudo desta figura revela a sua importância quando perspetivada através da teoria do desejo mimético e do bode expiatório preconizada por Girard. O autor francês não parece ter feito uso da mitologia chinesa para comprovar os seus argumentos, porém a sua linha de pensamento é aplicável, em diversos graus, a esta narrativa chinesa. Por isso, Pangu não só é pai do universo chinês, como também pode ser considerado como figura espelhada, e vítima, de uma triangulação mimética. Em seguida, surge a criação do ser humano por Nüwa (女娲, *Nǚwā*) e Fuxi (伏羲, *Fúxī*), os pais da civilização chinesa. Embora também seja possível mencionar um certo envolvimento de Pangu nesta fase do desenvolvimento mitológico chinês, o papel de Nüwa e Fuxi é superior e encontra-se carregado de valor cultural. A forma como Nüwa procedeu à moldagem dos seres humanos, o tipo de material utilizado e o seu posterior envolvimento com a figura de Fuxi contribuem fortemente para a relevância deste episódio no conjunto de textos selecionados. Ademais, Nüwa parece também ter desempenhado um papel crucial numa das múltiplas versões do mito diluviano, o que justifica igualmente a preponderância atual desta figura no imaginário cultural chinês. No contexto do dilúvio, o terceiro grande ponto deste quinto capítulo, a análise proposta segue essencialmente duas vias: a primeira reconhece a pluralidade diegética associada a esta calamidade, pois várias foram os grupos étnicos que, ao longo do seu crescimento enquanto grupo, desenvolveram narrativas diluvianas de grandes dimensões, e a segunda foca-se na que é, porventura, considerada como o mais importante mito relativo ao dilúvio na China. Neste caso, apresenta-se a história de Gun (鯀, *Gǔn*) e Yu (禹, *Yǔ*), pai e filho, que, no decorrer de duas gerações, lutaram corajosamente contra a catástrofe que se abateu sobre o território. Yu, porventura a personagem mais preponderante nesta narrativa, terá sido o primeiro grande fundador do sistema dinástico que vigorou na China até ao

século passado, motivo pelo qual, como suprarreferido, se constata que, no sistema mitológico chinês, persiste uma certa ambiguidade entre mito e história.

Estas três narrativas compõem o grande foco do capítulo cinco, mas não constituem a totalidade do mesmo. Ao longo das narrativas expostas, para além da aplicação da teoria girardiana, estas foram igualmente analisadas tendo em conta a proposta junguiana dos arquétipos. Neste sentido, reconhecendo que os textos escolhidos poderiam não ser suficientes para fundamentar a aplicação destas duas argumentações, analisaram-se ainda dois outros mitos: o de Shennong (神农, *Shénnóng*), o Deus Agricultor, e o de Houyi (后羿, *Hòuyì*), o Arqueiro. Embora o seu enredo possa não ser atender às principais características presentes nos mitos de origem, estes mitos retratam, ainda assim, um momento fundacional importante. No primeiro caso, Shennong fundou o sistema agrícola, fornecendo ao povo chinês as técnicas e ferramentas necessárias para a sua subsistência. A sua morte, embora não totalmente passível de uma análise girardiana, constituiu um sacrifício pela sociedade. No segundo caso, é exequível considerar que a narrativa de Houyi, enquadrando-se no que se designa por mitologia solar, traça um paralelo com o mito diluviano de Yu, apesar de o cataclismo verificado neste episódio seja, efetivamente, provocado pelo sol (fogo) e não pela água. Ademais, pela importância sociocultural atribuída à figura, estuda-se ainda a imagem de Chang'e (嫦娥, *Cháng'é*) no imaginário chinês. Por fim, como término da tese, são tecidas breves considerações sobre o valor do mito na sociedade sínica, recuperando as influências que o mito detém ainda na cultura chinesa. Essas influências destacam-se não só no campo das artes em geral, desde a música, passando pelo cinema até à literatura, como também na vida quotidiana do povo. Em todos estes momentos de análise, é desenvolvido um trabalho de comparação através do qual seja efetivamente possível comprovar não só que o mito é realidade ainda presente na mente humana, como também, e principalmente, que a forma como esse pensamento nasce e se desenvolve não é exclusivo de dada cultura, mas sim do ser humano em geral - ou seja, a capacidade para a elaboração mítica está presente em cada povo, variando, contudo, a forma como as narrativas são veiculadas e pormenorizadas.

Em jeito de síntese, os capítulos e subcapítulos expostos articulam-se dentro de quatro ou cinco grandes áreas temáticas, designadamente, e por ordem de apresentação, Antropofoética, Pensamento Criador, Mitopoese, Idiossincrasias e Universalidade dos Mitos Chineses. É o caminho percorrido entre estes pontos que permitirá entender “Mitos Chineses de Origem: Envolvências Filosóficas e Perspetivas

Contrastivas” como um trabalho que começa com passos lentos e pausados, os quais vão paulatinamente ganhando velocidade e intensidade. Neste sentido, a tese obtém uma maior densidade nos capítulos finais, porquanto os dados recolhidos e debatidos nos capítulos iniciais se unem e possibilitam uma visão mais pormenorizada sobre os mitos chineses de origem.

Por último, a nível de formatação e organização do trabalho, há igualmente diversos aspetos a considerar. Primeiramente, no que diz respeito à língua chinesa, optou-se por, sempre que justifique a sua utilização, colocar os sinogramas e respetiva romanização, isto é, o sistema *Hanyu Pinyin* (汉语拼音, *Hànyǔ Pīnyīn*), entre parêntesis, como, por exemplo, no caso de nomes próprios, topónimos, festivais, conceitos filosófico-religiosos, entre outros. Tal é feito de forma a ajudar o leitor do presente trabalho a identificar claramente as temáticas abordadas e facilitar uma possível pesquisa sobre as mesmas. Neste ponto em concreto, chama-se ainda a atenção para o facto de, no caso dos sinogramas e da sua respetiva romanização, se ter optado por tipos de fonte diferentes do *NewsGotT*, exigido pela UMinho no âmbito da realização deste género de trabalhos. A causa principal que motivou a utilização das fontes *KaiTi* e *Times New Roman* tem maioritariamente que ver com a desformatação que ocorre sempre que se aplica *NewsGotT* a este sistema de escrita e de tons em específico. Em seguida, no plano das citações, estas foram integralmente apresentadas em português no corpo de texto, sendo que, caso de uma tradução de autor, o excerto original foi também fornecido em nota de rodapé. As fontes utilizadas para a elaboração desta tese provêm não só da língua portuguesa, mas também da inglesa, espanhola, francesa e, sobretudo, chinesa. Por conseguinte, de forma a, em primeiro lugar, possibilitar um maior conforto do leitor e, em segundo, contribuir para o enriquecimento da língua portuguesa, decidiu-se traduzir todos os trechos utilizados. Ademais, como afirmado, o texto original surge em nota de pé de página em prol do rigor exigível num trabalho desta natureza. Resta ainda esclarecer que, embora não fazendo parte do grande grupo de línguas mencionadas, existem, ao longo da composição, referências a línguas que, à semelhança do chinês, utilizam outro tipo de caracteres na sua escrita, como é o caso do japonês. Também aqui se adotou a romanização oficial da língua, o sistema de romanização Hepburn (ヘボン式ローマ字, *Hebon shiki rōmaji*). Como se trata de alfabetos distintos do latino, as fontes de escrita utilizadas foram também adaptadas às circunstâncias excecionais. Por fim, chama-se a atenção para o facto de, na listagem bibliográfica oferecida, os títulos das obras chinesas consultadas terem sido também traduzidos para a língua portuguesa.

Capítulo I - O Homem como Ser Multidimensional

“O Homem é um fenómeno e tanto, independentemente dos critérios utilizados e da escala considerada.”

(Foley, 1995:213)⁷

⁷ “The phenomenon of man is quite a phenomenon whatever criteria are used and whatever scale is considered.” (TdA)

Formular e defender pontos de vista dentro de um tema tão específico como o da mitologia exige que, antes de mais, se tenha um conhecimento e uma compreensão do Homem como ser que, embora tenha um passado comum com o de símios, conseguiu atingir um estado de desenvolvimento mais avançado e que, conseqüentemente, atos e comportamentos não devam apenas ser entendidos como uma resposta imediata aos estímulos do mundo exterior, mas, talvez sobretudo, como uma resposta criativa e original às diferenciadas camadas de realidades visíveis e invisíveis caracterizadoras do ambiente onde está inserido. Não se procura aqui descrever, de forma como que darwiniana, a evolução do Homem e a sua subsequente separação do tronco-comum dos símios, mas crê-se que a percepção do ser humano enquanto entidade física, psicológica e social se revela de importância extrema no que diz respeito à interpretação de certos aspetos que, nos mais variegados campos do saber, veiculam pontos essenciais para esta ideia de que o Homem é um ser eminentemente multidimensional e não unidimensional como, por exemplo, argumenta Marcuse no conhecido ensaio *One-Dimensional Man*.

Apesar de o tema a desenvolver nas páginas seguintes encontrar basta formulação em áreas de certa forma ligadas ao mundo metafísico, é perentória a referenciação das transformações físicas que foram sendo operadas no ser humano, porquanto se trata de um ser que, abandonando a tradicional movimentação quadrúpede, se viu como alvo de várias adaptações corporais que lhe permitiram em simultâneo ver fisicamente o mundo de forma distinta e, acima de tudo, atingir um patamar interpretativo do mesmo muito mais desenvolvido e articulado, em clara e constante interação entre dimensões pessoais, coletivas, físicas e metafísicas. Já o afirmava Morin (1991:200) ao considerar que

Em primeiro lugar, o homem não pode ser reduzido à sua feição técnica de *Homo faber*, nem à sua feição racionista de *Homo sapiens*. É preciso considerar, na feição do homem, o mito, a festa, a dança, o canto, o êxtase, o amor, a morte, o despropósito, a guerra.... É preciso não rejeitar como «ruído», resíduo, desperdício, a afectividade, a neurose, a desordem, o acaso. O homem verdadeiro encontra-se na dialéctica de *sapiens-demens*. E, como já se indicou, só a elaboração de uma teoria de hipercomplexidade organizacional permitiria integrar de forma coerente os aspectos incoerentes dos fenómenos humanos, só ela poderia conceber racionalmente a irracionalidade.

1.1. As Origens do Homem

Independentemente dos locais habitados nos dias de hoje pelo Homem, os seus parentes mais próximos são aqueles que, há cerca de seis milhões de anos, se conseguiram separar da linha dos símios

e formar, por si só, uma corrente evolutiva que, tal como um curso de água, desaguou nos seres humanos modernos⁸. Embora não seja possível falar de uma evolução contínua, há ainda, efetivamente,

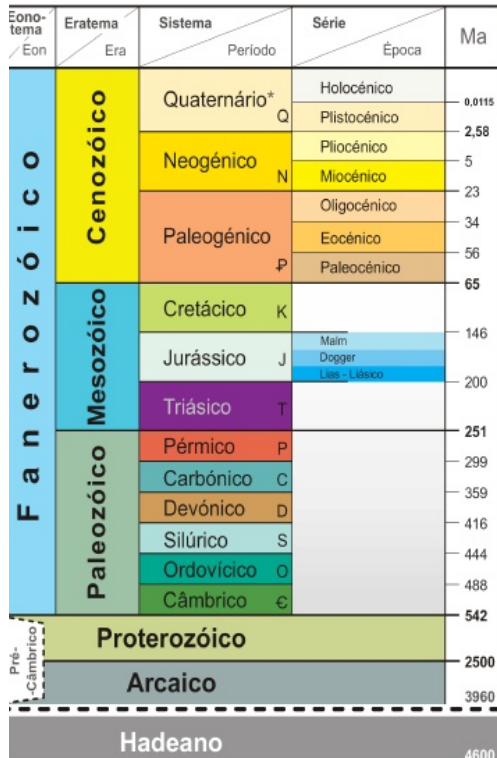


Figura I

Representação seccionada da Tabela Cronostratigráfica Internacional, tabela periódica utilizada pelos geólogos na qual os vários capítulos da Geo-história surgem representados. O processo evolutivo dos primatas, no qual os seres humanos se assumem como estágio mais recente, deve, contudo, ser localizado cronologicamente. Os primatas, nunca tendo coexistido com os dinossauros, surgiram durante o Eocénico (Paleogénico), procedendo-se a um longo processo que culmina, no período entre o Neogénico e o Quaternário, com o aparecimento do *Homo erectus* e a sua saída de África.

muito trabalho a desenvolver no que diz respeito à identificação dos antecessores diretos dos atuais seres humanos. Trata-se de um processo generalizadamente detetável, ainda que, como Cunha (2010) defende, não seja direcionado ou finalístico, mas sobretudo acidental e muito recente. A evolução encontra-se sempre associada com a passagem do tempo e, como tal, desde a supramencionada separação até épocas que, a nível cronológico, se encontram mais próximas da contemporaneidade, assistiu-se ao aparecimento de muitas espécies humanóides que foram capazes de se desenvolver, evoluir e, por múltiplas e, na sua maior parte, desconhecidas razões, desaparecer.

Assim sendo, o entendimento do ser humano como espécie pertencente à ordem dos primatas, ou seja, como um dos muitos primatas vivos, requer que, numa primeira fase, se percecionem o conjunto de características comuns aos mesmos. Neste aspeto, Cunha (2010) começa por

teorizar que, no âmago do sucesso evolutivo da ordem, se encontra uma notável capacidade de adaptação do grupo, referindo, no que diz respeito à sua morfologia, que

As extremidades, designadamente mãos e pés, são das zonas anatómicas que mais características comuns partilham. Todas são pentadáctilas, terminam geralmente em unhas, em vez de garras, que protegem as partes mais sensíveis dos dígitos que se caracterizam por ter dermatóglifos. Os dedos grandes, tanto dos pés como das mãos, tendem a ser divergentes relativamente aos outros dígitos. (...) Ao nível dos sentidos, a tendência é para um incremento na capacidade visual em detrimento do sentido do olfacto, que é pouco eficaz na generalidade dos primatas. (16/17)

⁸ A localização cronológica dos acontecimentos descritos varia consoante autor, muito embora exista já um grande volume de obras dedicadas à presente problemática. As datas aqui referenciadas são as postuladas por Aydon (2007) e Cunha (2010). (NdA)

Ademais, atinente ao ciclo de vida, tendo em conta as características morfológicas suprarreferidas, a predisposição desta ordem reflete-se sobretudo na redução do número de crias geradas no decorrer de um período de gestação mais longo. Segundo a autora, o tamanho cerebral relativo é tendencialmente maior nos primatas, o que justifica a sua inteligência quando comparados com outros mamíferos. Seguindo uma cronologia evolutiva, a ordem dos primatas subdivide-se em duas grandes sub-ordens, a dos prossímios e a dos antropoides, onde se acomoda o ser humano, e em outras infra-ordens, super-famílias, famílias, géneros e espécies. No entanto, para a elaboração do presente trabalho, não será necessária a descrição detalhada de cada uma destas categorias, interessando apenas este tronco de características comuns e o seu afastamento decorrente. No entanto, como crê Foley (1995), este processo evolutivo não se encontra somente dependente da dimensão temporal. Todos os organismos desenvolvem-se num dado enquadramento geográfico, considerando-se que eventos evolucionários amplos não ocorrem geralmente em áreas muito extensas. Em vez disso, embora os efeitos surtidos possam apresentar um alcance muito mais abrangente, a evolução sucede-se em locais inextensos e específicos. Nesta temática, é, então, impossível dialogar sobre o aparecimento e evolução do ser humano sem mencionar o continente onde tudo se iniciou: África.

Foley considera que, nas partes oriental e meridional deste continente, é possível identificar duas áreas geológicas distintas muito importantes para o aparecimento e evolução dos seres humanos. Em primeiro lugar, é apontada com grande destaque a Falha do Rifte Africano. Com uma extensão de cerca de 6000 quilómetros no sentido Norte-Sul, desde o fértil Vale do Beca, no atual Líbano, até ao Sudeste africano (zona do atual Moçambique), o Vale da Grande Fenda, como é também conhecido, foi criado há cerca de 35 milhões de anos como resultado da separação das placas tectónicas africana e arábica.

Este vale, na realidade escarpas de falhas menores onde a terra se moveu para cima e para baixo, constitui um conjunto paisagístico muito complexo de penhascos e bacias, dotado de vulcões. A atividade vulcânica, aliada à movimentação tectónica,

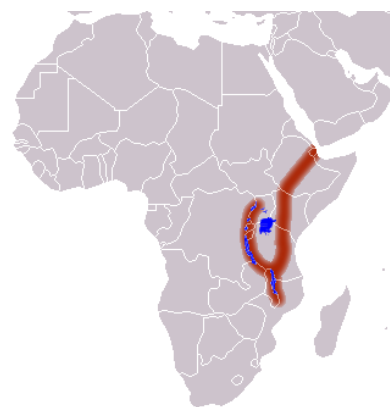


Figura II

Não obstante o uso descrito, a designação apresentada (Falha do Rifte Africano) revela-se, de alguma forma, imprecisa, pois este, no conjunto de todos os ambientes, combina características geológicas que, tendencialmente, são consideradas como sendo separadas. Nos dias de hoje, o termo é amiúde empregue como referência ao Vale do Rifte do Leste Africano, como apresentado na figura.

deu origem a ambientes diferenciados de ambos os flancos do vale, tornando a sua fisiografia e ecologia bastante diferentes do resto de África. Aliás, a Oriente da falha, ressalta Cunha, onde atualmente se localizam países como o Quênia, a Tanzânia ou a Etiópia, os *habitat* formados apresentaram desde cedo características vantajosas aos níveis climático e alimentar, o que explica o surgimento de múltiplas espécies animais. Josef Reichholf (1990) chama, aliás, a atenção para a região do Serengeti⁹ e do Planalto da Cratera, famosos pela fauna abundante. Acrescente-se, nestas zonas, a constituição suave das bacias foi desde sempre ideal para a formação de fósseis e os extensivos movimentos tectónicos permitiram uma maior erosão das escarpas e, conseqüentemente, uma maior facilidade na extração dos mesmos. Em segundo lugar, destaca-se a zona sul-africana de Transvaal, atualmente dividida em quatro províncias, que se insere num contexto geológico diferente. A região é composta por antigos calcários que, tendo sido desgastados em cavernas subterrâneas, foram capazes de preservar os detritos que aí se iam acumulando, incluindo ossos humanos. Ambos os locais mostram que, no caso da evolução humana, o seu (re)conhecimento não é determinado pela realidade evolutiva, mas por acidente geológico: não importa a sobrevivência durante a vida, mas a resistência durante a morte. Assim, embora África não tenha sido excepcionalmente contributiva para a evolução dos humanos, é-o na preservação dos fósseis (*cf.* Foley, 1995), sendo que é em África que mais longe se pode ir na pesquisa paleontológica.

A evolução dos seres que viriam a dar origem aos humanos atuais, em África, foi inicialmente proporcionada por uma grande alteração climática que, tornando os ecossistemas regionais em locais crescentemente mais áridos, terá contribuído para a diminuição das densas áreas florestais de então. Surgiram, assim, *habitat* híbridos, uma mistura entre florestas mais ou menos fechadas e savanas ainda arvoradas, nos quais terão vivido espécies distintas que, conquanto fossem ainda dependentes das árvores, encontravam-se já adaptadas à locomoção no solo. Como referem Reichholf (1990) e Aydon (2007), basta uma análise genética aos povos africanos para compreender a relevância do continente na história do desenvolvimento e evolução humana. Atente-se, assim, que

Esse grupo ancestral deverá ter vivido em África, porque esse continente contém muito mais variantes de ADN humano moderno do que todo o resto do mundo em conjunto. Todas as raças não-africanas (europeus, asiáticos, australianos e americanos nativos), bem

⁹ Localizado principalmente a norte da atual Tanzânia, a região ecossistémica do Serengeti estende-se ainda para o sudoeste do Quênia, hospedando a maior migração de mamíferos terrestres do mundo. A região é igualmente conhecida pela enorme população de leões. (NdA)

como um punhado de grupos dispersos que vivem ao longo dos limites meridionais do Saara, assemelham-se muito mais entre si em termos de ADN do que o resto dos africanos. (Dunbar, 2006:47)

A variedade genética que se encontra em diferentes locais africanos é muito mais acentuada do que em alguns países europeus, conquanto nem sempre tal realidade tenha sido considerada como verdadeira, já que

Alguns, como Weidenreich e Koeningswald, achavam que a Ásia seria a pátria mais provável para os seres humanos, seja por motivos climáticos - não podiam ser feitos avanços em climas muito quentes -, seja por motivos históricos - a Ásia era o continente com as maiores e mais antigas civilizações. Outros preferiram a Europa, em grande parte com base no chauvinismo. Os franceses ficaram felizes por ver os neandertais e as glórias da arte das cavernas da Dordogne como a prova natural de que os franceses sempre tinham liderado o caminho; os ingleses, orgulhosos possuidores do Homem (infelizmente fraudulento) de Piltdown, sentiram ser bastante aceitável que as origens da humanidade não fossem apenas na Inglaterra, mas no Reino Unido, o habitat natural de todas as coisas boas e progressivas. (Foley, 1995:106)¹⁰

De facto, aquando da primeira descoberta com algum impacto científico na área da paleoantropologia, em 1856, vivia-se numa sociedade eurocentrista e, como tal, o neandertal encontrado¹¹ foi encarado como mais uma prova de que as origens do ser humano só poderiam ser europeias (*cf.* Cunha, 2010). Como o número de fósseis descobertos fora da Europa foi, durante algum tempo, muito reduzido, a ideia de que as origens humanas seriam europeias tornou-se cada vez mais vincada até que, em 1924, foi encontrado o crânio de um bebé em Taung, na atual África do Sul, pelo antropólogo Raymond Dart. A descoberta do designado *Australopithecus africanus*, tido como o mais antigo antepassado do Homem, foi, todavia, apresentada sem sucesso à comunidade europeia de então.

Ainda assim, este foi o primeiro passo para que, algumas décadas mais tarde, antropólogos da época, tal como o pai da paleontologia humana, Louis Leakey, reafirmassem e reconfirmassem que as origens humanas eram, na verdade, africanas, sublinhando, assim, a necessidade de se proceder à mudança de foco nas investigações até então realizadas. Ainda que Europa (e Ásia) não vissem as suas pesquisas entrar num estado de desenvolvimento paulatino, o grande holofote científico virava-se para África. Por conseguinte, a ilusão de superioridade por parte de estudiosos envolvidos neste campo,

¹⁰ "Some, such as Weidenreich and Koeningswald, thought Asia a more likely homeland for humans, either on climatic grounds - no advances could be made in very hot climates; or on historical grounds - Asia was the continent with the greatest and oldest civilizations. Others preferred Europe, largely on the basis of chauvinism. The French were happy to see the Neanderthals and the glories of the cave art of the Dordogne as the natural proof that the French had always led the way; the English, proud possessors of the (unfortunately fraudulent) Piltdown man, felt it quite acceptable that the origins of humanity should not just be in England, but in the Home Countries, the natural habitat of all good and progressive things." (TdA)

¹¹ O achado ocorreu no vale de Neander, na Alemanha, daí o termo *neandertal*. (NdA)

maioritariamente ocidentais, que lhes havia permitido a ideia de que existiriam raças humanas distintas, provou-se errónea. Aydon atesta que

No século XIX e no início do século XX, quando os biólogos e os historiadores eram normalmente cidadãos ocidentais abastados, confiantes na superioridade das suas próprias tribos, acreditava-se na origem separada das chamadas «raças» da humanidade, «branca», «negra» e «amarela». Hoje sabemos muito mais sobre genética e sobre a origem dos seres humanos e qualquer referência a tais «raças» pode ser posta de lado como produto da ignorância ou da ilusão. Ainda estamos muito longe de (...) construir uma árvore genealógica que mostre a linha de descendência dos seres humanos desde a separação que ocorreu há 6 milhões de anos. A partir de restos mortais humanos, sabemos que, durante os últimos 3 ou 4 milhões de anos, existiram em simultâneo várias espécies bastante parecidas com a dos seres humanos. (2007:14)

A descoberta e o estudo desses materiais criaram, por vezes, em épocas muito mais recentes do que as mencionadas, conflitos com ensinamentos religiosos então propagados e disseminados, já que a tendência para classificar e dispor diferentes seres vivos numa grande escala hierárquica, sendo traço bastante particular do ser humano, o que levou a naturalmente agrupá-los com base na sua similaridade física. Neste sentido, não obstante o reconhecimento das parecenças indesmentíveis com símios e macacos, considerados como seus parentes zoológicos, os seres humanos julgavam-se detentores de uma posição mais privilegiada - eram seres dotados de cérebros maiores com capacidades e habilidades técnicas muito mais desenvolvidas. De facto, para além das distintivas diferenças físicas, refletidas designadamente no bipedismo ou nas maiores coordenação e precisão relativas ao manuseamento de instrumentos, os talentos humanos proporcionaram, ao longo da história, a conquista e fundação de territórios ou o desenvolvimento de armas cada vez mais complexas. Essa desfasagem entre competências de seres humanos e restantes seres vivos foi, deste modo, prontamente corroborada pela tradição judaico-cristã, que o fez ascender, principalmente devido ao seu elevado grau de complexidade, a um lugar imediatamente a seguir aos anjos e ao próprio Deus. Neste contexto, a utilização da terminologia *Anthropoidae* como sub-ordem para a classificação conjunta de seres humanos, chimpanzés e gorilas pelo naturalista sueco Carl von Linné suscitou as mais diversas críticas por parte dos defensores do judaico-cristianismo, visto que negava o papel singular do ser humano no seio da criação. Contudo, ainda que criados à imagem de Deus, os seres humanos, na opinião de von Linné (*apud* Aydon, 2007), não possuíam traços suficientemente fortes que lhes valessem uma

designação dissemelhante da dos gorilas ou chimpanzés. Apesar de tudo, empregou o termo *Homo* como denominação do género humano e *Gorilla* e *Pan* para os animais supramencionados.

A publicação de *On the origins of species* por parte de Charles Darwin, em 1859, modificou radical e definitivamente a ideia judaico-cristã de o ser humano constituir o apogeu da criação divina. Darwin abandonou a conceção instaurada de uma evolução linear e progressiva e adotou a imagem de uma árvore cujos ramos foram surgindo e padecendo como resultado de inúmeras adaptações às condições naturais em constante mudança. Cunha (2010), a título de exemplo, considera que esta é uma das metáforas mais bem alcançadas por Darwin, pois a cadeia evolutiva dos seres humanos, a árvore ramificada, é, efetivamente, composta por duzentos e cinquenta primatas vivos. Como a própria autora afirma, “somos um entre muitos símios” (p. 8). Como tal, esta nova perspetiva na abordagem da evolução das espécies retirou o ser humano do centro da teoria evolutiva e colocou-o ao lado de todas as outras que tinham sido capazes de resistir e sobreviver às alterações da natureza. Por conseguinte, perdendo o seu estatuto de criação divina, os seres humanos não eram mais do que uma espécie entre tantas outras. De acordo com a história convencional,

A publicação de *the Origin of Species* de Charles Darwin, em 1859, levou a uma batalha tormentosa, embora breve, entre religião e ciência, com a evolução a triunfar rapidamente sobre a criação para se tornar a ortodoxia. Onde antigamente filósofos, teólogos e cientistas, bem como a grande maioria das pessoas cultas, acreditavam na natureza fixa e imutável da criação, a curta história de um mundo divinamente ordenado e um lugar especial e único para os seres humanos no universo, a ciência e os cientistas representavam, então, a vanguarda de uma visão de mundo em que os seres humanos eram apenas uma outra espécie e o mundo era inconstante areia movediça de competição e mudança. (Foley, 1995:1)¹²

As ideias de Darwin não encontraram contestação apenas na religião, mas também em diferentes grupos sociais. A perspetiva trazida pela seleção natural perturbava várias posições intelectuais, pois questionava a singularidade do ser humano e ameaçava abrir novas portas no que concernia à separação e distinção humana no mundo animal. Ademais, ao reforçar a natureza progressiva da evolução humana e apresentar uma nova metodologia de análise da mesma, na qual favorecia uma visão mais empírica, esta teoria descartava conceitos filosóficos complexos defendidos até

¹² “The publication of the *Origin of Species* by Charles Darwin in 1859 led to a stormy but brief battle between religion and science, with evolution triumphing rapidly over creation to become the orthodoxy. Where before, philosophers, theologians and scientists as well as the great majority of educated people had believed in the fixed and immutable nature of creation, the short history of a divinely ordained world, and a special and unique place for humans in the universe, subsequently science and scientists represented the vanguard of a world view in which humans were just another species and the world was a shifting quicksand of competition and change.” (TdA)

então. A religião não se constituiu, assim, como fonte única de oposição ao pensamento clássico darwiniano. Como defende o autor supracitado, Foley, a oposição à evolução veio de todas as direções: da esquerda política por aumentar a possibilidade do determinismo genético e biológico, da direita por minar os valores tradicionais da sociedade e dos intelectuais pelas simplificações excessivas e tentativas em reduzir a complexidade de participação social aos resultados da ação individual instintiva e egoísta.

Destarte, o Darwinismo era considerado ofensivo por quase todos. Em termos históricos, as tentativas precedentes em aplicar este tipo de pensamento teórico aos humanos tinham já sido classificadas como cientificamente inadequadas e, logo, inaceitáveis. A ideia de evolução propagada ia, por conseguinte, de encontro às ideias veiculadas pela teoria social e relativismo cultural de então. Por exemplo, por um lado, os darwinistas sociais, como Herbert Spencer, enfatizavam os grupos étnicos e sociais como unidades através das quais ocorreria a evolução, dando azo à idealização de que a

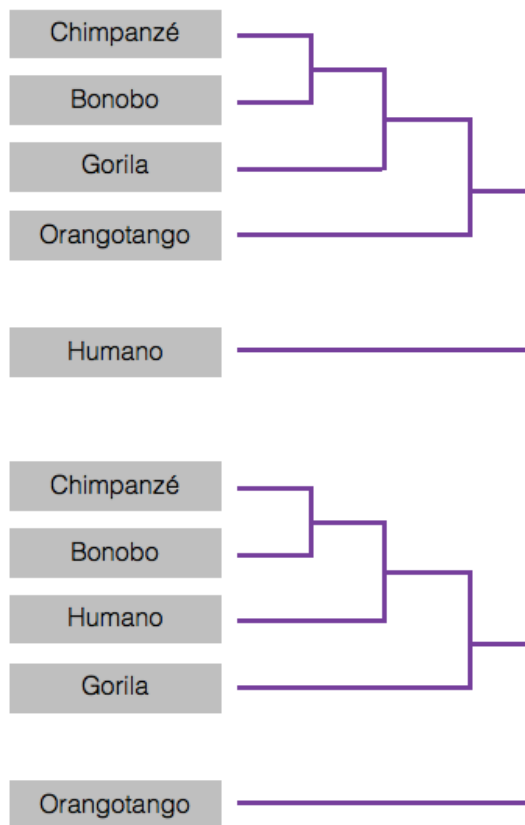


Figura III

A relação do ser humano com os seus antepassados. Por um lado, a parte superior da figura indica que, num dado momento do passado, existiu um distanciamento entre a linhagem humana e os outros grandes símios. Por outro, a parte inferior mostra que a separação entre humanos e chimpanzés é muito mais recente do que se creu até 1980. (Dunbar, 2006:25)

competição entre grupos seria o principal ponto na luta pela sobrevivência. Esta aceção, levada ao extremo, conduziu a ideias de supremacia racial, o que, aliado ao facto deste pensamento, num contexto muito simples de herança genética, ter ficado associado à reprodução seletiva e à eugenia, permitiu uma visão distorcida da diversidade humana. Tal constituiu-se como uma antítese total ao pensamento e teoria sociais da altura (*cf.* Foley, 1995). Por outro, a nível de áreas como a biologia, embora não houvesse oposição à ideia de evolução, questionava-se sobre o como e o porquê da mesma ter ocorrido da forma como ocorreu. Neste caso, a ideia darwiniana era demasiado simples, pois os mecanismos da herança genética (nomeadamente a forma como os descendentes herdavam as características dos seus antecessores) ou eram ainda desconhecidos

ou se encontravam bastante incompletos na conceção de Darwin. Reichholf afirma, outrossim, que, no que a esta matéria diz respeito, a polémica que dura mais de um século é perfeitamente entendível, já que os seus opositores “continuarão a pôr justificadamente em dúvida (...) a origem filogenética do Homem a partir dos símios superiores, enquanto não se conseguir tornar plausível a transição sem a existência de um qualquer «monstro», algures, entre o macaco e o homem” (1990:33). No entanto, apesar da onda de criticismo gerada e de muitos autores terem desconsiderado a presente teoria ao desenvolverem eles próprios versões mais sofisticadas e cabais, o darwinismo não foi erradicado de todo, pois

O trabalho de campo e a experimentação aumentaram fortemente os dados disponíveis sobre as vidas reais e as mortes de animais, de tal forma que a evolução não é mais vista como algo que ocorreu no passado, mas como um processo contínuo. Mesmo o crescimento do registo fóssil e o desenvolvimento de novas técnicas, que permitem extrair mais informações sobre a vida no passado, desempenharam o seu papel. O crescimento da biologia molecular também mostrou que o mundo *darwiniano* da competição e da cooperação continua inalterado por baixo da superfície do indivíduo. Em suma, o darwinismo é tão forte hoje como foi em qualquer momento no passado. (Foley, 1995:10)¹³

Dunbar (2006) menciona que a importância da combinação da taxonomia tradicional com a teoria de seleção natural de Darwin se encontra no reforço da ancestralidade do grupo símio-humano, no qual, com efeito, o ser humano continua a ocupar um ramo próprio na história da evolução. As diferenças físicas entre as espécies, nomeadamente o contraste entre o bipedismo humano e o estilo quadrupedal símio, justificam essa mesma separação. Aliás, desde 1980, informa o autor, que se procede à aceitação de uma relação mais íntima estabelecida entre ser humano e chimpanzé, constituindo estes, juntamente aos gorilas, o conjunto dos grandes símios. Aydon (2007), curiosamente, refere que a categorização de von Linné teria assumido uma outra estrutura caso tivesse sido elaborada numa época em que a área da genética estivesse já num patamar de desenvolvimento mais avançado, porquanto os genes de seres humanos, gorilas e macacos apresentam elevada percentagem de convergência. Efetivamente, os novos desenvolvimentos da ciência genética, nos finais dos anos 60 do século passado, vieram demonstrar que, no coração do código genético dos seres vivos, existe, como Dunbar crê, um relógio biológico, responsável pelo registo das mudanças efetuadas nos seus genes.

¹³ “Fieldwork and experimentation have greatly expanded the data available on the actual lives and deaths of animals, so that evolution is no longer seen as something that occurred in the past, but as a continuing process. Even the growth of the fossil record and the development of new techniques that allow more information to be extracted about life in the past have played their part. The growth of molecular biology has also shown that the Darwinian world of competition and co-operation continues unabated below the surface of the individual. All in all, Darwinism is as strong today as at any time in the past.” (TdA)

Essas mudanças, cuja celeridade depende sobretudo do processo de seleção natural, representariam uma hipótese de, no caso de dois espécimes, se atingir uma medida aproximada do tempo transcorrido desde a separação de um dado ramo comum. Ora, no caso dos seres humanos, estes estudos, embora posteriormente postos em causa, culminaram com a descoberta de dados dissemelhantes aos que os fósseis encontrados até à altura forneciam. A separação entre humanos e chimpanzés não teria ocorrido há tanto tempo como imaginado e, pelo contrário, seriam os orangotangos a espécie que se diferenciara mais cedo dos restantes elementos do grupo dos grandes símios. Cunha, neste aspeto em particular, chama igualmente a atenção para a questão da terminologia aplicada, considerando que

Se atendermos apenas a critérios morfológicos externos, somos o único membro vivo da família já que os restantes hominóides são facilmente colocados noutras. Mas se se atender às semelhanças genéticas, torna-se impossível colocar o gorila, o chimpanzé e o homem, que partilham cerca de 96-98% do ADN, em famílias distintas, ficando, neste caso, a família Pongidae apenas como um membro, *Pongo* (orangotango), enquanto os hominídeos vivos passam a ser três (gorila, chimpanzé e homem). Por isso, se nos quisermos referir especificamente ao homem, não basta dizer hominídeo, já que tanto poderá ser o homem, como o gorila ou o chimpanzé. Há assim que recorrer à nossa sub-família, Homininae, da qual somos sócios exclusivos. Daí a designação de hominíneos tender a substituir a de hominídeos. (2010:42/43)

A compreensão de tais factos produziu uma revolução no estudo e entendimento das descrições e classificações científicas. Os orangotangos, portadores de uma história diferenciada e independente na Ásia, acabariam por substituir os humanos na categoria de espécie mais afastada e estes últimos, agora muito mais ligados aos chimpanzés, acabariam por perspetivar a sua ascendência africana de forma diferente.

Neste sentido, os ossos, os dentes, as pegadas e, mais recentemente, os genes, que vão sendo analisados e estudados, são, individualmente e no seu conjunto, grandes fontes de informação cujo deciframento implica uma constante atualização de conhecimentos, pois o ritmo ininterrupto da mudança altera progressivamente os paradigmas da paleontologia humana. Uma vez que ainda não se estabeleceu uma linha forte no que concerne à ancestralidade dos seres humanos, enfatiza-se fundamentalmente que a história da sua evolução não se encontra nem definida e fechada, nem limitada às descobertas de fósseis. É a conjugação dos sucessivos avanços e novas abordagens sentidas em

áreas como a referida genética, a tomografia ou a bioquímica que favorece um acesso cada vez mais completo às longínquas vidas dos parentes de outrora, porquanto

A raridade e a por vezes fragilidade das peças fósseis implicam, necessariamente, o desenvolvimento de técnicas não invasivas para a sua observação. A questão fulcral é maximizar a quantidade e qualidade de informação a retirar de um fóssil, utilizando a técnica menos invasiva possível. A reconstrução digital (...), que permite desmontar virtualmente um fóssil, corrigir as distorções tafonómicas e, depois, reconstruir o fóssil sem alterações de forma, constitui uma ferramenta atual de grande valor para a paleoantropologia. (Cunha, 2010:27)

A verdade é que as aceções aqui feitas dependem de descobertas, estudos e investigações relativas aos restos mortais das tais espécies humanóides, essas, sim, com ligeiras diferenças entre si.

1.1.1. *Australopithecus*

Considere-se que

Não podemos, pois, procurar nenhum princípio para a evolução do Homem, nem mesmo estabelecê-lo. O que podemos fazer, em contrapartida, para, não obstante, esclarecer a sua origem, é muito mais ambicioso: procurar as ramificações através das quais as novas linhagens se separaram das anteriores e, deste modo, alterar a marcha da evolução. Isto é, preservar a continuidade, e, todavia, compreender as modificações que se tenham eventualmente verificado em determinado instante ou período de tempo. (Reichholf, 1990:34)

Neste longo processo de identificação, descrição e categorização de fósseis de seres humanos primitivos, ou seja, daqueles que se referem ao chamado «período de transição homem-símio», como refere Reichholf, vários foram encontrados no espaço oriental africano. Trata-se do género *Australopithecus*, “símio do Sul”. Este género, composto por espécimes com cérebros pouco maiores que os chimpanzés e com braços ainda bastante compridos, que permitiam a fácil deslocação de árvore em árvore, apresentava características que, nos dias de hoje, são facilmente identificáveis nos seres humanos. Entre as mesmas, destacam-se a postura ereta e a locomoção bípede, ainda que esse bipedismo se traduzisse verdadeiramente num arrastar dos pés, já que, fisicamente, as suas ancas não estariam adaptadas para a dobragem das pernas dos seres humanos modernos. Afirma-se-iam, além disso, como seres que se nutriam de frutos, raízes e folhas, mesmo que, mais tarde, alguns deles tenham

acabado “por caçar com os primeiros utensílios de pedra” (Clarke, 1980:40) e, assim sendo, tenham começado a ingerir igualmente carne.

Embora Reichholf aponte sucintamente duas formas nitidamente distintas, Eugénia Cunha (2010) refere que, sensivelmente um milhão de anos após os *Ardipithecus*¹⁴, se assistiu ao aparecimento do mais conhecido de todos os géneros pré-humanos (o *Australopithecus*), o qual engloba, no total, cinco espécies. Entre as mesmas, a autora aponta inicialmente o *Australopithecus anamensis*, descoberto no Quênia. Em seguida, destaca o *Australopithecus*

afarensis, descoberto nas áreas da Etiópia, Quênia e Tanzânia, cujo exemplar mais célebre é Lucy, descoberta em 1974. Com cerca de 3,2 milhões de anos, o esqueleto parcial de Lucy (aproximadamente 40% do mesmo foi recuperado) permitiu colocar um fim à questão sobre a ordem de ocorrência de duas das grandes características diferenciativas do Homem: o crescimento cerebral e o bipedismo. De facto, embora Lucy apresentasse uma capacidade craniana bastante aproximada dos humanóides, o seu esqueleto pós-craniano deixava “provas evocativas do seu hábito de andar a pé” (Aydon, 2007:17). No entanto, o mesmo ainda conservava traços de adaptação às árvores nos membros superiores, como se descreve

em seguida

Os australopitecíneos tinham coxas mais compridas e braços mais curtos do que é típico nos símios, indicando que estavam mais habituados a viajar bipedalmente, ainda que não o fizessem com tanta eficácia como os homínidos posteriores. Uma razão provável para essa menor eficácia é o facto de os australopitecíneos serem ainda parcialmente arborícolas, para poderem tirar simultaneamente o melhor partido das savanas abertas e das árvores dos bosques que as bordejavam. (Dunbar, 2006:32)

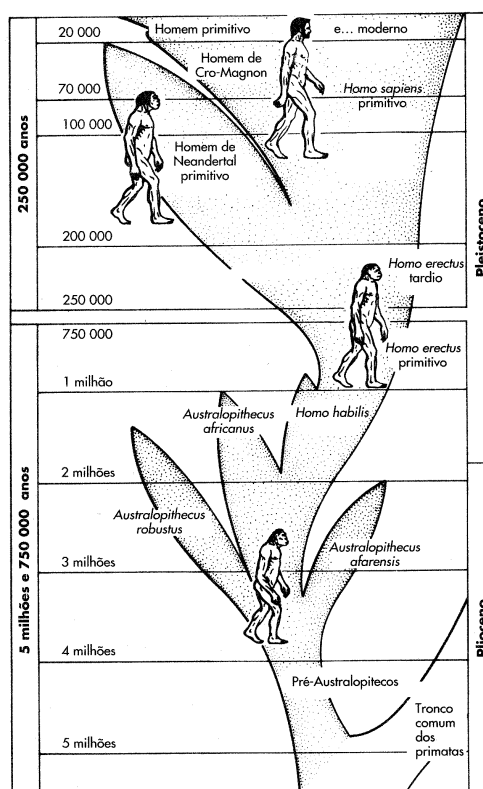


Figura IV

São várias as ramificações e separações e extinções que caracterizam a evolução humana. (Reichholf, 1990:37)

¹⁴ Embora a autora o considere bastante diferenciado do género *Australopithecus*, acredita igualmente que o género *Ardipithecus* (*ardi*, solo; *pithecus*, macaco) é um marco importante na história humana. Os fósseis descobertos em 1993 foram datados com 4.4 milhões de anos. O *Ardipithecus* era um bípede facultativo, ou seja, deslocava-se sobre duas pernas, mas valia-se amiúde das árvores. Não se trata de um género que marca a transição entre humano e chimpanzé, pois é bastante diferente do último. A autora chega a salientar que, devido a essa diferença colossal, terão sido os chimpanzés (e gorilas), e não os humanos, a modificarem-se mais relativamente ao último antepassado em comum (cf. Cunha, 2010) (NdA).

Embora a espécie contemporânea do *Australopithecus afarensis* possa ser o *Australopithecus bahrelghazali*, pouco se sabe sobre o mesmo, uma vez que, até aos dias de hoje, apenas a mandíbula de um espécimen foi encontrada. Por conseguinte, Cunha (2010) prefere destacar o *Australopithecus africanus*, cuja descoberta se efetuou na atual África do Sul (daí o seu nome), pois “tornou-se, há cerca de dois milhões de anos, o ponto de partida de um novo ramo, que é designado por *Homo erectus*” (Reichholf, 1990:35). Por fim, nota ainda para o *Australopithecus garhi*, também conhecido por *Australopithecus surpresa*, expressão utilizada por Cunha (*idem*), descoberto em 1998, que ficou associado ao facto de ter feito uso de determinados instrumentos para quebrar corretamente ossos de animais.

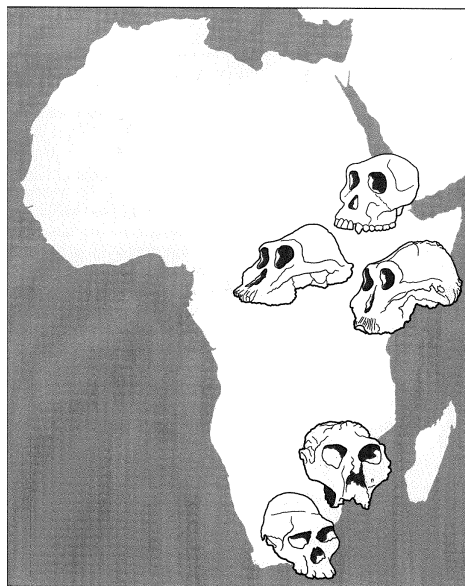


Figura V
As principais espécies de *Australopithecus* e sua distribuição geográfica. (Foley, 1995:85)

1.1.1.1. Breves Considerações sobre o Bipedismo

Lewin (1991) crê que, conquanto o ser humano não seja o único primata a conseguir deslocar-se com as duas pernas, o hábito com que o faz, e a raridade que o bipedismo representa como modo de locomoção, coloca-o num patamar distinto quando comparado com os demais símios. Foley (1995:118), neste propósito, descreve que

A evolução do bipedismo ofereceu uma melhor introspeção do processo evolutivo. A evolução não é um sistema de engenharia maravilhosamente ajustado, mas um modificador de curto prazo de formas existentes. O meio ambiente, através da seleção natural, desempenha um papel importante na evolução, mas não se constitui como fator único. O passado evolutivo restringe e molda o futuro evolutivo. A evolução é o resultado do passado e das adaptações passadas a interagir com ambientes atuais e pressões seletivas. Assim, quando África é analisada como pátria das espécies humanas, não é apenas uma questão dos ambientes e da ecologia desse continente. Igualmente importante é a sua história, pois fornece a matéria-prima biológica para o melhoramento evolutivo.¹⁵

¹⁵ “The evolution of bipedalism has offered an insight into the evolutionary process. Evolution is not a wonderfully adjusted engineering system, but a short-term modifier of existing forms. Environments, through natural selection, play a major part in evolution, but they are not the only factor. The evolutionary past constrains and shapes the evolutionary future. Evolution is the result of the past and past adaptations interacting with current environments and selective pressures. Thus, when Africa is examined as the homeland of the human species, it is not just a question of the environments and the ecology of that continent. Equally important is its history, for this provides the biological raw material for subsequent evolutionary tinkering.” (TdA)

A separação entre seres humanos e símios, após a diversificação das espécies mamíferas, surgiu lenta mas firmemente, o que se traduziu, numa primeira instância, em diferenças quase que totalmente relacionadas com o bipedismo. Efetivamente, como Clarke (1980) aponta, no decorrer da história da evolução do ser humano, este foi sofrendo variadas mudanças, as quais, de geração em geração, o foram marcando e, por consequência, lhe forneceram traços verdadeiramente únicos. Deste conjunto, o autor destaca três características, nomeadamente “a dentadura diferente, a locomoção diferente e o cérebro diferente” (1980:12). Lewin (1991), por sua vez, julga que o surgimento do ser humano na evolução das espécies é frequentemente descrito como tendo trazido quatro inovações essenciais no que diz respeito às adaptações fundamentais dos homínídeos, a saber: a marcha bipedal, a redução dos dentes anteriores (incisivos e caninos) acompanhada pelo aumento dos dentes molares, a implementação de uma cultura técnica e o importante incremento do volume cerebral. Contudo, independentemente dos pontos destacados, ambos os autores convergem nas suas opiniões quando afirmam que a primeira transformação a ocorrer, e porventura a mais fundamental, foi a verticalização do Homem, ou seja, o aparecimento da marcha bipedal permanente.

Foi neste âmbito que, num período inicial, se destacou o *Australopithecus*, o qual, sendo uma espécie muito mais arborícola do que o ser humano atual, não caminhava, no entanto, como um símio quadrupedal, ou seja, não utilizava os quatro membros para se deslocar. Os seus passos não se revelam trémulos ou cambaleantes, como normalmente se caracteriza a locomoção de um símio no solo, mas certos e equilibrados. Tal circunstância, fundamenta Dunbar, é explicada pelo facto de as pegadas de *Australopithecus* serem muito semelhantes às humanas, dado que o pé deste apresenta, ao contrário do pé de um símio, um polegar junto aos restantes dedos. Tudo junto proporcionou-lhe um caminhar mais eficiente e mais impulsionado. Ademais, a análise dos restos esqueléticos de Lucy contribuiu igualmente para desmistificar a conceção de que, no âmbito do bipedismo, esta característica só teria surgido após o desenvolvimento cerebral. Efetivamente, nas teorias mais antigas e convencionais sobre a origem e desenvolvimento humano, aponta novamente o autor, a locomoção ereta teria surgido em consequência direta da necessidade em aumentar a eficácia no arremesso de lanças e pedras em contexto de caça. Todavia, o tamanho e a forma dos ossos pélvicos e das pernas de fósseis

posteriormente encontrados¹⁶ vieram demonstrar que, no conjunto das grandes características humanas, como os supramencionados volume cerebral ou capacidade de caça, o bipedismo se afirmou de longe como a primeira delas.

Assim, numa altura em que a grande floresta que revestia todo o planeta deu lugar, em determinadas regiões, a ecossistemas mais semelhantes às atuais savanas, terá sido o bipedismo o processo evolutivo que, num período posterior, forneceu ao Homem as condições necessárias para o desenvolvimento cerebral e, por conseguinte, para a fabricação e manuseamento de utensílios, uma vez que as mãos, já não utilizadas no auxílio à locomoção, se encontrariam livres para exercer uma nova função. Por outras palavras,

A posição vertical teve uma consequência essencial no homínido: ela provocou o desenvolvimento do seu cérebro. Ficar de pé tornou-o inteligente. Não há nisto paradoxo algum: os anatomistas explicam que, se o crânio já não está preso à extremidade de uma coluna vertebral horizontal – como nos animais que se deslocam sobre quatro patas –, mas posto em equilíbrio no topo de uma coluna vertical, ele pode desenvolver-se mais facilmente em todos os sentidos. (Clarke, 1980:13)

Cunha (2010) reflete sobre o facto de o ser humano possuir um cérebro três vezes maior do que um primata com semelhante tamanho corporal, referindo que cérebros maiores exigem maior consumo energético e confirmando que, nesta linha de pensamento, a evolução cerebral humana se encontra estritamente ligada à marcha bipedal. Ou seja, é também necessário cogitar que o tipo de locomoção deve ser analisado conjuntamente ao desenvolvimento cerebral e ao tipo de dieta de então, uma vez que estes ter-se-ão modificado mutuamente, num processo que se diria de tipo círculo virtuoso. Como diz Reichholf (1990:171), “a locomoção sobre duas pernas torna-se (...) percursora do desenvolvimento cerebral, porque o antecede suficientemente no tempo para (...) poder contribuir com o necessário melhoramento da qualidade da alimentação”.

O bipedismo não terá, assim, surgido com as savanas *per se*, acredita Cunha, mas provavelmente com alterações ambientais dramáticas - os locais onde foram descobertos os homínidos fósseis mais antigos, descreve Lewin (1991), constituíam um autêntico mosaico de ambientes, desde as florestas caducifólias até às savanas ricas em arbustos. Por conseguinte, é tal-qualmente possível pensar

¹⁶ A pélvis dos símios é longa e fina, encontrando-se mais direccionada à trepada das árvores e à corrida quadrúpede. Em contraste, a pélvis humana apresenta forma de taça, tendo sido concebida para proporcionar concomitantemente um maior equilíbrio ao tronco e um suporte mais seguro para as entranhas. O tronco humano é demasiado pesado para ter como base uma pélvis longa e fina, a qual, normalmente, nos símios, lhes dificulta o movimento quando eretos. O tamanho reduzido da pélvis humana, no entanto, dificulta o parto. (NdA)

no bipedismo como estratégia basilar na obtenção de alimentos. Num ambiente em mudança, a locomoção bipedal revelou-se, a nível de consumo energético, menos custosa, porquanto facilitava o colher dos alimentos e respetivo transporte. Aliada à poupança energética mencionada, a qualidade da dieta, por sua vez, terá igualmente propiciado um maior desenvolvimento cerebral. Neste âmbito, Aydon (2007:16) reitera que

Quando o clima mudou e surgiram as plantas herbáceas altas, os macacos com tendência para andar de pé começaram a ver até mais longe. A capacidade para evitar os predadores que daí resultaria teria aumentado a probabilidade de sobrevivência, e portanto de passar aquela tendência como característica herdada. Porém, também é verdade que andar de pé consome apenas metade da energia necessária aos movimentos a quatro patas. Pode acontecer que esta eficiência energética tenha dado um impulso poderoso à tendência para andar de pé.

Assim, ainda que tenha trazido alguns inconvenientes, é possível considerar que o bipedismo terá estado também na génese do desenvolvimento de outras características vantajosas para o ser humano, como a melhoria da visão tridimensional ou o transporte mais eficiente de alimentos e/ou crias. Dito de outra forma,

O bipedismo terá facilitado, mesmo que por um mecanismo de causa-efeito, outras características humanas, tais como a dextralidade, a melhoria da visão tridimensional, um transporte mais eficiente das crias e dos alimentos, ou um transporte multifacetado. Apesar de as vantagens serem maiores que os prejuízos, ou doutro modo a evolução do bipedismo não faria sentido, importa mencionar algumas dessas desvantagens. Uma delas é que a postura erecta e a locomoção bipede reduzem o tamanho da pélvis tornando o parto um dilema evolutivo. Outra é a ineficiência dos humanos para a corrida. Estas, entre outras desvantagens, mostram que não somos bípedes perfeitos. (Cunha, 2010:130)

Andar sobre as duas pernas foi, desde sempre, um jogo arriscado, visto ser necessária uma programação quase ao microssegundo para evitar a queda vertiginosa de quem se desloca. Grande parte das adaptações anatómicas ao bipedismo, sejam elas esqueléticas ou musculares, advieram, então, dessa tentativa constante em manter o equilíbrio¹⁷. No fundo, “o bipedismo afirma-se como a grande característica unificadora dos pré-humanos e humanos” (Cunha, 2010:46).

¹⁷ Destaca-se ainda a importância do ouvido interno no que diz respeito à manutenção do equilíbrio nos humanos. O estudo dos mecanismos auditivos tem permitido que, no âmbito das percepções sobre este complexo processo, se perceba até que ponto, na longa evolução humana, o sistema vestibular possui capacidade de registar o movimento do corpo e, por conseguinte, assegurar a conservação do equilíbrio. (NdA)

1.1.2. *Homo habilis*

A supracitada autora descreve ainda

Homo espécie incerta, *Homo rudolfensis*, *Homo habilis*, *Homo ergaster*, *Homo erectus*, *Homo georgicus*, *Homo rhodesiensis*, *Homo antecessor*, *Homo heidelbergensis*, *Homo neanderthalensis*, *Homo floresiensis*, *Homo sapiens*. 11 espécies? Mais ainda? Podemos aceder a todas as espécies? Exacto é que não se trata, nem nunca se tratou, duma sucessão unilinear de espécies, nem de qualquer escalada evolutiva para o homem. A nossa evolução tem a forma de um arbusto. Igualmente certo é que esta é uma classificação artificial, que nunca poderemos certificar. (*idem*, 2010:61)

Conquanto exista uma certa recusa atinente à atribuição da denominação de *Homo* aos sucessores do *Australopithecus*, não havendo uma definição consensual para o que é ser *Homo*, o nome científico conferido a esta espécie, que representa a coexistência de certas idiossincrasias num mesmo indivíduo, como o aumento cerebral ou a redução da face, espelha mudanças que lhe permitiram de modo cabal uma distinção relativamente à espécie antecessora. Neste âmbito, Bobé e Behrensmeyer (2004:414) consideram que a origem do género *Homo* permanece ainda mal entendida, declarando em seguida que “as definições para o termo *Homo* foram mudando ao longo do tempo, mas, normalmente, enfatizam a grande capacidade craniana, a dentição relativamente pequena, o bipedismo obrigatório e a capacidade em fabricar ferramentas”¹⁸. Para Dunbar, no que diz respeito à evolução hominídea, o verdadeiro impulso de crescimento cerebral ocorre precisamente com o aparecimento dos primeiros membros da família *Homo*.

Efetivamente, o legatário do *Australopithecus*, seguindo uma linha de pensamento que se reflete temporalmente há dois milhões e meio de anos, surgiu com o aparecimento do *Homo habilis*, habitante dos atuais Quênia e Tanzânia, ainda que, a nível de relações filogénicas, autores como Foley (1995) ou Clarke (1980), afirmem que não se sabe rigorosamente qual das espécies de australopiteco terá servido como origem do mesmo. Neste género em particular, cuja classificação em específico, como visto, é ainda questionada, é de destacar, para além da supramencionada maior capacidade cerebral, o aparecimento de uma linguagem rudimentar. Ou seja, a existência de uma caixa craniana de maior porte e a reestruturação do maxilar, fatores evolutivos para os quais ainda não existe resposta exata e que são

¹⁸ “Definitions of Homo have changed through time, but usually have emphasized large cranial capacity, relatively small dentition, obligate bipedality, and the ability to make tools.” (TdA)

características inconfundíveis deste género, permitiram ao *Homo habilis* ultrapassar a linha de separação entre comunicação animal e humana. Aydon (2007:18), neste contexto, escreve que

O desenvolvimento da linguagem teve de aguardar dois passos evolucionários: alterações complexas na estrutura das maxilas e na estrutura e organização do cérebro. Não se sabe ainda quando ocorreram estas alterações, como interagiram e o que as provocou. O que se sabe é que é possível que o *Homo habilis* tenha atravessado a fronteira que separa a comunicação animal da linguagem humana.

Ademais, o desenvolvimento cerebral que facilitou o desenvolvimento da capacidade linguística do *Homo habilis* permitiu-lhe igualmente a capacidade de fabricação de ferramentas. Ao contrário dos seus antecessores, este género foi hábil na conjugação dos diferentes materiais disponíveis, como pedras e ramos, e, por conseguinte, na sua transformação em instrumentos. Clarke destaca que, embora rústicos, os utensílios de pedra talhada descobertos em diferentes localizações, amiúde separados por largas centenas de quilómetros, não deixam de surpreender os investigadores da área, já que a semelhança entre os mesmos é notória. Tal facto leva o autor a conjeturar que, no âmbito da fabricação de utensílios líticos, a técnica estabelecida fosse transmitida de pai para filho, o que significaria “indubitavelmente que o homem vivia (...) em grupo, num quadro familiar, com uma organização por certo rudimentar, mas que se tornava, pouco a pouco, diferente da dos animais” (1980:41).

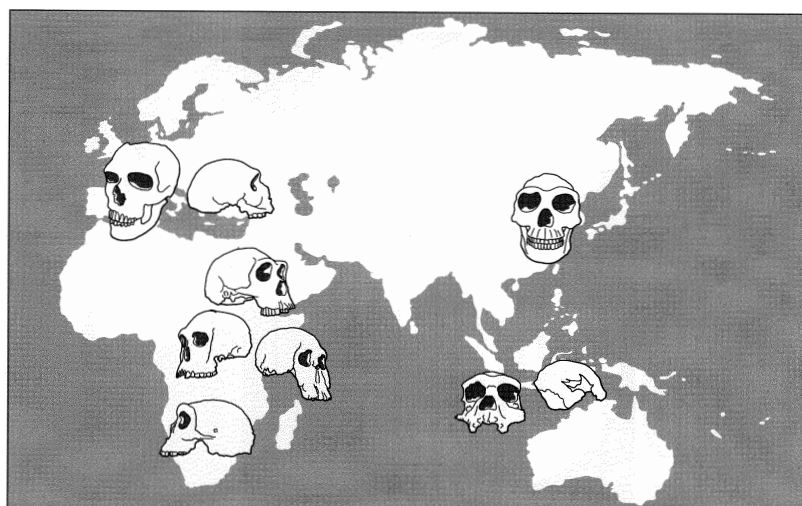


Figura VI
Distribuição geográfica das várias espécies de *Homo*, destacando-se, na Europa e em África, algumas das formas mais arcaicas desta espécie (Neandertal e *Homo heidelbergensis*). (Foley, 1995:86)

Mesmo que a autoria destes instrumentos líticos não seja, todavia, consensual, porquanto não só existe um desfasamento temporal entre estes e os primeiros *Homo*, como também o próprio *Australopithecus* terá sido capaz de utilizar e modificar alguns materiais perenes, designadamente ramos de árvores, a existência de um meio ambiente adverso, habitado também por grandes paquidermes, antílopes e felídeos, levou a que o *Homo habilis* tivesse de evoluir e aperfeiçoar concomitantemente a sua sagacidade e os seus instrumentos. Foi, no fundo, esta astúcia que lhe viabilizou a sobrevivência. Por outras palavras, afirma Clarke,

Mas, provavelmente, mais do que esta ou aquela astúcia em particular, o que assegurou a sobrevivência dos homínidos durante um milhão de anos foi o conjunto dos seus caracteres específicos: a posição a pé, a utilização da mão para fazer utensílios e o desenvolvimento progressivo do cérebro. Esta interação entre a mão e o cérebro é uma aventura excepcional, única na história da evolução. Diálogo fundamental e fecundo entre dois órgãos cujo desenvolvimento caracteriza o homem: eles ajudam-se mutuamente, encorajam-se, completam-se. (1980:42)

1.1.3. *Homo erectus*

Lewin (1991:272) afirma que

Durante o período de um milhão de anos ou mais, no qual viveu o *Homo erectus*, um grande número de estreias foram registadas nos anais da pré-história humana: a primeira aparição de homínidos fora de África; a primeira manifestação de uma atividade de caça sistemática; os primeiros sinais de fabrico sistemático de ferramentas; o primeiro uso do fogo; a primeira redução significativa no dimorfismo sexual das dimensões corporais nos homínidos; os primeiros sinais de um prolongamento da infância. O *Homo erectus* era aparentemente capaz de levar uma vida muito mais variada e complexa do que os seus antecessores.¹⁹

Em referência aos parâmetros supramencionados, Cunha (2010) descreve que, até 2007, o *Homo habilis* possuía uma existência relativamente curta e que, só após a descoberta de parte de um maxilar fossilizado, foi possível concluir que tal assunção se encontrava incorreta. A longevidade do *Homo habilis* foi, na realidade, maior do que originalmente estimada, impossibilitando, assim, a sucessão direta entre este e o *Homo erectus*, posto que ambos terão coexistido durante cerca de meio milhão de anos.

¹⁹ "Durant la période de 1 million d'années, ou plus, où vécut *Homo erectus*, un grand nombre de premières ont été enregistrées dans les annales de la préhistoire humaine: première apparition des hominidés hors d'Afrique; première manifestation d'une activité de chasse systématique; premiers signes de fabrication systématique d'outils; première utilisation du feu; première réduction importante du dimorphisme sexuel des dimensions corporelles chez les hominidés; premiers signes d'un prolongement de l'enfance. *Homo erectus* a apparemment été en mesure de mener une vie beaucoup plus variée et complexe que ses prédécesseurs." (TdA)

O *Homo erectus* terá, então, surgido há cerca de dois milhões de anos. A análise dos fósseis descobertos, como é exemplo o rapaz de Turkana (um esqueleto completo de um rapaz de 11 anos com 1,6 milhões de anos), traduziu-se numa circunstância conveniente para a elaboração de uma série de ilações sobre esta espécie, que contava já com uma maior frequência de indivíduos de estatura elevada, proporções entre os membros mais aproximadas às dos humanos modernos e uma maior capacidade craniana. Leakey (*apud* Lewin, 1991) reitera, aliás, que este rapaz fossilizado é o primeiro dos hominídeos antigos em que as dimensões do corpo e do cérebro podem ser observadas simultaneamente e com precisão, daí a sua importância.

O facto de, por um lado, a nível de dimensão corporal, o *Homo erectus* se assemelhar ao humano moderno e, por outro, apresentar maior espessura óssea deixa transparecer um afastamento integral da vida nas árvores e um compromisso pleno com o bipedismo por parte destes seres, o que, como já mencionado, teve consequências a nível da bacia, que se estreitou e limitou, no recém-nascido, o seu tamanho cerebral. As cabeças dos neonatos das espécies anteriores não eram muito diferentes das das crias de chimpanzé, porém, aquando do início do rápido crescimento cerebral humano, o problema tornou-se, efetivamente, mais sério.

A questão de um novo desenvolvimento cerebral é, assim, bastante curiosa, pois implica que, ao longo do processo evolutivo, o *Homo erectus* sofreu uma alteração muito significativa na sua cabeça, que aumentou de tamanho. Ora, no seio das famílias humanas, esse crescimento cerebral significou um período de gestação mais curto e, por consequência, um nascimento prematuro²⁰ que, não obstante a criação de uma dependência forte relativamente à progenitora, se traduziu posteriormente numa maior capacidade funcional e interpretativa do mundo. Roberts (2004) acredita que, no que diz respeito à identificação e avaliação dos mitos, por exemplo, os padrões e decorações feitos em objetos como pedras ou ossos contêm narrativas míticas relativamente mais complexas, o que, porventura, será uma consequência direta da maior capacidade inovadora derivada de um cérebro cada vez mais superior nesta fase da evolução humana. Isto é,

A questão do tamanho do cérebro leva-nos a uma outra alteração muito significativa que ocorreu em algum momento do percurso evolutivo (...). Os cérebros grandes exigem cabeças grandes. No entanto, as cabeças grandes causam dificuldades, (...). Num

²⁰ O recém-nascido teria de nascer mais cedo, no momento mais precoce em que, efetivamente, pudesse sobreviver fora do útero, ficando, durante uma infância mais prolongada, inteiramente dependente dos progenitores e terminando esses mesmos crescimento e desenvolvimento cerebrais mais tarde. (NdA)

macaco, há um limite para o tamanho da cabeça que a cintura pélvica pode acolher. Contudo, um cérebro grande dá ao seu possuidor uma vantagem na luta pela sobrevivência de tal forma grande que deve ter havido uma grande pressão evolutiva para os cérebros crescerem tanto quanto possível. (Aydon, 2007:19)

Em todo o caso, com um ritmo evolutivo cultural paulatinamente mais desfasado do morfológico, a primeira espécie a abandonar o continente africano foi, efetivamente, o *Homo erectus*, facto comprovado pelos diversos vestígios encontrados inicialmente em África e, posteriormente, na Ásia e Europa. O Homem de Pequim (北京猿人, *Běijīng yuánrén*), descoberto em 1927 na periferia da capital chinesa, e o Homem de Java, encontrado na ilha indonésia em 1891, são os dois marcos que não só atestam esta dispersão geográfica, como também, e porventura sobretudo, destacam a circunstância de, já naquelas épocas, a organização social indicar “uma mudança de sociedade primitiva para sociedade de clãs, com a agricultura a assumir um papel preponderante no estilo de vida dos seres humanos que viveram posteriormente” (Martins, 2017:69). De facto, uma das outras mudanças relevantes efetuadas neste período encontra-se indubitavelmente relacionada com o modo de subsistência: os hominídeos, recoletores na sua essência, aumentaram exponencialmente o consumo de carne, até então proveniente sobretudo de carcaças esquecidas pelos predadores de maiores dimensões, devido à sistematização das (ainda esporádicas) caçadas. Lewin (1991) afirma igualmente que esta alteração na sua dieta poderá ter estado também nas migrações consumadas no período. Tal opinião é corroborada por Dunbar (2006:38) que considera que

O *Homo erectus* foi o primeiro dos verdadeiros membros do nosso género, o género *Homo*, tendo aparecido pela primeira vez há cerca de dois milhões de anos. Nos milhões de anos que se seguiram, espalhou-se por todo o Velho Mundo a partir da sua África natal, para leste até ao nordeste da China, para a região que acabaria por se tornar nas ilhas do arquipélago indonésio e para o Norte da Europa.

Em seguimento, o *Homo erectus* foi capaz de dominar técnicas que, na sua vida quotidiana, lhe permitiram atingir um patamar de maior conforto quando comparado com os seus antecessores. A utilização do fogo, a utilização de uma linguagem moderadamente desenvolvida e a fabricação de ferramentas mais sofisticadas, envolvendo já materiais como sílex ou quartzo, por exemplo, aduzem precisamente tal realidade. Todos estes avanços só se tornaram viáveis com o evidente aumento do seu cérebro. Assim, o embrenhar pelo caminho da cultura, que nasce precisamente com a manufatura de

utensílios de pedra, servirá como preparação para o advento do antepassado direto do Homem, o *Homo sapiens*; no entanto, como aponta Clarke (1980), o pitecantropo, outro nome pelo qual é conhecido o *Homo erectus*, irá precisar de duas aventuras capitais para conseguir atingir tal estágio: o fogo e a migração para fora de África.

1.1.3.1. O Fogo

Sendo uma das mais importantes descobertas para a sobrevivência do Homem, o fogo, através do qual a unidade humana se consolidou, foi a invenção que, a par do fabrico de utensílios, o diferenciou ainda mais dos restantes seres vivos, concedendo-lhe renovadas autonomia e influência no que diz respeito ao meio ambiente onde se inseria. Esta nova e forte ação humana sobre o meio circundante viabilizou uma fuga gradual aos seus pavores tradicionais, pois, a título de exemplo, constituía-se como uma arma eficiente contra os seus habituais predadores, porventura um dos seus usos menos óbvios hoje em dia. Posto por outras palavras,

Adquire-se uma arma de defesa, sem paralelo, contra os predadores, prolonga-se o período de actividade humana, ou seja, o quotidiano é alterado, viabiliza-se um comportamento de aglomeração (à volta de uma fogueira), permite cozinhar os alimentos o que contribuiu para uma maior gracilização de todo o aparelho mastigatório, o que, implicitamente, levou a uma alteração na morfologia facial onde os maxilares se tornam menos proeminentes. A defesa contra os predadores terá inclusivamente levado, segundo alguns autores, a que o sono passasse a ser mais profundo, mais descansado, o que, por seu turno, terá tido implicações no sonho. Ou seja, o fogo poderá ter contribuído para uma maior predisposição para o sonho o qual é crucial para a mente. O fogo teve assim a sua quota-parte na formação da mente. (Cunha, 2010:88)

Desconhece-se a forma como, e desde quando, o *Homo erectus* foi capaz de reproduzir o fenómeno de forma artificial, presumindo-se que este deve ter sido originalmente obtido de modo indireto. O fogo, até então, encontrava-se associado a acidentes naturais, como a queda de um raio na savana, a erupção de um dado vulcão ou a combustão de jazidas de petróleo - foi, então, através da observação dessas ocorrências mundanas que o Homem se apercebeu das singularidades intrínsecas ao fogo. Conhece-se, assim, que, a dado momento na história, o *Homo erectus*, através do atrito de alguns materiais, como tipos distintos de pedra ou pedaços de madeira, concebeu uma forma de gerar as primeiras faíscas, sendo que as decorrentes tentativas de reprodução do fenómeno o levaram a criar

mais e melhores utensílios para tal. Por exemplo, o dito “isqueiro neolítico” servia-se da percussão de uma lâmina de sílice sobre pirite, cujo fragmento inflamado deveria ser recolhido sobre a acendalha.

A utilização do fogo na preparação e consumo de alimentos representou uma revolução, porquanto as carnes obtidas durante as caçadas, ou advindas de cadáveres abandonados encontrados durante essas mesmas atividades, que, tendencialmente, apresentavam um período de frescura mais reduzido, passaram a possuir um íterim de conservação mais alargado, visto serem cozinhadas. Assim, as reservas alimentícias dos seres humanos não se esgotariam tão rapidamente. Outrossim, a melhor absorção dos nutrientes dos alimentos cozinhados, nos quais foi possível incluir vegetais ou plantas anteriormente não consumíveis, trouxe outras vantagens: por um lado, a reserva energética, que voltaria a contribuir para o crescimento e desenvolvimento do cérebro humano e decorrente maior capacidade de raciocínio; e, por outro, a ocorrência de transformações fisiológicas adicionais, como alterações a nível da dentição ou do aparelho digestivo.



Figura VII
La Conquête du Feu (A Conquista do Fogo), 1850, de Émile Bayard.
Representação de como o ser humano terá descoberto o método de criação do fogo.

Ademais, o domínio do fogo deu azo a que, mais tarde, o Homem fosse capaz de dominar a arte da cerâmica e as técnicas do metal. No primeiro caso, a moldável massa resultante da mistura entre água quente e barro transformava-se amiúde em vasilhas, vasos e púcaros, objetos através dos quais seria viável o armazenamento de água e alimentos por períodos de tempo mais alongados. No segundo caso, o derretimento do metal provocado pelo fogo permitiu o fabrico de instrumentos mais complexos, como utensílios bélicos ou de auxílio à agricultura, os quais tiveram, em última instância, implicações na melhoria da qualidade de vida. Entre outros progressos e melhorias técnicas associadas ao manuseamento do fogo destacam-se, por exemplo, a fratura de materiais duros, como as pedras, o endurecimento de armas de madeira e o derretimento, e sequente transformação, da areia em vidro. Ou seja, para além da cerâmica e da metalurgia, o fogo contribuiu também para o surgimento e evolução da vidraria. Leia-se, então, que

O advento do fogo foi um extraordinário elemento de reconforto no universo hostil do pitecantropo. Ele não tinha, para lutar contra o frio, senão as suas roupas de peles de animais. Era forçado a combater em todas as frentes: a do meio ambiente e a dos seus inimigos naturais, as feras, às quais disputava território de caça e presas. (...) Neste universo muitas vezes inóspito, o fogo foi uma fonte de calor, de alegria, de segurança. O modo de assustar os predadores. (...) Ao mesmo tempo, o fogo é uma maneira decisiva de o homem se afirmar em relação ao animal. (Clarke, 1980:75)

O facto de o Homem ter sido capaz de se emancipar do medo do fogo e de o manipular marcou decerto o seu comportamento, acelerando a sua evolução. Em adição ao aquecimento, às melhorias na alimentação e ao aparecimento de técnicas que a sua descoberta alicerçou, o fogo trouxe também avanços para a vida social - as reuniões à volta da fogueira e a participação social verificada traduziram-se numa permanência e convívio constante entre os humanos, que, fazendo gestos ou produzindo sons, procuravam incessantemente formas de comunicação mais avançadas e eficazes - a linguagem articulada afirmou-se aí, embora, na altura, fosse pouco mais que o conjunto de gritos inarticulados imitados pelos restantes animais. O aquecimento do lar foi da mesma forma elemento primordial do processo de socialização, tornando-se inclusive num lugar privilegiado de encontro e reunião. No fundo, para além de ter contribuído para a formação de um conjunto de comportamentos originais, organizando a vida segundo paradigmas mais uniformes e complexos, o fogo fundou um novo capítulo atinente às relações entre membros das tribos humanas. Como considera Clarke (1980:76), “o fogo influenciou poderosamente para tornar o homem um animal social”.

De resto, as implicações vinculadas à obtenção do fogo não passaram somente pelos avanços técnicos acima descritos. Enquanto elemento poderoso, pois possibilitava aquecimento e iluminação ao mesmo tempo, o fogo tornou-se rapidamente um elemento de adoração, um símbolo divino. A veneração deste elemento não se encontraria por hipótese veiculada à realidade em si, ao fogo propriamente dito, mas às suas particularidades, tidas como representações de um ser deífico. Como tal, o fogo também esteve repetidamente associado a sepulturas e a ritos fúnebres, porquanto, conquanto se pudesse não proceder à incineração do corpo, as cinzas deixadas pelo fogo serviam como leito para o morto, simbolizando o lar, o calor que experienciara em vida. Perlès (1977:4) declara, então, que

Finalmente, a omnipresença do fogo na vida quotidiana dos homens pré-históricos (...) levou muitos autores a atribuir-lhe um valor religioso significativo no caso dos seus utilizadores antigos. Conectados aos enterros humanos, depósitos de objetos "preciosos" ou

lugares considerados "sagrados", o fogo paleolítico é percebido em muitas circunstâncias como um elemento simbólico que participa em ritos de natureza diversa.²¹

Símbolo da vida, fonte de calor, alegria e segurança e importante fator de progresso, o fogo assumiu-se, em todo o caso, como uma das criações precípuas que transfiguraram o destino da Humanidade, pois, à luz da afirmação do estudioso Josef Reichholf (1990:234), "com o domínio do fogo, o Homem não só abria uma nova dimensão na alimentação, mas também (...) tinha agarrado energia com a sua mão - uma mão que era delicada e não possuía nem garras afiadas, nem força muscular concentrada". Assim, sem o fogo, não teria havido *Homo sapiens*²².

1.1.4. O Êxodo Africano e o Ser Humano Moderno - o *Homo sapiens* (*sapiens*)

No debate sobre a importância africana no aparecimento e evolução dos homínidos, é também necessário saber colocar a questão de maneira inversa. Por outras palavras, os diversos fósseis e outros resquícios de antepassados homínidos não foram somente encontrados em África. Esta característica é, aliás, uma boa forma de avaliação do sucesso da evolução humana, pois é a extensa área ocupada pelos seres humanos que, quando comparada com os restantes seres vivos, os quais, normalmente, se encontram circunscritos a determinadas zonas do globo (*habitat*), demonstra essa capacidade globalizante da distribuição geográfica humana. Ao enfatizar o continente africano como peça central no contexto da evolução original, a tendência será remeter os restantes territórios à condição de áreas periféricas. Como crê Foley, tal implica que o aparecimento de resquícios humanos noutros continentes recaí num *framework* evolucionário de processos de colonização e de dispersão, o que, na grande maioria dos casos, corresponde à verdade. Veja-se

Houve, pelo menos, duas e, provavelmente, três grandes radiações geográficas na evolução dos homínidos. A primeira ocorreu entre os dois e um milhão de anos atrás e processou-se de África para a Europa e a Ásia, e a segunda foi provavelmente há menos

²¹ "Enfin, l'omniprésence du feu dans la vie quotidienne des hommes préhistoriques (...) a conduit de nombreux auteurs à lui attribuer une valeur religieuse non négligeable pour ses utilisateurs anciens. Mis en relation avec des sépultures humaines, des dépôts d'objets «précieux», ou bien des lieux eux-mêmes considérés comme «sacrés», le feu paléolithique est perçu dans bien des circonstances comme un élément symbolique participant à des rites de nature diverse." (TdA)

²² Considere-se também que, em certas formulações teóricas, há quem sustente que a presença do fogo dentro de cavernas com pinturas nos tetos constituiu o primeiro espetáculo 3-D (aproveitando a ilusão ótica do relevo da superfície), usado para provocar admiração e terror, e, conseqüentemente, dominação e subordinação. Tratava-se de um exemplo do poder cultural e político do manuseio do fogo exercido sobre o olhar e a mente. (NdA)

de cem mil anos e ocorreu novamente da África para a Eurásia, a Austrália e o Novo Mundo. Pode ter havido outras dispersões, como os neandertais europeus no Oriente Médio e Norte da África, ou da Europa para a Ásia por homínidos há cerca de meio milhão de anos, mas o padrão básico é “para fora de África”. (Foley, 1995:109)²³

As primeiras expansões homínidas para fora de África, como também aponta Dennell (2010), deverão ter ocorrido entre 1,8 milhões e 500 mil anos. Bar-Yosef e Belfer-Cohen (2001) creem que as primeiras dispersões dos homínidos na Eurásia foram essencialmente esporádicas, sendo observada pequena continuidade geográfica e temporal nos vários sítios arqueológicos identificados. Nesta linha de raciocínio, os autores acreditam que os motivos explicativos para o facto de os primeiros seres humanos se terem dispersado para lá de África, entrando no continente eurasiático, incluem o impulso fornecido pelas mudanças ambientais e a relativa pressão demográfica.

Caçadores-recoletores, os seres humanos, possuindo maioritariamente uma alimentação vegetariana, a qual seria posteriormente complementada com carne oriunda de animais menores, viviam da terra, mas, quando comparados aos outros primatas, o seu domínio sobre a natureza apresentava maior amplitude. As dimensões do seu cérebro permitiam-lhe comunicar de maneira mais competente e, por conseguinte, a troca de informação, independentemente do tipo que fosse, era feita muito mais rapidamente. Isto é, para além de facilitar atividades como a recolha de alimentos ou a caça, a comunicação estabelecida propiciava igualmente a obtenção e a partilha de ideias. Os conhecimentos já assimilados, como, por exemplo, a conquista e o manuseamento do fogo ou a utilização de artefactos simples de pedra, tornaram a vida muito mais simples do que inicialmente se poderia considerar e colocaram o ser humano numa situação totalmente nova, pois aumentava-lhe o espaço vital. Aliás, Bar-Yosef e Belfer-Cohen consideram outrossim que uma outra explicação a ter em conta quando se aborda a temática do êxodo africano relaciona-se com a noção de que o *Homo erectus* era já uma espécie predadora. Citando Walker e Shipman, os autores afirmam que, neste contexto, o ser humano se viu obrigado ou a eliminar grande parte da sua população total ou a espalhar-se para outras áreas geográficas, reduzindo, assim, a sua densidade populacional. No âmbito deste processo migratório, também Cunha (2010) considera que, mais do que a um impulso, tal movimentação se deveu ao próprio estilo de vida nómada levado a cabo pelos humanos. Aliás, terá sido igualmente a saída de animais que

²³ “There were probably at least two and probably three major geographical radiations in hominid evolution. The first of these occurred between two and one million years ago and was from Africa to Europe and Asia, and the second was probably less than 100,000 years ago and was again from Africa to Eurasia, Australia and the New World. There may well have been other dispersals, such as the European neanderthals into the Middle East and North Africa, or from Europe into Asia by hominids about half a million years ago, but the basic pattern is ‘out of Africa’.” (TdA)

constituíam a sua dieta que os levou a caminhar para fora de África. Os registos arqueológicos e fósseis demonstram que o

Homo erectus foi uma espécie bem-sucedida e, como qualquer outra espécie bem-sucedida, aumentou a todo o custo a sua distribuição geográfica. Ainda que o gatilho para a dispersão inicial do *Homo erectus* permaneça desconhecido ou envolto em controvérsia, o sucesso da ocupação homínida dos habitats eurásianos não foi, em primeiro lugar, facilitado pela disponibilidade de alimentos ou pela flexibilidade humana nas técnicas de aquisição de alimentos, mas pela ausência de doenças zoonóticas que os atormentavam e restringiam no "berço da evolução" africano. (Bar-Yosef & Belfer-Cohen, 2011:19)²⁴

Nesta conjuntura, como supramencionado, os seres humanos expandiram-se primeiramente para a Europa e a Ásia, habitando gradualmente áreas mais setentrionais, e, numa fase mais avançada, iniciaram o processo global de colonização, atingindo a Austrália, as Américas e a maior parte das ilhas oceâneas. Este processo, como Foley acima informa, não foi um evento único e contínuo, deixando, porém, transparecer que os humanos foram invasores extremamente bem-sucedidos, porquanto se afirmaram como seres flexíveis e adaptáveis no seu comportamento, tolerantes a circunstâncias climatéricas e ecológicas distintas e, ainda, capazes de um novo aumento demográfico.

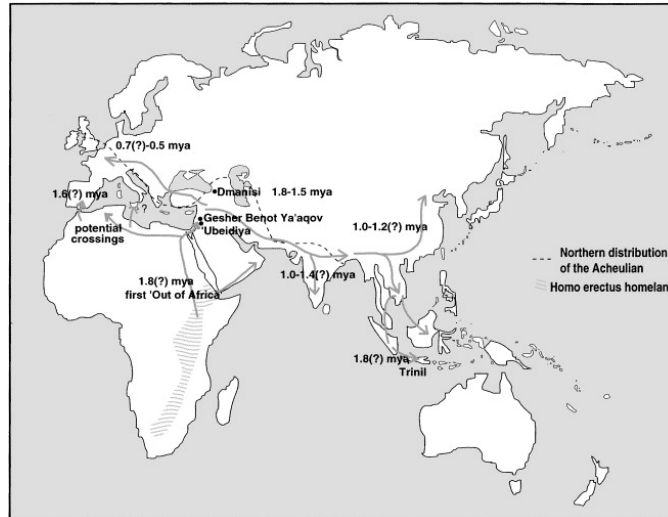


Figura VIII
As possíveis rotas de expansão para as primeiras colonizações a partir de África.
(Bar-Yosef & Belfer-Cohen, 2001:23)

Uma teoria sobre as origens modernas do homem deve conseguir explicar dois pontos: o aparecimento das populações modernas e a diversidade associada às mesmas. Johanson (2001) relata

²⁴ " *Homo erectus* was a successful species, and like other successful species it enlarged its geographic distribution at all costs. Even if the trigger for the initial dispersal of *Homo erectus* remains unknown or controversial, the success of the hominid occupation of the Eurasian habitats was not primarily facilitated by the availability of food, or the human flexibility in food procuring techniques, but by the absence of the zoonotic diseases that plagued and constrained hominins in their African 'cradle of evolution'." (TdA)

que, no que concerne à temática abordada, uma das questões mais bem colocadas na área da paleoantropologia se centra, efetivamente, nas origens dos humanos modernos, o *Homo sapiens*. O autor descreve que, há aproximadamente cem mil anos, o Velho Mundo estava ocupado por um grupo morfológicamente diversificado de homínídeos. Na África e no Oriente Médio, existia o *Homo sapiens*; na Ásia, o *Homo erectus*, e, na Europa, o *Homo neanderthalensis* (Neandertal). Todavia, há trinta mil anos, essa diversidade taxonómica desapareceu e os humanos em todos os lugares evoluíram para uma forma anatómica e comportamental moderna. A natureza dessa transformação é, assim, foco de uma grande deliberação entre duas grandes escolas de pensamento: uma que enfatiza a continuidade multirregional e outra que sugere uma origem única para os humanos modernos. Considere-se, assim, que

As duas hipóteses principais para a evolução dos seres humanos modernos concordam que o *Homo erectus* se espalhou [pelo mundo] a partir de África há dois milhões de anos. A hipótese de "origem africana recente" afirma que os humanos anatomicamente modernos se originaram em África há cem ou duzentos mil anos atrás e que, subsequentemente, se espalharam para o resto do mundo, substituindo formas humanas arcaicas com pouca ou nenhuma mistura genética. A hipótese alternativa, "multirregional", propõe que a transformação para seres humanos anatomicamente modernos ocorreu em diferentes partes do mundo e sustenta tal declaração com evidências fósseis de continuidade cultural e morfológica entre humanos arcaicos e modernos fora de África. (Ingman, Kaessmann, Pääbo & Gyllensten, 2000:710)²⁵

No que diz respeito à questão da evolução humana, Gamble (2007) argumenta que, com efeito, após a expansão inicial para fora de África por parte do *Homo erectus*, as várias populações regionais estabelecidas na Europa e na Ásia evoluíram e tornaram-se nos povos que hoje habitam estas áreas. Na sua opinião, enquanto, por um lado, os multirregionalistas interpretam a dispersão dos fósseis encontrados como evidência para uma evolução paralela, principalmente em isolamento, embora um limitado fluxo de genes partilhados entre as populações tenha sido adicionado a versões posteriores à tese original. Por outro, o modelo de origem africana recente projeta múltiplas dispersões em vez de um único êxodo africano, sendo que, por alguma razão, essas dispersões de humanos anatomicamente modernos (ou seja, *Homo sapiens*) levaram à substituição de populações regionais mais antigas. Entre os substituídos, encontram-se os Neandertais²⁶ da Europa e o *Homo floresiensis* da Indonésia.

²⁵ "The two main hypotheses for the evolution of modern humans agree that *Homo erectus* spread from Africa around 2 Myr ago. The 'recent African origin' hypothesis states that anatomically modern humans originated in Africa 100,000±200,000 years ago and subsequently spread to the rest of the world, replacing archaic human forms with little or no genetic mixing. The alternative, 'multi-regional' hypothesis proposes that the transformation to anatomically modern humans occurred in different parts of the world, and supports this with fossil evidence of cultural and morphological continuity between archaic and modern humans outside Africa." (TdA)

²⁶ Tendo vivido em quase isolamento no continente europeu e subsistido num curto espaço de tempo, os Neandertais distinguem-se por possuírem um conjunto único de características anatómicas, como um tórax maciço e antebraços e pernas inferiores relativamente curtos ou uma região occipital

Por outras palavras, a visão multirregional advoga que os genes do Velho Mundo percorreram regiões distintas e, após a sua mescla, auxiliaram na origem e decorrente evolução dos atuais seres humanos totalmente modernos. Ao ser dependente de trocas genéticas entre as populações, a hipótese multirregional, como põe Cunha (2010:107), pressupõe “uma emergência mais ou menos simultânea das populações modernas em várias regiões do mundo habitadas, a África subsariana, Próximo Oriente, Sudeste asiáticos e Ásia continental”, objetando, assim, a restrição geográfica concernente à evolução humana. De outro modo, a hipótese de substituição, também conhecida por *Saída de África 2*, propõe que os genes desses mesmos humanos modernos têm a sua origem no continente africano, nomeadamente na África Subsariana. À medida que o processo de migração humana se foi efetuando, assistiu-se a uma dispersão alicerçada numa fonte comum, morfologicamente moderna. Esses seres sobreviveram a todas as outras populações humanas, registando-se taxas nulas ou muito reduzidas de cruzamento genético. Por fim, aponta-se ainda a eclosão recente de um novo *Modelo de Assimilação*, baseado no de substituição, que “contempla a emergência dos humanos modernos em África com graus variáveis de absorção das populações regionais arcaicas” (*idem*, 2010:109).

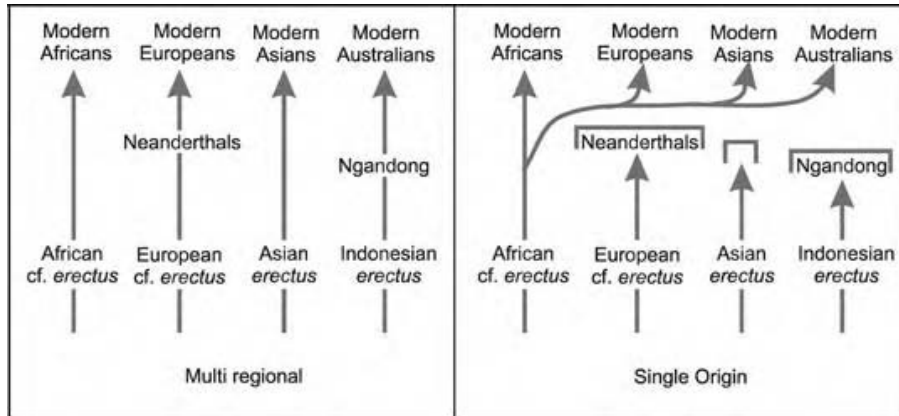


Figura IX

Modelo exemplificativo das diferenças entre a proposta multirregional e a proposta de origem única africana. (Gamble, 2007:41)

Partilhando as opiniões de Foley (1995), Reicholf e Dunbar, Johanson (2001) afirma que a maioria das provas, sejam elas de carácter anatómico, arqueológico ou genético, atribuem uma maior credibilidade à perspectiva de que os seres humanos modernos resultam de um episódio evolutivo recente e, nesse sentido, defende a ideia de que a melhor teoria explicativa das origens modernas é a que postula

estranhamente formada do crânio com uma protuberância. A visão atual defende que os Neandertais representam possivelmente os descendentes de uma primeira migração africana. (NdA)

uma única origem africana para o *Homo sapiens*. Segundo o autor supramencionado (2001), “as principais inovações neurológicas e culturais que caracterizaram o aparecimento de humanos totalmente modernos provaram ser extraordinariamente bem-sucedidas, culminando no nosso domínio do planeta à custa de todas as populações de homínídeos anteriores”²⁷. Como Foley (1995:123) diria, “a conclusão a retirar é que as provas facultadas pelos fósseis relembram-nos que a evolução não ocorre realmente através do tempo, mas sim no espaço, em locais específicos”²⁸. Do ponto de vista da evolução humana, cada continente representa um papel distinto, embora semelhantemente importante.

O debate em torno dos ascendentes dos seres humanos não é, desta maneira, consensual. Tal como inferido, afirmar que o Homem moderno, aquele que os biólogos designam como *Homo sapiens sapiens*, numa tentativa de o distinguir do *Homo sapiens*, descende diretamente de determinado antepassado deve, acima de tudo, conjecturar também que o aparecimento de uma nova espécie é uma ocorrência singular que se verifica somente num dado local. Ora, como apresentado, a distância temporal entre os momentos discutidos e a descoberta dos vestígios que os testemunham afigura-se tão ampla que, por vezes, a classificação de restos encontrados pode assumir certa complexidade, porquanto, como afirma Aydon (2007:20), “só depois de uma espécie ter evoluído num determinado local se espalha para ocupar outros territórios”. Dunbar (2006:39) complementa esta informação, escrevendo que

Depois, há cerca de meio milhão de anos, uma das populações africanas de *Homo erectus* começou a sofrer uma rápida evolução no sentido de um cérebro de tamanho maior e de uma constituição física mais leve. Num espaço de tempo relativamente curto, espalhou-se por todo o continente e para o Próximo Oriente e a Europa, tomando o lugar das populações de *Homo erectus* que aí tinham vivido antes. Chegara a espécie *Homo sapiens*.

Na perspetiva da paleoantropologia, o nascimento dos humanos modernos - o *Homo sapiens* - encontra-se bem descrito. A nova espécie, conquanto ainda manifestasse, num período inaugural, traços idênticos aos do *Homo erectus*, apresentava-se mais leve e garbosa que as linhagens anteriores e espalhou-se com uma rapidez incomum, tendo, inclusive, no período entre os 150 e os 12 mil anos atrás, conseguido disseminar-se por todo o globo. Como é demonstrado pela última figura, a variabilidade

²⁷ “The major neurological and cultural innovations that characterized the appearance of fully modern humans has proven to be remarkably successful, culminating in our dominance of the planet at the expense of all earlier hominid populations.” (TdA)

²⁸ “The conclusion to be drawn is that the fossil evidence reminds us that evolution does not really take place through time, it takes place in space, in particular places” (TdA)

genética, registada pela análise do ADN mitocondrial²⁹ dos fósseis resgatados, apresenta um elevado grau no continente africano e um espectro de divergência mais estreito nos grupos não-africanos. Apesar de não excluir completamente o multirregionalismo, o material genético contido na mitocôndria tende a apoiar a proposta de origem única - o facto de a população africana possuir maior diversidade genética, num contexto de baixa diversidade genética humana, quer dizer, nas palavras de Cunha (2010:118), “que os padrões atuais [são] o resultado de um efeito fundador devido a uma especiação que marcou a emergência da nossa espécie”. A árvore evolucionária mencionada abaixo por Foley possui raízes em África e ramifica-se, numa copa, para o restante planeta. Os seres humanos modernos atuais são, assim, muito recentes na sua ancestralidade e pouco dissemelhantes no seu aspeto - com exceção, claro, para algumas diferenças como a cor de pele ou o formato dos olhos -, pois descendem de um antepassado que somente viveu há cerca de 200 mil anos. Por outras palavras,

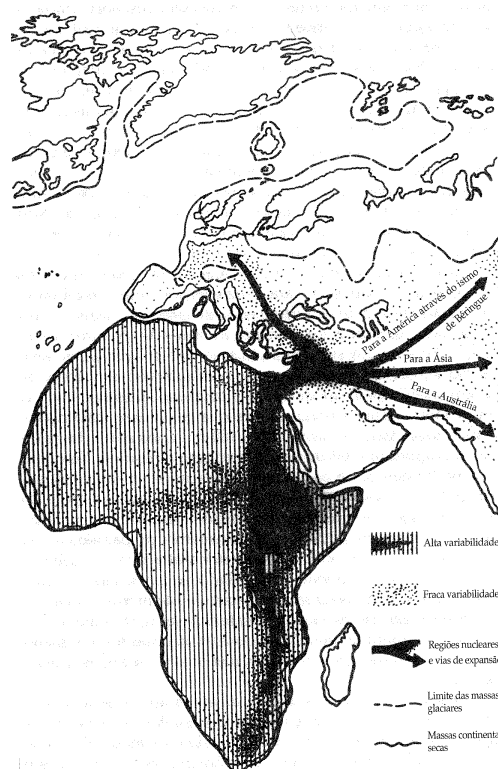


Figura X
O êxodo africano e distribuição geográfica dos humanos, tendo em conta a variação do ADN das mitocôndrias. O autor chama a atenção para o facto de, no caso africano, a divergência genética ser bastante elevada, o que pode ajudar na explanação das origens dos ascendentes dos seres humanos. Na sua expansão, os seres humanos optaram por quatro direções principais. (Reichholf, 1990:23)

Existem dois outros factos importantes que precisam ser entendidos sobre o ADN mitocondrial. O primeiro é que as partes estudadas do sistema genético aparentemente não possuem função - ou seja, as sequências particulares do ADN mitocondrial analisadas não servem qualquer propósito, apenas existem. Tal significa que não são sujeitas ao processo de seleção, o que, por sua vez, releva que a taxa de mudança será simplesmente uma função da taxa de mutação, que geralmente, pensa-se, é constante. O segundo ponto é que é possível, ao analisar detalhadamente as sequências, descobrir o quão estreitamente relacionadas entre si se encontram duas linhagens ou tipos de ADN mitocondrial e, assim, construir uma árvore evolucionária. (Foley, 1995:128)³⁰

²⁹ ADN (ácido desoxirribonucleico) encontrado nas mitocôndrias, organelas celulares com importantes funções na respiração e nas trocas de energia entre células. As mitocôndrias são herdadas apenas pelo lado materno. Este tipo de ADN provê, assim, uma marca da linhagem materna de cada indivíduo. (NdA)

³⁰ “There are two other important facts that need to be understood about mtDNA. The first is that the parts of the genetic system that are studied are apparently without function - that is, the particular sequences of mtDNA looked at serve no purpose, but are just ‘sitting there’. This means that they are not subject to selection, which in turn means that the rate of change will simply be a function of the rate of mutation, which is usually thought to be constant. The second point is that it is possible, by looking at the sequences in detail, to work out how closely related to each other any two lineages or types of mtDNA are, and thus to build an evolutionary tree.” (TdA)

A nível de particularização física, sabe-se que a evolução humana, embora inegável, assumiu, a certa altura, um carácter estável, o que representa, a partir de um dado ponto, uma forte parecença na forma física de ambas as partes. Assim, morfológicamente falando, o *Homo sapiens* possui um grupo de características que, tendo-se desenvolvido mutuamente, o tornam num ser anatomicamente moderno. Entre aquelas, destacam-se o crânio menos largo e mais alto, a face ortognata, o occipital arredondado, a existência de um queixo e os membros mais longos quando comparados ao restante corpo. Denota-se igualmente alterações a nível de dentição que refletem, porventura, a redução do seu uso em funções mastigatórias. A nível cerebral, por exemplo, Clarke (1980) conjectura que os melhores manuseamento e utilização dos elementos à sua volta poderá ter contribuído para a maior inteligência do *Homo sapiens*. No caso da Europa, aliás, estima-se que a substituição de uma população por outra se paute sincronicamente pela incapacidade dos Neandertais em progredir no seu caminho evolutivo e pelas vantagens intrínsecas aos *Homo sapiens*, que se revelavam mais inventivos ao terem utilizado, por exemplo, chifre de rena, osso ou marfim no fabrico de utensílios e armas cada vez mais diversificadas.

O *Homo sapiens* era, assim, um caçador exímio, um ser capaz de fazer uso de todos os géneros de materiais para tornar as suas expedições mais produtivas. A sua dieta passou outrossim a incluir presas, designadamente aves e peixes, que, anteriormente, não eram ingeridas pelo Homem pré-histórico. Para além disso, estes entes possuíam também um conhecimento sem precedentes dos hábitos dessas suas preias - tal facto não é somente comprovado pela mencionada variedade de animais ingeridos, mas também pela localização dos acampamentos humanos, geralmente em áreas que facilitavam a caça, e pela arte que então produziam. Tattersall (1998:24) descreve que

Esta lista de inovações dos homens de Cro-Magnon [designação atribuída aos restos mais antigos de *Homo sapiens* na Europa] poderia continuar indefinidamente, já que essas populações, que já estavam formidavelmente equipadas após a sua chegada à Europa, continuaram a enriquecer a sua complexidade material e comportamental com surpreendentes doses de engenhosidade e invenção. Nada semelhante ocorre no registo de seres humanos anteriores. Na verdade, havia um novo tipo de ser na Terra.³¹

É deste modo que o autor considera que, para além das singularidades morfológicas, as inovações e criações apresentadas pelo *Homo sapiens* fundamentam o facto de este não ser somente

³¹ “Esta lista de las innovaciones de los hombres de Cro-Magnon podría continuar indefinidamente; pues estas gentes, que ya estaban formidablemente equipadas a su llegada a Europa, continuaron enriqueciendo su complejidad material y de comportamiento con asombrosas dosis de ingenuidad e invención. Nada parecido sucede en el registro de seres humanos anteriores. En verdad, había una nueva clase de ser sobre la Tierra.” (TDA)

um *upgrade* dos seus antepassados. Efetivamente, com a chegada do *Homo sapiens* e do seu comportamento moderno, assiste-se ao aparecimento de uma entidade sem precedentes, à entrada em circulação de uma nova classe de homínido que não se limitou a fazer o que já havia sido feito, ainda que de maneira diferente. Na sua opinião, o *Homo sapiens* é um novo conceito, “qualitativamente distinto deles [dos seres humanos primitivos] em aspetos muito significativos, ainda que limitados” (1998:213)³². A arte reflete com maior evidência a capacidade particular destes seres - a representação puramente mecânica do mundo deu lugar a um conjunto de obras interpretativas acerca do mesmo. O autor assinala, por exemplo, o caso dos animais retratados nesses trabalhos, afirmando que teriam uma significância simbólica que transcendia a simples identidade zoológica.

As capacidades do *Homo sapiens*, arcaico ou moderno, evidenciam um enorme salto na história dos antecessores humanos. Essa habilidade, conquanto possa significar uma conclusão com base em dados reduzidos ou limitados relativamente às prévias tendências humanas, possui algo de qualidade emergente em virtude da qual surgem, muitas vezes por motivos contingentes, resultados inesperados. Assim, é possível afirmar que, com cérebros maiores, maiores capacidades criativas e comportamentos distintos, os seres humanos modernos distanciaram-se da sua linhagem e embrenharam-se definitivamente no momento de criação - de ferramentas, de arte e de cultura. Como diria Cunha (2010:15), “para compreender o que é ser humano temos que, incontornavelmente, conhecer a nossa própria mente, talvez o órgão mais complexo do universo”.

1.2. A Linguagem

Ainda que o ser humano não seja o único animal capaz de comunicar, de possuir uma linguagem, no sentido mais lato do termo, é o único que conseguiu desenvolver uma linguagem duplamente articulada. A linguagem encontra-se intrinsecamente associada às capacidades simbólicas de codificação humana e é através dela que o Homem procede à explicação das suas capacidades e permite conceber a sua natureza tal e qual ela é (*cf.* Tattersall, 1998). Neste contexto, como entende Corballis (2014), a faculdade em comunicar com o outro não é definitivamente exclusiva dos seres humanos, mas o discurso e a elaboração complexa destes últimos possui estrutura proposicional e

³² “cualitativamente distinto de ellos en aspectos muy significativos aunque limitados.” (TdA)

caráter intencional, características que não são de todo verificáveis na comunicação estabelecida entre membros de outras espécies: estes não narram histórias, não comentam acontecimentos, não se indagam sobre o mundo e sobre os próprios. Dunbar (2006) afirma que, conquanto a comunicação vocal predomine claramente entre os primatas superiores, nenhum dos sistemas de comunicação animal se compara à linguagem humana, pois esta é surpreendentemente flexível e bastante capaz na transmissão de informação. É esta que permite o desenvolvimento de projetos coletivos, os quais não seriam exequíveis sem a colaboração de um largo número de indivíduos e sem a transmissão de conhecimentos previamente adquiridos e acumulados ao longo de várias gerações. Existem diferentes níveis funcionais de complexidade na comunicação vocal entre os seres vivos e, neste enquadramento, a comunicação humana é, no parecer deste estudioso, ímpar. Tal quer dizer que

Claro, existem diferenças entre a linguagem humana e a comunicação animal. No entanto, essas diferenças, por maiores que sejam, são interpretáveis em termos quantitativos e não qualitativos. A consequência em aderir a um *framework* deste tipo é não conceber a linguagem como uma característica especial que separa a nossa espécie da restante natureza, mas sim como uma característica específica, assim como a ecolocalização dos morcegos ou a tromba dos elefantes são traços específicos. É em referência a uma operação deste género que os ensinamentos de Darwin - que concebem os seres humanos como animais entre outros animais - são totalmente consumados. (Ferretti & Adornetti, 2014:V)³³

1.2.1. Origem e Evolução da Linguagem: Fontes e Constrangimentos

No âmbito desta argumentação, para Ferretti e Adornetti (2014), entender a origem e evolução da linguagem revela-se como um dos mais complexos problemas da ciência atual, pois tal tema gera constantemente grande interesse e controvérsia. Por um lado, apontam os autores italianos, o fascínio mencionado encontra-se largamente associado ao facto de grande parte da investigação teórica ter atribuído um caráter único à linguagem, já que é ela que, mais do que qualquer outro elemento, define o que é o ser humano. Por outro, a controvérsia do seu estudo prende-se com as dificuldades metodológicas inerentes à investigação desta temática, visto que, ao não deixar resquícios fósseis diretos, para além de que aceder aos primeiros falantes implica seguir os indícios das características físicas

³³ "Of course, there are differences between human language and animal communication. Nevertheless, these differences, however great, are interpretable in quantitative terms and not qualitative. A consequence of adhering to a framework of this kind is that language is not conceived as a special character that places our species apart from the rest of nature, but rather as a specific trait, just as the echolocation of bats used to navigate or the trunk of elephant used to manipulate objects are specific traits. It is in reference to an operation of this kind that Darwin's teaching—that conceives human beings as animals among other animals—is fully realized" (TDA)

imprescindíveis à difusão da linguagem, esta não se revela objeto passível de uma reconstrução semelhante à efetuada no âmbito de outras características humanas importantes, como é o caso do bipedismo. Além disso, “os indícios tidos como válidos diferem de disciplina para disciplina, pois o conceito de linguagem assume-se ainda um tanto complexo na sua definição (ou, pelo menos, não existe um entendimento unânime sobre aquilo que se constitui como tal)” (Ferretti & Adornetti, 2014:III)³⁴. Isto não implica, no entanto, perda do seu valor evolutivo, dado que “a linguagem articulada deve ser encarada como uma ferramenta de vital importância para a sobrevivência e expansão demográfica dos grupos” (Cunha, 2010:142).

Na sua análise sobre a aparição e subsequente evolução da linguagem, Clarke (1980) prefere, primeiramente, dialogar um pouco sobre o papel da consciência humana. Definindo-a como faculdade através da qual o ser humano, reconhecendo a própria realidade, se expressa como indivíduo diferente do restantes seres existentes, o autor refere que é graças à consciência, e à plasticidade do seu cérebro, que o ser humano se consegue adaptar a condições de vida distintas. Embora não possua o maior cérebro do mundo animal, o ser humano é dono do mais complexo de todos, sobretudo pela proeminente quantidade de células existentes e conexões estabelecidas dentro de si. Neste seguimento, para o autor, faz sentido que se reflita inicialmente sobre a evolução do cérebro, pois é a sua plasticidade que permite ao Homem aprender e recordar, que lhe confere a sua individualidade. A consciência humana exerceu um papel muito significativo nesta diferenciação, porquanto, acredita o autor, a aquisição da linguagem parece conectar-se ao desenvolvimento do pensamento abstrato, associado ele próprio à consciência. Por outras palavras,

A consciência do homem desempenhou certamente muito cedo um papel importante nesta diferenciação que ele marcou em relação a tudo o que o rodeava. Ela ajudou-o a assumir a sua originalidade. Mas, ao mesmo tempo, favoreceu igualmente as relações necessárias do homem com o mundo exterior: pela mão, criadora de gestos e de utensílios; pelos mitos, liames com o sobrenatural, escondido na obscuridade, na lonjura e no desconhecido; pela linguagem, enfim, criadora de palavras e de novas relações. (Clarke, 1980:55)

Lewin (1991) argumenta que, com a exceção da escrita, os registos arqueológicos fornecem somente indicadores materiais indiretos no que concerne às competências linguísticas. Ou seja, é apenas

³⁴ “what is considered valid evidence differs from discipline to discipline, also because language itself is rather difficult to define (or, at least, there is not a unanimous understanding of what constitutes language)” (TdA)

a partir do momento em que se assiste ao estabelecimento de formas constantes da escrita que se pode debater com certeza a existência da linguagem. Neste sentido, o autor comenta que, no âmbito destas análises, é preferível enveredar por outros indicadores, como os instrumentos de pedra talhada, os sinais de organização social e económica, os conteúdos e contexto de pinturas e/ou outras formas de expressão artística ou os fósseis propriamente ditos. Ao se investigar a complexidade tecnológica da pedra talhada ou os registos fósseis relativos à reorganização do cérebro e do aparelho vocal, será possível, na sua opinião, formular uma ideia sobre o nível das capacidades cognitivas dos humanos, às quais subjaz a habilidade para a linguagem. Para a vasta maioria dos investigadores, a linguagem já estaria bem desenvolvida aquando das pinturas parietais e da arte móvel³⁵, já que o modo de fabricação dos utensílios e o da produção da linguagem estariam interligados por uma mesma base cognitiva. A observação da curva de complexificação da tecnologia da pedra talhada, neste caso, mostraria, no decorrer do tempo, as mudanças verificadas nas aptidões linguísticas. No entanto, autores como Thomas Wynn (*apud* Lewin, 1991) consideram que existe apenas uma semelhança superficial entre estas duas categorias de atividade. Os processos cognitivos que lhes subjazem são demasiado distintos. Isaac (1976), por exemplo, no âmbito da evolução da linguagem e da sua possível relação com as produções tecnológicas de então, defende que o grau de complexidade de um dado utensílio poderá ajudar na dedução de certos indicadores sobre o nível de multiplicidade de uma dada sociedade, e não sobre processos verbais. O autor opta por analisar a aptidão dos humanos para a linguagem através de uma complexidade social que, à medida que se forma e desenvolve, torna necessária a fundação de certas regras para a vida em comunidade - processo que, sem a linguagem, seria impossível de instaurar.

Christiansen e Kirby (2003) perspetivam igualmente a linguagem como uma parte importante daquilo que constitui o ser humano como um todo. No entanto, consideram que, apesar da tendência crescente na acumulação de conhecimento académico sobre a origem da vida, existem poucos estudos acerca da origem e evolução da linguagem. Tal como os seus colegas italianos supramencionados, estes autores americanos sustentam que, aquando da publicação de *On the origins of species*, se denotava um notável interesse pelo tópico, traduzido maioritariamente pelo florescimento de ideias e conjeturas sobre o mesmo. Contudo, uma vez que poucas restrições conseguiam, de facto, limitar o domínio das

³⁵ No contexto da arte pré-histórica, é a designação atribuída às obras de arte que, por serem de dimensões mais reduzidas, podem ser transportadas pelo ser humano. (NdA)

possibilidades, a teorização começou a ser atormentada por especulações de tal forma estranhas que, em 1866, se verificou a proibição de todas as discussões sobre o tema por parte da influente Sociedade Linguística de Paris. Um século depois, durante a sua última década, sustentado por restringimentos teóricos advindos de avanços nos estudos do cérebro e das ciências cognitivas, o campo da evolução da linguagem emergiu finalmente do seu longo período de hiato como uma área lídima de investigação científica.

Nesta conceção, ainda que se verifique, nos dias de hoje, o crescimento da utilização da modelagem computacional para explorar questões relevantes concernentes à temática, os autores reconhecem que, com o intuito de compreender aprofundadamente a sua evolução, a linguagem deve ser estudada ao mesmo tempo por variegadas disciplinas, num esforço conjunto por parte de investigadores de todas as áreas. É necessário que se perceba o modo de funcionamento do cérebro e da mente; de que forma se encontra estruturada a linguagem; quando começou a linguagem moderna a distanciar-se da linguagem primitiva e de outros sistemas de comunicação; até que ponto e de que maneira mudou a anatomia dos hominídeos; como interagem aprendizagem, cultura e evolução. Assim,

A pesquisa acerca da evolução da linguagem deve necessariamente ser interdisciplinar a fim de proporcionar restrições suficientes na sua teorização e torná-la num inquérito científico legítimo. Todavia, a maioria dos investigadores da evolução da linguagem cobre apenas partes dos dados relevantes, talvez pelo facto de que é quase impossível ser-se especialista em todos os campos. Ainda assim, como um todo, a área parece estar a mover-se em direção a uma maior interdisciplinaridade. As colaborações entre investigadores de diferentes campos com participação na evolução da linguagem tornar-se-ão provavelmente cada vez mais importantes. (Christiansen & Kirby, 2003:300)*

No cômputo geral, neste campo de estudos, para entender a evolução da linguagem, é preciso primeiro compreender o que é a linguagem. Todavia, como apontam os argumentos de autores já referidos, como Christiansen e Kirby ou Ferretti e Adornetti (2014), a área parece estar dividida sobre como deve ser feita a caracterização exata do conceito e em que termos deve o mesmo ser definido. O acordo já alcançado reside no facto de, no período anterior ao do surgimento da linguagem, terem ocorrido algumas pré-adaptações, mutações biológicas tidas como imprescindíveis para o aparecimento da fala, prévias na linhagem dos hominídeos. Entre os diversos pontos que reúnem um consenso

* "Language evolution research must necessarily be cross-disciplinary in order to provide sufficient constraints on theorizing to make it a legitimate scientific enquiry. Nevertheless, most researchers in language evolution only cover parts of the relevant data, perhaps for the reason that it is nearly impossible to be a specialist in all the relevant fields. Still, as a whole, the field appears to be moving in the direction of becoming more interdisciplinary. Collaborations between researchers in different fields with a stake in language evolution are likely to become increasingly more important." (TdA)

relativamente universal, destacam-se a capacidade de usar símbolos, ou seja, a capacidade humana em associar sons ou gestos arbitrários a certos conceitos e/ou preceitos com a finalidade de comunicar; a atenção conjunta, isto é, a capacidade de direcionar a concentração de um para outro objeto, importante para o sucesso da comunicação; a imitação de ações sequenciadas com o propósito de comunicar; e a representação e entendimento dos outros como seres intencionais com crenças e desejos próprios, passíveis de serem manipulados pelas ações. Como aponta Tomasello (2002), a nível cognitivo, um incremento na capacidade de representação complexa de conceitos pode ter precedido a emergência da linguagem. Deste modo,

Relevante a este assunto, desde as primeiras tentativas comunicativas antes da linguagem propriamente dita, as crianças mais jovens demonstram esta habilidade, apontando para os outros declarativamente, segurando coisas para mostrá-las aos outros, oferecendo objetos aos outros e, em geral, envolvendo várias atividades intencionais conjuntas através de meios que seguem, dirigem e compartilham a atenção com outras pessoas (...). Tal sugere que os pré-requisitos social-cognitivos para o idioma envolvem um conjunto muito mais profundo e mais amplo de atividades atencionais e de aprendizagem social. (Tomasello, 2002:330)³⁷

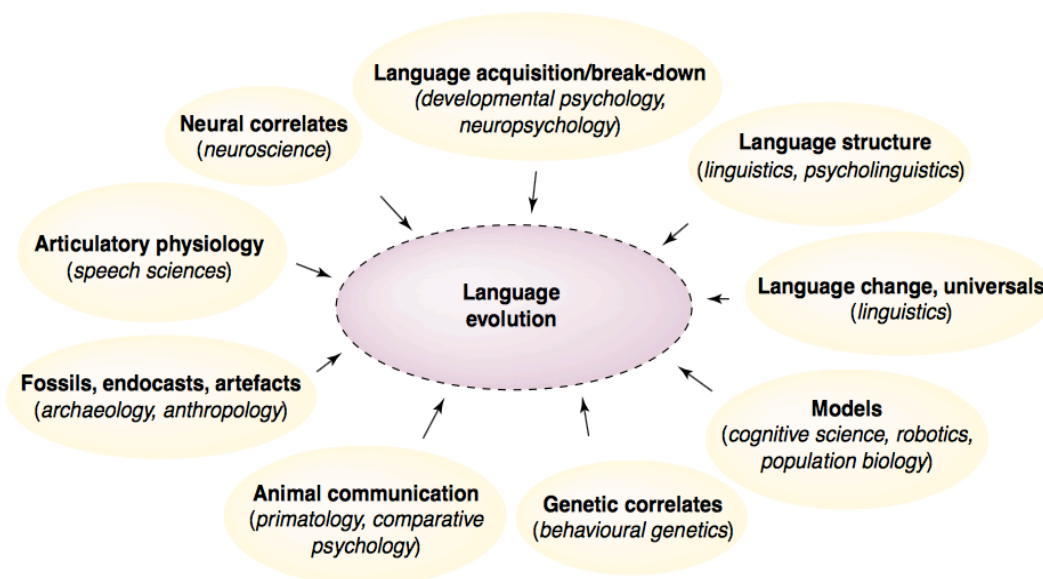


Figura XI

A natureza interdisciplinar da pesquisa de evolução da linguagem, segundo Christiansen e Kirby. Segundo estes, para se obter uma compreensão completa da evolução da linguagem, é necessário recorrer a uma ampla gama de dados e, conseqüentemente, à experiência numa grande variedade de campos. Este diagrama mostra o tipo de evidência a observar e as áreas temáticas mais associadas a cada um. (2003:303)

No entanto, como se infere, mesmo que haja um consenso numa pré-adaptação simbólica entre hominídeos prévia ao aparecimento da linguagem (Christiansen & Kirby, 2003), existem ainda diversos

³⁷ "Relevant to this, from their earliest communicative attempts before language, young human children demonstrate this ability by pointing for others declaratively, holding up things to show them to others, offering objects to others, and in general engaging in a number of joint intentional activities by means of which they follow into, direct, and share attention with other people (...). This suggests that the social-cognitive prerequisites for language actually concern a much deeper and wider set of joint attentional and social learning activities." (TDA)

pontos de discórdia no que concerne principalmente à subsequente evolução da estrutura gramatical. Por um lado, as teorizações concebem-na não como um produto de adaptação biológica, mas sim como algo procedente da transmissão cultural da linguagem entre milhares de gerações. Christiansen e Kirby creem que os sistemas linguísticos podem ter sido alvo de uma complexificação oriunda do processo de transmissão de informação através de filtros estreitos nos mecanismos de aprendizagem das crianças. O modo como as palavras se cristalizam em formas gramaticais específicas através do processo de gramaticalização é prova deste ponto de vista, já que aquela, como Heine e Kuteva (2002) afirmam, se apoia nas regularidades da evolução das formas linguísticas, baseando-se igualmente no princípio da unidirecionalidade e nas suas implicações na reconstrução de estados linguísticos anteriores. Por outro lado, as demais teorias desta esfera sugerem que a estrutura gramatical é o resultado de uma gramática subjacente humana, sendo que a evolução gradual da linguagem se traduziu numa especialização inata para a codificação de informações cada vez mais complexas. Pinker (2003) sugere que o seu propósito seria uma recolha e troca de informação social dentro de um nicho cognitivo, designadamente como segue

O sistema parece ter sido montado para codificar informações proposicionais - quem fez o quê a quem, o que é verdadeiro em quê, quando, onde e porquê - num sinal que pode ser veiculado de pessoa para pessoa. (...) As estruturas gramaticais são adequadas à transmissão de informações sobre tecnologia, explicando como duas coisas se podem ligar para produzir uma terceira; sobre o ambiente local, como, por exemplo, onde se localizam determinadas coisas; sobre o ambiente social, como quem fez o quê a quem, quando e porquê; e sobre as próprias intenções, como "*Se fizeres isto, eu farei aquilo*", o que transmite com precisão as promessas e ameaças que sustentam relações de troca e domínio. (27)³⁸

Assim, parece que, iniciando-se o debate sobre a evolução da linguagem num sentido mais abrangente, esta ergue-se num ciclo com três cadências distintas: a vida de um indivíduo, de uma língua e de uma espécie. Ou seja, a linguagem humana parece nascer de três sistemas adaptativos que, embora distintos, interagem entre si: aprendizagem individual, transmissão cultural e evolução biológica. Conquanto um dos problemas surgentes resida no facto de estas vertentes trabalharem com diferentes escalas temporais - a do indivíduo (dezenas de anos), a da língua (milhares de anos) e a da espécie

³⁸ "The system appears to have been put together to encode propositional information—who did what to whom, what is true of what, when, where and why—into a signal that can be conveyed from one person to another. (...) The structures of grammar are well suited to conveying information about technology, such as which two things can be put together to produce a third thing; about the local environment, such as where things are; about the social environment, such as who did what to whom, when where and why; and about one's own intentions, such as *If you do this, I will do that*, which accurately conveys the promises and threats that undergird relations of exchange and dominance." (TdA)

(milhões de anos) -, é particularmente interessante denotar não só que a estrutura de aprendizagem de um dado indivíduo é determinada pelo resultado da evolução biológica, mas também que, da mesma forma, as pressões sobre a transmissão linguística são determinadas em parte pelos vieses genéticos do aprendiz (*cf.* Christiansen & Kirby, 2003).

Neste debate sobre a linguagem, sua origem e evolução, Chomsky (2000) apresenta uma perspetiva assaz interessante, principalmente porque, no âmbito da realização da presente tese, a universalidade que o autor atribui à gramática da língua, utilizada no

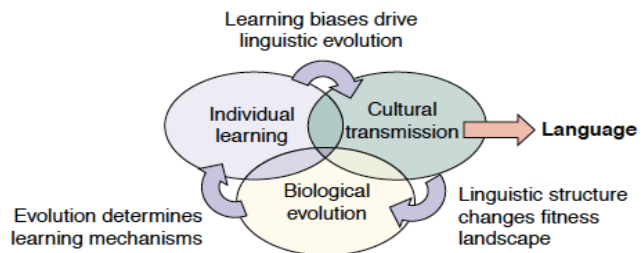


Figura XII

A complexidade da evolução da linguagem e as interações que se efetua(m) para o seu surgimento. (Christiansen & Kirby, 2003:302)

contexto do pensamento mítico inerente às diversas culturas mundiais, demonstra ainda que, na base da mente humana e do seu pensamento, é igualmente possível detetar pontos comuns de contacto. Considerado como marco inicial no que diz respeito à fundação da Linguística como ciência que trata dos fenómenos simbólicos como ocorrências na mente, Chomsky crê na “existência de uma gramática formal internamente representada, fundamentada em uma faculdade biológica de linguagem, responsável pela produção simbólica” (Freitas, 2015:4). Para o autor norte-americano, a capacidade humana para a linguagem é uma característica específica da espécie e, da mesma maneira que se fala dos restantes sistemas do corpo humano, como o circulatório ou o excretor, é tal-qualmente possível falar de órgão(s) ou sistema da linguagem, como, aliás, foi descrito no presente texto. Chomsky considera, assim, que a linguagem é o culminar de uma construção interna do cérebro humano e não, como defende a tradição filosófica, uma construção pública, ou seja, não biológica. Veja-se que

O núcleo destes artigos é uma meditação prolongada sobre a interpretação "interna" de Chomsky da faculdade de linguagem humana. Grande parte da tradição filosófica concentrou-se na linguagem como uma construção pública da qual os indivíduos têm conhecimento parcial. Esta visão preocupa-se com a relação entre linguagem e realidade externa: a relação mundo-palavra que sustenta as teorias padrão da semântica referencial. Em oposição a esta tradição, Chomsky defende extensivamente, e com uma

série de análises linguísticas imaginativas, a visão de que o conhecimento da linguagem é individualista, interno à mente/cérebro humano. Segue-se que o estudo adequado da linguagem deve lidar com essa construção mental. (Smith, *apud* Chomsky, 2000:vi)»

Neste sentido, demonstrando que todas as linguagens humanas atuais possuem elementos em comum, na base da sua investigação, encontra-se a chamada Gramática Universal, uma estrutura profunda, substancialmente semelhante, que aparenta ser intrínseca ao património hereditário do ser humano. Por outras palavras, o termo refere-se ao estágio inaugural da faculdade de linguagem, o qual consente, na opinião do autor, a formação de um número indeterminado de línguas humanas. Como coloca Freitas (2015), é uma gramática generativa, um sistema de carácter universal “que especifica todas as expressões bem formadas da linguagem, através do qual os seres humanos são capazes de criar um número infinito de sentenças com base em um conjunto finito de regras e de dados do ambiente” (5). Por necessidade biológica, como se cada ser humano nascesse com esta predisposição, as diretrizes e condições deste sistema, como confirma ainda Freitas, são elementos presentes em todas as línguas humanas - a linguagem assume-se, assim, como peça fundamental do ser humano, pois, na supramencionada estrutura profunda, residem a coerência de expressão, a promessa de abstração e a propensão para comunicar.

1.2.2. Comunicação Não Verbal e Fala: o Último Grande Passo para a Humanização?

Como sabido, a comunicação, bem como a criatividade humana, pode ser estabelecida sem recurso à linguagem verbal. Atente-se, por exemplo, ao caso da arte - um pintor ou um músico transmitem emoções sem terem de, efetivamente, verbalizar aquilo que sentem ou procuram exprimir. Num mundo onde a linguagem verbal é imperativa, o ser humano consegue ser assaz rico em exemplos que relevam de comportamentos não verbais, como o anuir com a cabeça, estender a mão pedindo algo ou levantar a mesma bruscamente como gesto que procura a submissão do recetor da mensagem. Seja qual for o comportamento tido pelo Homem, o seu gesto traduz o receio, a comoção, o deleite, a ojeriza,

» “The core of these articles is an extended meditation on Chomsky’s “internalist” interpretation of the human language faculty. Much of the philosophical tradition has concentrated on language as a public construct of which individuals have partial knowledge. This view is preoccupied with the relation between language and external reality: the word–world relation which underpins standard theories of referential semantics. In opposition to this tradition Chomsky defends at length, and with a series of imaginative linguistic analyses, the view that knowledge of language is individualistic, internal to the human mind/brain. It follows that the proper study of language must deal with this mental construct.” (TdA)

o assombro, entre muitas outras emoções que sente no decorrer da sua vida. Esses comportamentos, informam autores como Lewin (1991), são resquícius, recordações de antigas posturas tomadas pelos seres humanos. Aliás, neste debate, o supramencionado autor refere, a título de exemplo, que “o sinal pelo qual exprimimos naturalmente o desdém, de busto recuado, lábios cerrados, ar expirado pelo nariz, não passa de uma antiquíssima recordação do gesto de recusa de consumir um alimento impróprio” (1991:56). É este o jogo fisionómico, relativo ao porte do corpo e comportamento humano, que fornece, num primeiro contacto, informações seguras sobre outrem. A comunicação silenciosa representa um entendimento mais fundamental do que a fala, pois deixa, desde logo, transparecer sentimentos de hostilidade ou amizade, tristeza ou alegria, entre outros. Consciente ou inconscientemente, o ser humano faz uso constante desta comunicação não verbal, demonstrando obediência ou despeito, superioridade ou inferioridade, afeto ou frieza perante dadas situações do seu dia-a-dia. Estes comportamentos relevam, assim, de vestígios da vida passada na savana, expondo a importância que deverá ter tido no seio do grupo.

Todavia, a comunicação não é algo exclusivo do ser humano, porquanto, no mundo natural, se encontram animais, vertebrados e invertebrados, que, no âmbito das mais diversas atividades, majoritária, mas não exclusivamente, relacionadas com o período de acasalamento, produzem sons e sinais e assumem certos comportamentos de forma a atrair a atenção dos seus pares. Nas aves, por exemplo, a existência de meios comunicacionais mais especializados durante o processo de cortejo é uma realidade inegável. Campbell (1998) define o termo *comunicação* como sendo “um meio através do qual um organismo provoca mudanças num outro ou em outros (...); é o meio através do qual um animal desencadeia uma resposta noutro” (382)⁴⁰. Ou seja, fenómeno detentor de uma função social, a comunicação inclui a partilha ou transmissão de informação entre dois ou mais sistemas. Assim, na sua opinião, é no reino dos animais sociais que a comunicação ganha maior importância, pois a existência da sociedade depende dessa mesma comunicação entre os seus membros. Todos os animais comunicam, mas o ser humano constitui-se como o único no qual a linguagem suplantou o conjunto (inicial) de sinais não verbais. Por outras palavras, embora se assuma exequível transmitir informação

⁴⁰ “Communication is a means by which one organism can bring about change in one or more others (...); it is the means by which one animal can trigger a response in another” (TdA)

por vias que não recorram à linguagem verbal, esta, mais ampla e efetiva, é mecanismo crucial de abstração sobre o qual se edificou a cultura humana.

No caso da comunicação não verbal, Campbell inicia a sua dissertação afirmando que existem variadas formas de, no mundo animal, se proceder à sua efetivação. Três elementos são, deste modo, necessários para que tal processo ocorra: um canal de saída (*output channel*), através do qual o sinal é transmitido, um efector de saída (*output effector*), órgão responsável pela geração do sinal, e um canal de chegada (*input channel*), que recebê-lo-á. Os sinais emitidos categorizam-se em não-direcionais (ou seja, de largo espectro), como os chamamentos, geralmente recebidos por todos os membros do grupo, e direcionais (ou seja, de espectro reduzido), como o odor corporal, endereçados a membros específicos do grupo. O tipo de sinal escolhido e emitido dependerá sobretudo das circunstâncias onde os seus transmissores se inserirem. No caso dos primatas superiores, o autor refere que, embora sejam vários os canais explorados e o olfato represente ainda uma parte significativa no processo de acasalamento, por exemplo, a ênfase é fortemente colocada no canal visual. Aquando das caçadas, ao longo do processo de evolução do ser humano, não só eram necessárias cooperação, resistência e inteligência, como também era perentória a existência de um sistema de comunicação, pois somente desta forma a complexa organização social da caça funcionaria. Como afirma Campbell (1998:383),

Os transmissores variam desde a coloração fisiológica involuntária da pele sexual das fêmeas, que anuncia o estro, até às expressões faciais, gestos e exibições tão conhecidas entre babuínos e chimpanzés. (...) A expressão facial, claramente visível num rosto relativamente livre de pêlos, é altamente evoluída entre os chimpanzés e permaneceu importante ao longo da evolução humana. (...) O gesto corporal também é importante para todos os primatas superiores, incluindo nós próprios, mas a sua transmissão e receção são, muitas vezes, inconscientes.⁴¹

Neste âmbito, destaca-se ainda o toque, que assume igualmente elevado valor como meio de comunicação entre os primatas superiores, já que, como se trata de um sinal de espectro reduzido, ajuda na promoção e estabelecimento de laços interpessoais, diminuindo outrossim prováveis níveis de tensão no grupo social; e, claro, a comunicação vocal. No segundo caso, assiste-se a uma maior concentração

⁴¹ "Transmitters vary from the involuntary physiological coloration of the sexual skin of females, which announces estrus, to the facial expressions, gestures and displays that are so well known among baboons and chimpanzees. (...) Facial expression, clearly visible in a relatively hair-free face, is highly evolved among chimpanzees and has remained important throughout human evolution. (...) Bodily gesture is also important to all higher primates, including ourselves, but its transmission and reception are often unconscious." (TdA)

de trabalho científico já efetuado, sendo exequível elencar e qualificar as funções das vocalizações expelidas pelos primatas:

- Sinais relativos à vinculação mãe-infante ou grupo social como um todo, mantendo a sua coesão e estrutura;
- Sinais alusivos à demarcação e defesa territorial;
- Sinais correspondentes ao achamento de comida;
- Alarmes relacionados ao aparecimento de predadores.

No entanto, ainda que, em certas espécies de bugios, se verifique o aparecimento e existência de características ligadas à linguagem articulada, sendo os elementos desses grupos capazes de reagir em consonância, ajustando comportamentos conforme o tom expresso pela vocalização emitida⁴², não é de todo viável atribuir, ou tentar identificar, nos mesmos a intenção consciente com que o ser humano realiza a sua comunicação verbal. A comunicação não verbal é sobretudo gerada e motivada pela emoção, pela premência de resposta a uma ocorrência relevante. Com efeito, através destes sinais, os animais veiculam eficazmente as suas necessidades e medos, buscando respostas adequadas nos seus pares. São estas transmissão e expressão de emoções que criam e mantêm a base da vida social nas comunidades primatas e podem, afirma Campbell, ser vistas como uma adaptação evolucionar, como segue

Porém existe mais na comunicação do que a transmissão e a receção sensorial. A resposta apropriada à receção de um sinal é um ingrediente vital na comunicação. Esta é a sensibilidade social (...) que se tornou a base da aprendizagem e da cultura. A consciência de pequenas mudanças na postura ou na expressão facial de diferentes indivíduos é um componente essencial desta adaptação, assim como a resposta apropriada, que pode ser aprendida ou inata. (1998:386)⁴³

Neste âmbito, Hockett e Ascher (1964), considerando que o sistema de comunicação não verbal e a língua são dois meios auditivo-vocais de contacto, procuraram identificar as principais diferenças entre os mesmos. No seu artigo, ambos defendem que as dissemelhanças são tão grandes que se torna intrincado estabelecer uma linha evolutiva entre as duas realidades, descrevendo, para tal, que, no caso do sistema de chamamentos, este depende da vocalização de sinais que anunciem, ou denunciem, por

⁴² Mais do que vocalizações simbólicas atinentes a cobras, águias ou leopardos (exemplos de ameaças efetivas), estas suscitam respostas de fuga diferencialmente associadas às presenças desses predadores (cf. Christiansen & Kirby, 2003) (NdA).

⁴³ "But there is more to communication than transmission and sensory reception. The appropriate response to the reception of a signal is a vital ingredient in communication. This is the social sensitivity (...) which became the basis of learning and culture. Awareness of minute changes in the posture or facial expression of different individuals is an essential component of this adaptation, as is the appropriate response, which may be learned or innate." (TdA)

exemplo, a presença de um elemento estranho à comunidade. Inatos, estes chamamentos são exclusivos, não sendo possível estabelecer comunicação através da amálgama de dois ou mais sinais distintos (ou seja, aqueles indicam somente uma situação nova de cada vez), característica que contrasta com uma das particularidades da linguagem verbal: o facto de o Homem conseguir livremente emitir enunciados resultantes da fusão de novas sonoridades. Aliás, ao passo que, no caso das vocalizações não verbais, se fala de dissimilaridades totais entre sons emitidos, a língua, o discurso, permite, através da conjugação de um número restrito de unidades sonoras, exprimir um conjunto virtualmente infinito de significâncias. Ademais, uma vez que depende da presença de estímulos próprios e adequados, o chamamento não permite um distanciamento espaciotemporal, algo que a linguagem verbal consente, dado que é apreendida e a sua transmissão dependerá da capacidade em memorizar e vocalizar⁴⁴. Tattersall (1998: 77/78) reitera, deste modo, que

Tal dista (...) da linguagem tal como a conhecemos nos humanos, porque esta começa nos centros superiores (...) e depende da produção e interpretação de sons com independência dos estados emocionais do falante e do ouvinte. Depende igualmente das regras de gramática, sintaxe, etc., que não existem de forma alguma nas combinações de sons produzidos por chimpanzés. (...) Primeiro, o idioma atribui significados totalmente arbitrários a sons particulares. (...) Em segundo lugar, as palavras não se limitam a denotar objetos concretos; a capacidade de criar referências simbólicas também permite referir-se a qualidades ou entidades que existem apenas num sentido abstrato e não necessariamente no presente. Em terceiro lugar, a ordem em que esses símbolos arbitrários são combinados transmite um significado particular, independentemente dos próprios símbolos.⁴⁵

Neste sentido, no entendimento de Foley (1995), a linguagem é a característica singular que torna possível a espécie humana. Somente os humanos possuem a capacidade de produzir um vasto conjunto de sons associados a determinadas significâncias e de conjugar e associar estruturas gramaticais que permitem a edificação de uma multitude de ideias concatenadas. No ponto de vista do autor, a linguagem encontra-se fortemente ligada ao comportamento social, visto que os humanos comunicam tão proficientemente devido ao facto de, por um lado, se inserirem em grupos sociais complexos e, por outro, estabelecerem entre si laços de parentesco e amizade, reveladores de níveis de interdependência não registados noutras espécies. Leia-se, então, o seguinte

⁴⁴ No entanto, esta capacidade para o discurso é um talento genético, como diz Campbell (1998), pois qualquer esforço neste sentido não ensinará um primata não-humano a falar. (NdA)

⁴⁵ "Esto dista mucho (...) del lenguaje tal como lo conocemos los seres humanos, pues se inicia en los centros superiores (...) y depende de la producción e interpretación de sonidos con independencia de los estados emocionales del hablante y el oyente. También depende de las normas de la gramática, la sintaxis, etcétera, que no existen en absoluto en las combinaciones de sonidos que hacen los chimpanzés. (...) En primer lugar, el lenguaje asigna significados totalmente arbitrarios a sonidos particulares. (...) En segundo lugar, las palabras no se limitan a denotar objetos concretos; la capacidad de crear *referencias simbólicas* permite también referirlas a cualidades o entidades que existen sólo en un sentido abstracto y no necesariamente en el presente. En tercer lugar, el orden en que se combinan estos símbolos arbitrarios comunica un significado propio, independiente de los propios símbolos." (TdA)

A linguagem humana, essa, permite evocar acontecimentos que se produzem num momento distinto daquele em que se fala. Ela multiplica as possibilidades de abstração, de ideação, de pensamento consciente. Autoriza a referência ao passado, a evocação do futuro, a remissão para o que está afastado tanto no espaço como no tempo. É um elemento essencial para favorecer a difusão de ideias, para facilitar a aprendizagem, para transmitir a herança cultural. (Clarke, 1980:58)

Como visto, datar, ou indicar, o início do desenvolvimento da linguagem revela-se uma tarefa árdua. As opiniões divergem e diferentes autores apontam datas distintas, as quais, a título de exemplo, variam entre os quatro e os um ou dois milhões de anos (*cf.* Clarke, 1980; Campbell, 1998). Sabe-se que, até à descoberta da escrita, momento após o qual se pôde ter, efetivamente, a certeza da existência da linguagem, a fala se afirmava como meio de comunicação primordial para o Homem. A sede pela busca de indícios, para além daqueles resultantes do estudo dos registos fósseis, que comprovassem esta realidade humana levou os estudiosos da área a avançarem igualmente para o estudo de outro tipo de evidências, como a organização social e económica ou o conteúdo e contexto das pinturas e outras formas de expressão artística dos povos de outrora. Uma vez ultrapassado o estágio dos estereotipados sinais dos animais, aponta Lewin (1991), o ser humano entrou num período de lalação subsequente durante o qual certos sons eram já produzidos com alguma articulação. Será, porventura, lógico considerar estes códigos sonoros como consequência direta de uma maior e melhor organização das atividades quotidianas levadas a cabo pelas comunidades em que se inseria o ser humano: a perseguição da caça, a construção do acampamento/abrigo, a defesa do mesmo, entre outros. Só através de uma comunicação proficiente pôde o Homem sobreviver e gerar descendência mais numerosa.

De facto, promessa de sobrevivência, entendimento e diferenciação, visto que, a dada altura, as maneiras de expressão se transfiguraram de tal forma que somente aqueles que possuíam uma linguagem em comum se inteligiam, a fala encontra-se visceralmente conectada ao modo de funcionamento do cérebro, correlacionando-se igualmente a habilidade linguística ao tamanho/configuração do mesmo. Neste, é possível identificar duas áreas associadas à faculdade da linguagem: a área de Wernicke e a área de Broca. A primeira das duas procede ao controlo do sentido e à compreensão da palavra, encontrando-se conectada por um feixe de nervos à segunda, a qual, por sua vez, controla os músculos dos lábios, das mandíbulas, do palato mole e das cordas vocais durante o discurso. Contudo, ainda que se localizem no hemisfério esquerdo do cérebro, estas duas áreas fazem

parte de um conjunto de funções mentais complexas que não possuem localização precisa. As pesquisas e análises às quais os fósseis humanos foram sendo submetidos revelaram identicamente outros conjuntos de dados importantes, entre os quais se destaca a morfologia muito especial do aparelho vocal ao nível da laringe e faringe, ferramentas criadas quase exclusivamente para a emissão de sons. Tattersall (1998:191) descreve que

As principais estruturas do trato vocal são a laringe, órgão do pescoço que contém as cordas vocais; a faringe, um tubo que se eleva acima e se abre para as cavidades bucal e nasal, e a língua e as estruturas da boca relacionadas à mesma. Os sons básicos são gerados na coluna de ar que parte dos pulmões pela ação da laringe. No entanto, existe a possibilidade de se observarem modificações adicionais desses sons quando a coluna de ar aumenta. Na maioria dos mamíferos, incluindo macacos e outros primatas, a laringe está localizada na parte superior do pescoço e a faringe é curta. Esta sua curta extensão limita em muito a capacidade da musculatura circundante de influenciar a faringe e, portanto, modificar a vibração do ar ascendente através da laringe. Nos seres humanos adultos, por outro lado, a laringe encontra-se na parte inferior do pescoço, o que prolonga a faringe e possibilita maiores modificações dos sons.⁴⁶

Reichholf (1990:212), neste aspeto, afirma que, “nela [na laringe] se articula, isto é, transforma-se em sons e tons, o que o cérebro define. Através da laringe, o outro ser humano entende o que o nosso cérebro procura exprimir e, simultaneamente, o cérebro ouve (...) o que o próprio sujeito verbalizou”. Efetivamente, como também é descrito por Lewin (1991), nos mamíferos, a laringe encontra-se posicionada de duas maneiras diferentes, fazendo com que, por um lado, caso se situe num ponto mais elevado da garganta, se possa engolir e respirar simultaneamente e, por outro, caso se fixe num ponto mais inferior da garganta, haja um fechamento temporário da passagem de ar a fim de se evitar o sufocamento quando se procede à deglutição. É o segundo tipo de disposição da laringe que, atualmente, caracteriza o aparelho vocal dos seres humanos adultos, pois, na aptidão para a linguagem, a posição mais baixa da laringe aumenta consideravelmente o espaço disponível para uma emissão mais diferenciada de sons. Os restantes mamíferos, e os bebés humanos, apresentam a primeira disposição descrita. Neste contexto, Campbell detalha inclusive que, por causa da flexibilidade de todo este aparelho, não só se torna viável a geração de toda uma gama de vogais como também se possibilita uma maior variedade de articulação de sons. Como aponta (1998:389), “a distinção entre humanos e símios reside

⁴⁶ “Las estructuras principales del tracto vocal son la laringe, la estructura del cuello que contiene la cubiertas (cuerdas) vocales; la faringe, un tubo que asciende por encima de ésta y se abre a las cavidades bucales y nasales, y la lengua y las estructuras de la boca relacionadas con ella. Los sonidos básicos se generan en la columna de aire que parte de los pulmones por la acción de la laringe. Existe la posibilidad, no obstante, de modificaciones adicionales de estos sonidos cuando la columna de aire asciende. En la mayoría de los mamíferos, incluidos los simios y otros primates no humanos, la laringe está situada en la parte superior del cuello, y la faringe es corta. Esta poca longitud limita mucho la capacidad de la musculatura circundante para incidir en la faringe y por tanto modificar la vibración del aire que asciende através de la laringe. En los seres humanos adultos, por contra, la laringe está en la parte inferior del cuello, lo que alarga la faringe y hace posible mayores modificaciones de los sonidos.” (TdA)

no tipo de sons emitidos pelos humanos e na maneira notável na qual podemos interromper as notas ressonantes com as consoantes da fala”⁴⁷. Na realidade, mesmo quando se observa o entendimento da linguagem por parte dos símios, este é resultado de um treino intensivo por parte dos humanos. Em contraste, as crianças desenvolvem competências linguísticas apenas pela exposição à fala, sem terem necessidade de serem ensinadas. Veja-se que

Tentou-se, em vão, ensinar chimpanzés a falar. Por certo, eles tinham compreendido, no final das inúmeras tentativas, que *cup* (taça) significava o recipiente com o petisco. Tornavam claro, por meio de sinais, que tinham compreendido. Porém, era-lhes impossível a articulação de uma palavra tão simples. (...) Não deve, pois, depender das suas capacidades intelectuais o facto de nem sequer conseguirem articular as frases mais simples de uma língua. A questão reside na estrutura da sua laringe. Esta não é apropriada para emitir sons de tal modo que se pareçam com palavras. (...) Não importa que o cérebro esteja em condições de vencer este problema, mas sim se se dispõe, para isso, de um órgão que esteja em condições de funcionar de forma correspondente. (Reichholf, 1990:212)

Em jeito de conclusão, a linguagem em si não funciona como um substituto do sistema de chamamentos, ou seja, da comunicação não verbal. Pelo contrário, é um meio de interação novo que a complementa - a comunicação não verbal, porventura mais direcionada para a expressão de emoções, detém ainda, na verdade, um lugar privilegiado nas relações humanas. Todavia, servindo como ferramenta de referência através de símbolos, a linguagem favorece a elaboração comunicativa sobre objetos no meio ambiente, e não apenas sobre o estado

interno de quem o faz. Campbell (1998:395) demonstra a sua opinião, afirmando que “as palavras evoluíram para simbolizar os processos ambientais e os conceitos abstratos decorrentes das novas complexidades da estrutura social”⁴⁸. Ora, essas simbolizações fomentam o aprovisionamento de uma

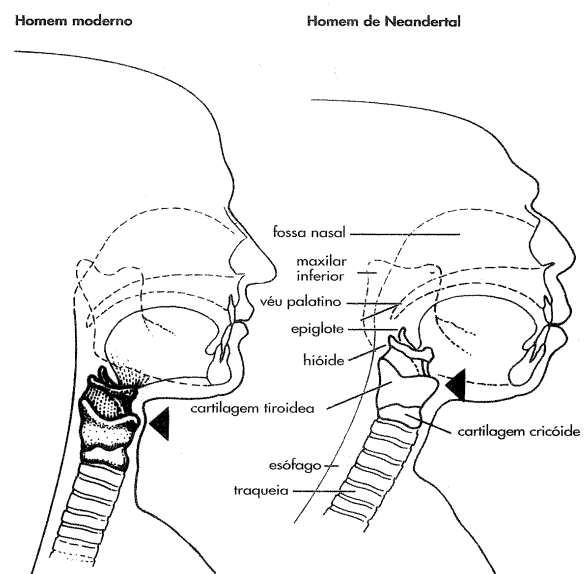


Figura XIII
Demonstração da posição distinta da laringe no Homem Moderno e no Homem de Neandertal. Crê-se que, em períodos mais tardios, este último seria já capaz de falar de forma articulada, embora com algumas limitações, dado que também neste se verificou um abaixamento da laringe. (Reichholf, 1990:213)

⁴⁷ “The distinction between humans and apes lies in the kinds of sounds humans make and the remarkable way in which we can interrupt resonant notes with the consonants of speech.” (TdA)

⁴⁸ “(...) words have evolved to symbolize environmental processes and the abstract concepts arising from the new complexities of social structure.” (TdA)

maior quantidade de informações e o registo das mesmas, por sua vez, engrandecido pelo desenvolvimento paulatino do comportamento exploratório do ser humano, incrementa a categorização de tais referentes, o que possibilita uma recuperação mais eficaz dos dados memoriais. Ademais, a classificação dos dados permite igualmente o armazenamento de referências culturais e normas de comportamento, guarnecendo o ser humano de parâmetros fundamentados em escolhas mais adaptativas.

Neste contexto de recolha, acumulação e categorização de informações ambientais, culturais e comportamentais, é a linguagem que se assumirá como elemento de transmissão desses mesmos dados simbólicos. Cada indivíduo, emissor e recetor deste tipo de conhecimento, porta consigo a experiência agregada, passada e recente, do grupo societal, veiculando-a intermitentemente através do espaço e do tempo entre os seus pares. No caso dos grupos com limites mais abrangentes, a linguagem é fator crucial para o sucesso das suas coordenação e cooperação mútuas, fomentando, assim, uma maior interdependência. Conseqüentemente, uma vez que os dados propalados podem referenciar-se não só ao presente como também ao passado e futuro, a linguagem está implícita no desenvolvimento da instrução, já que

A linguagem permite discussão, negociação, planeamento e processos democráticos em geral. Os indivíduos poderiam, pela primeira vez, compartilhar os seus pensamentos e sentimentos. Permite maior flexibilidade e originalidade no comportamento social e fornece novos fundamentos tanto para o antagonismo quanto para a cooperação. A articulação das demandas de reciprocidade foi provavelmente essencial para o desenvolvimento de redes complexas de obrigações sociais, no tempo e no espaço, que vincularam grupos sociais ampliados. A linguagem permite a prescrição, ou instrução, bem como a proscricção, ou proibição, algo que, sozinho, se encontra bem desenvolvido entre os primatas não-humanos sociais. (Campbell, 1998:396)⁴⁹

A linguagem, que tornou possível o vasto desenvolvimento da cultura humana e trouxe a consciência única sobre o próprio, favoreceu, destarte, a “reflexão abstrata, estas deduções lógicas ou irracionais, esta imaginação que desempenhou um tão importante papel na evolução cultural da humanidade” (Clarke, 1980:59).

⁴⁹ “Language permits discussion, bargaining, planning, and democratic processes generally. Individuals could, for the first time, share their thoughts as well as their feelings. It allows more flexibility in social behavior and more originality and provides new grounds for both antagonism and cooperation. The articulation of the demands of reciprocity was probably essential for the development of complex webs of social obligations in time and space, which bound extended social groups. Language permits prescription, or instruction, as well proscriction, or prohibition, which alone is well developed among social nonhuman primates.” (TdA)

1.3. A Cultura

A maioria dos especialistas admite, no entanto, que

A evolução do homem não é exatamente semelhante à de todos os outros seres vivos. A nossa evolução biológica foi acompanhada, quase inteiramente substituída (na opinião de alguns), por uma evolução cultural e social. De tal modo que o homem acabou por escapar, em parte, às leis naturais: evoluindo não já apenas no seu corpo, mas sobretudo pela sua cultura. (*idem*, 1980:9)

Refletir sobre o fenómeno que é marca primordial dos seres humanos, a cultura, implica, para além da consideração de que esta é produto e produtora do Homem, dialogar igualmente sobre as práticas humanas e sobre o acumulado das experiências daqueles que antecederam o ser humano atual. Efetivamente, os laços estabelecidos entre Homem e cultura são de tal forma estreitos que o primeiro é perspectivado como o único ser vivo dependente da cultura. Ao nascer, este é um ser inacabado, pois, para além de se encontrar dependente da proteção dos seus progenitores, irá necessitar igualmente dos agentes da cultura para assegurar a sua sobrevivência. Por outras palavras, o ser humano vê-se na dependência de dois ambientes distintos, um natural e particular e outro humano e de ordem cultural e social específica, como clarifica Paiva (2004), que o direcionam no caminho da humanização, não sendo, então, possível o seu desenvolvimento na isolamento completa. No fundo, “a cultura (...) é o traço unicamente humano, aquilo que nos faz destacar e estar acima dos animais estúpidos, a única coisa que permite que nos distanciemos das nossas raízes biológicas” (Dunbar, 2006:136).

1.3.1. Uma Tentativa de Definição de Cultura

O termo *cultura*, em si, não se revela de todo como elemento de fácil definição, havendo inúmeros autores que sustentam opiniões muito distintas. Roque de Barros Laraia (2001), por exemplo, na parte inicial da sua obra, quando intenta apresentar a sua investigação, destaca dois pontos interessantes de análise: o determinismo biológico e o determinismo geográfico. De facto, o autor começa o seu diálogo com a revelação de que o debate sobre os elementos constituintes da cultura induziu alguns teóricos da área a conjecturar que, no seu âmago, se encontra uma relação direta entre raça e cultura, o chamado determinismo biológico, o qual implicaria a existência inata de dadas características

ou capacidades em grupos humanos distintos. Neste sentido, como expõe de seguida, de acordo com esse mesmo determinismo, à altura, os nórdicos seriam, por exemplo, mais inteligentes do que os negros ou os alemães teriam maior habilidade para o campo da mecânica (*cf.* Laraia, 2001). Todavia, fazendo uso da obra de Felix Keesing, o autor explica igualmente que não é possível verificar a existência de uma correlação entre a distribuição dos caracteres genéticos e os comportamentos culturais de determinados seres humanos - ou seja, independentemente do seu *background* genético, toda a criança humana poderá ser educada em qualquer cultura, desenvolvendo características diferentes daqueles que, à partida, seriam expectáveis dada a sua origem biológica.

Por seu lado, o determinismo geográfico supõe que as dissimilaridades do ambiente físico provocam a diversidade cultural. Esta teoria, desenvolvida principalmente por geógrafos, aponta Laraia, preceituava que, na dinâmica do progresso, o clima poderia, a título de exemplo, ser um fator importante no desenvolvimento dos grandes centros civilizacionais. Tais concepções ganharam grande popularidade nos finais do século XIX e inícios do século XX. No entanto, na década de 20, um conjunto de antropólogos, dos quais se destaca Kroeber, negaram esta teoria, reiterando que, na realidade, existe finitude na influência geográfica sobre os fatores culturais, já que “é possível e comum existir uma grande diversidade cultural localizada em um mesmo tipo de ambiente físico” (Laraia, 2001:21). Neste ponto em particular, o autor já mencionado cita três casos, entre os quais aquele que se refere às diferenças entre esquimós e lapões, demonstrando não ser possível admitir a influência originada pela ação mecânica da natureza sobre os seres humanos, pois, nas palavras de Sahlins (1996), “a cultura age seletivamente [sobre o meio ambiente], explorando determinadas possibilidades e limites ao desenvolvimento, para o qual as forças decisivas estão na própria cultura e na história da cultura” (101).

Atente-se que

Os esquimós constroem as suas casas (iglus) cortando blocos de neve e amontoando-os num formato de colmeia. Por dentro, a casa é forrada com peles de animais e, com o auxílio do fogo, conseguem manter o seu interior suficientemente quente. É possível, então, desvencilhar-se das pesadas roupas, enquanto no exterior da casa a temperatura situa-se a muitos graus abaixo dos zero graus centígrados. Quando deseja, o esquimó abandona a casa, tendo de carregar apenas os seus pertences e vai construir um novo retiro. Os lapões, por sua vez, vivem em tendas de peles de rena. Quando desejam mudar os seus acampamentos, necessitam realizar um árduo trabalho que se inicia pelo desmonte, pela retirada do gelo que se acumulou sobre as peles, pela secagem das mesmas e o seu transporte para o novo sítio. Em compensação, os lapões são excelentes criadores de renas, enquanto, tradicionalmente, os esquimós limitam-se à caça desses mamíferos. (Keesing, 1961:184/185, *apud* Laraia, 2001:22)

No que concerne ao termo *cultura*, Laraia sublinha que, no final do século XVIII, o termo germânico *Kultur* era empregue como símbolo para todos os aspetos espirituais de um povo, contrastando com a palavra francesa *Civilisation*, que se referiria às proezas materiais do mesmo. Tylor, em 1871, conseguiria, neste seguimento, sintetizar ambos os termos num só, *Culture*, o qual compreenderia, assim, o conjunto da totalidade de “conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (Tylor, 1958:1, *apud* Laraia, 2001:25). Marcando inequivocamente a possibilidade de aprendizagem da cultura, isto por contraste à aquisição ingénita veiculada por procedimentos biológicos, Tylor não só iniciou o processo de afastamento crescente entre os domínios cultural e natural, como também demonstrou que a cultura, ao se assumir como fenómeno com causa e estabilidade, poderia ser alvo de um estudo e análise mais metódicos. Posteriormente, o trabalho de Tylor foi criticado, uma vez que excluía a questão do relativismo cultural, crendo que a cultura se desenvolveria uniformemente numa escala em que as sociedades mais avançadas tinham já ultrapassado as etapas mais básicas. Embora tal tornasse impossível a formulação do conceito moderno de cultura, dado que a escala evolutiva criada por Tylor classificava hierarquicamente as sociedades humanas, com clara vantagem para as europeias, o seu trabalho foi um primeiro passo em direção a uma definição mais concisa do termo.

Para além de entenderem a relevância da necessidade de comprovação da possibilidade de comparação entre povos, os principais críticos de Tylor postulavam que, na génese do método comparativo da antropologia, deveriam estar presentes duas tarefas: a reconstrução da história de povos ou regiões específicas e a comparação da vida social de povos distintos cujo desenvolvimento seguisse leis análogas. O americano Alfred Kroeber, inserindo-se neste grupo, procurou demonstrar como a cultura atua sobre o Homem, preferindo considerá-la como uma série de atributos e produtos das sociedades humanas disseminados por meio de dispositivos dissemelhantes da herança genética. Neste sentido, o presente antropólogo perspetiva a cultura como fator determinante no comportamento do Homem, ou seja, como fator justificativo das suas conquistas. Nenhum comportamento, ação ou pensamento humanos se encontra organicamente determinado, pois, apesar de ser fortemente dependente do seu equipamento biológico, o Homem opera em consonância com os seus padrões culturais - isto é, a forma como se procede à efetivação de dada resposta satisfatória às carências humanas mais básicas variará de cultura para cultura. Por outras palavras,

Todos sabem que nascemos com certos poderes e adquirimos outros. Não é preciso argumentar para provar que algumas coisas de nossas vidas (...) provêm da natureza pela hereditariedade, e que outras coisas nos chegam através de outros agentes com os quais a hereditariedade nada tem que ver. Não apareceu ninguém que afirmasse ter um ser humano nascido com o conhecimento inerente da tábua de multiplicação, nem, por outro lado, que duvidasse de que os filhos de um negro nascem negros pela atuação de forças hereditárias. Contudo, certas qualidades de todo indivíduo são claramente sujeitas a debate e, quando se compara o desenvolvimento da civilização como um todo, a distinção dos processos envolvidos apresenta muitas vezes falhas. (Kroeber, 1950:234)

Por outras palavras, para Kroeber, cultura deve ser entendida como meio de adaptação a diferentes ecossistemas. O ser humano cria o seu próprio processo evolutivo, supera o orgânico e liberta-se dos constrangimentos da natureza, espalhando-se pelo planeta. Ademais, ao adquirir cultura, o Homem perde a propriedade animal, a necessidade de repetir os atos dos seus antepassados para desenvolver conhecimento. Ele torna-se, assim, muito mais dependente do processo de aprendizagem, ou endoculturação, ou socialização, como designa Laraia, no qual a cultura, veiculada através da comunicação oral e potenciada pelas capacidades de observação e de invenção humanas, se revela acumulação de toda a experiência das gerações anteriores. O homem

É o resultado do meio cultural em que foi socializado. Ele é (...) herdeiro de um longo processo acumulativo, que reflete o conhecimento e a experiência adquiridas pelas numerosas gerações que o antecederam. A manipulação adequada e criativa desse património cultural permite as inovações e as invenções. Estas não são, pois, o produto da ação isolada de um génio, mas o resultado do esforço de toda uma comunidade. (Laraia, 2001:46)

Roger Keesing (1974), no seu artigo "Theories of Culture", identifica e minudencia as múltiplas diligências modernas concernentes à definição conceitual de cultura. Numa primeira fase do seu trabalho, o autor referencia as teorias que descrevem cultura como um sistema adaptativo. Tais ideias postulam que qualquer cultura, enquanto meio de adaptação das comunidades humanas aos seus fundamentos biológicos, funciona como transmissor de paradigmas de comportamento social, incluindo, a título de exemplo, padrões de estabelecimento e de agrupamento societal ou crenças e procedimentos religiosos. Por conseguinte, o processo de aculturação é equivalente ao processo de seleção natural, porquanto o ser humano deve ser capaz de manter um elo de adaptação ao meio ambiente envolvente de forma a garantir a sua subsistência. Por fim, de mencionar ainda que os elementos ideológicos

presentes nos processos do(s) sistema(s) cultural/is poderão influenciar ou contribuir para um maior controlo da população, manutenção do ecossistema ou sobrevivência do grupo.

Em seguida, Keesing sublinha a importância das teorias idealistas da cultura, subdividindo-as em três abordagens diferentes. Na primeira, Keesing conta que os seus defensores creem que a cultura é um sistema cognitivo cujo estudo se encontra distintamente conectado com a análise dos modelos elaborados pelos membros da comunidade em relação ao seu próprio universo. Ou seja, neste âmbito, cultura será todo o conhecimento indispensável para que um dado elemento possa agir de forma admissível dentro da sua própria sociedade. Na segunda abordagem, o autor menciona os estudiosos da área que imaginam a cultura como sistema estrutural que é criação cumulativa da psique humana. Embora seja bastante sucinto na descrição desta linha de pensamento, o autor deixa antever que, neste domínio, a cultura poderá ser definida como estruturação mental dos princípios que formulam elaborações como mito, arte ou linguagem, citando, para isso, o trabalho levado a cabo pelo etnólogo francês Lévi-Strauss. Este, crendo que, efetivamente, o fenómeno cultural deve ser abordado através da ideia das estruturas mentais inconscientes, como aquelas supramencionadas, perspetiva a cultura como manifestação do mundo abstrato do espírito, no qual é preciso, primeiramente, compreender o raciocínio dos seres humanos para, em seguida, se poder analisar a forma como agem ou se organizam. Leia-se, assim, o seguinte

Conforme Lévi-Strauss [afirma], o que vai marcar essa passagem é o tabu do incesto. Sobre esse fenómeno, é importante chamar a atenção para o facto de que, ao mesmo tempo em que ele é universal, é também específico de cada sociedade, tendo em vista que as regras variam de sociedade em sociedade. A lei da proibição do incesto permite que as famílias não se fechem entre si. Ela vai possibilitar as alianças, as trocas e as circulações. Lévi-Strauss chama atenção para três níveis de trocas: estas dão-se através da circulação de bens, de troca de mulheres entre grupos distintos e da troca simbólica - de palavras. O sistema de parentesco é o campo da troca. Ainda sobre a ideia de cultura, vamos encontrar no pensamento *levistraussiano*, a afirmação de que a cultura "é uma manifestação do mundo das ideias abstratas do espírito". Entendida como o funcionamento do espírito - do pensamento. Para ele, primeiro é preciso entender o que os homens pensam para entender o que fazem, como se organizam. (Paiva, 2004:23)

Por fim, na última abordagem, o autor alude à perspetiva que considera a cultura como um sistema simbólico, no qual esta se desenvolve como um conjunto não de comportamentos complexos e concretos, mas de mecanismos de controlo, regras e instruções cujo objetivo é a regência do comportamento ou atitude humana. Neste plano, baseando-se no trabalho de autores como Clifford Geertz ou David Schneider, Keesing descreve que, aquando do nascimento, o ser humano se encontra

geneticamente apto para ser socializado em qualquer cultura, sendo que, nesse mesmo processo de socialização, vai aprendendo como fazer uso de símbolos e significados comumente partilhados. É este código de símbolos universais que permite reger o comportamento humano, já que funciona como uma lente através da qual o Homem encara o mundo. Assim, agir fora dos padrões tidos como aceitáveis pela maioria da comunidade envolve (quase) sempre uma certa depreciação por parte dos restantes membros do grupo, o que, no fundo, é reflexo natural dos condicionamentos que a herança cultural perpetua no ser humano. Por conseguinte, independentemente da cultura em análise, cada grupo apresenta uma série de características específicas, até mesmo fisiológicas, como o riso, o aceno ou a forma de apontar, que se encontram totalmente condicionadas pela cultura. Dito de outro modo,

O modo de ver o mundo, as apreciações de ordem moral e valorativa, os diferentes comportamentos sociais e mesmo as posturas corporais são assim produtos de uma herança cultural, ou seja, o resultado de uma determinada cultura. Graças ao que foi dito acima, podemos entender o facto de que indivíduos de culturas diferentes podem ser facilmente identificados por uma série de características, tais como o modo de agir, vestir, caminhar, comer, sem mencionar a evidência das diferenças linguísticas, o facto de mais imediata observação empírica. (Laraia, 2001:68)

Neste esforço de nomeação das variadas teorias definidoras de cultura, Mondin (2008), quando se propõe a descobrir quem é o Homem, afirma que tal não poderá, porventura, ser conseguido mediante o estudo ou a análise da sua estrutura física ou das suas faculdades espirituais. Pelo contrário, somente através do exame dos seus produtos culturais se poderá, porventura, expectar conhecer algo relativo ao Homem, à sua natureza e caminho. Como o próprio afirma, a causa conhece-se pelos seus efeitos, o que, perante a diversidade de produtos humanos, sejam eles cidades, estradas, instrumentos musicais ou obras de arte de todo o género, legitima o estudo do ser humano do ponto de vista cultural. Neste sentido, com base em vários trabalhos, o autor procura inicialmente apresentar duas visões diferentes do conceito de cultura, citando, para tal, a investigação levada a cabo pelo italiano Vittorio Mathieu. Por um lado, partindo de um ponto de vista subjetivo, a cultura, afirma, deve ser considerada como “o exercício das faculdades espirituais, mediante o qual elas são postas em condições de dar os frutos mais abundantes e melhores que a sua constituição natural permita” (Mathieu, 1957, *apud* Mondin, 2008:177), o que corresponde, em grande parte, na contemporaneidade, ao conceito de educação. Por outro, de um ponto de vista objetivo, à cultura correspondem “os frutos adquiridos pelo homem mediante

o exercício das suas faculdades, sejam espirituais, sejam orgânicas" (*idem, ibidem*), definição que, na perspetiva de Mondin, é muito mais comum.

Na linha de raciocínio do autor, no campo do denominado sentido objetivo da cultura, existem algumas definições que devem ser recordadas. Entre outras, Mondin destaca não só a definição, nas suas palavras, simples e precisa de C. Dawson (que encara a cultura como formatação da sociedade; sem cultura, a sociedade será somente o conjunto de indivíduos agrupados por necessidades momentâneas), como também a de H. R. Niebuhr (que contrapõe a cultura à natureza, interpretando-a como sendo o ambiente artificial em que o ser humano se sobrepõe à mesma; nesta definição, mais descritiva, à cultura pertencem a linguagem, os hábitos ou as ideias, isto é, características específicas do Homem que não se encontram na natureza⁵⁰) ou a de A. Kroeber (que opta por conceituar cultura através da enumeração de algumas das suas características ou qualidades). Assim sendo, considere-se que

As qualidades da cultura são: 1 - É transmitida e continuada, não pelo mecanismo genético de hereditariedade mas pelo intercondicionamento de zigotos. 2 - Quaisquer que sejam as suas origens nos, ou através dos, indivíduos, a cultura depressa tende a tornar-se suprapessoal e anónima. 3 - Obedece a padrões ou regularidades de forma, estilo e significação. 4 - Personifica valores, os quais podem ser formulados (abertamente, como costumes) ou sentidos (implicitamente, como nos hábitos populares) pela sociedade portadora da cultura, e que o antropólogo tem como tarefa caracterizar e definir. (Kroeber, 1993:159)

Quando dialoga sobre a complexidade do fenómeno da cultura, Mondin (2008) admite que prefere seguir as definições apontadas por Niebuhr e Kroeber, visto que estas, em comparação à de Dawson, parecem mais objetivas, sendo, por conseguinte, universalmente aceites. Destarte, seguindo o caminho apontado por estas teorias, o autor considera que, a fim de compreender mais aprofundadamente o presente fenómeno, é necessário proceder ao agrupamento das suas principais características. Os três aspetos que daqui advêm são a origem, a forma e a finalidade. Primeiramente, do ponto de vista da origem, o autor crê que a cultura é humana, social e laboriosa. É humana, pois não é produto da natureza. É realização humana e apresenta traços do propósito e do empenho humanos.

⁵⁰ Nesta dicotomia cultura-natureza, deve entender-se, por um lado, que o conceito de natureza designa a totalidade das coisas, isto é, tudo aquilo que existe antes que o ser humano o modifique. Nesta categoria, inserem-se os astros, a terra, as plantas e os animais, incluindo o ser humano enquanto organismo. Por outro, em clara oposição à natureza, a cultura é definida como tudo aquilo adquirido pelo Homem através do uso das suas faculdades. Ou seja, "a natureza é o dado originário que foi posto à disposição do homem; ao contrário, a cultura é tudo o que o homem extrai desse dado original, mediante a sua iniciativa" (Mondin, 2008:178). (NdA)

Por essa razão, é igualmente social, pois não é resultado de somente um indivíduo, mas de todo um grupo. Por fim, como não surge nem se veicula de forma maquinal ou instantânea, é laboriosa. A cultura

É a herança social que eles recebem e transmitem. Aquilo que é puramente particular, que não provém da vida social nem a penetra, não é parte da cultura. De igual modo, a vida social é sempre cultural. (...) Em segundo lugar, cultura é realização humana. Nós a distinguimos da natureza pelo facto de vermos nela evidências de esforço e propósitos humanos. Um rio é natureza, um canal é cultura; uma peça bruta de quartzo é natureza, uma flecha é cultura; um gemido é natural, uma palavra é cultura. Cultura é a obra de mentes e mãos humanas. É aquela porção de herança do homem em qualquer lugar ou tempo que nos foi legada intencional e laboriosamente por outros homens, e não o que nos tem vindo por intermédio de seres não humanos ou através de seres humanos que agiram sem intenção de resultados ou sem o controle do processo. Ela inclui, portanto, linguagem, educação, tradição, mito, ciência, arte, filosofia, governo, lei, rito, crença, invenções e tecnologia. Além do mais, se uma das marcas da cultura é o facto de ela ser o resultado de realizações humanas passadas, a outra está no facto de que ninguém pode se apoderar dela sem esforço e realização de sua própria parte. (Niebuhr, 1967:54/55)

Em seguida, na perspetiva da forma, Mondin refere que a cultura é sensível, dado que as manifestações culturais se revestem de aspetos perceptíveis pelos sentidos; é dinâmica, pois evolui, transforma-se e renova-se de forma contínua. A cultura segue a humanidade nos seus processos de crescimento ou declínio, expandindo-se ou contraindo-se consoante a ocorrência de tais situações. É igualmente múltipla, visto ser, por um lado, resultado das diversas formas que encarna através dos séculos e, por outro, consequência das incontáveis possibilidades da natureza. E é ainda criativa, porquanto é claro resultado da capacidade humana.

Por último, no âmbito da finalidade, a cultura pode ser vista como essencialmente religiosa, se o seu objetivo final for Deus e a sua glorificação; humanista, se a sua meta final for a promoção do progresso e bem-estar do Homem; ou naturalista, se a intenção for a conquista da natureza. Mondin (2008:181) declara ainda que, não sendo estes objetivos incompatíveis, “a cultura pode ser ao mesmo tempo humanista, naturalista e religiosa: através do desenvolvimento da natureza, o homem realiza a si mesmo contemporaneamente também no plano divino, porque este último prevê que é o homem mesmo que administra, desenvolve e conquista a natureza”.

Nesta linha de pensamento, Malinowski (2009) defende que cultura deve ser entendida como o conjunto global dos instrumentos e bens de consumo, dos códigos ou normas constitucionais dos vários grupos que integram uma mesma sociedade, das concepções sobre o mundo, das artes, convicções e costumes humanos. Neste sentido, independentemente do tamanho ou do grau de complexidade da cultura analisada, a totalidade deste dispositivo, concomitantemente material e espiritual, assegura ao

ser humano a resposta adequada a problemas concretos e específicos, os quais, como aponta o autor, surgem não só de um corpo que se encontra dependente das mais variadas necessidades orgânicas, como também de um meio ambiente que, ora benévolo, ora avesso, lhe fornece matéria-prima precisa para a sua sobrevivência ao mesmo tempo que alberga forças que lhe são hostis. Desta forma,

Ao expor assim o assunto (...), deixámos implícita a ideia de que a teoria de cultura deve apoiar-se em factos biológicos. Com efeito, os seres humanos são uma espécie animal. Sujeitam-se aos condicionalismos dos elementos, que há que satisfazer para que o indivíduo sobreviva, para que a raça se perpetue e para que todos os organismos se mantenham em boas condições de funcionamento. Por outro lado, com a sua bagagem de artefactos e a sua capacidade para produzi-los e apreciá-los, o homem cria um ambiente secundário. (Malinowski, 2009:45/46)

Destarte, sendo o ser humano uma espécie animal, cada cultura deve dar resposta aos problemas resultantes das necessidades nutricionais, reprodutoras e higiénicas do seu organismo. A resolução destes últimos é atingida através da criação de artefactos, da organização de grupos cooperantes no desenvolvimento e propagação de conhecimentos e do sentido do valor e da ética, o que contribui, posteriormente, para a formulação de um novo ambiente cultural muito próprio, mantido e gerido ininterruptamente. Malinowski destaca também o facto de uma vida cultural implicar o aparecimento de novas necessidades, as quais impõem novos constrangimentos ao comportamento humano. A tradição cultural deve, então, conceber mecanismos de índole educacional de forma a ser transmitida de geração em geração. Em todas as comunidades, “a lei e a ordem têm de ser mantidas, visto a cooperação ser a essência de todos os feitos culturais. (...) Devem existir mecanismos que sancionem os costumes, a ética e a lei” (Malinowski, 2009:46). É este o aspeto funcional resultante da interação entre necessidade humana e ato cultural. Este autor considera também que qualquer fase do comportamento cultural se integra no conceito básico da organização. Efetivamente, com o intuito de lograr determinado objetivo, os seres humanos devem ser organizados, delineando sistemas adequados para tal intento. Essa instituição, termo proposto pelo autor, é universal no seio dos humanos, pois, para além de fomentar o acordo concernente a valores tradicionais unificadores da espécie, permite igualmente a manutenção de uma relação bem definida com o meio ambiente que o rodeia. Por outras palavras, agrupados pelos desígnios tradicionais, a cujas normas obedecem, os seres humanos procuram, através de uma ação conjunta, suprir em certo grau algumas das suas carências, deixando o rasto da sua passagem no meio natural. Estas duas propostas de Malinowski postulam que as culturas

são semelhantes entre si, embora a compreensão das divergências entre as mesmas seja indispensável, principalmente devido ao facto de refletirem características nacionais ou tribais que se estruturam sobre necessidades amiúde diferentes. Ademais,

Será possível demonstrar que a maioria das divergências, em regra atribuídas a uma característica nacional ou tribal específica, é a razão de ser de instituições que se estruturam sobre valores ou necessidades altamente especializadas. Fenómenos como tribos de caçadores de cabeças, ritos de morte, práticas fúnebres extravagantes e actividades mágicas compreendem-se melhor quando encarados como o desenvolvimento local de tendências e de ideias essencialmente humanas mas muitíssimo hipertrofiadas. (*idem*, 49)

Por conseguinte, no âmbito destas considerações, o autor crê que é factível definir cultura de forma mais concreta. Esta é, na sua opinião, “um todo indiviso, composto por instituições em parte autónomas e em parte associadas” (*idem, ibidem*), que se encontram formadas por diversos fundamentos como as relações de parentesco entre seres humanos, a proximidade espacial resultante da cooperação mútua, o desenvolvimento e aperfeiçoamento de técnicas ou atividades e o uso do poder no sistema político. A cultura, enquanto mecanismo que possibilita a vivência do ser humano, é compreendida, assim, como um meio através do qual se intenta a logração de dado objetivo.

Contudo, tal como o próprio autor apresenta, tais interpretações não são únicas. Malinowski julga ser evidente que, na base da ciência da cultura, faltam ainda padrões genuínos de identificação, isto é, de critérios que proponham definir alvos de observação, metodologia para proceder a tal atividade, meios de comparação, entre outros. Neste sentido, numa outra tentativa de definir o conceito, recorre-se ao trabalho desenvolvido por, a título de exemplo, Dunbar (2006), autor que, reconhecendo as dificuldades resultantes das diferentes tentativas de definição da temática, refere que, através de uma análise mais aprofundada da bibliografia disponível, será porventura possível sintetizar a variedade de convicções sobre o termo, delimitando a sua definição a três pontos abrangentes, porém consensuais.

Efetivamente, segundo o autor, por um lado, no primeiro sentido do termo, dialoga-se sobre as diretrizes e princípios que conectam a sociedade numa unidade relativamente coerente, uma vez que, referindo-se às ideias circulantes na mente humana, a cultura permite, por exemplo, a atribuição de significado e sentido à vida ou a formulação de normas comportamentais seguidas por diferentes classes sociais. Assim sendo, os membros de uma determinada cultura repartem uma visão universal do mundo. Por outras palavras, a cultura açambarca certos componentes que, conquanto se afigurem inacessíveis

à observação direta, são resultado imediato da interação estabelecida entre processos orgânicos humanos (processos fisiológicos no interior do corpo humano) e da sua constante intervenção, manipulação ou reconstituição, do ambiente. As normas, os costumes, as tradições e as regras todos encaixam nesta primeira linha de definição de cultura.

Por outro lado, o segundo sentido do termo relaciona-se com os chamados objetos concretos - ou seja, com a cultura material. Trata-se de um campo mais aprofundado pela área da arqueologia, por exemplo, visto que esta lida com o conjunto de objetos, como vasos, potes, armas, jóias ou estátuas, que, após a morte de membros de uma dada cultura, resistem à passagem do tempo e permanecem no espaço. Base de investigação dos caçadores de fósseis, a cultura material é objeto de grande interesse, porquanto deixa transparecer o valor da imaginação humana. As pedras e os ossos talhados em formas propositadas encontram-se, como considera a arqueologia, dotados de grande simbologia, mas, acima de tudo, refletem a capacidade de o ser humano trabalhar uma pedra e moldá-la com o intuito de dar forma a algo por si imaginado.

Por fim, na terceira aceção do termo, encontra-se a alta cultura, como denomina o autor. Esta corresponde ao sentido porventura mais lato do termo, isto é, as artes, a música ou a literatura que relevam do ser humano, embora seja a mais controversa das três concetualizações, uma vez que, como o próprio autor fundamenta, é impossível ao ser humano conhecer as ideias, os pensamentos ou os sentimentos de outrem. Este último sentido encontra-se, assim, dependente de uma linguagem, verbal ou não, que facilitará a sua própria expressão e veiculação. Dunbar (2005:139) reflete ainda que

Não é em si mesma cultura, nem determina a cultura enquanto tal, embora o tipo de palavras que temos possa restringir ou limitar o conhecimento que transmitimos. Pareceria detestável afirmar que aos animais falta cultura meramente porque lhes falta a linguagem, embora a incapacidade de escrever possa, em certo sentido, negar-lhes a capacidade de imaginarem histórias. A parte cultural, seguramente, está contida naquele pulo da imaginação em que o evento ficcional é concebido e elaborado, não no facto de o passar ao papel. A arte do contador de histórias reside na criação da história e não no facto de ela ser contada em si. Claro que, ao ser contada, ela torna-se social, passando assim a fazer parte da nossa herança cultural. Mas há mais numa história do que o simples acto de a contar.

Ainda que não exprima *per se* cultura, esta é o meio pelo qual comportamentos e instruções culturais são comunicados. De facto, tal e qual como Cavalli-Sforza (1996) defende, a aprendizagem cultural ocorre por imitação ou por ensino direto. Em qualquer um dos casos, existe, pelo menos, um

emissor (ou transmissor) e um recetor (ou destinatário, ou beneficiário) que farão a mensagem circular entre si. Este autor, aliás, no diálogo que desenvolve sobre os processos de veiculação cultural, refere os termos *transmissão vertical* e *horizontal*. Conquanto admita a existência de muitas outras formas especiais de transmissão⁵¹, o autor comenta que, neste âmbito, a transmissão vertical ocorre entre indivíduos pertencentes a uma geração e outros pertencentes a uma geração seguinte, como, por exemplo, entre pais e filhos. Trata-se de um tipo de veiculação mais lenta, apresentando consequências evolutivas idênticas às presentes no processo evolutivo biológico. Por sua vez, a transmissão horizontal ocorre entre indivíduos não aparentados (sem relação biológica ou social precisa e duradoura) que apresentam entre si menos de uma geração de diferença. Este tipo de transmissão é muito mais rápido, pois propaga-se como uma epidemia através do contacto direto entre indivíduos. Em todo o caso, inovação biológica e cultural - pois ela própria é criação cultural - a existência da linguagem ajuda, por conseguinte, na eficiência de todo o processo de transmissão, sendo base desta terceira aceção de cultura de Dunbar, para além de fornecer ao ser humano uma grande vantagem seletiva.

1.3.2. Cultura como Meio de Adaptação

A cultura, isto é,

A capacidade de aprender com a experiência dos outros, é uma forma especial de aprendizagem, e é claro que o ulterior enriquecimento que nos pode advir desta especialização é extremamente importante. A base da cultura é, portanto, a comunicação; a velocidade e a precisão desta, aliadas à capacidade de memorização em relação àquilo que aprendemos por via cultural, são os factores que governam a sua eficácia. Naturalmente, a existência da cultura não é suficiente para a tornar útil do ponto de vista biológico; mas é fácil (...) perceber o seu potencial valor para a adaptação biológica. (Cavalli-Sforza, 1996:269)

Como visto, a partir do momento em que os antepassados dos humanos revelaram capacidade para o bipedismo, os mesmos libertaram igualmente as mãos da(s) sua(s) tarefa(s) original(-is). É possível considerar, neste sentido, que, no âmbito da evolução humana, este evento terá constituído uma forma de o Homem começar, paralelamente, a influenciar e traçar o seu próprio caminho. Esta nova orientação não só lhe permitiu desprender-se dos próprios confinamentos biológicos, como também conferiu um sentido original ao seu processo evolutivo. Neste aspeto, é curioso verificar que, a título de exemplo,

⁵¹ Como a *transmissão obliqua*, que se verifica no caso de o transmissor pertencer a uma geração anterior à do recetor. (NdA)

como referido anteriormente por Dunbar (2006), o manuseamento de seixos no fabrico de utensílios imprescindíveis à vida quotidiana colocou o Homem num trilho novo e desconhecido: o da cultura. A aquisição deste processo extra-somático (cultura) não se verificou instantaneamente, mas somente quando o cérebro humano foi capaz de reunir condições mínimas para formular um mundo tridimensional no qual poderia atribuir significado específico ou particular a determinado(s) objeto(s). No que lhe diz respeito, o Homem logrou, dentro do ambiente no qual sempre se inseriu, encontrar as mais variadas aplicações para os objetos em seu redor, num claro interagir entre a sua mão e o seu cérebro. A mão responsabilizou-se pela criação de utensílios e o cérebro pela organização dos mesmos, influenciando-se e aperfeiçoando-se mutuamente. Com efeito, a nova competência gradualmente assimilada pela mão humana livre, no que concerne à fabricação de objetos, em combinação com a nova postura do Homem, contribuiu para que, no cérebro, se lançassem novas bases para o incremento da inteligência humana. Como Laraia (2001) menciona, a habilidade manual, fomentada pela nova posição ereta do ser humano, veio estimular o seu cérebro, contribuindo, conseqüentemente, para o desenvolvimento da inteligência. Por outras palavras, fruto de um cérebro mais volumoso e capaz, a cultura foi produzida ou adquirida pelo ser humano ao desenvolver-se em simultâneo com o seu próprio equipamento somático.

É, assim, a partir do processo lento de fabricação dos primeiros instrumentos líticos, integrado de forma constante em determinados contextos culturais, económicos e sociais, que se assiste, ao longo do plano espaciotemporal, à transformação concomitante da maneira de viver do ser humano e da sua própria anatomia. O corpo cessa funções como meio exclusivo por intermédio do qual o Homem atua no mundo, dando lugar a um agente complementar exógeno. No contexto de criação de instrumentos dedicados à resolução de dado problema, é de referir que qualquer símio é capaz de os fabricar. No entanto, apenas os fabrica com o intuito de solucionar provisoriamente essa adversidade, ignorando que, porventura, num futuro, próximo ou não, poderá vir a carecer dos mesmos. O ser humano, pelo contrário, é capaz de se abstrair, de se consciencializar de tal conjuntura. No fundo, o nascimento de qualquer invenção ocorre a partir da consciência humana da sua relativa inaptidão para o mundo - a perturbação e a insegurança daí advindas fizeram com que o Homem de então se quisesse superar e escapar à angústia inerente a este facto. Esta ponderação prospetiva permitiu, sem dúvidas, ao ser humano a distanciação do mundo animal, o que, por sua vez, levou a que autores como Clarke (1980:24)

considerassem que “os grandes atos de criação foram (...) a expressão (...) da vontade do homem em seguir em frente, de se sobrelevar, de afirmar cada vez mais nitidamente o seu poder sobre as coisas e sobre os seres, de se demarcar cada vez mais claramente do mundo animal”.

Não há cultura sem Homem, nem Homem sem cultura. Diversos investigadores da área, como os já supramencionados, mencionam que, dentro da temática, se pode debater sobre a possibilidade de o Homem já nascer com cultura ou, o que se afigura mais verosímil, ter a capacidade para a aprender, a assimilar. Não obstante, em consequência da sua herança cultural, o percurso evolutivo do Homem foi gradualmente divergindo do dos restantes animais, desenvolvendo este uma dependência social em relação ao seu grupo. Isto é, a sua própria realidade não prescinde de uma existência entre os seus, influenciando-os e sendo influenciado por eles. A possibilidade em aprender é, neste sentido, uma faculdade crucial para a evolução cultural humana. Gravada no seu património hereditário, a valência da aprendizagem funciona, tal e qual os caracteres que baseiam a hereditariedade biológica, como veículo primordial para a transmissão de cultura, de conhecimento, entre indivíduos e, por conseguinte, gerações, num processo cuja génese é quase indetetável. A importância deste recurso explica-se pela renovação a um ritmo muito mais acelerado que o mesmo proporciona ao ser humano no âmbito das suas comunicações com o mundo exterior. Ademais, uma vez que integra um dinamismo específico, a aprendizagem servi-lo-á como ferramenta de libertação das amarras do seu componente físico, o que, em última estância, servirá como enorme vantagem seletiva, pois o êxito do processo aquisitivo pode modificar o programa genético humano ao especializá-lo em função do meio. O Homem distingue-se dos outros animais

Pela riqueza da sua cultura e pela importância que ela tem para ele na vida. No entanto, a cultura não é exclusiva do homem, se entendida num sentido bastante geral. Os antropólogos propõem uma centena de definições de cultura: são abstractas e a maior parte delas renuncia, por exemplo, aos produtos artesanais e da técnica. Eu prefiro tomar a posição oposta, e gosto da definição mais lata possível. Parece-me mais do que justo não deixar de lado o uso de instrumentos, que teve e continua a ter um papel essencial na evolução e história humana, em geral. (Cavalli-Sforza, 1996:265)

Atenda-se também que há várias correntes de pensamento que não coincidem. A definição de Cavalli-Sforza acima transcrita inclui também a cultura dos animais que, embora menos desenvolvida que a dos humanos, devido sobretudo ao facto de a comunicação entre estes ser mais reduzida, apresenta, na sua opinião, origens e consequências idênticas à cultura humana. Nesta delimitação mais

simples e geral, o autor considera cultura como o conjunto de tudo o que é passível de se aprender com outrem, por oposição ao conhecimento que se adquire sozinho. Não obstante a aprendizagem ser a base em ambos os casos, o autor considera que existem diferenças fulcrais entre aprender sozinho ou por via cultural, destacando que, neste último ponto, a obtenção de conhecimento pode ser efetuada através da observação dos atos de outras pessoas ou, então, por ensino direto, seja ele escrito ou oral. Nesta linha de pensamento, o ensino por via cultural é particular, pois é o único que possibilita a locupletação de conhecimentos e competências ao longo da linha espaciotemporal, de geração em geração. Por esse motivo, possui um maior poder de ensinamento quando comparado com a soma dos conhecimentos adquiridos por experiência própria. Aliás, já Leontiev, em 1978, se revelava apologista de tal raciocínio, porquanto defendia que, muito embora o ser humano não nasça dotado das aquisições históricas da humanidade, este é resultado do desenvolvimento desta. Consequentemente, os conseguintes das gerações antigas encontram-se incorporados no ambiente que o envolve. É através da sua apropriação, no decorrer da vida, que “ele adquire propriedades e faculdades verdadeiramente humanas”, num processo que o coloca “aos ombros das gerações anteriores e o eleva muito acima do mundo animal” (1978:283). Ou seja, neste plano, a plasticidade do seu cérebro em combinação com a predisposição para a aprendizagem contribuíram para que o ser humano, beneficiando do ambiente social, não só seja enriquecido pela cultura, como também a consiga elaborar ainda mais. O sucesso no plano biológico é, por conseguinte, também corolário do rápido progresso da cultura humana. Esta opera como membro mais adiantado da evolução biológica, visto que consente a fuga ao plano instintivo e animalesco da origem. À impossibilidade de transmissão de dados adquiridos, visto que os genes, para além de se diluírem ao longo do tempo, transmitem tão-só a informação biológica herdada dos antepassados, opõe-se a aprendizagem, e, por extensão, também o mimetismo, os quais difundem e ampliam o legado humano.

Na realidade, ambas se complementam e intervalam-se mutuamente - a cultura é, muitas vezes, condicionada pelo campo genético, porquanto, a título de exemplo, o desenvolvimento de um intelecto vivaz passa sobretudo pelas transformações que se efetivaram no cérebro. Há, destarte, duas componentes cruciais no que toca à evolução humana, a orgânica e a cultural, pois foram estas que, interagindo de forma constante, possibilitaram as transformações e modificações que resultaram no Homem atual. Atente-se que

Transformada ou não, a cultura é adquirida por todo um grupo. Pela humanidade inteira. Ela vai-se amplificando constantemente, criando assim, de geração em geração, diferenças que acabam por ser mais fortes do que muitas mutações biológicas. A tal ponto que, por fim, a cultura passa a fazer parte da própria biologia do homem. Ela torna-se a característica essencial da nossa espécie, como o pescoço comprido é a da girafa. (Clarke, 1980:30)

Preconizador da teoria idealista que considera a cultura como um sistema simbólico, White (1955) conceitua que a passagem do estágio animal para o estágio humano só aconteceu quando, efetivamente, o cérebro foi capaz de gerar símbolos. Na opinião do autor, toda a cultura está dependente destes, pois é esta faculdade, a da simbolização, que permite a criação de cultura, a qual, por sua vez, e por ação dos mesmos, será continuamente alimentada. Por conseguinte, sem símbolo não existiria cultura e, sem cultura, o Homem seria somente um animal. Ao animal, é-lhe impossível compreender a significância atribuída pela cultura a dado objeto. Mesmo em culturas diferentes, como explica o autor, o mesmo sentimento pode ser expresso por símbolos completamente distintos, como é o caso das cores utilizadas para indicar o luto na cultura ocidental (preto) e na cultura chinesa (branco). Daí que, como afirma Laraia (2001:56), “para perceber o significado de um símbolo é necessário conhecer a cultura que o criou”. Como é afirmado,

Todo o comportamento humano tem a sua origem no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou os nossos ancestrais antropóides em homens e os tornou humanos. Todas as civilizações foram geradas, e são perpetuadas, somente pelo uso de símbolos. (...) Todo o comportamento humano consiste ou depende do uso de símbolos. O comportamento humano é comportamento simbólico e o comportamento simbólico é comportamento humano. O símbolo é o universo da humanidade. (White, 1955:248)⁵²

Ainda que todos os seres humanos sejam dotados de um mesmo equipamento anatómico, a sua utilização depende e varia, na realidade, com as aprendizagens que estes vão assimilando. Ao invés de se encontrar determinado a nível genético, este equipamento permitir-lhe-á copiar os padrões constituintes da herança cultural do grupo e, por conseguinte, vinculá-lo-á ao mesmo. Neste sentido, porém, a cultura pode ser considerada semelhante ao património genético, já que, em ambos os casos, se verifica a passagem de informação de uma geração para outra. O genoma é transmitido pela

⁵² “All human behavior originates in the use of symbols. It was the symbol which transformed our anthropoid ancestors into men and made them human. All civilizations have been generated, and are perpetuated, only by the use of symbols. (...) All human behavior consists of, or is dependent upon, the use of symbols. Human behavior is symbolic behavior; symbolic behavior is human behavior. The symbol is the universe of humanity.” (TdA)

duplicação do ADN enquanto a cultura, ou informação cultural, é veiculada pela observação/mimese, num sentido mais tradicional, ou por suportes provenientes de tecnologias mais modernas entre seres de uma mesma comunidade. A acumulação de novas informações é, assim, causa para a evolução cultural. Considere-se igualmente que

Tal como para a mutação biológica, a mudança cultural pode ser útil, neutra ou nociva. A mutação biológica é (...) um facto espontâneo e casual. Também o equivalente da mutação na cultura pode ser um facto accidental, por vezes muito pequeno, como muitas vezes é uma mutação biológica. Mas uma distinção fundamental entre mutação biológica e a «mutação» cultural é que, para a grande parte, as mutações culturais são inovações desejadas e dirigidas para uma finalidade qualquer, ao passo que a mutação biológica (...) é determinada pelo acaso. (Cavalli-Sforza, 1996:270)

Em todo o caso, a participação na vida cultural é sempre limitada, malgrado o grau de especialização da cultura, dado que nenhum ser humano é capaz de se envolver completamente em todos os elementos da mesma. Laraia (2001) considera que, regra geral, a participação de um determinado indivíduo na vida cultural depende fundamentalmente da sua idade, registando-se uma maior e mais ampla participação no grupo social por parte dos adultos. As explanações para tal facto dividem-se, aponta o autor, em dois tipos - a primeira é de ordem cronológica, visto uma criança não se encontrar apta para proceder à realização de atividades ou tarefas próprias de adultos, especialmente aquelas dependentes da força física e agilidade, como a guerra, ou aquelas que precisam de uma base sólida de experiência para se efetivarem, como cargos ou posições políticos; a segunda é de cariz restritamente cultural e, por conseguinte, muito menos evidente que as primeiras exemplificações de impedimentos. Com efeito, a determinação do limite entre os níveis etários pode, por vezes, fazer uso de diferentes métodos de distinção cultural, como o facto de, em dadas sociedades, jovens do sexo feminino serem consideradas adultas a partir da primeira menstruação e, noutras, mais complexas, jovens de tenra idade não se encontrarem suficientemente preparadas para o envolvimento numa vida adulta. Independentemente de tais circunstâncias, ainda que nenhum indivíduo possua total conhecimento do seu sistema cultural, é importante que cada um participe minimamente no seio do mesmo de forma a possibilitar a sua articulação, e conseqüente convivência, com os restantes membros da sociedade. Elementos constituintes de um sistema cultural, os seres humanos são, assim, em determinadas situações, capazes de prever o comportamento dos outros, pois estes fazem parte de padrões previamente definidos. Rompê-los significa, neste sentido, impossibilitar a previsibilidade da

resposta. O autor admite, ainda, outros casos que podem perturbar a harmonia presente na comunidade, como segue

Nem sempre, porém, a falta de comunicação acontece porque um padrão de comportamento foi quebrado, mas porque às vezes os padrões não cobrem todas as situações possíveis. Tal facto ocorre em períodos de mudança cultural e, principalmente, quando estes são determinados por forças externas, quando surgem factos inesperados e de difícil manipulação. São situações sem precedentes e que, portanto, não são controladas pelo conjunto de regras ordinárias. Nem sempre os indivíduos envolvidos conseguem utilizar sua tradição cultural para contorná-las sem provocar conflitos. (Laraia, 2001:84)

No entanto, os seres humanos, ainda que nasçam e se desenvolvam dentro de uma dada cultura, possuem a capacidade para questionar o seu sistema cultural, os seus hábitos e atitudes, procedendo à sua modificação. Qualquer cultura pode entrar num processo contínuo de mudança, o qual, por sua vez, pode apresentar ritmos mais ou menos acelerados consoante o grau de desenvolvimento da sociedade ou comunidade em questão e o grau de (in)satisfação da mesma atinente às soluções tradicionais para os mais diferentes problemas. Neste ponto em específico, é possível distinguir e dialogar sobre dois tipos de mudança cultural - a mudança interna, decorrente das interações encetadas dentro de uma dada cultura, e a mudança externa, proveniente do contacto estabelecido entre duas ou mais culturas distintas.

A mudança relativa ao primeiro caso manifesta-se, normalmente, numa cadência tendencialmente mais morosa, quase impercebível, que, contudo, pode ser acelerada por eventos marcantes, como uma revolução. Por contraste, apresenta-se o segundo caso, mais brusco e rápido, conquanto possa igualmente ocorrer de forma menos radical. Segundo Laraia, este encontra-se mais bem estudado do que o primeiro, já que é o mais proeminente nas sociedades humanas - é quase impossível, aliás, na atual conjuntura de globalização, a existência de um povo completa e totalmente isolado dos demais. Por este motivo, a mudança resultante de causas externas foi merecedora desde cedo de uma grande atenção e interesse. Neste âmbito, é ainda importante ter em consideração a influência exercida pelo tempo, elemento importante na análise de uma cultura, já que toda e qualquer mudança, por menor que possa ser, se reflete na alteração de comportamentos ou regras morais. Frequentemente, tais transições provocam um embate entre forças ou tendências conservadoras e inovadoras, as quais, no primeiro caso, procuram “manter os hábitos inalterados, muitas vezes

atribuindo aos mesmos uma legitimidade de ordem sobrenatural” e, no segundo, “contestam a sua permanência e pretendem substituí-los por novos procedimentos” (*idem*, 2001:97).

De qualquer maneira, a cultura encontra-se ligada às sociedades humanas. Apesar de a tendência mais comum ser a de conceber ou analisar as restantes culturas através da lógica do sistema cultural original, atribuindo amiúde aos restantes sistemas um estado avançado de absurdidade, não existe nenhum território, de maior ou menor extensão, que não avoque dispor de uma cultura *sui generis*, detentora de uma lógica muito própria. Cada cultura constitui, ordena e organiza o mundo que a circunda de uma forma muito particular. Compreender esta dinâmica revela-se crucial para uma atenuação de choques entre culturas, uma vez que contribui igualmente para a evitação de comportamentos preconceituosos ou discriminatórios. Ou seja, a cultura atua como método de adequação do ser humano à sua ambiência, constituindo-se como parte duplamente importante para a espécie humana, pois une-a e distingue-a. Por um lado, a consecução de grandes vitórias, como são exemplo a agricultura ou a metalurgia, demonstra que, no contexto da evolução humana, a cultura serviu como promoção de unidade da espécie, afastando-a doutras nascidas do mesmo antepassado. Por outro, como resultado direto das diferentes localizações geográficas onde se procedeu à instalação humana, das condições ambientais de tais locais e do estilo de vida, então, levado, entre outros fatores, a cultura fracionou-se em inúmeras unidades que caracterizam especificamente cada comunidade. O reconhecimento de tal quadro é procedimento que apronta o ser humano para encarar as contínuas mudanças do mundo.

Capítulo II - A Força Criadora do Pensamento Humano

“As religiões podem ser elaboradas como sistemas simbólicos e interpretadas de modos fascinantes.”

(Burkert, 1996:22)

2.1. A Religião

No âmbito do estudo do ser humano do ponto de vista cultural, Mondin (2008) questiona-se ainda sobre o sustentáculo primordial da cultura. Segundo este autor, a questão tem sido amplamente debatida e as soluções encontradas são, por conseguinte, bastante divergentes. Entre os vários autores que menciona e as propostas que explana, Mondin decide dar maior ênfase à tese que considera a religião como sendo a base mais profunda da cultura. Nesta perspetiva, a religião funciona como estrutura primordial e apoiante daquela. Ou seja, a religião assume-se como parte vital da cultura e funciona como a sua força central, sendo, por vezes, alvo de condicionamentos da mais variegada ordem, sejam eles sociais, científicos, antropológicos, entre outros. A religião é, na conceção do autor, elemento que modifica e é modificado pela cultura. Para lá da experiência humana, encontra-se o enigma sacro, o alfa e o ómega de todas as contingências humanas. Consequentemente, no âmbito da criação, o papel da formação da cultura é comumente conferido a figuras míticas ou quase divinas, vistas pelo ser humano com esperança e temor, que regulam o modo social de viver. Aos seus descendentes não míticos são deixados não só ritos religiosos, mas também mitos sacros, um conjunto de elementos que lhes permitirá viver de acordo com a lei proposta por aqueles. Tenha-se em atenção que

Através da parte mais ilustre da história humana, em todos os séculos e em qualquer período da sociedade, a religião foi a força central unificadora da cultura. Foi guardiã da tradição, preservadora da lei moral, educadora e mestra da sabedoria... A religião é a chave da história. Não podemos compreender as estruturas íntimas de uma sociedade se não conhecemos bem a sua religião. Não podemos compreender as suas conquistas culturais se não compreendemos as crenças religiosas que estão atrás delas. Em todas as cidades, as primeiras elaborações criativas de uma cultura são devidas à inspiração religiosa e dedicadas à finalidade religiosa. A religião está no limiar de todas as grandes literaturas do mundo. A filosofia é produto e rebento que regressa continuamente a seu pai. (Dawson, 1948:49/50, *apud* Mondin, 2008:182)

Em todo o caso, a nível histórico, é possível observar que todas as populações, independentemente do nível de desenvolvimento cultural atingido, conceberam formas de experienciar a religiosidade. Como crê Dunbar (2006), a maior parte das tribos alguma vez encontradas e estudadas apresenta, de uma ou de outra maneira, algum tipo de crença. Esta é uma manifestação inconfundivelmente humana, dado que, para além de não estar presente nas vivências dos outros seres vivos, é, tanto quanto se sabe, elemento constituinte das experiências humanas quer no tempo quer no

espaço. A maneira como o ser humano conduz a sua vida corresponde a um modo muito próprio através do qual concebe a realidade, o que, assim sendo, influencia igualmente a sua atitude perante a religião.

2.1.1. Origens da Religião: as Primeiras Manifestações do *Homo religiosus*

A religião é uma manifestação tipicamente humana, visto que

Ela não está presente nos outros seres vivos, mas somente no homem. E é manifestação que, se abarcarmos a humanidade inteira seja com relação ao espaço quanto ao tempo e não somente este ou aquele outro grupo de época histórica particular, assume proporções notabilíssimas. Os antropólogos informam-nos que o homem desenvolveu atividade religiosa desde a sua primeira aparição na cena da história e que todas as tribos e todas as populações de qualquer nível cultural cultivaram alguma forma de religião. Ademais, é coisa mais que sabida que todas as culturas são profundamente marcadas pela religião e que as melhores produções artísticas e literárias, não só das civilizações antigas, mas também das modernas, se inspiram em motivos religiosos. (Mondin, 2008:224)

As crenças religiosas assumem carácter omnipresente, isto é, estão presentes em qualquer cultura e em qualquer época histórica⁵³, sendo que as suas origem e evolução constituem, por conseguinte, uma questão que se reveste de grande interesse e debate. Como descrevem Pyysiäinen & Hauser (2010), as perspetivas vigentes afirmam que a religião ou surgiu e evoluiu como uma adaptação necessária à cooperação entre seres geneticamente não relacionados com o intuito de resolução de problemas ou emergiu como um subproduto resultante das capacidades cognitivas pré-existentes que, através de uma evolução biológica e cultural, poderá, por fim, ter assumido forma de um sistema capaz de resolver problemas de cooperação. Por um lado, no caso da perspetiva evolucionista, os autores referem que o facto de os indivíduos se sacrificarem amiúde por outros que não se encontram geneticamente conectados a si pode levar à conceção da religião como uma adaptação projetada para facilitar a cooperação grupal. Por outro, os mesmos argumentam igualmente que, enquanto subproduto das supramencionadas capacidades, a crença religiosa facilita o raciocínio no que toca aos estados intencionais de outrem, possibilitando que o ser humano cogite sobre o que os outros pensam, o que

⁵³ Tal tese não é defendida por todos os investigadores. Por exemplo, Dawkins (2006) defende que, com quase toda a certeza, um criador sobrenatural não existe, sendo que a crença no mesmo pode ser qualificada como uma ilusão. Ilusão, essa, que, na sua opinião, é continuamente mantida mesmo quando confrontada com evidências contraditórias. Dawkins assevera que o universalismo cultural da religião é um mito antropológico. (NdA)

incluirá entes ausentes ou falecidos, personagens fictícias e também agentes sobrenaturais. Pyysiäinen e Hauser (2010:104) asseguram que

A visão da religião como subproduto baseia-se numa argumentação de duas etapas. Primeiro, "religião" é uma categoria vaga, sem limites ou essência claros. Assim, é difícil determinar se uma crença ou ação particular é religiosa ou não. Tal constitui um problema para qualquer explicação de "religião" como um todo de entidade. A visão de subproduto evita esse problema ao usar "religião" como um termo heurístico que se refere a um conjunto nebuloso de crenças e comportamentos sem quaisquer limites claros. Não é uma explicação da "religião", mas uma negação da alegação de que todos os aspetos da "religião" surgiram de uma vez em algum momento da história. Em segundo lugar, embora conceitos como "Deus" ou "vida eterna" sejam considerados religiosos, não foram especificados mecanismos cognitivos especificamente religiosos e nem seriam esperados de acordo com a visão de subproduto. Por exemplo, desenhar inferências a partir do conceito de Deus requer mecanismos de leitura da mente que também medeiam inferências sobre todos os conceitos de agentes. Assim, o conceito de Deus baseia-se em estender a agentes não incorporados a capacidade padrão de atribuir crenças e desejos a agentes incorporados.⁵⁴

Em referência aos parâmetros defendidos por Pyysiäinen & Hauser, Rossetti (2016) descreve que, nos últimos anos, alguma investigação tem sido feita com o objetivo de explorar os efeitos da religião na sociedade, propondo que a mesma contribui para a medrança do comportamento coletivo. Nesta lógica, é colocada a hipótese de a religião surgir naturalmente, quase como um fruto da mente humana. Apesar de se tratar de um assunto muito controverso, o supramencionado autor descreve ainda que este novo campo de investigação, o da ciência cognitiva da religião, tem como base áreas como a psicologia, a antropologia ou a neurociência, uma vez que a sua finalidade é a de compreender as componentes mentais que, através de processos estabelecidos entre si, permitem a edificação do pensamento religioso. Na sua opinião, as raízes da religião encontram-se conectadas à cognição social sofisticada dos seres humanos, visto que estes tendem a ver sinais idealizados em qualquer circunstância, o que, por sua vez, reflete a capacidade humana de conferir a coisas inanimadas determinadas crenças, vontades, impressões e, até mesmo, consciência. Esta é, da mesma forma, a perspetiva de Dunbar (2006) quando dialoga sobre a teoria da mente⁵⁵, declarando que, neste contexto, somente os humanos parecem ter sistemas religiosos. Ou seja,

⁵⁴ "The view of religion as by-product is based on a two-step argument. First, 'religion' is a vague category with no clear boundaries or essence; thus, it is difficult to determine whether a particular belief or action is religious or not. This poses a problem for any explanation of "religion" as an entity-like whole. The by-product view avoids this problem by using "religion" as a heuristic term that refers to a fuzzy set of beliefs and behaviors without any clear boundaries. It is not an explanation of "religion" but, rather, a denial of the claim that all aspects of "religion" emerged at once at some point in history. Second, although such concepts as 'God' or 'life eternal' are regarded as religious, no specifically religious cognitive mechanisms have been specified and nor would they be expected according to the by-product view. For example, drawing inferences from the concept of God requires mindreading mechanisms that also mediate inferences about all agent concepts. Thus, the concept of God is based on extending to non-embodied agents the standard capacity of attributing beliefs and desires to embodied agents." (TdA)

⁵⁵ A teoria da mente pode ser definida como a habilidade em entender e conferir estados mentais, sejam eles desejos, percepções, convicções ou impressões, a si e a outrem, o que, em última estância, facilita o prognóstico e análise do comportamento dos outros. (NdA)

A teoria da mente é crucial para todo o empreendimento da religião. A religião (...) pede-nos que suponhamos que existe um outro mundo para além daquele que vemos. (...) Para me conseguir envolver em actividades religiosas, tenho de acreditar que existe um mundo paralelo ocupado por seres cujas intenções podem ser influenciadas pelas minhas orações. (...) Uma religião para ter um verdadeiro valor tem de poder influenciar o nosso futuro. (...) A religião na sua forma humana não é senão uma actividade social: reunimo-nos à volta de rituais e crenças comuns para formar uma comunidade. Para conseguir isso, preciso pelo menos de intencionalidade de quarta (e talvez mesmo quinta) ordem: Eu *suponho* [1] que tu *pensas* [2] que eu *acredito* [3] que existem deuses que *pretendem* [4] influenciar o nosso futuro (...) porque compreendem os nossos desejos [5]?). A menos que, e até que, nos unamos por essa forma, não temos religião, apenas crença pessoal. É a partilha da crença que torna a religião o que ela é. (Dunbar, 2006:174/175)

Em todo o caso, Rossetti (2016) crê que, datadas de forma mais significativa durante o período Neolítico, entre os 12000 e os 4000 anos a.C., as práticas religiosas podem servir como objeto de estudo a uma pluralidade de áreas do saber, surgindo, por conseguinte, diversas abordagens concernentes à sua origem. Na sua tese, o autor perspetiva a religião como fruto da evolução humana, crendo que, seguindo a linha de pensamento acima descrito, a origem da linguagem ou da mitologia podem ser analisadas segundo evidências sobre a espiritualidade ou comportamento de culto durante o supramencionado período histórico. Dunbar, por sua vez, afirma outrossim que, embora haja um conjunto de indícios que porventura contribuem para a obtenção de uma resposta, é impossível datar concretamente o aparecimento original da religião nas comunidades humanas.

No início da sua publicação, Rossetti confia que, como os grandes primatas partilham um antepassado comum com os humanos, é natural que, no âmbito da procura de um modelo mais adequado ao estudo das origens da religião, os chimpanzés e/ou os bonobos, muito embora não possuam qualquer espécie de religiosidade, acabem por assumir esse papel. King (2007), acreditando que a ciência é capaz de explicar certos aspetos sobre a evolução do impulso e da imaginação religiosos, fortemente enraizados num anseio humano pela construção de um significado emocional com outros seres, sugere que determinadas idiossincrasias teriam sido basilares para a concretização religiosa. Ora, na sua obra, King desvenda que, tendo em conta o facto de os símios serem o ponto culminante de todo um processo evolutivo iniciado com mamíferos sem mãos, visão tridimensional ou cérebros de grande dimensão, é através da observação dos chimpanzés/bonobos atuais e raciocínio por analogia que é possível concluir que “a nossa empatia, a nossa criação de significado, o nosso seguimento das regras

e a nossa imaginação têm todos origem nas habilidades símias” (2007:60)⁵⁶. Ou seja, para a autora, características como a alta inteligência, a capacidade de comunicar por meio de símbolos ou a consciência e concretização do “eu” são pedras basilares que justificam a religião como sendo o fruto de um processo evolutivo. O ser humano almeja pertencer e, em vista disso, procura essa ligação, esse sentimento de pertença com outras pessoas, com outros animais ou com espíritos e deuses existentes na terra e/ou em reinos sobrenaturais. No fundo, os seres humanos carecem de religião. O desejo em ter uma vida com forte valoração é, assim, motivo para acreditar que uma dada divindade comunicou com a Humanidade. A religião

Exige-nos que sejamos capazes de conceber mundos imaginários, mundos que não experienciamos directamente. (...) Temos de ser capazes de imaginar que o mundo é diferente do que aparenta ser segundo a experiência física diária que temos dele, e de supor que esse universo paralelo que existe algures, povoado tal como imaginamos por outros seres, pode influenciar o nosso mundo - e talvez, por seu lado, ser influenciado por nós. Ai, então, reside a grande cisão entre nós e os nossos primos símios: o mundo da imaginação. Podemos imaginar que algo pode ser diferente do que é. Podemos fingir que existem fadas ao fundo do jardim. Podemos conceber rituais e crenças que não possuem realidade intrínseca fora da nossa mente. (Dunbar, 2006:156)

O modo como a mente humana se encontra configurada insinua que a religião não terá sido somente uma coincidência que, por razões aleatórias, se repetiu em comunidades distintas. Neste sentido, também na opinião de Dunbar, talvez seja preciso recuar a períodos em que todos os seres humanos não tivessem ainda divergido do seu último antepassado comum, uma vez que, assim, o aparecimento do pensamento religioso universal estaria justificado. Após definir religião pré-histórica como o termo geral que designa “as crenças e práticas dos povos pré-históricos que apresentavam características como culto e reverência a alguma entidade, sepultamento ou algum ritual de passagem” (Rossetti, 2016), ressaltando igualmente que tal definição abrange um período espaciotemporal bastante alargado, tal como o antropólogo e psicólogo evolucionista britânico, Rossetti refere que, já mesmo no período do Paleolítico (entre 2 milhões de anos e 10 mil a.C.), se efetuavam enterros intencionais, nos quais se empregavam bens particulares na prática religiosa. Na sua opinião, para além de denotar um aumento da preocupação pelos mortos que ultrapassa a vida quotidiana, esta é uma das primeiras formas detetáveis no que diz respeito ao recurso ritualístico, já que sepultar os mortos fazendo uso dos ritos é visto como atividade religiosa de manifestação bastante concreta e inequívoca.

⁵⁶ “(...) our empathy, our meaning-making, our rule-following, and our imagination all have roots in ape abilities.” (TdA)

Na discussão sobre a relação entre o ser humano e a morte, existem várias plataformas a partir das quais o diálogo pode surgir. Até há alguns anos, os antropólogos achavam curioso registar que, no caso do Homem de Neandertal, existiam já traços evidentes da existência de um ritual funerário. Clarke (1980), aliás, cita a descoberta feita pelo arqueólogo americano Ralph S. Solecki, cujas principais publicações incluem os primeiros trabalhos sobre fotografia aérea e foto-interpretação no contexto de escavação e extração de restos humanos da pré-história. Neste caso, no atual Iraque, Solecki descobriu um esqueleto que havia sido enterrado num leito de flores cujos pólenes fósseis pertencem a um conjunto de plantas que, ainda na modernidade, possuem virtudes medicinais. A suprarreferida sepultura, embora não tenha sido única no cuidado para com a disposição dos membros defuntos de um dado grupo (registam-se, a propósito, outros casos em que os Neandertais podem ter sepultado os seus mortos em covas pouco profundas, juntamente a ferramentas líticas e ossos de animais), representava um rito funerário que, até então, não existia. No entanto, como demonstram autores mais modernos, tais descobertas podem ter levado a conclusões, no mínimo, dúbias ou menos exatas, porquanto não puderam ser refutadas as teorias de que os pólenes teriam penetrado no túmulo graças à atividade de certos animais ou às intempéries posteriores à morte e enterramento do corpo referido. Dunbar (2006) prefere, assim sendo, falar antes no caso dos Cro-Magnons que lhes sucederam, posto que os túmulos destes apresentam um elevado nível de elaboração quando comparados com os dos Neandertais.

Em todo o caso, os ritos funerários serviriam para rodear o morto de uma proteção contra os possíveis ataques animais ao mesmo tempo que seria uma forma de combate à degradação natural do corpo. Ademais, as descobertas efetuadas denotam igualmente uma diversidade nas posições em que os corpos sepultados eram colocados, o que transmite a ideia de que, novamente, a indiferença patente no que diz respeito à morte humana começou lentamente a desvanecer-se. Ainda que seja necessário cuidado na análise ou nas interpretações que daqui nascem, a reconstrução das variadas sepulturas encontradas nestes períodos temporais reflete o primeiro passo de fundação de um imaginário que tentou transpor um quotidiano direcionado apenas ao utilitarismo das ferramentas, completamente desprovido de símbolos. O rebento que daqui brotou, aliás, estabeleceu a malha de manifestações simbólicas que, fazendo uso das palavras, gestos e rituais, concedeu nova significância à atividade humana. Ou seja, ao nascimento, porventura, de uma primeira reflexão metafísica. Dunbar (2006:179) calcula que

Tudo pesado, a única conclusão que podemos extrair de todos estes indícios mortuários é que só com os povos da época Cro-Magnon do Paleolítico tardio surgiu o verdadeiro sentido de uma vida no além, à qual os mortos acederiam - e na qual poderiam precisar dos aprestos da vida diária para a tornar mais confortável. E isso teria acontecido *muito* tempo depois de a linguagem se ter começado a desenvolver. Isto é mais ou menos sustentado pelos indícios da arte pré-histórica, [como] estatuetas femininas (...) e esculturas de animais (nalguns casos, gravações em osso ou marfim).

Terá também sido nestas sociedades que as primeiras práticas totémicas ou de culto a animais terão surgido. Efetivamente, o ser humano desde sempre que procura explicações para as mais diversas circunstâncias da vida, como o nascimento ou a morte. As tentativas que daí nascem buscam interpretar o início e o fim da vida humana, refletindo-se no aparecimento dos mais variegados sistemas filosóficos, os quais, por sua vez, visam a compreensão de fenómenos importantes para a ordem social. A caça, a título de exemplo, constituiu-se como uma das atividades diárias que levou o ser humano a refletir sobre a sua própria maneira de ver o mundo. O comportamento assumido aquando das caçadas, que frutiferamente culminavam na obtenção da presa, conduziu-o à elucubração sobre a morte. O sangue jorrado e o sofrimento causado levaram-no a cogitar sobre o momento em que, num mundo completamente incompreensível, repleto de temores, a vida abandona o corpo. A adoração a animais pode ter estado, desta forma, conectada aos rituais de caça (*cf.* Clarke, 1980).

O uso do simbolismo na religião possui outrossim caráter universal, sendo habitual a aplicação de imagens e símbolos no momento da criação de seres tidos como sobre-humanos ou da formação de ideias que sobrepujam os princípios do mundo natural. A comunicação desses conceitos revela-se, no entanto, frequentemente complexa e, embora se reconheça a linguagem como principal meio de transmissão de informação essencial à manutenção e sobrevivência do grupo (esta é, na realidade, a componente crucial para a explicação do sistema religioso, porquanto permite a veiculação dos conceitos que subjazem às crenças religiosas), a referida transmissão de dados não se poderia somente apoiar na veiculação verbal dos mesmos. Não raramente, a superação dos obstáculos ao compartilhamento deste tipo de sobrenaturalidades era alcançada pelo uso de certas formas materiais, como, a título de exemplo, a arte. Aliás, considerando a religião a partir de objetos e práticas arcaicas, será possível verificar o uso de símbolos como eclosão da espiritualidade.

Com efeito, no âmbito da problemática da religião, a questão da arte pode revelar-se verdadeiramente intrigante, já que, assim como a primeira, esta última é competente no espelhamento

do pavor, do paradoxo, do encantamento e da consciência da morte por parte do ser humano, ou seja, evoca um conjunto de elementos que, conquanto assinalem a vulnerabilidade humana no mundo, refletem outrossim a sua abertura, e interesse, para conhecer o ainda inexplorado. A razão que justifica a utilização de obras artísticas nos enterramentos parece ser, ainda assim, obscura, mesmo que os antropólogos tendencialmente indiquem que tal uso é portador de uma função (quase) religiosa ou ritualística. Mais ainda, a transformação de um dado conceito extranatural num formato visível e concreto facilitou em grande escala a sua veiculação e absorção, tornando-o objeto passível de crença. Por este motivo, as representações artísticas poderão ter correspondido a um grupo assaz diverso de realidades, como, a título de exemplo, a supradita caça, retratando-a como um ritual mágico, ou, então, a dualidade sexual e a sua carga simbólica intrincada, representada pelo embrião de uma entidade metafísica que, ulteriormente, se manifesta em gravuras fabulosas. Estas constituem-se, assim, como testemunhos de representações ligadas a elementos presentes no ambiente em redor, descrevendo-os através do culto ou menção de certos animais como metáforas dos mesmos: as aves como representantes do céu, os peixes da água ou as serpentes do mundo das profundezas. De resto, muitas religiões primitivas faziam repetidamente uso da fusão de qualidades humanas e animais numa só figura, retratada em gravuras ou cinzelada em pedra, transformando-a num guia representativo de algo espiritual e, por conseguinte, sobrenatural. Desta forma, religião e arte poderão ter surgido concomitantemente, pois, expondo uma visão subjetiva do mundo, esta última atestou uma relação entre ser humano e natureza. Rossano, por exemplo, demonstra que, no estudo do comportamento simbólico do ser humano, os primeiros indícios refletores de tal atitude encontram-se, por exemplo, mas não só, na utilização de certos pigmentos para adorno de determinadas superfícies. Isto é,

O ocre vermelho é um óxido de ferro suave que pigmenta facilmente outras superfícies. Entre os caçadores-coletores, o ocre vermelho apresentava pouco valor prático, mas era utilizado extensivamente em rituais, carregando significado simbólico relevante. Alguns [estudiosos] argumentaram que a importância simbólica do vermelho se eleva ao nível de um arquétipo humano universal para realidades como sangue, sexo, vida e morte. (...) Muitos itens recuperados dos sítios do Paleolítico Superior e Inferior (...) contêm o que parecem ser marcas intencionais em zigzag, paralelas ou radiantes, que podem representar as experiências entópticas de estados alterados de consciência. (Rossano, 2006:352)⁵⁷

⁵⁷ "Red ochre is a soft iron oxide that easily pigments other surfaces. Among hunter-gatherers, red ochre has little practical value, but is used extensively in rituals and carries significant symbolic meaning. Some have argued that red's symbolic importance rises to the level of a universal human archetype for such things as blood, sex, life, and death. (...) Many items recovered from late Lower and Middle Paleolithic sites (...) contain what appear to be intentional zigzagging, parallel, or radiating markings that may represent the entoptic experiences of altered states of consciousness." (TdA)

A religião sofreu, num período cronológico mais recente, uma série de transformações motivadas pela alteração do estilo de vida dos humanos. A invenção ou descoberta da agricultura modificou, de uma maneira sem precedentes, a vida social, promovendo o abandono dos velhos hábitos vivenciais do caçador-recoletor e a sua substituição pelo sedentarismo. Este período, o da Revolução Neolítica, caracterizou-se não só por um crescimento demográfico exponencial, como também por um aceleração no que diz respeito ao desenvolvimento tecnológico. Consequentemente, as comunidades fixadas, cada vez mais conhecedoras das particularidades do meio natural em que se inseriam, começando inclusive a domesticar plantas e desenvolvendo um ambiente social e político muito *sui generis*, inexistente até então.



Figura XIV

O Grande Feiticeiro da Caverna de Les Trois-Frères, Ariège, França, representado pela armação e orelhas de veado, cauda de cavalo e órgãos sexuais humanos. Como afirma Clarke (1980:110), “é uma reunião de símbolos masculinos no mais profundo, no mais «feminino» da gruta.” Trata-se talvez de uma gravura representativa de um período inicial de xamanismo, num conjunto associativo de espécies animais diferentes característico da arte paleolítica. O início de uma primeira mitologia animal.

Conquanto a linguagem se afirme como meio crucial para a formalização da religião dentro dos limites de uma dada comunidade, fomentando a disseminação de crenças que, de forma constante, deslumbram e atraem os seres humanos, e, por conseguinte, seja pertinente referir o seu papel, não é a simples existência da linguagem que justifica e torna factível a religião. De facto, muitos dos conhecimentos obtidos pelos seres humanos eram mais bem divulgados através do estabelecimento de tabus, os quais, não necessitando de explicações prolixas, que precisariam de uma divulgação permanente, alertavam os membros de dado grupo para os perigos a evitar. Da mesma forma, os comportamentos entre membros desse mesmo grupo seriam tutelados por tabus ou interditos de maneira a pautar laços sexuais, familiares ou hierárquicos. As leis orais e os ritos levados a cabo, reiterados, aliás, de geração em geração, constringiam a vida social, impondo um conjunto de regras que, como inferido, nem sempre eram claramente veiculadas pelo uso da linguagem simples. Expressa alegoricamente, esta rede de regras seria, assim, composta por diversos ritos que, servindo eles próprios como base de ligação a determinados mitos, regulamentariam a vida social, pois possuíam forte componente simbólica. Ou seja, mais do que tudo, é necessária a contribuição dos dois aspetos: as

experiências religiosas expressam-se em linguagem e formas simbólicas, visto que “saber o que foi experimentado, vivido e como isso pode ser compreendido exige a capacidade de identificar coisas, pessoas, acontecimentos, através da nomeação, descrição e interpretação, envolvendo conceitos apropriados e linguagem” (Silva, 2004:5). Aliás, detentoras de um mistério mais forte do que aquele que a simples linguagem conseguiria difundir, as diretrizes propaladas não deveriam ser quebradas, já que a transgressão das mesmas poderia pôr em causa a segurança e/ou sobrevivência do coletivo e, assim sendo, levaria igualmente à exclusão do contraventor. Assim,

Tais mitos devem ter servido para dominar os medos ancestrais do homem relativamente a todo o desconhecido que o rodeava. Eles aplicaram-se aos fenómenos naturais. (...) A natureza, nessa época, estava mais próxima do homem (...) e, ao mesmo tempo, mais afastada por mor da incompreensão dos fenómenos naturais. Para o homem pré-histórico, o mundo deveria ser simultaneamente mais simples e mais complexo do que para nós. Os nossos antepassados da idade da pedra tinham provavelmente em muito maior grau do que nós a preocupação de ver reproduzir-se com regularidade fenómenos que nos parecem banais. (Clarke, 1980:61/62)

No fundo, a influência sobre a natureza, patente na preocupação humana relativa à regularidade desta, traduziu-se essencialmente na invenção de ritos com o intuito de manter a normalidade dos fenómenos, desejando, assim, por exemplo, que as estações seguissem o seu ritmo de mudança, que a água continuasse a brotar da nascente ou que a luz e o calor solar surgissem a cada dia. No entanto, os ritos criados na tentativa de regular a normalidade do mundo nem sempre tiveram um desenvolvimento linear, resultando, frequentemente, na alteração ou perda do seu significado original. Muitos transformaram-se em formas vazias, desprovidas de qualquer significância, muito embora tenham estado na origem de métodos protetivos contra o desconhecido e o atípico. Com o aparecimento dos xamãs, seres que possuíam poderes considerados especiais, normalmente mágicos, terapêuticos ou adivinhatórios, os ritos converteram-se numa ferramenta de contacto com forças desconhecidas, fora do natural. Visto funcionarem como intermediários entre a quotidianidade dos homens e as chamadas forças ocultas, os xamãs foram responsáveis pelo aumento da importância dos ritos na vida diária do ser humano. Lewis-Williams (2002) crê que, na realidade, na intimidade das relações pessoais entre pequenos grupos de humanos pré-históricos, terá estado o xamanismo. Por conseguinte, as elucidações, os procedimentos ritualistas e a própria presença do xamã traduziam-se, repetidas vezes, numa

diminuição da angústia do ser humano no que diz respeito ao mundo desconhecido onde vivia. O autor menciona, assim, que

Em primeiro lugar, o xamanismo caçador-recoletor é fundamentalmente colocado num conjunto de estados de consciência alterados institucionalizados. Em segundo lugar, as experiências visuais, auditivas e somáticas de estados alterados de consciência dão origem a concepções de uma realidade alternativa que é frequentemente escalonada. Terceiro, acredita-se que pessoas com poderes e habilidades especiais, os xamãs, tenham tido acesso a essa realidade alternativa. Quarto, o comportamento do sistema nervoso humano em certos estados alterados cria a ilusão de dissociação do corpo (menos comumente entendido na caça e na coleta de sociedades xamanísticas como posse). Os xamãs usam a dissociação e outras experiências de estados alterados de consciência para alcançar pelo menos quatro objetivos. Esses fins constituem as próximas quatro características do xamanismo caçador-recoletor. Acredita-se que os xamãs entrem em contacto com espíritos e entidades sobrenaturais, curem os doentes, tentem controlar os movimentos e a vida dos animais e que tenham a capacidade de alterar o clima. Em nono lugar, acredita-se que essas quatro funções dos xamãs, bem como a sua entrada num estado alterado de consciência, sejam facilitadas por uma potência ou poder sobrenatural, de concepção variada. Por fim, essa potência é habitualmente associada a ajudantes de animais que auxiliam os xamãs no desempenho das suas tarefas. (Lewis-Williams, 2002:196)⁸

Este tipo de pensamento, de quando em vez tido como selvagem e irracional, apresentava uma lógica que, gradualmente, se consolidou em todo um conjunto gestual, um meio imaginativo de complementar e revestir a linguagem com uma faceta ritualística, densa e penetrante. Aliás, o simbolismo impregnado na linguagem dos xamãs contribuiu para uma maior aceitação no contacto com forças ainda misteriosas, num mundo em que, posteriormente, seriam colocados os deuses. A recetividade humana destes elementos teve origem sobretudo na tranquilidade e no equilíbrio inerentes, pois tal permitir-lhe-ia situar-se com segurança no universo. Consequentemente, esta interação revestiu-se de significação religiosa, sendo “uma resposta às interrogações que lhes [aos seres humanos] acudiam ao espírito a propósito do mundo” (Clarke, 1980:63). Nesta linha de pensamento, ainda que preservasse alguns dos seus mistérios, a natureza deixou de ser perspetivada como um domínio distinto do dos seres humanos. Ao assumir carácter sacro como elemento carregado de poderes mágicos, o xamã criou essa ponte, não só revelando capacidade para controlar o além e para interceder a favor dos

⁸ “In the first place, hunter-gatherer shamanism is fundamentally posited on a range of institutionalized altered states of consciousness. Second, the visual, aural, and somatic experiences of altered states of consciousness give rise to conceptions of an alternative reality that is frequently tiered. Third, people with special powers and skills, the shamans, are believed to have access to this alternative reality. Fourth, the behavior of the human nervous system in certain altered states creates the illusion of dissociation from one’s body (less commonly understood in hunting and gathering shamanic societies as possession). Shamans use dissociation and other experiences of altered states of consciousness to achieve at least four ends; these ends constitute the next four features of hunter-gatherer shamanism. Shamans are believed to contact spirits and supernatural entities; they heal the sick; they attempt to control the movements and lives of animals; they are believed to have the ability to change the weather. Ninth, these four functions of shamans as well as their entrance into an altered state of consciousness, are believed to be facilitated by a variously conceived supernatural potency, or power. Last, this potency is commonly associated with animal-helpers that assist shamans in the performance of their tasks.” (TDA)

mortais, como também permitindo ao Homem encontrar um lugar no mundo, um conforto para a sua existência, um fundamento e estabilização para o universo.

Ao contrário dos períodos precedentes, nos quais o nomadismo era vigente e as crenças existentes se encontravam sobretudo relacionadas ao sobrenatural, este novo período também trouxe consigo a necessidade de fornecer um vínculo entre indivíduos, cada vez mais numerosos, que, embora não possuíssem entre si nenhuma ligação especial, deveriam viver em conjunto. Por outras palavras, a presença da religião nas comunidades humanas serviu igualmente para fomentar o comportamento coparticipante entre estranhos, criando grupos sociais estáveis. Surgiu, assim, uma nova forma de religião, capaz de proporcionar e preservar uma autoridade central e de promover a sensação de segurança entre os seus seguidores, sendo, por essa razão, frequentemente utilizada por líderes espirituais para justificar a sua autoridade.

2.1.2. Uma Outra Perspetiva sobre a Experiência Religiosa

Tendo descrito as primeiras manifestações da religiosidade humana, nas quais se incluíram algumas linhas conectivas à linguagem, à arte e ao simbolismo do momento religioso em si, impõe-se agora um breve diálogo sobre o estudo da religião de um ponto de vista porventura mais académico ou científico. Como argumentam Valle, Pérez & Sedano (1994), uma vez que o estudo da religião deu azo à criação de distintas descrições, interpretações e avaliações, fornecer uma definição do fenómeno religioso torna-se menos polémico quando se aplica à questão religiosa a objetividade, a fidelidade aos factos e o rigor expositivo que costumam caracterizar os trabalhos realizados nos meios académicos, escapando, desta forma, à parcialidade e escuridade que revestem a linguagem quotidiana. Por esse motivo, os mesmos autores apresentam, dentro da esfera de estudo do que designam por *ciência da religião*, duas vias de carácter complementar e interdependente: por um lado, descrevem a escola que busca uma investigação das formas religiosas concretas com o objetivo de caracterizar e interpretar cada uma delas a níveis diacrónico e sincrónico; por outro, manifesta-se a escola que procura um retrato abstrato da religião, tendo em vista a identificação dos atributos mais comuns e fundamentais do

fenómeno religioso, independentemente dos contextos geográfico, temporal e social onde este suceda⁹⁹. No entanto, refira-se que, ainda assim, tais linhas de pensamento não são dicotómicas, existindo outras vias de interpretação do fenómeno religioso, pois

A conexão entre ambas as perspetivas encontra-se, de uma forma bastante evidente, no facto de os antropólogos e historiadores, quando tratam algo como religioso, seja um comportamento ou um objeto, e isto nos termos que usam para descrevê-lo, lidarem inevitavelmente com um conceito de religião, que, no fundo, não é outra coisa senão uma teoria geral sobre a questão, melhor ou pior elaborada, do tipo experimentado por aqueles a quem chamamos *fenomenólogos*; e, inversamente, aqueles que fazem uma descrição fenomenológica devem necessariamente confiar nas formas religiosas concretas que os primeiros conhecem para procederem à sua descrição geral. (Valle, Pérez & Sedano., 1994:10)⁹⁹

Em referência aos parâmetros anteriormente expostos, Dunbar (2006), por exemplo, entre outros investigadores, acredita que, tendo em conta que a mente religiosa é, efetivamente, resultado de um maior e mais complexo cérebro, competente na fabricação e desenvolvimento de ideias filosófico-religiosas, a religião é uma vantagem adaptativa, pois, ao aumentar a coerência do grupo, não só promove a aderência a fortes regras comportamentais de convivência, como também logra no que concerne à sobrevivência dos seus membros. De facto, reconhecendo que a religião busca cumprir variegadas finalidades distintas, o autor descreve as que lhe parecem ser as quatro principais, a saber: fornecer coerência ao mundo em que o ser humano se insere (no fundo, uma explicação metafísica que lhe permita perceber a essência do mundo e retirar sentido do mesmo); conceder maior controlo sobre os múltiplos desígnios da vida (normalmente através de algum ritual); fortalecer e fomentar as regras que moderam o comportamento social e permitir que haja maior controlo político sobre a comunidade. Do conjunto identificado e apresentando, o autor parece detetar duas linhas básicas de pensamento, pois, enquanto se empenha em garantir os seres humanos com apetrechos para lidar com as vicissitudes da vida, a religião pode, do mesmo modo, ser utilizada para o controlo social. Embora não seja uma ideia original, porquanto, nas sociedades primitivas, o papel ocupado contemporaneamente

⁹⁹ Os autores chamam igualmente atenção para o facto de, no caso do Ocidente, a religião, inicialmente conectada aos costumes, normas sociais, crenças e opiniões populares, só ter ganhado a sua conceção moderna numa sociedade como a romana em que o cerimonialismo a si associado se tinha alargado a todas as tarefas quotidianas e, ao mesmo tempo, tinha perdido força, visto ser vivido cada vez menos intensamente, com destaque para as elites intelectuais. É, assim, neste contexto, que a noção de religião se manifesta como tal. No entanto, foi também com o nascimento desta noção de religião que emergiu um certo distanciamento em relação à experiência religiosa, através de uma atitude mais crítica e refletida, desmistificando a vivência do sagrado. (NdA)

⁹⁹ “La conexión entre ambos enfoques, por lo demás evidente, está en que los antropólogos y los historiadores, al tratar algo como religioso, un comportamiento o un objeto, y en los términos que utilizan para describirlo, manejan, inevitablemente, un concepto de religión, que, a la postre, no es otra cosa que una teoría general sobre la cuestión mejor o peor elaborada, del tipo de las que intentan los que hemos denominado *fenomenólogos*; y, a la inversa, los que hacen una descripción fenomenológica deben basarse, necesariamente, en las formas religiosas concretas que conocen para hacer su descripción general.” (TdA)

pela ciência pertencia à religião, a realidade é que esta sempre proveu o ser humano com informações sobre o funcionamento do mundo, indicando-lhe amiúde qual o seu papel. Neste sentido, a religião, não obstante o sistema cultural específico no qual se origina, proporciona coerência a um mundo extremamente caótico, povoado por estruturas ocultas e indecifráveis.

Na linha de pensamento desenvolvida por Dunbar, encontra-se Diamond (2012), que, na sua obra, se compromete a analisar com alguma profundidade sociedades tribais e caçadoras-recoletoras, não só mostrando diferentes perspetivas sobre as formas como aspetos específicos das mesmas podem ser percebidos, como também procurando fornecer ao leitor uma série de elementos através dos quais uma comparação com a cultura moderna possa ser viável. Apesar de Diamond se debruçar sobre vários pontos, como a linguagem ou o tratamento dos mais velhos dentro dessas comunidades, para o presente estudo, o capítulo escrito em torno da experiência religiosa revela-se comparativamente mais importante.

Ao longo do supramencionado capítulo, o autor dialoga com o leitor, crendo que a religião, presente em todas as sociedades tradicionais, se assume muitas vezes como um *puzzle*, ainda que, por vezes, não apresente o formato que, normalmente, lhe é atribuído. A atividade religiosa, postula Diamond, deve portar algum benefício para as sociedades, pois, caso contrário, outros grupos, não detentores eles próprios de semelhante fenómeno, ter-las-iam suplantado. Neste sentido, o biólogo americano considera que deve existir algum propósito útil para a religião. Para tal, envolve-se inicialmente na problemática da definição do termo, oferecendo uma lista mais ou menos completa de tentativas que foram sendo elaboradas por outros autores. Todavia, Diamond parece não concordar com nenhum deles, disponibilizando ele mesmo uma lista de cinco atributos que, no conjunto, todas, ou quase todas, na realidade, as religiões possuem⁶¹, a saber: crença no sobrenatural, participação mútua no movimento social, compromisso visível, regras comportamentais (como define o autor, “moral”⁶²) e convicção de que forças sobre-humanas podem intervir na vida mundana.

Dado que o autor teceu outrossim algumas considerações sobre quatro tipos distintos de sociedades humanas, este identifica, no que diz respeito às funções da religião, aquelas que, efetivamente, resumem, no seu entender, o porquê de esta ser tão crucial para os seres humanos.

Destacam-se, assim, funções como:

⁶¹ O autor, aliás, destaca o facto de nem tudo o que, atualmente, se classifica como religião possui cada um dos atributos descritos. Contudo, todas as religiões têm decididamente de reunir a maioria deles. (NdA)

⁶² Do original inglês, “*morality*”. (NdA)

- a) Elucidação sobre o mundo, porventura a mais perceptível, já que surge das constantes necessidades humanas em reconhecer padrões e em atribuir a um dado agente a origem e/ou causa de determinado acontecimento. Ou seja, a religião ajuda os humanos na procura de explicações causais para ocorrências que, numa primeira interpretação, não possuem explicação direta. À medida que as sociedades foram atingindo níveis de desenvolvimento mais avançados, a capacidade humana real em descobrir respostas concretas e coesas aumentou, diminuindo, por conseguinte, a relevância dessa função da religião⁶³;
- b) Dissipação da ansiedade, visto que, à religião, podem recorrer pessoas com problemas e/ou situações de perigo fora dos limites da sua própria ação. Ao se constituírem como parte de dado ritual, os seus elementos sentem que, dentro do desamparo em que vivem, fazem algo de efetivo, o que, em última estância, lhes permite a supressão da ansiedade e uma vivência quotidiana muito mais normalizada. Como explica o autor, as pessoas raramente se envolvem num ritual quando se lida com assuntos quotidianos e/ou previsíveis. A título de exemplo, Diamond descreve uma vila de pescadores no Pacífico Sul, na qual os seus habitantes se dedicam a atividades piscatórias tanto em mar aberto como numa lagoa em águas tranquilas. A pesca na lagoa revela-se segura, fácil e tem dividendos previsíveis, enquanto a pesca oceânica é perigosa e contingente. Como tal, esses aldeões não invocam magia para a pesca em lagos, mas envolvem-se em rituais mágicos antes de sair para uma viagem de pesca no oceano. Tal como a função precedente, esta foi outrossim diminuindo de importância à medida que as sociedades humanas cresceram e progrediram, porquanto se registaram desenvolvimentos no controlo mais eficaz sobre o ambiente;
- c) Promoção de conforto, que parece funcionar como uma extensão da função acima enunciada. Como visto, a religião proporciona conforto, esperança e significância quando a vida se revela demasiado complexa. Assim sendo, oferece ao ser humano uma rota de fuga relativamente a todo o sofrimento que este experiencia. Esta função,

⁶³ É, no entanto, de referir ainda que, neste contexto, pode ainda existir, porventura em sociedades menos evoluídas, a ideia do chamado “deus-tapa-buracos”, isto é, uma divindade a quem se recorre, pedindo respostas, sempre que houver ou ocorrer algo desconhecido. (NdA)

reconhece Diamond, ganhou maior expressão através dos tempos, sendo que, hoje em dia, quanto mais segregados e preteridos forem os grupos sociais, mais religiosos tendem estes a ser;

- d) Organização padronizada, característica muito mais presente nos modelos atuais das sociedades humanas, pois, tal como Dunbar, Diamond acredita que, nas sociedades tribais, não existe a necessidade em apoiar determinadas pessoas no poder ou grandes projetos públicos. À medida que as sociedades evoluíram e surgiram chefes, verificou-se cada vez mais a necessidade de tais apoios na organização societal e, nesse sentido em particular, a religião revelou-se ferramenta útil;
- e) Obediência política, um prolongamento da função supradescrita. No âmbito da organização societal, a religião assume o papel de ferramenta que fomenta a obediência em relação àqueles que se encontram no poder. Em múltiplas sociedades, acreditava-se que o Imperador, ou uma outra figura que encerrasse poder em si, era o escolhido por divindades, encontrava-se relacionado às mesmas ou, então, era ele próprio um deus, o que criou, conseqüentemente, um sistema religioso estruturado que lhe assegurava obediência e pagamento. Essa função registou, contudo, um decréscimo na sua importância no contexto dos atuais Estados-nação (sobretudo, decorrente do processo iluminista ocidental);
- f) Códigos comportamentais no tratamento a forasteiros, função religiosa que valida as provas de compromisso. Nas sociedades tribais, os relacionamentos interpessoais encontravam-se mais facilitados, uma vez que, mesmo não fazendo parte integrante da comunidade de origem, o outro seria rapidamente identificado como membro de uma população vizinha. Assim sendo, nesta rede de conhecimentos úteis, qualquer estranho se encontrava fora do círculo de relacionamentos de uma pessoa e poderia muito bem ser um inimigo ou, pelo menos, uma ameaça. A resposta adequada seria, por exemplo, nas palavras do autor, tentar matá-lo ou fugir. No entanto, quando se transpõe este exemplo para sociedades compostas por um número muito mais considerável de indivíduos, a estabilidade do grupo depende das reação e relação estabelecidas entre membros que não possuem qualquer ligação entre si, mas que fazem parte da mesma

comunidade. A religião pode, assim, providenciar um conjunto de regras, um código formal, de comportamento para tratar os membros do próprio grupo, transmitindo uma etiqueta comportamental (aparentemente veiculada pelos deuses);

- g) Justificativa para a ocorrência de guerras, especialmente quando os membros do grupo com mais poder fazem uso da religião para declarar que todas as outras crenças não correspondem à realidade do mundo. Muito embora aos indivíduos constituintes desses grupos sejam inculcados valores que os impedem de entrar em confronto mortal com forasteiros, a religião pode justificar tais atos de barbárie. O fanatismo religioso constitui-se frequentemente como ameaça para aqueles que se encontram ao seu redor e os exemplos para tal realidade citam-se desde os genocídios bíblicos até ao terrorismo moderno.

Após descrição das funções da religião por si encontradas, Diamond reflete sobre o futuro da mesma, afirmando que, dentro do grupo apresentado, as funções que terão a sua posição reforçada serão as referentes à dissipação da ansiedade perante a vida e a promoção de conforto, sendo que todas as outras tendem a perder a sua pujança original. Em todo o caso, o objetivo da religião não passa, contudo, por fornecer respostas concretas sobre as estruturas indecifráveis aduzidas por Dunbar e Diamond, pois, no contexto definido, a simplificação dos diversos sentidos do mundo permitirá a formulação de alguns princípios básicos, coerentes e aplicáveis a qualquer espécie de situação, contribuindo para a organização de conhecimento entretanto assimilado. Trazendo-lhe algum conforto perante as adversidades da vida, a religião serve, também, para dotar o ser humano de um sistema metafísico que, através do poder da oração, lhe providenciará uma maneira de enfrentar a consciência de que o seu lugar no mundo é, com efeito, frágil. Além disso, é à religião que cabe identicamente o papel de reunir os seres humanos em torno de um grupo. O envolvimento em movimentos religiosos, como esboçado, traz-lhes a sensação de pertença, visto que os grupos religiosos são também constituídos por membros da comunidade. Tudo isto sugere que

Pode ter-se desenvolvido um sentido religioso para facilitar a união psicológica dos agrupamentos de famílias alargadas, no seio dos quais passamos a maior parte da nossa história evolutiva. Ele estava presente para proporcionar uma sensação de comunidade e pertença. Partilhar um ponto de vista comum e - por muito arbitrários que possam ser - um conjunto comum de leis dietéticas, de rituais e proibições comportamentais, pode ser um sinal tão importante de pertença ao grupo como partilhar o mesmo dialecto. De facto, quanto mais exigentes as práticas, melhores indícios elas são do empenho num ideal comum. (Dunbar, 2006:170)

Nesta linha de pensamento, Paiva (2004:21) refere que “a presença de elementos institucionalizadores, socializadores, mantenedores da ordem estão presentes em diferentes sociedades”, sendo os primeiros responsáveis pela atribuição de uma dada justificação no que concerne à origem das coisas e do mundo. Neste sentido, o autor menciona as práticas religiosas, considerando que as mesmas, independentemente da sua origem ou exteriorização, integram representações sociais, isto é, propostas de explicações elaboradas pelos seres humanos com o intuito de providenciar resposta às inquietações sobre a vida social. Tais representações ou propostas são tidas como produções fictícias cuja lógica, ainda que inventada e interpretada pelo ser humano, se encontra em concordância às suas orientação e conduta, como a permissão para proceder a ou enunciar algo. Assim, ademais de suprir a necessidade de elucidação sobre o universo e a vida, a religião propõe-se também a oferecer proteção, conforto, contentamento e salvação.

Silva (2004), por sua vez, no âmbito da história dos fenómenos religiosos, afirma ser crucial reconhecer que, ao longo dos tempos e lugares, diferentes realidades sociais foram sendo projetadas e arquitetadas. Tal como Diamond alude, as representações do mundo daí refletidas, ainda que procurem alcançar uma certa universalidade, não possuem carácter neutro, porquanto buscam validar regras muito próprias. No entanto, é exatamente essa complexidade histórico-cultural, responsável em vários aspetos pela formulação de diferentes religiosidades em todo o globo, que deve ser tida em consideração aquando do estudo da temática. Assim sendo, dado que, no domínio académico ou científico, não poderá haver lugar para definições dúbias ou demasiado específicas, Silva (2004:4) propõe definir religião como “um sistema comum de crenças e práticas relativas a seres sobre-humanos dentro de universos históricos e culturais específicos”. Nesta definição, a autora chama ainda a atenção para o facto de poderem, todavia, existir religiões não interpretáveis à luz da conceptualização apresentada, posto que, fora daquilo que a própria denomina contexto pós-clássico ocidental, o conjunto de fenómenos considerados inicialmente como religiosos podem não o ser noutros universos históricos e culturais. Atualmente,

Os estudos sobre religião e religiosidade valorizam os fenómenos religiosos de forma diversificada. Há o reconhecimento de que as questões religiosas permeiam a vida cotidiana como religiosidade popular, sob formas de espiritualidade que fornecem elementos

para construção de identidades, de memórias coletivas, de experiências místicas e correntes culturais e intelectuais que não se restringem ao domínio das igrejas organizadas e institucionais. (Silva, 2004:5)

Na análise crítica do fator religioso, as considerações elaboradas constituem uma rede vasta. Contudo, alguns investigadores, como Mondin (2008), demonstram que, num passado não muito longínquo, a questão religiosa foi o centro de atenções de áreas do saber como a filosofia, marcando fortemente as fases mais importantes da história. Na realidade, toda a proposta religiosa releva de um processo histórico e a sua ferramenta fundamental localizar-se-á na filosofia, sendo que ambas, ainda que distintas, incluem e discutem noções da sociedade, do ser humano, da vida, da morte e do universo.

Desde os primórdios das primeiras civilizações até tempos mais próximos da hodiernidade, vários filósofos se interessaram pela temática, porém, apenas no período moderno, pôde a mesma tornar-se no ponto central das suas reflexões, sendo, assim, examinada de dois modos distintos. Por um lado, num ponto de vista mais crítico e desmistificador, a religião é percebida como algo privado de qualquer espécie de fundamento objetivo, sendo, por outras palavras, uma mera criação do ser humano em direta consequência dos seus medo, ignorância ou ressentimento perante os factos da vida. As críticas, neste ponto de vista, estendem-se desde as observações de que a religião é uma ideia cogitada pelo Homem com o intuito de se realizar plenamente a si próprio (através de filósofos como Ludwig Feuerbach) - ou seja, através da projeção de todas as suas qualidades e convicções em entes divinos, o ser humano busca preencher as suas necessidade e lacunas, concebendo a ilusão de que os seus ideais lhe são exógenos, algo existente por si mesmo - até às interpretações que a perspetivam como instrumento engenhoso de controlo ora dos mais fortes sobre os mais fracos (na perspetiva de Friedrich Engels ou Karl Marx) - com a total negação de Deus, pois este afirma-se somente um produto inventado pela sociedade para a exploração de classes -, ora dos mais fracos sobre os mais fortes - com a religião a servir como estancamento ao poderio, à grandiosidade dos mais poderosos através da promoção de ideais como a fraqueza ou a resignação, ideia fortemente criticada por Nietzsche. Por outra forma, nesta perspetiva, a religião não pode senão ser ajuizada negativamente pela filosofia, pois a ideia de um deus desvia as possibilidades de realização do ser humano para um ser divino. Ademais, seguindo, a título de exemplo, a corrente neopositivista, que analisa a linguagem através de dois critérios, a análise lógica e a verificação experimental, a religião carece de valor objetivo, porquanto, ao enunciar factos que não são

verificáveis através dos dois métodos mencionados, não lhe pode ser atribuído valor cognitivo. Tais críticas corresponderam, porventura, à fase mais devastadora do ateísmo dos séculos XIX e XX, a qual, no entanto, não teve, posteriormente, seguimento notório.

Por outro, todavia, numa crítica mais construtiva acerca da religião, esta é analisada como possuindo um valor objetivo, pois ecoa a conexão entre o Homem e a realidade (isto é, entre o existente e o outro). Pertencente à esfera da existência, da vida, a religião não deve ser limitada a um valor puramente lógico. Será mediante a fé, ato que contém a tentativa de transposição de tudo aquilo que se sustenta nas leis científicas, que o ser humano consegue contactar com o fenómeno transcendente, ultrapassando os limites que o constroem. Expressa-se, assim, uma apreciação positiva a seu respeito, porquanto se afirma como manifestação muito lídima ou como componente fundamental do espírito humano. Como diria Mondin (2008:235), “o fundamento da religião não é a religião, mas a fé, o sentimento e outras experiências particulares como a oração, conversações com o invisível, visões, etc.. O que sustenta a religião é algo de diferente das abstratas definições e dos sistemas de fórmulas logicamente concatenadas, é algo de diferente das faculdades de teologia e dos seus professores”.

No entanto, a crítica religiosa está igualmente presente noutras disciplinas, como são exemplo a história, a fenomenologia ou a sociologia, fazendo cada área uso de métodos específicos para explicar a génese e o âmago deste fenómeno. No âmbito da crítica dos historiadores, destaca-se o trabalho de Edward B. Tylor (*apud* Mondin), que examina a evolução das religiões da mesma maneira que, no campo biológico, o ser humano se desenvolveu. Isto é, para Tylor, na origem das religiões, estariam inicialmente as formas mais imperfeitas que, com o decorrer dos tempos, se transformariam em algo mais complexo e perfeito. Neste sentido, o autor considera que a primeira forma religiosa a surgir é o animismo que, como a sua própria designação indica, enfatiza o conceito de alma (ou duplo), uma dualidade do ser do Homem que desaguará na conceção e divinização de seres espirituais, génios, demónios, espíritos filantrópicos, almas olvidadas, entre outros. A tese de Tylor, cujas premissas permitiram também formular enunciados sobre as origens do politeísmo e, mais tarde, do monoteísmo, foi posteriormente criticada e rejeitada. No entanto, as refutações feitas ao seu trabalho permitiram analisar as denominadas

culturas primitivas, distinguindo as suas estratificações históricas e aduzindo o argumento da presença de um deus supremo já em períodos retrasados⁶⁴.

Nos campos da fenomenologia e da sociologia, os trabalhos elaborados dedicam-se sobretudo ao desenvolvimento de metodologia para o estudo da essência da religião, descrevendo-se a intencionalidade dos dados religiosos. Neste âmbito, destacam-se Émile Durkheim e Mircea Eliade. Durkheim, tentando ir o mais longe, cronologicamente falando, possível, na sua investigação sobre as formas elementares do pensamento religioso⁶⁵, considera que toda a religião é composta por um conjunto de concepções intelectuais e práticas ritualísticas, nas quais é moldado o mito, especialmente quando o rito inicial já não é aparente. No entanto, é de referir que, antes de ofertar uma (tentativa de) definição de religião, o autor avança com um dado que considera fundamental: a distinção entre sagrado e profano. Tudo terá tido início precisamente aí. Para lá chegar, percorre uma série de distinções esclarecedoras ao longo da introdução da sua obra. Por sua vez, Eliade propõe a análise da religião segundo uma escala religiosa, ou seja, estudar o fenómeno religioso através do ponto de vista de outras áreas, como a psicologia ou a fisiologia, significa um afastamento perante o elemento estrutural que a caracteriza: o sagrado. Este não pode ser esquecido, porque faz parte da consciência humana e não é componente resultante da história⁶⁶.

Após fazer um breve preâmbulo no qual enquadra os principais teóricos usados no seu estudo, onde Durkheim e Eliade são aludidos, Coutinho (2012) inicia o seu discurso com uma abordagem relativa às definições substantivas e funcionais da religião, debruçando-se inclusive sobre definições de conceitos a si atinentes. Na sua opinião, das múltiplas definições de religião, independentemente dos contextos sociais, académicos ou ideológicos nos quais os seus criadores se insiram, é possível dividi-las em dois grandes grupos: as substantivas, que buscam expor o que realmente é a essência da religião com as suas crenças e práticas; e as funcionais, que se referem à finalidade (social) da mesma.

⁶⁴ Este assunto apresenta uma vinculação cultural forte. Por exemplo, numa boa parte da tradição japonesa, o significado atribuído à religião não se prende com *religare* a um ser transcendente, mas a um fluxo cósmico primário em que a egoidade humana se dissolve, sendo, por conseguinte, uma experiência profunda de comunhão com o cosmos. Por outro lado, argumentam alguns que, por exemplo, o confucionismo, antes de se ter transformado num sistema de pensamento ou numa religião (civil) organizada e de livro, era/foi um conjunto de preceitos de caráter moral para orientação na vida quotidiana do homem comum. Não alongando em demasia o assunto, Baudrillard diria que a religião constituiria nessa ótica um fenómeno hipertélico, isto é, algo que não foi originalmente concebido para ter a finalidade que veio a adquirir. (NdA)

⁶⁵ Nomeadamente através da sua *magnum opus*, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie (Formas Elementares da Vida Religiosa: o Sistema Totémico na Austrália)*. (NdA)

⁶⁶ Em todo o caso, uma vez que os seus enunciados valem uma discussão mais aprofundada, para além de trazerem à tona elementos de elevada relevância no debate do objeto de estudo da presente tese, estes autores serão recuperados no próximo capítulo. (NdA)

Assim como Mondin (2008), Coutinho acredita que, no âmbito do estudo do fenómeno da religiosidade, as interpretações veiculadas são influenciadas sobretudo pelo contexto cultural. No caso das sociedades ocidentais, afirma, a religião é habitualmente associada a algo transcendente, ou seja, funciona como uma estrutura intermediária entre o ser humano e entes divinos. Neste caso, Coutinho refere que, maioritariamente influenciado pela cultura judaico-cristã, o Ocidente perspetiva Deus como ser ímpar e excelso. Por contraste, muito embora as enunciações de Coutinho se tenham focado essencialmente na conjuntura ocidental, nas sociedades orientais, nas quais vigoram sistemas de crenças diferenciados, a religião, ao não possuir a característica transcendência ocidental, encontra-se profundamente ligada à natureza e a todos os seres vivos. Da sua pesquisa, no que diz respeito ao objeto da religião, o autor faz um brevíssimo bosquejo ao enumerar as várias designações para o mesmo, as quais, na sua vasta maioria, remetiam para o seu carácter metafísico, evidenciando-se, assim, algo que sobre-excede a realidade e natureza humanas. Destarte,

A religião como *sistema* parece, geralmente, consensual, por comportar padrões actuais de relações sociais formados em instituições sociais e colectividades interdependentes, produzidos e reproduzidos com base em estruturas (regras e recursos) próprias. Deste sistema participam crenças, práticas, símbolos, visões do mundo, valores, coletividades e experiências. Os três primeiros, parte de um sistema de símbolos, reforçam-se reciprocamente. A visão do mundo e os valores, mutuamente intensificados, encontram-se no coração da religião, mas, por serem abstratos, concretizam-se e fortalecem-se pelos três anteriores. As coletividades são componentes inerentes ao sistema e as experiências são, por vezes, a única forma de o tornar evidente. Embora cada elemento seja descrito separadamente, as visões do mundo podem juntar-se às crenças, pela sua essência análoga, os símbolos e as experiências podem fazê-lo em relação às práticas pela mesma razão (2012:177)

A investigação levada a cabo por Coutinho revela-se bastante exaustiva, tendo ele próprio se embrenhado em grandes esforços para sintetizar a multiplicidade de propostas existentes no meio académico. Como destacado na citação, aquando do diálogo sobre estas perspetivas acerca de religião, o autor enumera os indicadores que, na sua convicção, mais bem ajudam a definir o conceito em discussão. Em termos substantivos,

A religião é um sistema composto por descrições do sagrado, respostas ao sentido do mundo e da vida (crenças), meios, sinais, experiências de ligação a esse sagrado (práticas, orientações normativas do comportamento (valores) e atores coletivos com regras e recursos próprios (coletividades). Em termos funcionais, a religião permite regular e justificar a conduta individual (normativa), providenciar coesão social (coesiva), consolar e aliviar (tranquilizante), fortificar a vontade (estimulante), dar sentido à vida (significante), possibilitar a experiência do sagrado (experiential), crescer e amadurecer (maturativa), proporcionar identidade (identitária) e ministrar salvação (redentora). (*idem*, 2012:187)

O autor crê que, desde a definição mais simples, que, como destaca, abrange apenas a crença em seres espirituais, até ao conjunto daquelas que fazem uso do símbolo como elemento estabelecedor de sentimentos e motivações de tal forma poderosos que, pela factualidade com que são revestidos, ganham cunho realístico, todas as propostas procuram, no fundo, retratar a religião como uma estrutura sistémica de crenças, normas, práticas e valores que, no conjunto de cada comunidade humana, providencia elucidações para indagações de sentido postremo. Frazer, por exemplo, declara que

Por religião, então, entendo uma propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem, os quais, acredita-se, dirigem e controlam o curso da natureza e da vida humana. Assim definida, a religião consiste em dois elementos, um teórico e um prático, ou seja, uma crença em poderes superiores ao homem e uma tentativa de agradá-los. Dos dois, a crença vem claramente em primeiro lugar, já que devemos acreditar na existência de um ser divino antes que possamos tentar agradá-lo. No entanto, a menos que a crença leve a uma prática correspondente, a mesma não é uma religião, é apenas uma teologia. Por outras palavras, nenhum homem é religioso se não governar a sua conduta, em alguma medida, pelo temor ou amor de Deus. Por outro lado, a mera prática, despojada de toda a crença religiosa, também não é religião. (2009:65)⁶⁷

Como as diversas propostas assinaladas antevêm, os estudos sobre a religião constituem uma área pluridisciplinar. Todos aqueles que intencionam ou intencionaram incrementar o desenvolvimento da área ofereceram, sem dúvidas, contributos consideráveis para o seu melhor entendimento no seio da comunidade humana. Mondin (2008:248) descreve religião como sendo “o conjunto de conhecimentos, de ações e de estruturas com que o homem exprime reconhecimento, dependência, veneração com relação ao Sagrado”, crendo que o reconhecimento dessa sacralidade, conceito primário da esfera religiosa sobre a qual dialogar-se-á nas próximas páginas, se assume como aspeto subjetivo deste fenómeno, transmitindo o sentimento de dependência cabal e atitude reverente para com ele. Manifestação com características próprias, o Sagrado é, no entanto, objetivo, pois não é fruto da fantasia humana, nem dos seus desejos ou ideais. É também transcendente, pois supera o próprio mundo e tudo aquilo que existe nele (ou seja, o Homem). Será porventura neste aspeto que, no contexto do debate existente entre religião e filosofia, arte e moral, estas se distinguem. Dito de outra forma,

⁶⁷ “By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life. Thus defined, religion consists of two elements, a theoretical and a practical, namely, a belief in powers higher than man and an attempt to propitiate or please them. Of the two, belief clearly comes first, since we must believe in the existence of a divine being before we can attempt to please him. But unless the belief leads to a corresponding practice, it is not a religion but merely a theology (...). In other words, no man is religious who does not govern his conduct in some measure by the fear or love of God. On the other hand, mere practice, divested of all religious belief, is also not religion.” (TdA)

O que a distingue da filosofia é sobretudo o elemento subjetivo; de fato, tanto a religião quanto a filosofia se ocupam do Sagrado, do Divino, da “realidade última”, para adotar expressão cara a Tillich, mas o fazem de modo totalmente diferente. A filosofia procede abstratamente e com finalidades puramente especulativas, enquanto a religião é uma tomada de posição pessoal que vai além do simples conhecimento da verdade: é a posição na qual todo o eu se recolhe na sua singularidade. (...) O que distingue a religião da arte é, por sua vez, sobretudo o elemento objetivo: a religião tem por objeto o real; a arte, o ideal. Enfim, também religião e moral, não obstante estejam ligadas entre si de modo bastante estreito, são essencialmente distintas. A primeira é encontro com Deus, contato pessoal com ele, reconhecimento humilde e devoto do seu valor absoluto e da sua santidade. À segunda cabe o cuidado e a realização dos valores humanos; ela aspira a dar vida e forma a um sentir e a um fazer que correspondam à essência do homem. (Mondin, 2008:250)

Não obstante as análises aqui expostas se revelarem díspares na valoração da religiosidade e suas gèneses e evolução, todos os autores concordam quando reconhecem que, de forma constante e universal, o ser humano é religioso. Componente essencial do processo de hominização, sem religião, o Homem não pode ser considerado como tal, da mesma forma que ocorreria se se eliminasse cultura ou linguagem.

2.2. Entre Sagrado e Profano

Qualquer religião é decurso histórico e, embora se afirme como esfera distinta da filosofia, tem nela o seu principal apoio, pois ambas pressupõem formulações sobre sociedade e comunidade, ser humano, vida e morte, e, claro, universo. Neste âmbito, Durkheim (1985) procura elaborar, antes de tudo o resto, uma pesquisa aprofundada sobre aquilo que considera serem as formas elementares do pensamento religioso, avançando inicialmente com uma proposta de distinção entre sagrado e profano, já que, no seu ponto de vista, o início de tudo, das primeiríssimas indagações sobre as origens, terá surgido daí. Por conseguinte, o autor entende que o estudo das religiões tidas como mais arcaicas é essencial, visto que apenas desta maneira se conseguirá compreender de forma mais global a natureza religiosa do ser humano. Sendo a sociedade sub-extrato da religião, torna-se necessário seguir a evolução da sua história a nível cronológico de forma a perceber as suas manifestações mais recentes. Como diria o autor, “não há, então, religião alguma que seja falsa. Todas são verdadeiras à sua maneira: todas respondem, ainda que de formas diferentes, a determinadas condições da existência humana” (1985:3)⁶⁸.

⁶⁸ “Il n’y a donc pas, au fond, de religion qui soient fausses. Toutes sont vraies à leur façon: toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l’existence humaine.” (TdA)

2.2.1. Gênese

O questionamento sobre o mundo e pós-mundo, essa articulação do pensamento e discurso mental, releva da religião. O funcionamento do mundo era antigamente explicado através da religião que, como foi já discutido, possuía um papel atribuído atualmente à ciência e à filosofia. Estas parecem, assim, ter as suas raízes na religião⁶⁹, ainda que, por exemplo, autores como o helenista Cornford (1952) argumentem que, na cultura jónica, as funções de poeta, profeta e sábio/filósofo estavam concentradas numa mesma pessoa, uma espécie de antecessor dos xamãs asiáticos. Na gênese do entendimento humano, existem, como aponta Durkheim, noções fundamentais, como tempo ou espaço, que advêm da religião, sendo, então, efeito de concepções e práticas religiosas. Antes do pensar encontrava-se o agir, daí que todo o arcabouço do pensamento seja de ordem exogénica e não endogénica. No entanto, há que notar que esse mesmo mundo exterior, fonte do pensamento, não é estático, mas dinâmico e prático.

Durante o capítulo introdutório da sua obra, com o intuito de se aproximar metodicamente de uma asserção mais concisa sobre o que é a religião, Durkheim decide embrenhar-se na tarefa de desenvolver todo um conjunto de observações e diferenciações sobre aquilo que era frequentemente entendido por fenómeno religioso. Entre as ideias que vai reproduzindo, o autor refere que, num primeiro estágio, a concepção porventura mais generalizada no que diz respeito à essência, origem e metamorfose da religião estará relacionada ao sobrenatural, mistério, incognoscível, inexprimível, isto é, à ordem das coisas que extrapola a habitual linha de entendimento humano⁷⁰. Spencer (2013) considera que as religiões, diretamente contrárias pelos seus dogmas, consentem em admitir implicitamente que o mundo, com tudo o que contém e tudo o que o abrange, é um enigma que requer uma elucidação, a qual consistiria na crença na omnipresença de algo que excede a inteligência. Ou seja, em todas as religiões, será possível identificar o afincamento para idealizar o inconcebível e exteriorizar o inefável.

Em todo o caso, este mistério assume-se de tal forma sedutor e aliciante que se transfigura de igual forma em manancial de desejo e pavor. O temido e cobiçado mistério é constituinte indispensável das religiões mais núpicas e filosoficamente mais desenvolvidas. No entanto, esta ânsia em desvelá-lo

⁶⁹ Embora, antes da ciência e da filosofia, tenha vindo a arte (dança, pintura, escultura). (NdA)

⁷⁰ Atravessando, talvez, todas estas apreciações, estarão o cobiçável e o temível. (NdA)

não é propriedade exclusiva da religião, pois a ciência também a possui. Ademais, nos inúmeros momentos de evolução das religiões, o mistério terá sido subestimado, relativizado ou, até mesmo, negado⁷¹. Poder-se-ia porventura reconhecer que o mistério como componente indispensável e estruturante do pensamento religioso é um facto novo. Segundo Durkheim (1985:34), o mistério “é totalmente estranho não apenas aos povos designados como primitivos, mas também a todos os que ainda não atingiram um determinado grau de cultura intelectual”⁷².

Patente igualmente em páginas dos subcapítulos seguintes, outra verdade observável é a de que as concepções e comportamentos atribuídos aos povos primitivos são, do ponto de vista do pensamento humano moderno, algo de muito insólito. O rol de exemplos seria extenso, mas cita-se, a título de curiosidade, o facto de o universo ser povoado por seres e forças incríveis ou de certos objetos, aparentemente desprovidos de qualquer valor, possuírem poderes fabulosos. Contudo, se, para as mentes do século XXI, todas estas realidades se encontram envoltas em incompreensão ou desconfiança, para os chamados povos arcaicos, nada se afirmaria como especialmente inusitado. Nem tal se relevaria obrigatoriamente da religião no sentido hodierno do termo. Tenha-se em conta que a religião primitiva assumia concomitantemente papel de filosofia e ciência. Por conseguinte, rituais para pedir chuva (vulgo, as danças da chuva) ou impulsionar a fertilidade de animais e mulheres não seriam muito diferentes das técnicas agrícolas, veterinárias e médicas vigentes. Do mesmo modo, a concessão de poderes extraordinários a seres inorgânicos poderá não se afastar assim tanto de conceitos científicos como força, gravidade ou energia. Considere-se ainda que o sobrenatural implica, por razão maior, o seu contrário, isto é, a ordem natural das coisas, com a regularidade e/ou leis que se lhe habitualmente atribuem. Neste sentido, o sobrenatural será tudo o que infringe ou ultrapassa essas mesmas leis e regularidades. Durkheim (*idem*:37) refere categoricamente que “foi a ciência, e não a religião, que ensinou aos homens que as coisas são complexas e intrincadas”⁷³, pois os povos primitivos não dispunham de uma noção de lei da natureza. Consequentemente, o conceito de milagre não existiria na sua perspetiva.

Mesmo assim, o autor reconhece que as suas opiniões podem ser alvo de contra-argumentação, citando para tal o trabalho desenvolvido por Frank B. Jevons. Este académico britânico arrazoa

⁷¹ Por exemplo, no Cristianismo, o mistério é revalorizado. No Taoísmo, corrente mais filosófica e menos religiosa, o mesmo não é desvalorizado. No Confucionismo, pelo contrário, é desvalorizado. No Budismo, o mistério é absolutamente desvalorizado (principalmente na corrente *hinayana*, aceção inicial do mesmo). (NdA)

⁷² “Elle [la religion] est totalement étrangère non seulement aux peuples qu'on appelle primitifs mais encore à tous ceux qui n'ont pas atteint un certain degré de culture intellectuelle” (TdA)

⁷³ “C'est la science, et non la religion, qui a appris aux hommes que les choses sont complexes et malaisées à comprendre”. (TdA)

sumariamente que o espírito humano não necessita de uma cultura propriamente científica para, por um lado, denotar que existe uma ordem constante de sucessão entre factos e, por outro, observar que essa ordem é frequentemente perturbada. Os povos primitivos poderiam, com toda a certeza, verificar e chocar-se com as imprevisibilidades um tanto inesperadas, e amiúde catastróficas, que a natureza identicamente proporciona. Um eclipse do sol ou da lua, um tornado, um vulcão, ou qualquer outro fenómeno que provoque inquietação profunda, terão dado forma à primeiríssima ideia ou conceitualização do sobrenatural. Não obstante, não constitui isso a genealogia da religião. Como afirma Durkheim,

Além disso, independentemente da maneira que os homens tenham representado as novidades e contingências reveladas pela experiência, não há nada nessas representações que possa servir para caracterizar a religião. As concepções religiosas têm, antes de tudo, o objetivo de expressar e explicar, não o que é excepcional e anormal nas coisas, mas, pelo contrário, o que elas têm de constante e regular. (*idem*:39)⁷⁴

Destarte, talvez seja possível deduzir que o mistério, contrariamente à religião, se afigura como algo de endógeno. Consequentemente, não desempenha nenhum tipo de papel no que diz respeito à genealogia de religiosidade, ainda que, nos tempos modernos, se tenha tornado num elemento crucial para a mesma, já que se pode assumir como motivo de inquietação e questionamento religioso.

De qualquer maneira, uma outra proposta viável para a justificação da génese religiosa estará na divindade, ou seja, numa fonte exógena, embora não poucas vezes também endógenas, afastada da realidade humana e social. O nascimento da religião, neste caso, teria sido efetivado pela perceção, crença ou constatação das mais variegadas teofanias da divindade. Esse complexo conjunto de sentimentos e intuições, neste seguimento, ajudariam, assim, a definir religião como um grupo de convicções, ritos e práticas que permitiriam a comunicação entre a comunidade humana e o divino. Esta é demarcação da vida pela ligação e união do espírito humano a um espírito misterioso, tido como elemento detentor do domínio do mundo e do próprio espírito humano.

Tylor (2012), tendo em conta que o termo *divino* é, efetivamente, muito abrangente, sendo que, quanto mais estreita for a sua aceção, mais problemática se tornará a viabilidade de o usar como meio

⁷⁴ “De plus, de quelque manière que les hommes se soient représenté les nouveautés et les contingences que révèle l'expérience, il n'y a rien dans ces représentations qui puisse servir à caractériser la religion. Car les conceptions religieuses ont, avant tout, pour objet d'exprimer et d'expliquer, non ce qu'il a d'exceptionnel et d'anormal dans les choses, mais, au contraire, ce qu'elles ont de constant et de régulier.” (TdA)

para a justificação de todos os fenómenos religiosos, propõe-se definir religião como crença em seres espirituais. Ademais, a difusão da ideia de um deus é também, na história das religiões, algo de relativamente recente e, porventura, relativamente ocidental⁷⁵. Se se alargar, como pretende o autor supramencionado, a abrangência semântica de divino e divindade, tal definição apagaria o budismo original desse elenco. Além disso, estreitando a origem e a essência da religião através dessa definição proposta, uma infinidade de manifestações religiosas, como os interditos ou os ritos, que não relevam diretamente da divindade, seria igualmente excluída do inventário. Bergaigne (2017), a propósito deste debate, no âmbito dos ritos védicos primitivos, afirma que estes são eficazes por si mesmos, independentemente da intervenção ou intermediação dos deuses. É frequente, na antiga Índia Védica, os ritos justificarem as divindades e não o contrário. A linguagem cria o pensamento. Assim, não ignorando a relevância do papel de deus no religioso humano, talvez seja exequível considerar que a divindade não antecede o religioso, mas sim o contrário.

Durkheim apresenta igualmente duas outras possibilidades para a origem do religioso: a teoria animista, desenvolvida sobretudo por Tylor, e a teoria naturista, maiormente elaborada por Müller. A primeira destaca, como a designação assinala, o conceito de alma (ou duplo), uma dualidade humana que culmina na criação e endeusamento de seres espirituais, génios, demónios, espíritos benfazejos e almas perdidas, entre outros. Por sua vez, a segunda hipótese coloca a sua atenção na espiritualização e deificação de fenómenos naturais que, pela sua periculosidade ou intensidade, alcançam instâncias superiores na hierarquia classificatória da mente humana primitiva. São, efetivamente, teorias que se interpenetram e, de algum modo, se complementam, sendo que Freud (1965:117/118), a título de exemplo, não as discerne nitidamente, considerando o animismo como, “no sentido mais restrito da palavra (...)[,] a teoria das representações concernentes à alma [e,] num sentido mais abrangente do termo, teoria dos seres espirituais em geral”⁷⁶. Ademais, identifica também uma sub-doutrina que designa de animatismo e define-a como “teoria da vivificação da natureza que se nos depara inanimada”⁷⁷.

A perseverança da vida constituir-se-ia como aspeto absolutamente comum ao pensamento do Homem primitivo. Bizarro seria, na verdade, morrer. Incontestavelmente, os seres humanos primitivos

⁷⁵ Por exemplo, as primeiras manifestações religiosas chinesas não apresentam uma ideia clara, definida de deus. A mesma coisa ocorreu com o vedismo tardio, no qual “nenhum dos muitos deuses atingiu verdadeira supremacia como aconteceu noutros locais; pelo contrário, os deuses uniram-se, perdendo as suas identidades individuais e mesmo a sua relevância. Não importa o nome pelo qual o Supremo é conhecido” (Ling, 1994:66). (NdA)

⁷⁶ “Au sens étroit du mot (...) la théorie des représentations concernant l'âme; au sens large du terme, la théorie des êtres spirituels en général.” (TdA)

⁷⁷ “doctrine de la vivification de la nature que nous trouvons inanimée” (TdA)

verificavam e testificavam amiúde a morte, porém esta seria quase sistematicamente decorrência de assassinato, praga, maldição, entre outros. Como afirma Freud (*idem*:119), “a representação da morte formou-se tarde e foi aceite com hesitação”⁷⁸. De acordo com o autor, o animismo afirma-se como sistema intelectual e psicológico que teria precedido a religiosidade e que explicaria não só certos fenómenos em particular, mas permitiria, sobretudo, conceber o mundo como um todo a partir de um dado ponto. A humanidade “(...) teria, ao longo de diferentes eras, conhecido sucessivamente três sistemas intelectuais, três grandes concepções do mundo: concepção animista (mitológica), concepção religiosa e concepção científica” (*idem*:120)⁷⁹, sendo que o primeiro, o animismo, ter-se-ia constituído como o sistema “(...) porventura mais lógico e completo, aquele que explica a essência do mundo, sem deixar nada na sombra [e que] esta primeira concepção do mundo (...) é uma teoria psicológica” (*idem*:*ibidem*)⁸⁰. Freud acrescentou, assim, mais um elemento crucial para o entendimento da génese do religioso, a sua dimensão psicológica, somada aos já divulgados aspetos filosóficos, éticos, científicos e técnicos⁸¹. Se se considerar que toda a religião contém uma filosofia, uma idealização do mundo, encerra uma moral, uma concepção do princípio e do fim, não poderá esta deixar de também ser, ou compreender, uma psicologia.

No prosseguimento de ponderações e exemplos de similaridades entre a mentalidade primitiva, a da criança e a nevrose, Freud idealiza o animismo como base de um percurso evolutivo em que o que designa de infantil, neurótico ou animista, como a habilidade para sobrestimar o poder da mente, das ideias, e máxime dos desejos, se vai transfigurando, como segue

Na fase animista [ou infantil], é a si mesmo que o homem atribui o poder absoluto [das ideias ou das mais variadas concepções mentais, em que os desejos se tornam realidade por meio de dados processos técnicos tidos como mágicos]; na fase religiosa, cede-o [o referido poder absoluto] aos deuses, sem que isso signifique uma cedência incondicional, uma vez que se reserva o poder de influenciar os deuses de modo a os fazer agir de acordo com os seus desejos. Na concepção científica do mundo, já não há lugar para o poder absoluto do homem, que reconheceu a sua pequenez e se resignou à morte, assim como se submeteu a todas as outras necessidades naturais. (*idem*:136)⁸²

⁷⁸ “La représentation de la mort ne s’est formée que tardivement et n’a été acceptée qu’avec hésitation.” (TdA)

⁷⁹ “(...) aurait, dans le cours des temps, connu successivement trois de ces systèmes intellectuels, trois grandes conceptions du monde: conception animiste (mythologique), conception religieuse et conception scientifique.” (TdA)

⁸⁰ “(...) peut-être le plus logique et le plus complet, celui qui explique l’essence du monde, sans rien laisser dans l’ombre. (...) cette première conception du monde par l’humanité est une théorie psychologique.” (TdA)

⁸¹ Freud, aliás, considera que esta teoria subsiste ainda na vida atual, seja sob a forma degradada da superstição, seja fundação viva da língua, crenças e filosofia. (NdA)

⁸² “Dans la phase animiste, c’est à lui-même que l’homme attribue la toute-puissance; dans la phase religieuse, il l’a cédée aux dieux, sans toutefois y renoncer sérieusement, car il s’est réservé le pouvoir d’influencer les dieux de façon à les faire agir conformément à ses désirs. Dans la conception scientifique du monde, il n’y a plus place pour la toute-puissance de l’homme, qui a reconnu sa petitesse et s’est résigné à la mort, comme il s’est soumis à toutes les autres nécessités naturelles.” (TdA)

O processo de criação de deuses, demónios e todo o conjunto de espíritos imagináveis estaria conectado à morte, esse inusitado acontecimento que ainda tanto perturba os seres humanos contemporâneos. Contudo, Freud coloca a ênfase na psicologia e naquilo que denomina por *ambivalência* de sentimentos perante o perecimento de entes queridos. Essa *ambivalência* encontra-se presente em sentimentos ou emoções paradoxais que o ser humano recorda aquando da morte daqueles: brandura, carinho, amor, empatia, mas, do mesmo medo, todo o seu inverso.

Estas cogitações freudianas padecem, pelo menos, de duas debilidades. Em primeiro lugar, destaca-se a obsessão psicologista e psicanalítica de Freud, uma vez que o autor se agarra forte e inabalavelmente às suas mais egrégias descobertas, como a psicanálise ou o Complexo de Édipo. Em segundo, é de referir o paralelismo porventura descomedido ou incauto entre a psicologia do ser humano primitivo, da criança e do nevrótico, pois, assim sendo, a pergunta a ser elaborada relacionar-se-ia com a forma como seriam as crianças primitivas ou os primitivos nevróticos. Neste sentido, os povos ditos primitivos não seriam nem meninis, nem fortemente dotados no que diz respeito a inquirições e teorizações a nível filosófico ou teológico. Por hipótese, em fases mais apartadas da civilização, os povos preocupavam-se sobretudo com a sua própria sobrevivência, algo de extremamente difícil, e, para tal, faziam uso de uma inteligência completamente adaptada às conjunturas existentes. Neste sentido, o seu mote seria, acima de tudo, alimentar, procriar e matar com engenho e sem qualquer tipo de puerilidade.

De qualquer modo, a teoria animista fundamenta-se numa circunstância muito trivial, nomeadamente no facto de se verificarem, na vida humana, dois estados ou contextos descoincidentes: o estado de vigília e o estado de sono. Neste último, ocorrem, de vez em quando, vivências enigmáticas que induzem o ser humano, no conjunto das suas experiências, a cogitar a existência, ou quiçá presença, de dois *eus* um tanto diferenciados. Por um lado, apresenta-se um *eu* limitado e carecente no que concerne a uma resistência espaciotemporal. Por outro, manifesta-se o *eu* presente nos sonhos que, de alguma maneira, se solta das amarras do corpo, espaço e tempo, e que vagueia bastante desafogadamente por panoramas e experiências, por vezes, algo fantasiosas. Este duplo estranho do *eu* mais permanente e familiar, que surge quando este se limita a dormir, seria a alma. Esta, porém, não se afirma como um espírito, é um outro *eu*, um duplo, que, de tempos a tempos, sai do corpo físico, embora a ele retorne repetidamente, já que não existe sonho que não finde, nem existe sono do qual

não se regresse. Não haverá, assim, qualquer culto ou ritual em louvor da alma, pois esta não é venerável. Mesmo as práticas religiosas de rezar pelas almas, notadamente no cristianismo, não simbolizam um culto das almas, mas uma adoração *pelas* almas, em razão de serem essas as orações que podem, eventualmente, ajudar as almas e não o inverso.

A teoria animista carece de um passo em frente para esclarecer a idealização de alma como origem de práticas religiosas, estando ou não esta alicerçada na experiência advinda dos sonhos. Esse passo é, como se depreende, a morte. Segundo Durkheim (1985:72), “para uma inteligência rudimentar, com efeito, a morte não se distingue de um longo desmaio ou de um sono prolongado”⁸³. No entanto, o Homem mata e, para o fazer, tem de saber o que é fisicamente, e não metafisicamente, a morte. Algum tempo após a morte, o corpo decompõe-se e liberta odores nauseabundos, daí que, numa primeira fase, o ser humano conseguisse, efetivamente, distinguir morte, sono e desmaio. Quando assassinava, não estaria com toda a certeza convencido que provocaria apenas um longo desmaio ou um sono um pouco especial.

No que diz respeito à metamorfose da alma em divindade, homens e mulheres depararam-se inevitavelmente com mortos, questionando-se, em seguida, sobre aquela. Neste contexto, os primeiríssimos ritos funerários favoreceriam inicialmente a preservação do corpo no sentido da possibilidade de voltar a receber a alma. Uma vez tal não observado, sobreviveria a convicção num mundo habitado por almas sem corpos, cada vez mais abundantes, ora benéficas, ora maléficas, talvez conforme as relações estabelecidas com elas em vida. Tal aproxima-se, porventura, da *ambivalência* descrita por Freud. A sociedade vê-se cada vez mais dependente “(...) de forças espirituais que criou pelas suas próprias mãos e à sua própria imagem”⁸⁴, por esse motivo “se as almas, a dado momento, dispuserem de saúde e doença, bens e males, será sábio conciliar a sua benevolência ou apaziguá-las quando estiverem irritadas: daí as ofertas, os sacrifícios, as orações, ou seja, todo o aparato de observâncias religiosas”⁸⁵ (Durkheim, 1985:73). Sendo esta transformação verificada na morte, será porventura ela a gênese de toda a religiosidade. O primeiro altar teria sido um túmulo, sendo seguido pelo conhecido, e ainda relativamente vivo, culto dos ancestrais que teria surgido num segundo tempo

⁸³ “Pour une intelligence rudimentaire, en effet, la mort ne se distingue pas d’un long évanouissement ou d’un sommeil prolongé.” (TdA)

⁸⁴ “(...) de ces forces spirituelles qu’il a créées de sa propre main et à sa propre image.” (TdA)

⁸⁵ “Si les âmes disposent à ce point de la santé et de la maladie, des biens et des maux, il est sage de se concilier leur bienveillance ou de les apaiser quand elles sont irritées: de là, les offrandes, les sacrifices, les prières, en un mot tout l’appareil des observances religieuses.” (TdA)

perfeitamente compreensível. O Homem tornou-se religioso a partir do momento em que começou a cuidar dos seus mortos e/ou a partir do momento em que começou a cuidar dos seus mortos tornou-se o Homem religioso.

A humanidade primitiva não concedia apenas ao ser humano a especificidade em ter uma alma. Segundo Tylor (2012), o Homem de então possuiria uma mentalidade bastante pueril, não diferenciando corretamente o ser animado do ser inanimado. Logo, seria compreensível que seres, outros que não homens ou mulheres, dispusessem de propriedades em tudo análogas a estes. Mais ainda, atendendo ao facto de que as relações comunitárias com os seres espirituais advindos da morte de pessoas seriam de ordem ideal ou imaginária, as relações com os seres espirituais da natureza revelariam maior relevância, porquanto careciam sobremaneira deles em termos de sobrevivência. A chuva, o ciclo das estações, o crescimento das plantas e a fertilidade dos animais seriam, nesta perspetiva, de ainda maior respeito do que as almas defuntas. Dir-se-ia, assim, que as exímias forças da natureza, ou as almas penadas com as quais o imaginário primitivo estaria recheado, relevariam do sagrado. Todavia, tal não corresponde à realidade, como demonstra o sistema totémico, porquanto a maior parte das coisas sagradas não têm nada de grandioso, nem de assustador. Ademais, o facto de o ser humano primitivo ceder às forças e fenómenos da natureza uma espécie de alma não significa que as considere sagradas.

Uma outra explicação plausível para a passagem do culto dos mortos e dos ancestrais para o culto da natureza, desta vez baseada em argumentos de ordem linguística, é proposta por Herbert Spencer (2013). Este autor argumenta que, em muitas sociedades ditas inferiores, seria uma prática muito comum atribuir a cada indivíduo, seja no momento do seu nascimento ou posteriormente, o nome de um animal, planta, astro, ou um qualquer objeto natural. No entanto, devido à extrema imprecisão da linguagem, seria muito difícil para o ser humano primitivo distinguir uma metáfora da realidade. Consequentemente, teria perdido rapidamente de vista o facto de que essas denominações eram apenas figurativas e, tomando-as literalmente, teria chegado a acreditar que um ancestral chamado Tigre ou Leão teria sido realmente um tigre ou um leão⁸⁶. Porventura, para o Homem primitivo, não fosse tão clara essa distinção entre o seu eu e o seu próprio nome, acreditando, por conseguinte, que um ancestral seu

⁸⁶ Como ainda ocorre nos tempos hodiernos, muitos nomes foram criados com base nas designações de coisas naturais. Considere-se, por exemplo, a quantidade de apelidos que derivam de nomes como pinheiro, silva ou rio. Na China, por exemplo, como se verá posteriormente, um dos mitos referentes à origem dos apelidos da população em geral (老百姓, *lǎobǎixìng*) tem precisamente que ver com o local onde cada um dos pedaços de carne gerados por Nüwa (女媧, *Nǚwā*) e Fuxi (伏羲, *Fúxī*) aterraram, depois de terem sido espalhados pelo mundo por ação do vento. (NdA)

tivesse, outrora, sido um animal, planta ou similar. Lévy-Bruhl (1963) defende inclusive, neste aspeto, que o ser humano primitivo encarnava de certo modo o ser totémico, afirmando

Os seres humanos são representados por animais que se lhes assemelham de certa maneira: o antílope dos pântanos, que vagueia à noite, representa os magos que fazem o mesmo. A hiena, que come os restos das refeições do leão, é o parasita que segue o chefe, etc. Existem, portanto, seres representados e outros representantes: o destino dos representantes será o destino dos representados. Essa conclusão, que uma mente esclarecida certamente recusaria, impõe-se à do primitivo por uma espécie de evidência imediata. Ele tem uma intuição muito mais profunda da unidade do mundo animal e humano. (1963:31)⁸⁷

Todas estas hipóteses tendem, no mínimo, a menosprezar a inteligência do Homem primitivo, para além de não se enquadrarem com alguns aspetos principais dos rituais totémicos. Uma etiqueta do ritual do aborígene australiano era também imitar o totem, o que torna incongruente aceções como a acima transcrita: não será, à partida, necessário imitar o que se é. Ademais, duvidar-se-ia, igualmente, da incapacidade do ser humano primitivo em distinguir sono prolongado da morte. Durkheim (1985:75), neste assunto, afirma que “o homem, mesmo primitivo, não teria uma inteligência inferior à dos animais que o antecederam na cadeia evolutiva”⁸⁸. Contudo, tal não é sinónimo de que o Homem primitivo tenha possuído a mesma ideia da morte que a atualmente vigente; provavelmente, ele considerava-se eterno, já que a morte seria tida apenas como uma metamorfose sequente do assassinio ou do mau-olhado.

A teoria dos sonhos como génese da ideia de alma parece igualmente e de certo modo desajustada. Apesar de o facto de o hodierno cânone da alma não possuir qualquer relação com sonhos não implicar necessariamente que tal não tenha ocorrido em tempos mais longínquos da evolução do pensamento humano, considera-se, todavia, que indicia algo. Como refere Durkheim (*idem*), não muito diferentes dos dos seres humanos primitivos, os sonhos referem-se frequentemente a tópicos, ocorrências ou vivências passadas, ou seja, a determinados acontecimentos que marcaram dado indivíduo. Assim sendo, podem, com maior probabilidade, ser interpretados como recordações especialmente intensas ou revivências caóticas e impactantes do que como facto que comprova a existência de um outro eu deambulante. Seria igualmente simples ao primitivo contrapor os factos ocorridos nos seus sonhos com quem ele próprio tivesse sonhado, verificando, por conseguinte, que o

⁸⁷ “Les êtres humains sont représentés par des animaux qui leur ressemblent par un certain côté: l’antilope des marécages, qui erre la nuit, représente les sorciers, qui en font autant. La hyène, qui mange les restes des repas du lion, est le parasite qui suit le chef, etc. Il ya ainsi des êtres représentés et d’autres représentants: le sort des représentants sera le sort des représentés. Cette conclusion, qu’un esprit éclairé refuserait certainement, s’impose à celui du primitif par une sorte d’évidence immédiate. Il a une intuition bien plus profonde que nous de l’unité du monde animal et humain.” (TdA)

⁸⁸ “L’homme, même primitif, ne saurait pourtant avoir une intelligence inférieure à celle des animaux qui l’on précédé dans l’évolution.” (TdA)

conteúdo e a narrativa do sonho careceriam de parâmetro testemunhal. Outrossim, seria também sem grandes dificuldades que o primitivo teria constatado em si, nos outros e nos fenómenos naturais, quimeras, equívocos e devaneios.

Na verdade, o sonho assume-se, por vezes, enigmático, sendo que, ainda nos dias de hoje, o ser humano continua a ser surpreendido com memórias de sonhos misteriosos ou com reminiscências um pouco mágicas ou religiosas. Existem testemunhos de descrição e interpretação de sonhos em povos primitivos que relevam do religioso, ainda que tais interpretações já acarretem ou pressuponham convicções religiosas antecedentes ao sonho e à sua interpretação/compreensão. Dir-se-ia, conseqüentemente, que é o religioso a génese do sonho religioso e não o contrário.

A passagem do outro eu a divindade, porventura temível, após a morte, aparenta ser igualmente pouco defensável. Afigura-se como facto consumado que os povos primitivos subsistiam, ou conviviam, com espíritos dos seus mortos, mas seriam esses contactos de relativamente pouca dura e cada vez mais depauperados nas suas capacidades de intervenção no quotidiano dos que permaneciam no mundo terreno. Enquanto complemento do corpo, a alma era forte. No entanto, quando o primeiro desaparecesse, esta vaguearia confusa e solitária, muitas vezes vingativa e miserável, porém enfraquecida e, sobretudo, em nada divinizada, com exceção para aquelas que, pelo seu carisma e liderança, ter-se-iam evidenciado entre tantas outras (porventura, será este o caso do ancestral). Como supõe a hipótese animista, “(...) os primeiros seres sagrados teriam sido as almas dos mortos e o primeiro culto o dos ancestrais” (Durkheim, 1985:88)⁹⁹. Tal pressupõe que, quanto mais recuado fosse o nível civilizacional do grupo humano, mais essa situação se verificaria, o que, como aponta o autor, não corresponde à realidade. O culto ancestral apenas se apresenta razoavelmente desenvolvido em sociedades muito mais recentes e evoluídas, como são certamente os casos inquestionáveis da China, Egito ou das cidades gregas e latinas (e, porventura, outras sociedades). O culto dos ancestrais pressupõe práticas, como, a título de exemplo, visitas constantes aos túmulos, sacrifícios e oferendas em certas ocasiões, festas periódicas em honra dos mortos, entre outros, que não são verificáveis nas mais remotas manifestações religiosas.

No entanto, o argumento categórico reside na diferenciação entre sagrado e profano, sendo que a origem do primeiro não se encontra necessariamente ligada a uma paulatina e gradual evolução do

⁹⁹ “(...) les premiers êtres sacrés avaient été les âmes des morts et le premier culte celui des ancêtres” (TdA)

segundo. O sagrado não terá origem no profano. Ainda que o sagrado seja exógeno, como certamente defendem as teses de Freud de *Totem e Tabu* e Girard, isso não implica uma evolução progressiva do profano para o sagrado, significa, pelo contrário, uma rutura forçosamente traumática. Durkheim, Freud e Girard advogam, em suma, que algo aconteceu, e esse(s) acontecimento(s) não terá(-ão) sido simplesmente a morte de dados membros da comunidade, independentemente da importância que lhes fosse atribuída, nem a transmutação vagarosa da sua memória, espírito ou alma (o outro *eu*) em divindade. Terá sido algo mais concreto.

A teoria da divinação da alma decorreria do mesmo modo de algum antropomorfismo, isto é, do facto de a divindade ser considerada como um ente de formas humanas com poderes e atributos superiores, o que seria algo inexistente nas manifestações religiosas mais antigas, já que, nestas, a incidência do sagrado manifestava-se maioritariamente sobre animais, vegetais ou outros seres naturais. O mais essencial nas religiões primeiras, e nas atuais, seria a diferenciação, a separação fundamental entre sagrado e profano, o que não aconteceria manifestamente entre os dois *eus*, entre a alma e o corpo. Durkheim, neste aspeto, sublinha que, para se encontrar um deus totalmente constituído ou construído por elementos humanos⁹⁰, é preciso avançar-se até ao cristianismo. Efetivamente, como o autor aponta, as religiões mais primitivas detetadas nas tribos da Austrália e da América do Norte têm como ancestrais animais e plantas, possuam esses mesmos ancestrais completa ou parcialmente características distintivas dessas espécies faunísticas ou florísticas. Assim sendo, “longe de ver por todo o lado seres semelhantes, o homem começou por se pensar a si mesmo à imagem de seres de que se diferenciava especificamente” (Durkheim, *idem*:96)⁹¹.

Além disso, continua o autor, se o animismo tivesse alguma justificativa terminante, tal revelaria que as crenças religiosas teriam tido como base algo de alucinógeno, de turvo, de sonal, sem qualquer suporte no objetivo. Nem o sonho, nem a alma são realidades objetivas, aparentando, destarte, a sua sublimação algo de insuficiente para edificar toda uma estrutura religiosa complexa, com os seus protocolos, interdições (tabus), cosmogonias e normas morais. Neste sentido, a religião nunca poderá ter tido a sua origem num sonho sistematizado e vivido, mas sem fundamento no real, pois

⁹⁰ Deus fez-se Homem (“E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como filho único, cheio de graça e de verdade” João, 1:14) (NdA).

⁹¹ “Ainsi, loin de ne voir partout que des êtres semblables à lui, l’homme a commencé par se penser lui-même à l’image d’êtres dont il différait spécifiquement” (TdA).

É inadmissível, com efeito, que sistemas de ideias como as religiões, que tiveram na história um lugar tão considerável, onde os povos foram buscar, desde o princípio dos tempos, a energia que lhes era necessária para viver, não sejam mais do que tramas de ilusões. Reconhece-se hoje em dia que o direito, a moral, o próprio pensamento científico nasceram da religião, que foram, durante muito tempo, confundidos com ela, e que são ainda hoje penetrados pelo seu espírito. Como uma simples fantasmagoria poderia condicionar de um modo tão forte e duradouro as consciências humanas? Seguramente, esta deve ser para a ciência da religião um princípio que a religião não expresse nada que não esteja na natureza; pois apenas há a ciência dos fenómenos naturais. A questão toda é saber a que reino da natureza essas realidades pertencem, e o que determinou que os homens as representassem nessa forma singular que é peculiar ao pensamento religioso. (*idem*: 98)⁹²

O estudo desenvolvido por Durkheim, fortemente acompanhado nesta parte do trabalho, sustenta-se e serve-se das investigações de vários outros autores, como é o caso de Max Müller (*apud* Durkheim), linguista, orientalista e mitólogo alemão. Müller reconhece que a religião não pode senão provir do real, assim como a consciência humana, e, tal-qualmente o conhecimento, tudo ter-se-á iniciado através de uma experiência sensível. Esta sua asseveração encontra-se alicerçada com o estudo e exemplos encontrados nos primeiros Vedas e respetiva elucidação linguística, nomeadamente no que concerne aos nomes dos seus deuses primitivos. De facto, todos, ou quase todos, os deuses possuíam designações correspondentes a fenómenos e realidades naturais, como são, por exemplo, o fogo, os astros, os raios ou as tempestades. De acordo com Müller, no ponto de vista dos seres humanos primitivos, a natureza não teria, passe o pleonasma, nada de natural. Pelo contrário, a natureza seria algo de assombroso, tremendo, completamente diferente, um outro, sendo que o Homem, somente com a evolução/desenvolvimento da sua inteligência e capacidade de adaptação, observou, outrossim, alguma constância e equilíbrio nos fenómenos naturais, dos quais Müller enfatiza particularmente a descoberta do fogo⁹³, esse evento relevante que foi sendo domesticado gradativamente.

Baseando-se fortemente nos Vedas (e no sânscrito antigo), textos religiosos relativamente tardios quando comparados com as primeiras manifestações religiosas da humanidade, Müller progride com mais alguns argumentos consideráveis de ordem linguística, embora questionáveis no que diz respeito às suas implicações. Tratar-se-ia da génese da linguagem e de como os primeiros conceitos assinalariam

⁹² “Il est inadmissible, en effet, que des systèmes d’idées comme les religions, qui ont tenu dans l’histoire une place si considérable, où les peuples sont venus, de tout temps, puiser l’énergie qui leur était nécessaire pour vivre, ne soient que des tissus d’illusions. On s’entend aujourd’hui pour reconnaître que le droit, la morale, la pensée scientifique elle-même sont nés dans la religion, se sont, pendant longtemps, confondus avec elle et sont restés pénétrés de son esprit. Comment une vaine fantasmagorie aurait-elle pu façonner aussi fortement et d’une manière aussi durable les consciences humaines? Assurément, ce doit être pour la science des religions un principe que la religion n’exprime rien qui ne soit dans la nature; car il n’y a science que de phénomènes naturels. Toute la question est de savoir à quel règne de la nature ressortissent ces réalités et ce qui a pu déterminer les hommes à se les représenter sous cette forme singulière qui est propre à la pensée religieuse.” (TdA)

⁹³ O autor, aliás, cita o deus védico *Agni*, com correspondências sempre algo deificadas nas línguas indo-europeias, o *ignis* latino, o antigo eslavo *ogny* ou o lituano *ugnis*. (NdA)

acima de tudo ações e não coisas. Essas ações - verbos - evolucionariam em alguma classificação de tudo quanto fosse proveitoso, mas sempre espantoso. Assim, citando alguns exemplos, o vento, antes de ser vento, teria sido soprar e o rio, antes de ser rio, teria sido fluir. Nas línguas modernas, o caráter poroso da relação estabelecida entre o verbo e o substantivo é ainda bastante detetável. Por conseguinte, as forças, pelo menos as mais temíveis, não teriam sido divinizadas por serem, mas por agirem⁹⁴.

Sobram algumas objeções. De início, o que define a natureza é justamente o seu caráter regular, havendo, como tal, cultos a essa mesma regularidade, como os afetos à fertilidade, à chuva ou às estações do ano. A natureza pode igualmente revelar-se imprevisível, sendo que essa irregularidade se reflete, por vezes, a título exemplo, em ocasiões quando o sol se eclipsa ou o rio transvaza as margens. Contudo, na temática referente à interrupção da regularidade da natureza, Durkheim mostra-se porventura incrédulo perante o facto de os seres humanos primitivos, completamente adaptados e com uma grande compreensão prática de como os enfrentar, divinizarem essas duas experiências, de resto em parte antagónicas ou, pelo menos, diferentes, não compreendendo como tal poderia levar à indispensável distinção entre sagrado e profano, sem a qual se torna impossível entender qualquer religião, inclusive as tidas como as mais primitivas. Como, de resto, afirma,

Normalmente, o curso da natureza é uniforme e a uniformidade não produz emoções fortes. É recuar até à origem da história sentimentos muito mais recentes ao representar o selvagem extasiado de admiração perante tais maravilhas. Ele [o Homem] está demasiado acostumado [a isso] para ser assim tão surpreendido. São necessárias cultura e reflexão para sacudir o jugo do hábito e descobrir tudo o que há de maravilhoso na regularidade da natureza. Ademais, (...), não é suficiente que admiremos um objeto para que este nos pareça sagrado, isto é, para que seja marcado com esse caráter que faz parecer todo o contacto direto com ele como um sacrilégio e uma profanação. É desconhecer o que é específico no sentimento religioso para confundi-lo com qualquer impressão de surpresa admirada. (1985:119/120)⁹⁵

O que existe de muito próprio e substancial no religioso não se encontra relacionado com o maravilhoso, benfazejo ou malfazejo, da natureza, não colocando isto em prejuízo o facto de todo o universo se poder constituir com uma intensa teofania. No entanto, tal é apenas catalisador da religião e não a sua génese. A religião não possui caráter cósmico, é fundamentalmente humana. A infinitude da

⁹⁴ Acrescenta-se ainda que, nesta nota, os Cinco Elementos da antiga filosofia chinesa (五行, *wuxing*) da Escola do Yin-yang (阴阳家, *yinyangjia*) devem ser traduzidos por Cinco Agentes. (NdA)

⁹⁵ “Normalement, le cours de la nature est uniforme et l'uniformité ne saurait produire de fortes émotions. C'est transporter à l'origine de l'histoire des sentiments beaucoup plus récents que de se représenter le sauvage tout rempli d'admiration devant ces merveilles. Il y est trop accoutumé pour en être fortement surpris. Il faut de la culture et de la réflexion pour secouer ce joug de l'accoutumance et découvrir tout ce qu'il y a de merveilleux dans cette régularité même. D'ailleurs, (...), il ne suffit pas que nous admirions un objet pour qu'il nous apparaisse comme sacré, c'est-à-dire pour qu'il soit marqué de ce caractère qui fait apparaître tout contact direct avec lui comme un sacrilège et une profanation. C'est méconnaître ce qu'il y a de spécifique dans le sentiment religieux que de le confondre avec toute impression de surprise admirative.” (TdA)

natureza, caracterizada pela homogeneidade tendencial dos seus tempo e espaço, imprime sobremodo no ser humano a distinção entre sagrado e profano, moldando-o e inculcando-o com uma série de regras assaz rígidas de comportamento individual e societal. Existem, claro está, tempos e espaços sagrados, porém tal sacralização deve ser ulterior ao assombro ou pavor causado pelos fenómenos naturais. O espaço e o tempo assumem-se espontaneamente infindáveis e imensuráveis. A sucessão entre sol e lua, a passagem das estações do ano, a formação de cadeias montanhosas e consequentes vales, o jorrimento dos rios são igualmente infindáveis e, no entanto, não possuem componentes diferenciadores que possam discernir satisfatoriamente como diferente é o sagrado e o profano. Independentemente do quão desmesurável, inexplicável e, concomitantemente, cativante e sombrio é o mundo, a infinidade espaciotemporal permanece profana. Aquilo que, às religiões mais antigas, é tido como sagrado apresenta ter outra natureza, não havendo necessariamente que ver com o interior humano, povoado por sonhos, pensamentos insólitos e/ou deslumbramentos, nem com o igualmente ininteligível e ilimitado, e, no entanto, sempre perigoso, exterior humano, o mundo. Estes pensamentos revelam ser muito mais recentes. Para o ser primitivo, o sagrado é amiúde alguma coisa com importância irrisória, pelo menos na contemporaneidade, como uma planta sem grande relevância ou um animal não demasiado nobre.

Por conseguinte, esse espanto, génese do religioso primitivo, não terá existido, será mais recente. A humanidade primitiva terá, com elevado grau de probabilidade, vivenciado o medo, juntamente a toda uma gama de emoções e sentimentos perplexos, resultante de todos os obstáculos criados pela natureza. No entanto, não terá reagido complexadamente, visto que a grande maioria dos rituais religiosos relativos ao seu apaziguamento, senão todos, surgem porventura de uma suposta superioridade do que de um conjeturado esmagamento perante tais forças. Essas, na realidade, terão sido tardiamente divinizadas, sendo que, neste âmbito de prestação de culto, os primeiros seres a serem venerados teriam sido vegetais ou animais perante os quais o ser humano se encontrava em igualdade de circunstâncias. As primeiríssimas manifestações religiosas foram de outra ordem. Durkheim (*idem*:121/122) frisa bem este quadro quando afirma que

Além disso, mesmo supondo que essa sensação de "esmagamento" seja realmente sugestiva da ideia religiosa, ela não poderia ter produzido esse efeito sobre o primitivo, dado que ele não a tem. Ele não se consciencializou de que as forças cósmicas são superiores às suas. Como a ciência ainda não chegou para lhe ensinar a modéstia, ele atribui a si mesmo um império sobre as coisas que ele

não tem, mas cuja ilusão é suficiente para impedi-lo de se sentir dominado por elas. Ele acha que pode (...) reger os elementos, soltar o vento, forçar a chuva a cair, deter o Sol com um gesto, etc. A própria religião contribui para lhe dar essa segurança, pois, supostamente, armá-lo-á com amplos poderes sobre a natureza. Os ritos são, em parte, meios para o capacitar a impor a sua vontade ao mundo. ⁹⁶

Em suma, os fenómenos religiosos são constituídos muito naturalmente por dois domínios fundamentais, nomeadamente as crenças e os ritos. As primeiras surgem do pensamento e do conceito e os segundos relevam da ação e do verbo. Pensamento e ação, no contexto destes dois grandes aspetos do religioso, divergem e convergem entre si. A ação antecede o pensamento. Ademais, e como já mencionado, todas as religiões acreditam em e imaginam uma categorização ou classificação restrita de tudo o que existe entre o campo do definível por sagrado e o que é passível de ser identificado como profano. Segundo Durkheim, este é o traço essencial e distintivo do pensamento religioso. Estes aspetos basilares da religião coordenam-se e associam-se em estruturas teoréticas e ritualísticas das mais inúmeras formas, sem nunca se privarem de idiosincrasia e função específicas. O sagrado não se encontra forçosamente conectado àquilo que é hierarquicamente superior, já que é possível constatar, muito amiúde, por um lado, a consagração de objetos, ou factos, de valor trivial e, por outro, a não sacralização de autoridades onipotentes, naturais ou humanas, que, sem abandonarem a sua posição de relevo, não deixam de possuir carácter profano.

Sublinhe-se igualmente que esta divisão entre sagrado e profano não se traduz numa não convivência. Na realidade, o sagrado não teria cabimento sem a existência do profano, visto que, ao dependerem dos deuses, os seres humanos fazem também com que os deuses se encontrem na esfera de dependência destes, dos seus rituais, oferendas e/ou sacrifícios. Como Girard (1989) considera, a humanidade propende, sem a presença da religião, para o auto-aniquilamento e os deuses, sem a assistência da religiosidade humana, perdem sentido, morrendo e desaparecendo. Contudo, a diferenciação e a distância, ao serem campos irreduzíveis, afirmam-se como totais e absolutas⁹⁷. A

⁹⁶“ De plus, à supposer même que cette sensation “d’écrasement” soit réellement suggestive de l’idée religieuse, elle ne pourrait avoir produit cet effet sur le primitif; car cette sensation, il ne l’a pas. Il n’a nullement conscience que les forces cosmiques soient à ce point supérieures aux siennes. Parce que la science n’est pas encore venue lui apprendre la modestie, il s’attribue sur les choses un empire qu’il n’a pas, mais dont l’illusion suffit pour l’empêcher de se sentir dominé par elles. Il croit pouvoir (...) faire la loi aux éléments, déchaîner le vent, forcer la pluie à tomber, arrêter le Soleil par un geste, etc.. La religion elle-même contribue à lui donner cette sécurité; car elle est censée l’armer de pouvoirs étendus sur la nature. Les rites sont, en partie, des moyens destinés à lui permettre d’imposer ses volontés au monde.” (TdA)

⁹⁷ Ling, por exemplo, quando dialoga sobre o sacrifício védico, refere que, mais recentemente, entre os estudiosos do sânscrito, uma nova tendência tem vindo a ganhar fulgor. No âmbito dos hinos *rg-védicos*, os investigadores estão a salientar cada vez mais que “um propósito litúrgico moldou muitos destes hinos, certamente na forma em que sobreviveram e mesmo os que não foram compostos inicialmente com tal finalidade foram utilizados ao serviço do ritual do culto, tendo-lhes sido dada uma forma litúrgica” (1994:54). Ademais, continua, assim como uma grande parte da literatura sânscrita, tais hinos são fortemente alusivos e, sem dúvida, esotéricos. Ling justifica tal facto através do carácter poético destas obras, pois os hinos “encarnam certas correspondências inspiradas entre o sagrado e o secular que o poeta védico (...) compreendeu e exprimiui” (*idem:ibidem*). (TdA)

passagem ou transformação do profano para o sagrado é exequível, mas somente através dos chamados ritos de passagem, cerimónias ritualísticas complexas e, por vezes, dolorosas. A dessacralização é igualmente fenómeno possível, ainda que muito mais recente, sendo resultado direto da secularização.

Entre o sagrado e o profano, afirma Durkheim (1985), permanece uma espécie de vazio lógico, posto que ao espírito religioso repugna a ideia destas duas instâncias se confundirem, ou até mesmo comunicarem, fora da esfera do ritual. Essa proximidade, segundo o autor, seria, acima de tudo, reprovável sob um ponto de vista ideológico, mas, e muito mais importante, perigosa. Os tabus e as superstições atuam precisamente para impossibilitar qualquer ambiguidade ou contacto entre o sagrado e o profano, bem como os rituais ajudarão ao mesmo tempo no enquadramento da relação que, em todo o caso, existe identicamente entre aqueles e, adicionalmente, na reminiscência e celebração do facto de que sagrado e profano se assumem sobremaneira diferentes. Atente-se, assim, que

As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam e as profanas são aquelas a que estas proibições se aplicam e que devem permanecer à distância das primeiras. As crenças religiosas são representações que expressam a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm entre si ou com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve se comportar com as coisas sagradas. (*idem*:56)⁸⁸

Surgem, assim, questionamentos relativos à ocorrência que justifique o facto de a humanidade, desde que é perspectivada como tal, se ter preocupado em segmentar o mundo em esferas de tal maneira dissemelhantes e irredutíveis como o são certamente sagrado e profano. Nada lhe terá sido incutido pelo prosaico perceber da natureza, interior e exterior. Neste âmbito, os sonhos ou o temor perante a vastidão e as ameaças reais do mundo não se terão constituído como o princípio de sagrado. A título de exemplo, Lévi-Strauss (1978), recuperado igualmente em páginas seguintes, responde a esta problemática afirmando que o ser humano, por natureza, pensa em termos duais, quase uma *forma a priori*, no sentido kantiano do termo.

Outras exteriorizações da religiosidade humana originam-se sobretudo da magia e da superstição. A primeira recorre igualmente a crenças e rituais, possuindo os seus mitos e dogmas, ainda que porventura mais rudimentares, já que, “tendo em vista resultados técnicos e utilitários, não perde

⁸⁸ “Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s’appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu’elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l’homme doit se comporter avec les choses sacrées.” (TdA)

tempo em puras especulações” (Durkheim, 1985:58)⁹⁹. A magia surge parcialmente do religioso, tem as suas crenças e ritos. As religiões, mesmo as filosoficamente mais evoluídas, são compostas por inúmeros aspetos de superstição e magia. No entanto, não se trata de um mesmo fenómeno social e psicológico, dispondo de elementos distintivos entre si, visto que, no que diz respeito à magia, a religião não terá grande impacto, porém, à religião, a magia será alvo de objeção, como aconteceu, por exemplo, durante o período da Inquisição da Igreja Católica Romana. O conjunto de crenças, ritos, sortilégios, escatologia, entre outros, de uma dada religião necessita ser comum a uma comunidade de aderentes, de crentes, pois esta é altamente grupal, social, eclesiástica. Isto é,

As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma determinada comunidade que professa a elas aderir e praticar os ritos que lhe estão associados. As crenças não são admitidas somente a nível individual por todos os membros dessa comunidade; são a coisa do grupo e os seus membros fazem disso a unidade. (...) Uma Igreja é assim chamada, porque é composta por uma sociedade cujos membros, unidos, representam da mesma forma o mundo sagrado e suas relações com o mundo secular, e porque traduzem essa representação comum em práticas idênticas. (...) Uma Igreja não é simplesmente uma fraternidade sacerdotal; é a comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis como sacerdotes. (*idem*:60/63)¹⁰⁰

Visto que tal não acontece com a magia fora de qualquer contexto religioso, embora existam pontos de confinidade de difícil ponderação, Durkheim propõe ainda uma definição de religião, que passaria por considerá-la como “um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos quantos adiram” (*idem*:65)¹⁰¹. Diante de tal definição, conquanto tenha contribuído com um conjunto de fundamentos relevantes no que diz respeito ao modo primitivo de pensar e agir, o animismo, tido como a primeiríssima exteriorização religiosa, na opinião de Durkheim, parece não justificativa para a sua própria existência. A humanidade primitiva disporia já de um intelecto capaz de alguma imaginação religiosa.

No que diz respeito à genealogia do religioso, o seu primeiro sintoma terá sido, porventura, a separação e a distinção efetuadas entre sagrado e profano. A revelação do sagrado não acarreta algo de

⁹⁹ “(...), poursuivant des fins techniques et utilitaires, elle ne perd pas son temps en pures spéculations.” (TdA)

¹⁰⁰ “Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d’y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité; mais elles sont la chose du groupe et elles en font l’unité. (...) Une société dont les membres sont unis parce qu’ils se représentent de la même manière le monde sacré et ses rapports avec le monde profane, et parce qu’ils traduisent cette représentation commune dans des pratiques identiques, c’est ce qu’on appelle une Église. (...) Une Église, ce n’est pas simplement une confrérie sacerdotale; c’est la communauté morale formée par tous les croyants d’une même foi, les fidèles comme les prêtres.” (TdA)

¹⁰¹ “(...) un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c’est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.” (TdA)

necessariamente imponente, ou estranho, sendo que o contrário se apresenta igualmente como verdadeiro e real, ou seja, o imenso, o pavoroso e o irregular não terão obrigatoriamente de relevar do sagrado. Isto acontece do mesmo modo com os sonhos e as crenças em forças anímicas que, de acordo com a mentalidade primitiva humana, povoariam a natureza: nenhum deles terá sido necessária e predominantemente da ordem do sagrado. É também possível compreender o advento religioso como um processo que acompanha aspetos essenciais da evolução humana, restando apenas saber se tal ocorrência se manifestou paulatinamente ou, pelo contrário, surgiu através de um episódio radicalmente traumático.

Em todo o caso, vários parecem ser os princípios basilares da religiosidade humana e da sua decorrente disposição societal. Entre preceitos e interditos, destacam-se, entre outros, o nascimento e a morte, o sangue, a mudança de idade (os chamados ritos de passagem) e o sexo (com especial enfoque para a exogamia e a fobia do incesto descrita por Freud). Ressalta-se ainda o sacrifício, que Girard tão bem focou. Neste sentido, é importante identificar e estabelecer convenientemente a diferença entre santidade, que, em sentido bíblico e corânico, significa precisamente “o ser diferente”, e separação entre sagrado e profano, pois ambos os conceitos implicam-se mutuamente, embora não se inter-relacionem, exceto em processos e comportamentos rituais sacralizados. Não existe aqui o espanto perante a maravilha da natureza, seja pela sua regularidade e generosidade, seja pelo seu excecionalismo e periculosidade inerente, muito menos por qualquer conceção de divino. Todo o divino é sagrado¹⁰², mas nem todo o sagrado é divino, porquanto, por exemplo, um amuleto pode ser sagrado, mas não divino. Assim sendo, estes assumem-se, possivelmente, como os elementos fundamentais das primeiras manifestações da religiosidade.

As primeiras expressões de religiosidade terão emergido muito possivelmente da estruturação social. A conceção ou ideia de Deus não teria sido formulada durante os primeiros tempos da evolução da humanidade antes de outras complexas arquiteturas psicológicas, sociais e comportamentais. A excentricidade dos sonhos e a concessão aos fenómenos da natureza características animadas, porventura um pouco mágicas, isto é, a tentativa em descobrir e interpretar alguma coisa mais do que o viver temeroso do quotidiano, não releva do divino, nem do sagrado. O ser humano primitivo, a dado momento, teria sido religioso, mas não metafísico.

¹⁰² Com exceção para a dessacralização de Deus, no cristianismo, que se fez homem. (NdA)

Por outras palavras, o Homem primitivo encontrar-se-ia com grande probabilidade bem adaptado ao seu contexto ambiental, interior e exterior, sendo que a estranheza sentida perante fenómenos como sonhos e ocorrências naturais apenas mais recentemente se terá tornado autónoma no complexo psicológico do seu ser. O raciocínio filosófico e religioso é facto mais fresco no evoluir da humanidade, marcando ainda presença na ciência atual. O ser humano primitivo, habitando em comunidades de dimensões reduzidas e com poucas condições para a sua sobrevivência, fortaleceria todos os seus meios físicos e psicológicos no sentido dessa mesma supervivência. Destarte, pode considerar-se que a primeira religiosidade humana teria sido predominantemente técnica, direcionada no sentido de auxílio à sua subsistência enquanto elemento ajustado num sistema societal. Por este motivo, a organização social para a sobrevivência, isto é, o conjunto de metodologias comportamentais para que a sociedade sobrevivesse ao adverso da natureza ou, ao contrário, sobrevivesse ao adverso de si própria, pode afirmar-se como cerne para a resposta relativa à génese do sagrado.

A religião não estabeleceu, nas suas revelações iniciais, uma relação com deus, pelo menos com o que figura atualmente na mente humana. No entanto, mesmo carecidas de deus, as sociedades humanas denotam, desde o seu início, aspetos organizacionais, e do domínio comportamental dos elementos seus constituintes, que relevam do religioso. Não parece existir, no psiquismo e comportamento humanos, nada que, na sociedade onde o ser humano se integra, decrete a interdição do incesto, o culto dos mortos ou o respeito por certos objetos, animais, plantas ou lugares, ainda que estes se possam revelar quase insignificantes. Mesmo assim, tal acontece. As primeiríssimas expressões referidas como religiosas, isto no âmbito do comportamento humano, parecem implicar uma sacralização de objetos, lugares, animais, plantas e pessoas.

A humanidade começou por ser religiosa e nunca poderá deixar de o ser. O aspeto fundador da hominização, no contexto religioso, residirá na já mencionada separação e distinção entre sagrado e profano, sendo que a interação entre ambas as instâncias pode somente ocorrer por via do ritual. Ou melhor, as sociedades humanizadas, desde que existe efetivamente conhecimento acerca delas, segmentavam o mundo em duas esferas plenamente distintas e sem contacto, o sagrado e o profano. O seu afastamento drástico promoveu todo um conjunto de deliberações comportamentais e organizacionais que restringiram a vida quotidiana em sociedade, nomeadamente no que concerne à divisão do tempo e do espaço, das idades, dos sexos, entre outros. Ademais, tal separação entre sagrado

e profano resultou numa ritualização da vida em sociedade. Se for tida como religiosa, tal realidade subscreve o facto de a humanidade ter inicialmente sido religiosa, sendo essa religiosidade autora de humanidade. Por conseguinte, a humanidade nunca deixará de ser religiosa. Se, pelo contrário, não se considerar essa realidade como religiosa, tal fenómeno surge num período mais tardio do processo evolutivo dos humanos e, nesse sentido, será porventura algo de efémero. Durkheim, nos seus últimos comentários sobre as propostas animistas e naturistas desenvolvidas a este respeito, afirma que

Ambos, de facto, comprometem-se em construir a noção do divino com as sensações despertadas em nós por certos fenómenos naturais, sejam estes físicos ou biológicos. Para os animistas, é o sonho. Para os naturistas, são certas manifestações cósmicas que teriam sido o ponto de partida da evolução religiosa. (...) Um facto da experiência comum não nos pode dar a ideia de algo que tenha como característica estar fora do mundo da experiência comum. O homem, tal como aparece a si mesmo nos seus sonhos, não é, todavia, mais do que um homem. As forças naturais, tal e qual como são percebidas pelos nossos sentidos, são apenas forças naturais, independentemente da sua intensidade. (*idem*:123)¹⁰³

Seja como for, para ambos será na natureza, seja a natureza humana seja a natureza do universo, que residirá toda a génese do essencial elemento religioso que é a separação entre sagrado e profano.

2.2.2. Totem e Tabu

Como verificado, no âmbito da análise e respetiva classificação de grandes grupos religiosos, várias são as figuras que se têm debruçado sobre o tema de forma a encontrarem uma definição mais ou menos exata ou concreta daquilo a que se designa por “religião”. Ao longo de milénios, várias foram as ruturas, crises e reformulações, em maior ou menor grau, que caracterizaram os diversos estágios de desenvolvimento das religiões. A estas é exequível identificar época de origem, uma forma mais primitiva, uma fase intermédia de desenvolvimento e, por fim, tendencialmente, uma reformulação ou reconfiguração do seu paradigma quando confrontadas com as mudanças observadas em épocas mais atuais. Nesta discussão, Küng considera as religiões tribais como sendo as mais primitivas e,

¹⁰³ “Tous deux, en effet, entreprennent de construire la notion du divin avec les sensations qu'éveillent en nous certains phénomènes naturels, soit physiques soit biologiques. Pour les animistes, c'est le rêve, pour les naturistes, ce sont certaines manifestations cosmiques qui auraient été le point de départ de l'évolution religieuse. (...) Un fait de l'expérience commune ne peut nous donner l'idée d'une chose qui a pour caractéristique d'être en dehors du monde de l'expérience commune. L'homme, tel qu'il s'apparaît à lui-même dans ses songes, n'est pourtant qu'un homme. Les forces naturelles, telles que les perçoivent nos sens, ne sont que des forces naturelles, quelle que puisse être leur intensité.” (TdA)

filosoficamente falando, as que menos elaboradas parecem, referindo, nesta sua designação de religião tribal, e de forma muito breve, o sistema religioso totémico. No seu *Religiões do Mundo - Em busca dos pontos em comum*, propõe a distinção de três grandes grupos religiosos, nomeadamente as religiões originárias na Índia (hinduísmo e budismo), as provenientes da China (confucionismo e taoísmo) e as procedentes do Oriente Médio (judaísmo, cristianismo e islamismo), sendo que

Para as primeiras [religiões mencionadas], a figura-chave é o místico; para as segundas, o sábio; para as terceiras, o profeta. Por isso, apesar de todas as coincidências e interseções, podemos fazer distinção entre religiões indiano-místicas, religiões chinossapienciais e religiões semítico-proféticas. A estas acrescentam-se as religiões tribais que - praticamente sem dispor de quaisquer textos escritos - constituem de certa forma o terreno onde todas as religiões estão enraizadas, e que, ao mesmo tempo, continuam a existir nas várias religiões do mundo. (2004:15)

As origens do religioso, como acima apresentadas, têm sido amplamente debatidas, visto que, já em meados do século XIX e, especialmente, no decorrer do século passado, vários autores se lançaram na problematização do fenómeno religioso, partindo de diferentes perspetivas, que vão desde a história das religiões até áreas como a paleontologia, a psicologia ou a antropologia. A título de exemplo, destaca-se Sir James Frazer, autor de *The Golden Bough*, um estudo clássico sobre as crenças e instituições da humanidade e o seu progresso através da magia e da religião para o pensamento científico¹⁰⁴. Efetivamente, muitos estudiosos debruçaram-se sobre o estudo da religião totémica. Entre os motivos que justificam as orientações da ciência neste contexto em particular, são citáveis não só a eclosão da Revolução Industrial e as transformações ocorridas na sociedade ocidental como um todo, mas também, e sobretudo, a crença na razão e no progresso da mente humana (cf. Zanini, 2006). Apurar a génese dos fenómenos sociais e naturais era, de facto, uma necessidade quase constante para os estudiosos da época, sendo que a maior parte, influenciada pela teoria evolucionista, intencionava difundir, pelo método comparativo, a ideia de uma história sequencial e universal, bem como delinear o princípio de causalidade dos fenómenos (cf. Stocking, 1987). Ainda que em moldes díspares, inúmeros autores procuraram descodificar a génese das instituições sociais, uma das quais o totemismo.

¹⁰⁴ Kung, por exemplo, afirma que, no caso dos aborígenes da Austrália, considerados como um primeiro exemplo para a ciência das religiões, duas frentes de pesquisa e análise se formaram: a primeira, defensora de um pensamento marcado pela ideia de evolução e de progresso, perspetivava a história da humanidade de um esquema preconcebido: inicialmente, a magia; depois, a religião; e, por fim, a ciência. A segunda partia na perspetiva contrária: inicialmente, os primitivos australianos teriam partido de um monoteísmo primitivo, teriam evoluído para o politeísmo e, por fim, degenerado na magia. Atualmente, recorda o autor, ambas as teorias foram abandonadas, pois as culturas dos diferentes grupos tribais desenvolveram-se de uma forma assistemática. (NdA)

No que diz respeito à religião totémica, terá sido Durkheim quem melhor a sistematizou, embora as suas ideias sobre a temática tenham derivado em muito do diálogo constante que manteve com Frazer. Para este autor (2009), o totemismo ter-se-ia constituído como uma das formas mais inaugurais do desenvolvimento humano, uma espécie de resposta cerebral aos impasses intelectivos colocados por incontáveis fenómenos naturais incompreensíveis. Contudo, Frazer via o totemismo como um simples sistema extranatural, uma forma errónea de elaborar ciência, que procurava desdobrar-se num esforço em desvendar as leis ou princípios das coisas. Ou seja, seria apenas uma atividade mágica (cf. Zanini, 2006). Como tal, essa atitude fez com que Durkheim, posteriormente, o criticasse de forma severa, já que Frazer não se revelou capaz de reconhecer o aspeto religioso das crenças e dos ritos associados a este sistema. Atente-se, no entanto, que, ao colocar o sistema religioso totémico como o primeiríssimo de todos e o que mais permanece inerente às condutas religiosas atuais, não se apaga da história outros fenómenos ou exteriorizações religiosas que terão acompanhado adicionalmente o totemismo nas suas revelações mais primordiais. Contudo, tais não terão sido fundamentais e não terão perdurado como elementos constituintes do comportamento e sentimento religiosos de hoje em dia. O fundamental mantém-se: a origem e toda a génese do religioso é a separação entre sagrado e profano¹⁰⁵.

Em todo o caso, o termo totem, de onde deriva obviamente a palavra totemismo¹⁰⁶, foi detetado inicialmente em tribos nativas americanas. Wagner (1987) afirma, aliás, que o vocábulo deriva de *dotem*, palavra usada pelos Ojibwas¹⁰⁷ para designar um membro de um dado clã. Zanini (2006) refere que, de acordo com a literatura estudada, o termo totemismo foi utilizado pela primeira vez em 1869 ou 1870 com a publicação do artigo “The Worship of Animals and Plants” de McLennan, autor que, de acordo com Durkheim (1985), teve como objetivo mostrar que o totemismo funcionava como uma religião e que, por conseguinte, teria sido daí que inúmeras crenças e práticas presentes em sistemas religiosos mais avançados surgiram. Freud (1965), neste âmbito, crê que, não obstante McLennan ter sido pioneiro nesta esfera, recusou-se a editar o seu ponto de vista sobre a origem do totemismo, o que macula o trabalho desenvolvido.

¹⁰⁵ Durkheim, como mencionado, concebe-os com natureza distinta, de mundos diferentes. Lukes (*apud* Zanini, 2006) afirma que a dicotomia detetada entre sagrado e profano encontrar-se-ia intimamente conectada à dicotomia entre a esfera social e a individual, estando o sagrado vinculado à vida da sociedade e o profano à vida do indivíduo. (NdA)

¹⁰⁶ Sendo a mais primitiva das religiões, o totemismo sustenta-se em três grandes ideias: totem (tudo aquilo que é tido como sagrado pelos membros do clã), *maná* (força, de origem espiritual ou material, comum aos entes sagrados) e tabu (a proibição que procura, essencialmente, separar o sagrado do profano) (cf. Challaye, 1989). (NdA)

¹⁰⁷ Povo indígena da América do Norte, os Ojibwas (*Ojibwa*, em inglês) encontram-se espalhados pelos Estados Unidos e Canadá, habitando geralmente as regiões em volta dos Grandes Lagos. (NdA)

Posteriormente, no entanto, demonstrou-se que o sistema sócio-religioso totémico permaneceu mais bem preservado entre as tribos aborígenes do continente australiano¹⁰⁸, populações menos evoluídas do que as dos índios americanos. Em ambos os casos, o totem é o alicerce de toda a construção social e religiosa algo complexa que caracteriza estas comunidades, pois, embora possam ter sido (erroneamente) consideradas como culturas subdesenvolvidas ou como realidades compostas por seres pré-rationais ou pré-lógicos, estas constituíram-se, na verdade, como sociedades com elevada e admirável cultura: sepultavam os mortos, zelavam pelos idosos e doentes, formulavam cânticos e rituais, criavam novos objetos sagrados e desenvolviam valências e capacidades estilísticas e artísticas. Em nada eram culturas simples, imutáveis ou estáticas. Eram, pelo contrário, culturas vivas e dinâmicas. Em função disso, os aborígenes da Austrália assumem-se como um primeiro caso de estudo para a área da ciência das religiões.

Neste aspeto, aliás, como Freud (1965) descreve, a visão inicial de Frazer sobre o totemismo altera-se, renunciando a crença inicial de uma alma exterior e substituindo-a por uma formulação mais sociológica desta realidade. Para o autor, a divisão dos homens em diferentes clãs ter-se-ia efetivado de acordo com uma classificação prévia da realidade, isto é, “as relações lógicas entre as coisas teriam fornecido bases às relações sociais dos homens e o totemismo seria derivado desse processo” (Zanini, 2006:515), o que se configura como pensamento oposto ao de defendido por Durkheim, que advoga que as classificações partem do social. De facto, a publicação da sua obra, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, veio colocar em questão algumas das ideias de Frazer e, por conseguinte, abriu igualmente um diálogo franco com várias teorias acerca do totemismo.

Assim, para Durkheim, por ser mais simples, o totemismo teria de se assumir como a forma mais elementar da vida religiosa. Como anteriormente dito, o seu estudo versa sobretudo sobre a análise de informações etnográficas referentes às sociedades australianas, consideradas mais simples. Zanini (*idem: ibidem*), procurando apresentar sucintamente o pensamento durkheimiano, explica que esses grupos sociais se encontravam submetidos a “leis necessárias e constituiriam um reino natural e [que], no interior dessa concepção (...), a religião cumpriria uma função que seria, em palavras simples, manter o curso normal da vida e dar uma representação total do mundo”, assim como instaurar e promover processos de coesão entre o grupo e elementos constituintes do mesmo. Por conseguinte, na perspetiva

¹⁰⁸ De notar que a palavra “aborígene” provém do latim “*ab origine*”, locução que significa “desde o início” ou “desde a origem” (NdA).

de Durkheim, não existem religiões falsas, sendo o totemismo uma religião composta por vários elementos sagrados. Como afirma Freud (1965:158),

O totemismo é um sistema simultaneamente religioso e social. Do ponto de vista religioso, consiste [no estabelecimento de] relações de respeito mútuo entre o homem e o seu [respetivo] totem. Do ponto de vista social, reflete-se na existência de obrigações recíprocas entre membros do clã e em obrigações intertribais. Durante o desenvolvimento posterior do totemismo, estes dois aspetos tenderam a separar-se um do outro. O sistema social sobrevive com frequência ao sistema religioso e, inversamente, há remanescentes do totemismo na religião de países nos quais o sistema social baseado no totemismo já desapareceu.¹⁰⁹

Sistema de ideias, o totemismo ofertaria uma visão do universo plasmada na matriz social. Neste sentido, o totem afirmar-se-ia, acima de tudo, como símbolo ou emblema. Aliás, quando comparadas com o ser totémico, são as próprias imagens desse ser que assumem maior importância para a comunidade, porquanto funcionam como sua representação social. O clã assumiria, então, o nome do totem e a sua identidade natural. Os constituintes sagrados expõem a intensidade impessoal e misteriosa que se materializa nesses seres, sem que, todavia, se confundam com nenhum deles. São, no fundo, símbolos impregnados de ímpeto religioso, evocativo de sentimentos coletivos. Por conseguinte, a “santidade” de algo seria esse próprio sentimento por si provocado. Nas palavras de Zanini (2006:516), “a sociedade suporia uma organização consciente de si que nada mais seria que uma classificação” e “a classificação das coisas reproduziria, dessa forma, a classificação dos homens em sociedade”.

Conquanto se afigure, nos dias de hoje, aparentemente desimportante, pois tendencialmente incorporava a forma de um animal, uma planta ou um objeto que nada tinha de especial¹¹⁰, o totem possuía uma finalidade indispensável enquanto isocronamente sagrado e elemento de comunhão, isto não esquecendo os seus corolários, como o interdito, o tabu e a exogamia (isto é, a fobia do incesto, como aponta Freud na sua obra). Atente-se, então, que

Para os aborígenes, o totem é *tabu* (na língua polinésia quer dizer “santificado”, “intocável”). Em consequência, um animal totémico não pode ser caçado, ferido, muito menos morto. Mas pode perfeitamente, e deve, ser representado: em pedras e paus, em danças e cânticos. E precisa ser celebrado para a conservação da própria espécie. E já que todos os rituais são considerados como

¹⁰⁹ “Le totémisme est un système à la fois religieux et social. Au point de vue religieux, il consiste dans des rapports de respect d’égards mutuels entre l’homme et son totem; au point de vue social, dans des obligations réciproques existantes entre les membres du clan et dans des obligations de tribu à tribu. Au cours du développement ultérieur du totémisme, ces deux aspects ont une tendance à se séparer l’un de l’autre; le système social survit souvent au système religieux et, inversement, on retrouve des restes de totémisme dans la religion de pays dans lesquels le système social fondé sur le totémisme a déjà disparu.” (TdA)

¹¹⁰ Durkheim justifica o facto de os totens serem plantas ou animais ao considerar que estes estão em constante contacto com os grupos, fazendo com que cada um dos grupos (entenda-se, clã) tenha assumido como insígnia ou emblema o animal ou vegetal mais disseminado nos arredores do(s) local(is) onde habitualmente se reuniam. (NdA)

estabelecidos pelos espíritos ancestrais, os cantos cerimoniais, as pinturas do corpo e os rituais têm de permanecer inalterados. (Küing, 2004:31)

Efetivamente, para os aborígenes australianos, qualquer indivíduo é descendente de um ser primevo, bem definido, que funciona igualmente como espírito protetor do clã onde se origina. Esse totem coletivo é responsável pelo estabelecimento de um parentesco totêmico (todos os membros do clã pertencem a uma grande família) e de certos comportamentos a evitar, nomeadamente interditos a nível de casamento (novamente, fuga ou fobia ao incesto). Por consequência, a ligação firmada entre clã/indivíduo e o totem permite aumentar a dignidade deste último, pois é elevado a elemento sacro.

Por outras palavras, o totem apresenta dimensão “santa”, não podendo ser tocado, morto ou comido. Deve ser impreterivelmente respeitado, notadamente quando, ao contrário do referido, se mata e consome esse mesmo totem, ainda que o seja sempre, e imperiosamente, em circunstâncias ritualizadas. Contudo, estes princípios ou estas leis formularam-se apenas com o intuito de regulamentar o grupo humano agrupado sob um mesmo totem, ou seja, como supramencionado, o clã. Esta é a função conglutinante e protetora do totem. Toda e qualquer comunidade vinculada a um totem comum compartilha valores semelhantes, encontrando-se protegida pelo totem e pelos próprios membros. Neste sentido, embora não seja permitido aos seus elementos matarem-se entre si, é concedida a vingança relativa à morte (não natural) de um dos seus constituintes com o assassinio do responsável (de outro clã) por esta mesma morte. Todavia, é proibido estabelecer relação sexual ou matrimonial entre membros de um dado clã. Assim sendo, como todo o sagrado, o totem revela-se ambíguo, pois assume-se como algo venturoso e algo obnóxió. Considere-se que

O rito mais importante é a iniciação, a gradativa introdução à idade adulta. A criança passa a ser jovem, e o jovem passa a ser homem. As meninas são iniciadas pelas mães num rito próprio, sobretudo aos mistérios da vida: menstruação, desfloração, gravidez, parto. Já os meninos separam-se das mães pela dança. Isolados da comunidade, eles devem andar pela região e pouco a pouco ser introduzidos, por homens mais idosos e experimentados, nos mistérios dos espíritos ancestrais, da terra, da tribo, da caça, da sexualidade. Nesses ritos de puberdade são exigidas deles provas de coragem, principalmente na caça, mas também na aquisição de cicatrizes, consideradas como sinais de beleza e de força. E sobretudo é feita a circuncisão. O jovem depois volta para a mãe como uma pessoa diferente do que era quando partiu: como homem adulto! Agora ele foi introduzido à (...) lei primordial, a determinados mitos, ritos, regras, prescrições, provenientes da era primordial. (*Idem:ibidem*)

Assim, a associação dos homens iniciados ao ser totêmico é integral, sacralizando-se eles próprios. Essa identificação acarreta igualmente princípios cruciais de afeição, medo, amor e mimetismo

pelo ser totémico, algo que, se se analisar convenientemente, se encontra presente nas elaborações filosóficas e espirituais, supostamente, mais avançadas, como afirmado. Ademais, o totem assume-se também como elemento de organização social, como o são, em princípio, a maioria das religiões. São pertença totémica todos quantos se identifiquem com o seu totem, atribuído à nascença, inicialmente proveniente, porventura, de uma linha matriarcal^{111 112}. Como explica Durkheim, a família original não derivaria da consanguinidade, mas do totem¹¹³. De facto, as primeiras organizações sociais, os grupos sociais mais recuados de que se tem algum conhecimento, teriam sido compostas por um conjunto de número muito reduzido de seres humanos, ou quase humanos, desprovidos de sentido de relação familiar, apenas com sentido de liderança e sujeição. O grupo totémico constitui-se, então, como uma família, sendo que todos os seus elementos possuem o mesmo nome, o chamado nome totémico. O totem assume, portanto, igual valor simbólico. Isto posto, será de fácil compreensão o facto de, para a totalidade dos membros mais jovens do clã, todas as mulheres que cumprissem as regras totémicas estabelecidas (isto é, casamento e procriação) seriam suas mães. A mesma coisa aconteceria com pais, irmãos e outros membros da família¹¹⁴. Outrossim, o homem totémico espelha a figura totémica, ora delineando-a na terra, amiúde regada com sangue, ora tatuando a figura deste no seu próprio corpo. Como refere Challaye (1989:19), “determinadas partes do corpo humano são particularmente sagradas: o sangue (daí o carácter religioso do ocre vermelho, que o lembra) e a cabeleira (o corte dos cabelos é uma operação ritual)”. Zanini (2006) subscreve a opinião de Challaye, acrescentando que, efetivamente, ao promover ligações simbólicas, expressar a comunhão das consciências e propalar o sentimento de coesão e unidade moral, a tatuagem seria assumidamente emblema do totemismo, muito porque as plantas e animais eram elementos facilmente desenháveis.

Para além de Frazer e Durkheim, um outro autor que também se preocupou em desvendar a origem deste fenómeno foi Freud. Em *Totem e Tabu*, originalmente publicado em 1913, este autor expôs aquilo a que poder-se-ia chamar de teoria psicanalítica do totemismo, afirmando que o homem primitivo,

¹¹¹ Kung (2004) afirma que “além da procriação biológica e da alma moral, os aborígenes conhecem a procriação e a alma espiritual. Esta é concebida pela mãe mais tarde, em determinado lugar da paisagem” (p. 31). (NdA)

¹¹² Embora se discuta tal tema nas páginas seguintes, talvez seja curioso fazer aqui um apontamento sobre o carácter 姓 (*xìng*), que significa “apelido” ou “apelidar-se”. Uma análise à etimologia do mesmo, mostra que o seu radical, o elemento gráfico escrito à esquerda (女, *nǚ*), expressa a ideia de “mulher”, enquanto o elemento restante (生, *shēng*) exprime a ideia de “nascer” ou “crescer”. O apelido viria da parte da mulher (mãe), assim como o totem. (NdA)

¹¹³ Ou seja, a ligação firmada pelo totem tornar-se-ia mais robusta que a estabelecida pelo sangue/família, visto que, como referenciado, este era difundido pela linhagem materna e, porventura, no início, não fosse tida como legado paterno. (NdA)

¹¹⁴ Algo que, à luz da cultura cristã, não se revelará porventura tão exótico, visto que a mesma ideia se encontra presente, por exemplo, na forma de tratamento entre membros de uma dada ordem religiosa (o vulgo “irmã” ou “irmão”). (NdA)

na sua análise do mundo exterior, aplicava-lhe a estrutura da sua própria psique¹¹⁵. No fundo, Freud defendia a necessidade de se incluir o carácter emocional dos assuntos explanados no contexto do totemismo, partindo, para isso, de uma base simples e, concomitantemente, exigente: o assassinato do pai e o conseqüente sentimento de culpa dos filhos. No seu ponto de vista, não é possível separar exogamia de totemismo, visto que os filhos, sentindo remorsos pelo ato praticado, abandonam a antiga disposição social, a de tribos errantes (hordas), organizam-se em clãs, prescindem sexualmente das suas irmãs e começam a reverenciar a figura do Deus-pai como totem. Seguir-se-á esta linha de pensamento em páginas posteriores, embora se destaque o pensamento de Zanini sobre este assunto, como segue

Durkheim e Freud foram por mim selecionados justamente por algumas de suas características em comum: a preocupação em desvendar a origem do totemismo, a busca por explicações universalizantes e generalizantes mediante a utilização do método comparativo e a presença de um raciocínio evolucionista. Além disso, Freud, transforma-se num contraponto a Durkheim (e a Frazer também) na medida em que introduz no totemismo o aspecto afetivo. Não que tal aspecto não estivesse presente em Durkheim, mas o destaque em Freud é justamente uma forte carga atribuída ao indivíduo e ao inconsciente quanto aos afetos e seu desdobramento em formas de comportamento. Se há emoções, para Durkheim, elas são criadas pela sociedade e só se tornam reais porque são reconhecidas coletivamente. (...) Em Durkheim, a teoria do totemismo parte da necessidade e se completa recorrendo ao sentimento. O que, na teoria freudiana, dar-se-ia de forma inversa, sendo a religião antes uma maneira de se relacionar com os sentimentos de culpa do que uma forma de coesão social (...). Além disso, se na obra de Durkheim, a sociedade é Deus, na obra de Freud, o pai é Deus. (2006:521/522)

Em todo o caso, o sagrado implica interdição e sacrifício, como Girard (1989), mais tarde, acaba por desenvolver com maior profundidade. O tabu, referenciado tanto por Durkheim como por Freud, acaba por se afirmar como sendo a própria referência totémica. O totem, seja animal ou planta, é respeitado e temido, sendo que apenas em contexto ritualístico (isto é, de sacrifício) se pode proceder à sua ingestão. Por conseguinte, esse animal ou planta assume carácter sagrado somente para os membros que, de facto, pertencem ao clã, estando todos elementos exógenos a esse grupo em específico livres de qualquer observância relativamente a tais leis ou comportamentos.

A nível cronológico, o sistema religioso e social criado pelo totemismo não se apresenta estático, abrangendo uma série de elementos cujo entendimento nem sempre se revela fácil. Porventura seja possível afirmar que a evolução natural do totemismo tenha sido o culto dos ancestrais, visto que este

¹¹⁵ Freud acredita que, nesta fase, o primitivo encontra-se dominado pela designada onipotência das ideias, ou seja, pela ideia de que possui poderes que lhe permitem agir sobre a natureza e tudo o que seja exógeno a si através de um simples pensamento. A isto, o autor acrescenta que, como já visto, após uma fase animista, em que a onipotência referida está completamente nas suas mãos, segue-se uma fase religiosa, na qual essa faculdade é cedida aos deuses, num gesto que reconhece a sua própria pequenez, embora não totalmente, pois os deuses são ainda influenciáveis pelos seus desejos e vontades. (NdA)

encontrar-se-ia já presente na ambiência totémica tardia. Como consequência, o antepassado assumiria uma função totémica, ainda que não estivesse livre de ele próprio pertencer igualmente a um elemento totémico. Identicamente, outras alusões totémicas dirigidas a outros seres, como o vento ou os astros, proviriam de fenómeno equivalente que, segundo Durkheim, já corresponderia a uma forma de totemismo alterada. Este fenómeno evolutivo do totemismo dar-se-ia quando,

Às vezes, mas não excepcionalmente, é um ancestral ou grupo de ancestrais que serve diretamente como totems. O clã é chamado, então, não de acordo com uma coisa ou uma espécie de coisa real, mas de acordo com um ser puramente mítico. (...) De qualquer forma, é muito fácil ver o que deve ter acontecido. Sob a influência de causas diversas, pelo próprio desenvolvimento do pensamento mitológico, o totem coletivo e impessoal apagou-se diante de determinadas personagens míticas que passaram para primeiro plano e se tornaram elas mesmas totems. Essas irregularidades diferentes, por mais interessantes que sejam, nada têm para nos obrigar a modificar a nossa definição de totem. (...) São apenas formas secundárias e, porventura, aberrantes de uma única e mesma noção que é, e de longe, a mais geral, e que há toda razão para considerar como a mais primitiva. (Durkheim, 1985:147/148)¹¹⁶

A herança totémica terá ocorrido inicialmente por via matrilinear, o que, por conseguinte, levaria a que, dentro de uma mesma tribo, coabitassem membros pertencentes a clãs totémicos distintos. Tendo em conta a lei da exogamia, descreve Durkheim, a mãe pertence obrigatoriamente a um outro totem, distinto do do seu marido, e, como vive na comunidade deste, os membros do seu totem encontram-se dispersos por uma série de localidades distintas devido às, precisamente, vicissitudes do casamento. Assim, o grupo totémico não teria incidência territorial. Se, contudo, a pertença totémica adviesse por via patrilinear, aí sim, haveria lugar à territorialidade totémica, tal e qual acontece com a organização tribal e étnica mais recente. É quase consensual que a segunda hipótese é decorrente da primeira, verificando-se igualmente, aqui, uma situação de evolução de uma essência totémica originária. Tudo indica que terá havido no início uma “relação estreita entre o sistema totémico e a filiação em linha uterina” (*idem*:149)¹¹⁷.

¹¹⁶ “Quelquefois, mais non moins exceptionnellement, c’est un ancêtre ou un groupe d’ancêtres qui sert directement de totem. Le clan se nomme alors, non d’après une chose ou une espèce de choses réelles, mais d’après un être purement mythique. (...) Dans tous les cas, il est assez aisé d’entrevoir ce qui a dû se passer. Sous l’influence de causes diverses, par le développement même de la pensée mythologique, le totem collectif et impersonnel s’est effacé devant certains personnages mythiques qui sont passés au premier rang et qui sont devenus eux-mêmes des totems. Ces différentes irrégularités, si intéressantes qu’elles puissent être par ailleurs, n’ont donc rien qui nous oblige à modifier notre définition du totem. (...) Ce sont seulement des formes secondaires et parfois aberrantes d’une seule et même notion qui est, et de beaucoup, la plus générale et qu’il y a tout lieu de regarder aussi comme la plus primitive.” (TdA)

¹¹⁷ “(...) il y avait un rapport étroit entre le système totémique et la filiation en ligne utérine.” (TdA)

Um outro elemento essencial à religiosidade totémica é o *churinga*¹¹⁸, objeto de madeira ou pedra cujo significado e relevância atribuídos o elevam a algo sagrado. Constitui-se, no fundo, como um património coletivo ao qual deve ser ministrado respeito absoluto, patente sobretudo no modo como é cuidado ou protegido. O *churinga* incorpora a essência do totem, representando-o. Em fases mais recentes do sistema totémico, o *churinga*, segundo Strehlow (*apud* Durkheim, 1985), pode ser considerado como uma imagem do corpo do ancestral, ou como o seu próprio corpo, muito semelhante ao papel representado pela hóstia na doutrina e liturgia católicas. Tal-qualmente nas religiões mais desenvolvidas filosoficamente, todos os aspetos e elementos supramencionados propiciam um sentimento de comunhão intra-comunidade, providenciando um enquadramento, acima de tudo, moral. Na base desta arquitetura do sagrado, encontra-se o totem¹¹⁹. Neste sentido, o totemismo coloca, sobretudo, em evidência uma classificação ou uma diferenciação entre os membros de uma sociedade, com tudo o que implica de benefícios e tabus. O totem é sagrado enquanto referência, ou símbolo, para a organização social e religiosa da comunidade, visto que

Os sentimentos semelhantes, que esses diferentes tipos de coisas despertam na consciência dos fiéis e fazem da sua natureza sagrada, vêm, obviamente, de um princípio que é comum a todos eles de forma indiscriminada, tanto aos emblemas totémicos, como aos membros do clã e aos indivíduos aos quais serve como totem. É a este princípio comum que a adoração é realmente endereçada. Por outras palavras, o totemismo é a religião, não de quaisquer animais, ou de quaisquer homens, ou de quaisquer imagens, mas de uma força anónima e impessoal, que se encontra em cada um desses seres, sem, no entanto, se confundir com qualquer um deles. Nenhum a possui totalmente mas todos dela participam. Ela [essa força] é de tal maneira independente dos seres particulares em quem se incarna que os antecede e lhes sobrevive. Os indivíduos morrem, as gerações passam e são substituídas por outras, mas esta força está sempre presente, viva e semelhante a si mesma. Anima as gerações de hoje, tendo animado as de ontem, e animará as de amanhã. Num sentido mais amplo, poder-se-ia dizer que ele é o deus impessoal, sem nome, sem história, imanente no mundo, difuso numa multitude inumerável de coisas. (*idem*:269)¹²⁰

¹¹⁸ Não apenas o totem anuncia indelevelmente as mais primitivas concepções religiosas e respetivas organizações sociais. O outro aspeto fundamental, para além do tabu, é o conceito de *maná*, primeiramente estudado por Codrington em tribos melanésias e com outras designações em tribos norte-americanas, sendo algo que envolverá tudo quanto seja totémico, tudo quanto, de um modo ou de outro, participe do sagrado. É uma espécie de força, de princípio de vida e de significado, algo que permanece para além da vida e da morte, algo de indizível e de invisível, mas extremamente real, mais real do que a realidade palpável. Se os tabus decorrem da organização do mundo e da sociedade em áreas totémicas, o *maná* simultaneamente subjaz e está sobre toda essa mesma organização. (NdA)

¹¹⁹ Neste processo, parece que o religioso continua a relevar de uma distinção entre sagrado e profano. Enfatiza-se, neste contexto, as noções, e sensações, de pertença e comunhão existentes entre elementos de um mesmo clã, entre membros abrangidos por um mesmo totem. Essa pertença não é determinada por razões de origem tribal ou territorial, mas por razões de ordem totémica. (NdA)

¹²⁰ "Les sentiments semblables, que ces différentes sortes de choses éveillent dans la conscience du fidèle et qui font leur nature sacrée, ne peuvent évidemment venir que d'un principe qui leur est commun à toutes indistinctement, aux emblèmes totémiques comme aux gens du clan et aux individus de l'espèce qui sert de totem. C'est à ce principe commun que s'adresse, en réalité, le culte. En d'autres termes, le totémisme est la religion, non de tels animaux, ou de tels hommes, ou de telles images, mais d'une sorte de force anonyme et impersonnelle, qui se retrouve dans chacun de ces êtres, sans pourtant se confondre avec aucun d'eux. Nul ne la possède tout entière et tous y participent. Elle est tellement indépendante des sujets particuliers en qui elle s'incarne, qu'elle les précède comme elle leur suivit. Les individus meurent; les générations passent et sont remplacées par d'autres; mais cette force reste toujours actuelle, vivante et semblable à elle-même. Elle anime les générations d'aujourd'hui, comme elle animait celles d'hier, comme elle animera celles de demain. A prendre le mot dans un sens très large, on pourrait dire qu'elle est le dieu impersonnel, sans nom, sans histoire, immanent au monde, diffus dans une multitude innombrable de choses." (TdA)

Nas religiões mais arcaicas, como o totemismo aqui abordado, é possível verificar uma reciprocidade entre interpretação cósmica e imposição ética, visto que qualquer religião, para além de disciplina espiritual, é igualmente uma técnica que, no fundo, permite ao ser humano enfrentar o mundo com mais confiança. Ademais, excetuando a particularização social e religiosa lograda pelo sistema totémico, parece existir algo mais que, fazendo parte da psicologia coletiva dos povos ditos primitivos, metamorfoseia numa força externa que é digna de respeito e veneração. Refira-se que essa força impessoal se vai transmutando conforme o estado de evolução civilizacional do povo em si. Torna-se, assim, em algo de mais dizível ou pessoal. Aquela impersonalidade que tudo abraça e que em tudo se envolve, não abandonando essa sua característica, manifesta-se em realidades tangíveis, concretas. Neste sentido, passam a poderes divinos ou divinizados, manifestações particulares ou personificações de uma força que tudo antecede e que tudo penetra.

É possível inferir que o fenómeno religioso, nas suas revelações mais antigas, não terá surgido da imaginação ou, porventura, consciência de formas ou seres concretos e pessoais, mas terá, sim, derivado quiçá de uma dupla fonte, nomeadamente, por um lado, a indispensabilidade de uma certa ordem social que estabelecesse diretrizes mínimas e estáveis na coletividade geral (sistema totémico), e, por outro lado, uma conceção de algo que tudo informa e a que tudo preside, uma força, um princípio vital, que pouco a pouco terá evoluído para algo de manifesto, senão mesmo pessoal. O mito, possivelmente, insere-se nesta categoria, pois

O culto apropriadamente totémico não se dirige a animais ou plantas em particular, nem mesmo a uma espécie vegetal ou animal, mas a uma espécie de poder vago, disperso através das coisas. (...) É a matéria-prima com a qual terão sido construídos todos os tipos seres que as religiões de todos os tempos consagraram e adoraram. Os espíritos, os demónios, os génios, os deuses de todos os graus são apenas formas concretas tomadas por essa energia, essa "potencialidade" (...), tornando-se individualizadas, fixando-se em determinado objeto ou em tal ponto do espaço, focalizando-se num ser ideal e lendário, mas concebido como real pela imaginação popular.¹²¹ (*idem*:284)

Neste sentido, no que diz respeito aos sonhos e às almas, estes são objetos de culto exatamente por possuírem algo dessa força ou potencialidade e não por serem de outra natureza que a realidade

¹²¹ "Le culte proprement totémique ne s'adresse ni à tels animaux ni à telles plantes déterminées, ni même à une espèce végétale ou animale, mais à une sorte de vague puissance, dispersée à travers les choses. (...) Telle est la matière première avec laquelle ont été construits les êtres de toute sorte que les religions de tous les temps ont consacrés et adorés. Les esprits, les démons, les génies, les dieux de tout degré ne sont que les formes concrètes qu'a prises cette énergie, cette "potentialité" (...) en s'individualisant, en se fixant sur tel objet déterminé ou sur tel point de l'espace, en se concentrant autour d'un être idéal et légendaire, mais conçu comme réel par l'imagination populaire." (TdA)

normalmente percebida. Todas as arquitecturas mitológicas são processos secundários que cobrem um fundo de crenças, coincidentemente mais simples e mais obscuras, mais vagas e mais essenciais, que constituem as bases sólidas sobre as quais os sistemas religiosos são edificados. Os mitos (de origem, certamente) não se assumirão como sendo as narrativas mais antigas, conquanto aludam a uma realidade que, concomitante e desesperadamente, tentam anunciar e ocultar.

Retomando a temática do dualismo existente entre sagrado e profano, salientam-se duas marcas essenciais do primeiro. Por um lado, pode revelar-se como algo benéfico ou maléfico, fasto ou nefasto, sendo, na maioria das vezes, simultaneamente o mesmo. No mínimo, demonstra propensão ou potencialidade para tal. Por outro, manifesta-se como algo altamente contagioso. O sagrado compor-se-á sobretudo por uma ambiguidade, perigosidade, inatingibilidade ou intocabilidade que é, no entanto, indispensável. O risco de se viver uma vida sem sagrado revela-se ainda mais elevado do que a sua contagiosa periculosidade. O sagrado deve ser contido e, ao mesmo tempo, lembrado e venerado. No sistema religioso e social totémico, a contaminação pelo sagrado surge em variegadas formas, como, por exemplo, proximidade ou semelhança. O elemento totémico não subsiste nem funciona de maneira isolada, expandindo-se quase que por epidemia a tudo quanto a ele se possa referir. Assim sendo, sentimentos de respeito, interdito e devoção encaminham-se e espelham-se igualmente nos alimentos que o totem consome, nos outros seres com que convive, isto é, em todos os aspetos a que lhe dizem respeito. Mas não só, existindo também uma territorialidade sagrada a referenciar. Em face desta averiguação, porventura se compreenda mais satisfatoriamente o carácter permeável que caracteriza as múltiplas manifestações do religioso, seja no plano sincrónico ou seja no diacrónico.

Um outro componente decisório vigente nas mais variadas manifestações religiosas, sejam quais forem, é a sua dimensão moral. Algo que, na realidade, já se encontra claramente presente no sistema totémico. Ora, toda a religião possui, ou é, ou contém e justifica, igualmente uma ética. Por conseguinte, a associação íntima entre as diferentes perceções do universo, isto é, do ser e do nada e da vida e da morte, encontra-se forçosamente relacionada com uma certa ética ou moral, na qual existe um elemento original indispensável para a diferenciação. Como se dialogará adiante, no início, imperava o caos (a indiferença) e, numa possível pré-religiosidade humana, tudo ter-se-ia assumido como indistinto ou amorfo. Em plena indiferenciação original, o homem não seria religioso e todos os reinos confundir-se-iam, já que, a título de exemplo, os astros possuiriam género e, naturalmente, sentimentos humanos, e

os homens e mulheres não seriam distintos de outros seres vivos. Seria o completo estado de indistinção e confusão, presente na base de todas as mitologias. Localiza-se quiçá aqui o mistério, concomitantemente divulgado e ocultado pelos mitos, do surgir do religioso na história. Algo terá acontecido. O aparecimento de deus e as suas palavras ou ensinamentos, ou outras teofanias mais ou menos compreensíveis para uma humanidade ainda muito primitiva, ter-lhes-á instruído sobre a necessidade da ordem e diferenciação. Não há, todavia, qualquer indício de que um fenómeno como este, sugestivo de um certo momento de revelação, tivesse, de facto, ocorrido. Pelo contrário, efetivou-se um mito, porventura uma mentira útil, que redarguiu às exigências de uma sociedade prestes a colapsar. Esta génese do sagrado terá sido o ponto de ignição para a elaboração e construção do mito e, conseqüentemente, do ritual, pelo menos nas suas exteriorizações mais complexas. Como se verá mais tarde, existe, no universo da mitologia, uma regularidade predisposta adentro da sua variedade e diversidade que indicaria uma origem compartilhada, algo que se pode também afirmar sobre os corolários morais das concepções religiosas e mitológicas, como a comum interdição do incesto. Atente-se que

A ordem profana é, assim, o que advém de uma recusa primeira: renunciando a essa continuidade fundamental, o homem ingressava na descontinuidade do mundo dos interditos. Para Bataille, note-se, tanto o assassinato daquele de quem se é descendente quanto o incesto – os crimes primordiais que Freud descobre em seu estudo sobre o totemismo – não são mais do que imagens privilegiadas daquilo a que foi necessário dizer não: são, ambos, expressões da violência, o verdadeiro objeto dos interditos. A violência é, assim, aquilo que dissolve as formas que os interditos instauram e mantêm. Deles, portanto, depende a existência do profano, o mundo descontinuo no qual se ingressa por uma recusa mítica primordial. Sexualidade e morte, expressões máximas da violência, são, desse modo, as fontes privilegiadas da inquietação a que todo aquele que habita a ordem da descontinuidade encontra-se submetido, razão pela qual os interditos visam primordialmente a esses domínios. Ocorre, no entanto, que essas fontes de “inquietação suprema” são, em todo ser descontinuo, experimentadas com um sentimento de profunda ambivalência, e é por isso o tabu se define basicamente por um enunciado de proibição cuja violação é a um só tempo temida e desejada. (Souto, 2013:15)

É, de facto, ímprobo aceder ao âmago, e decorrente origem, do religioso, visto que, para além de não existir nada mais antigo que o sistema totémico, este revela já múltiplos aspetos de ecletismo, complicação e evolução, por vezes degenerada. Do mesmo modo, a própria indistinção entre rito e realidade mitológica é uma constante. É difícil, *exempli gratia*, identificar o motivo que justifica o procedimento ritual ou, aliás, defender que dado rito justifica a sacralidade de um determinado local; ou se há, porventura, uma dialética complexa de recíproca justificação, sendo que ambos morrem sem a existência do outro. Neste aspeto, Durkheim (1985:408) afirma que

Qualquer que fosse o prestígio desfrutado por essas personagens, não haveria razão para instituir ritos particulares em sua homenagem, porque são apenas ritos personificados. Eles não têm outro propósito senão explicar práticas [rituais] existentes, são como que um outro aspeto das mesmas. (...) Mas, exatamente porque cada um destes heróis se confunde com o culto que se supõe ter instituído, acredita-se que estará atento ao modo como o mesmo é celebrado. Ele só fica satisfeito se os fiéis cumprirem com os seus deveres, punindo aqueles que são descuidados. Será, então, considerado como o guardião do rito, assim como seu fundador, e, por esta razão, encontra-se investido de um verdadeiro papel moral.¹²²

Nesta amálgama confusa e indiscernível, terão surgido as primeiras noções de algo que se aproximaria da atual e comumente aceite ideia de Deus, com atributos que ostentam uma evidente estabilidade, seja ao longo da história do conceito, seja mais transversalmente. Nasceu, assim, um ser perpétuo, auto-suficiente, não derivante nem dependente de nenhum outro criador, responsável e/ou juiz de tudo. Não obstante os interditos se transfigurarem nas mais diversas formas, regimes, estatutos, hierarquias, podem ser agrupáveis em alguns tipos relativamente fáceis de identificar, mantendo sempre, no entanto, a exigência da sua funcionalidade: a diferenciação, a distinção, o pavor ao inclassificado e ao indistinto. Apresenta-se ainda uma pequena tabela-síntese contendo os principais tipos de interditos identificados.

Tabela 1. Principais tipos de interditos.

Tipo de Interdito	Descrição
Contacto	O profano não se deve aproximar o sagrado, embora a ação interdita possa deixar de o ser se for adequadamente ritualizada. O sangue, nomeadamente o menstrual, ou certas partes do corpo humano, como as unhas ou os cabelos, pertencem, por excelência, à área do sagrado, sendo intangíveis se não estiverem em contexto de comportamento ritual. Consequentemente, por razões de ordem religiosa e ritual, o próprio espaço acaba por se sacralizar. Funciona quase como um tabernáculo que, aproveitando o paralelismo com a religião cristã, não deve ser nunca profanado. Todas as religiões possuem as suas próprias especificidades, os seus aspetos sagrados, as suas zonas sagradas, sejam físicas ou ideológicas, que, enquanto tal, são reverenciadas e inexprimíveis.
Palavra	A palavra é, igualmente, um elemento de elevada importância no campo dos restritos religiosos, pois constitui-se como um meio de relacionamento entre as pessoas e, até mesmo, destas com os animais e as coisas. O próprio sopro que a palavra produz pode assumir caráter interdito e sagrado. A sua ausência, ou seja, o silêncio é sinónimo, em (porventura quase) todas as culturas, uma atitude de respeito. Não interromper ou não perguntar frontalmente são elementos fundamentais de qualquer código de boas maneiras.

¹²² "Quel que soit le prestige dont jouissent ces personnages, il n'y avait pas lieu d'instituer en leur honneur des rites particuliers; car ils ne sont eux-mêmes que des rites personnifiés. Ils n'ont d'autre raison d'être que d'expliquer des pratiques existantes; il n'en sont qu'un autre aspect. (...) Mais, précisément parce que chacun de ces héros se confond avec le culte qu'il passe pour avoir institué, on croit qu'il est attentif à la manière dont il est célébré. Il n'est satisfait que si les fidèles s'acquittent exactement de leurs devoirs; il punit ceux qui sont négligents. Il est donc regardé comme le gardien du rite en même temps qu'il en est le fondateur, et, pour cette raison, il se trouve investi d'un véritable rôle moral." (TdA)

Ingestão	A interdição relativa à ingestão de alimentos constitui, na grande maioria das religiões, um elemento de regulação restrita. Por exemplo, o Ramadão do Islão, o jejum feito às sextas-feiras do Cristianismo ou o vegetarianismo hindu e budista são exemplos deste interdito. Ademais, menciona-se que, neste âmbito das religiões mais modernas e elaboradas, todo o mal que veio ao mundo terá sido fruto do pecado original simbolizado precisamente pela ingestão do fruto proibido, a maçã. No regime religioso totémico, em primeiro lugar, virá a interdição de se comer o elemento totémico, seja animal ou planta, a não ser nos casos já citados. Tal e qual o cristão católico pode comer o corpo de Cristo, mas não indiscriminadamente, tendo, por exemplo, de se encontrar confessado, isto é, limpo de pecados não ainda formalmente perdoados. A ingestão indevida do elemento sagrado, totémico, é sacrilégio de consequências graves, no mínimo a queda em pecado mortal, o que, muitas vezes, no sistema totémico, se traduz em doença e morte.
Som	Nem todos os sons podem ser ouvidos por todos, porquanto existem sons sagrados e interditos. Em contrapartida, há também sons profanos que não devem manchar o espaço sagrado. Toda a música terá começado por ser sagrada, não deixando, contudo, e num período mais tardio, também de se secularizar. É possível, de facto, efetuar uma distinção entre música sacra e música profana. Há sílabas, sem aparente conteúdo semântico, que assumem uma eminência religiosa ímpar e que apenas podem ser proferidas em circunstâncias ritualizadas e por quem para tanto tenha estatuto. Será o caso do som <i>Om</i> , ou <i>Aum</i> , sílaba, símbolo ou mantra mais sagrada do hinduísmo, frequentemente cantada independentemente ou antes de um mantra.
Espaço e Tempo	As dimensões do espaço e do tempo apresentam também interditos que merecem destaque. Suspende-se todos os afazeres quotidianos aquando das grandes festividades religiosas. Ademais, ambas as vidas, religiosa e profana, não devem conviver no mesmo espaço, já que, como defende Durkheim, para que uma a primeira floresça, é necessário promover um enquadramento específico, especial, no qual a segunda seja excluída. Do mesmo modo, também não é possível a convivência das duas nas mesmas unidades de tempo. Há, em todas as religiões conhecidas, períodos temporais (dias, dias da semana ou meses) que se encontram particularmente dedicados a certas celebrações de carácter religioso. O tempo não está apenas dividido e ritmado de acordo com, ou por referência a, fenómenos naturais, as estações do ano, as diferenças climatéricas, a sementeira e a colheita, entre outros, mas sim, e talvez sobretudo, por referência a instâncias religiosas.

Em jeito de conclusão, os seres e as coisas sagradas terão particulares e imperiosas razões para a sua separação rigorosa do profano, sendo ainda que ao ser profano apenas lhe é permitido o contacto com o sagrado mediante uma cuidadosa purificação, ou seja, a eliminação de tudo que nele pertença à esfera do profano. O sagrado revela-se dúbio, periclitante, benéfico ou maléfico, conforme a aproximação que o profano lhe faça. Como supramencionado, enquanto o profano é principalmente abnóxio, o sagrado não o é, sendo que uma das características mais flagrantes da sua perigosidade reside na sua manifesta e intensa contagiosidade. O sagrado é imensamente contagioso.

Outro constituinte elementar de toda a manifestação religiosa, também fortemente presente no sistema totémico, é o sacrifício, cujos termo e fenómeno não se revelam de fácil compreensão. Girard, por exemplo, como se verá no presente trabalho, vai atribuir-lhe uma dimensão negativa, por oposição a Durkheim que o integra no âmbito dos cultos positivos. Em todo o caso, o ritual sacrificial encontra-se invariavelmente relacionado a uma refeição em que os comensais convivem com a divindade e,

consequentemente, com o sagrado. Esse convívio implica, na maior parte das vezes, a própria ingestão do ser sagrado, da divindade. Desta forma, o ritual do sacrifício obriga, dos mais variegados e complexos modos, a uma sintonia com o sagrado, amiúde através do seu absorvimento físico e místico, reveladora da ambiguidade característica do sagrado e do ritual sacrificial, dado que, pela absorção do sagrado, o profano entra nos limiares estabelecidos entre o que se chamaria de genuíno e correto proceder ritual e o verdadeiro e afrontoso sacrilégio que é ingerir o sagrado¹²³. Este fenómeno sacrificial de comunhão do sagrado, comum a não poucas manifestações religiosas, tem, assim, já presença no sistema religioso e social totémico¹²⁴.

Uma outra dimensão bastante perigosa do sagrado localizar-se-á, então, na sua supramencionada dupla face, isto é, a ambiguidade. Como explicado, Durkheim (1985) considera que as coisas e os seres sagrados, por oposição às coisas e seres profanos, que seriam elementos submetidos às interdições, serviriam como meios de proteção do indivíduo e respetiva comunidade, sendo que estes últimos só conseguiriam efetivar contacto com os primeiros mediante a realização de dados rituais impostos pela crença que justifica e suporta essa divisão do mundo. Rudolf Otto, por sua vez, apresenta um sagrado que supera a sua redução a elemento de construção social, definindo-o como “uma categoria de interpretação e de avaliação, que, como tal, só existe no domínio religioso” (1992:13) e que, acrescente-se, é composta por elementos racionais e irracionais. Com o objetivo de tentar uma aproximação da base irracional do sagrado, o autor opta pela utilização de um termo que se tornou paradigmático, o *numinoso*¹²⁵, declarando que

Falo de uma categoria numinosa como uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinosa que se manifesta quando esta categoria se aplica, isto é, sempre que um objeto se concebe como numinosa. Esta categoria é absolutamente *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objeto de não definição no sentido estrito da palavra, mas somente de exame. (*idem*:15)

Por conseguinte, o sagrado é compreendido pela sua natureza numinosa, inatingível ao pensamento racional e caracterizada pelo *tremendum majestas*, isto é, o “sentimento do estado de

¹²³ A hóstia é um exemplo perfeito. Pode ser administrada e consumida livremente antes de ser consagrada, mas, a partir do momento em que adquire tal caráter, a sua ingestão pode incorrer a sacrilégio. (NdA)

¹²⁴ A abrangência do ato de comungar terá, pelo menos, duas dimensões, a saber: receber o sagrado em si, no seu corpo e na sua alma, e recebê-lo em comunhão com todos quantos o recebem no mesmo ritual sacrificial. (TdA)

¹²⁵ Na reflexão do autor referido, númen, palavra de onde se origina o termo assinalado, expressa aquilo que é característico dos deuses, encontrando-se aí o âmago alógico do sagrado. O númen assume-se, assim, como alguma coisa completamente distinta de qualquer outra vivência. (NdA)

criatura, o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura” (*idem*:19). Dado que não possui caráter racional, não podendo, conseqüentemente, ser elaborado por meio de conceitos, Otto considera que somente através da reação que provoca quando entra em contacto com o ser humano se pode proceder a uma tentativa de compreensão do que é. Trata-se, portanto, de um sentimento primário que o autor denomina *mysterium tremendum*, causador de tremura. Será, como afirma Gil Filho, uma categoria composta de elementos racionais e não racionais, pois

Nesta abordagem, o sagrado reserva aspectos ditos racionais, ou seja, passíveis de uma apreensão conceitual através de seus predicados, e aspectos não racionais, que escapam à primeira apreensão, sendo exclusivamente captados enquanto sentimento religioso. O não-racional é o que foge ao pensamento conceitual, por ser de característica explicitamente sintética, e só é assimilado enquanto atributo. Neste patamar reflexivo está o âmago da oposição entre o racionalismo e a religião. (2002:16)

Por este motivo, o Homem contemporâneo, ao procurar racionalizar o sagrado, esquece-se do significado mais intenso da sacralidade, já que esta constitui uma das dimensões mais intocáveis e incontestáveis do ser humano. Assim sendo, o sagrado acarreta uma luta entre o *mysterium* e o formidável, o medo e o tremor, sendo que o *mysterium* conduz ao fascinante, deslumbrante, pasmo e admiração. Seguindo a linha de pensamento desenvolvida por Otto, a respeito do sagrado, também Eliade acredita que este se manifesta sempre como uma realidade de ordem distinta das realidades ditas naturais. Nestas hierofanias, ou seja, realidades sagradas que se mostram ao ser humano, coexiste “o sentimento de pavor diante do sagrado, diante deste *mysterium tremendum*, diante desta *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder” (2006:23/24), isto é, existe a esfera onde se “encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, onde se expande a perfeita plenitude do ser” (*idem. ibidem*).

O Homem vê-se, assim, perante dois tipos de forças religiosas. Por um lado, encontram-se “as benfazejas, guardiãs da ordem física e moral, doadoras de vida, de saúde, de todas as qualidades que os homens estimam” (Durkheim, 1985:584)¹²⁶, independentemente de se manifestarem como seres pessoais ou realidades difusas¹²⁷, fomentando sempre sentimentos de puro respeito, gratidão e dívida na

¹²⁶ “Les unes sont bienfaisantes, gardiennes de l'ordre physique et moral, dispensatrices de la vie, de la santé, de toutes les qualités que les hommes estiment”. (TdA)

¹²⁷ O autor exemplifica mencionando o ancestral mítico, o animal protetor ou os heróis civilizacionais. (NdA)

consciência dos fiéis. Dada a referida contagiosidade, tudo quanto se lhes aproxime ou entre em contacto com, quer seja pessoa quer seja coisa, santifica-se e impregna-se dos mesmos valores e características altamente benfazejas do sagrado positivo. Por outro, destaca-se igualmente a realidade sagrada malfazeja, isto é, “as forças más e impuras, produtoras de desordem, causadores de morte, de doenças, instigadoras de sacrilégios” (*idem*:585)¹²⁸. Naturalmente, os sentimentos por si inspirados são, sobretudo, de medo e horror, de repulsa e afastamento. Comparativamente falando, nesta categoria, inserem-se, por exemplo, os feiticeiros e os possessos ou, mais vulgarmente, embora não menos perigoso, o sangue menstrual, o cadáver, o sagrado profanado, o sacrilégio ou a blasfémia.

Estas duas dimensões deverão, assim, ser antagónicas, dado o seu estado normal de luta e competição. Tal encontra-se patente, por exemplo, no dualismo cósmico de Zaratustra¹²⁹, representando, de um lado, por Ohrmazd, o espírito do bem, ou Spenta Mainyu (Espírito Santo), e, de outro, Ahriman, o espírito do mal, ou Angra Mainyu (Espírito Maligno). Ling, por exemplo, destaca este profeta que, na sua opinião, “parece ter sofrido experiências religiosas que o conduziram a proclamar certas verdades sobre a natureza do mundo espiritual que lhe tinham sido reveladas” (1994:86). No entanto, recorda que Zaratustra não deve ser somente lembrado como proclamador de ideias monoteístas, pois o dualismo do seu sistema apresenta elevado valor teológico. Efetivamente, a contribuição fundamental para a filosofia da religião deste profeta persa consistia na representação de dois espíritos opostos como gémeos, tendo um escolhido o bem e o outro o mal. Ademais, estes princípios cósmicos parecem ter nascido de um supremo Senhor Sábio, Ahura Mazda. Nas escrituras zoroastrianas¹³⁰, como supramencionado, estes são denominados por Spenta Mainyu (Espírito Santo) e Angra Mainyu (Espírito Maligno). Enquanto o primeiro era fonte da luz, mestre e criador do mundo, o último era fonte de escuridão, eterno destruidor do bem. A relação entre Spenta Mainyu e Ahura Mazda era mais íntima do que a deste com Angra Mainyu, embora também fosse considerado como pai dele. É no mundo espiritual que ocorre o último dualismo do bem e do mal, sendo que este não é completamente bom (pode, da mesma forma, ser mau)¹³¹. O mundo físico é objeto de veneração e respeito, porque é intrinsecamente bom.

¹²⁸ “(...) des puissances mauvaises et impures, productrices de désordres, causes de mort, de maladies, instigatrices de sacrilèges”. (TdA)

¹²⁹ Ou Zoroastro, a forma grega do seu nome. (NdA)

¹³⁰ O principal texto do Zoroastrianismo é o Avesta, livro de orações e com poucas narrativas. (NdA)

¹³¹ Ling afirma ainda que, como é obra do próprio Ahura Mazda, o reino espiritual é basicamente bom. (NdA)

A incompatibilidade e separação radical e absoluta podem ou ser suspensas ou estabelecerem entre si algum contacto. No caso do Zoroastrianismo, tanto o espírito do bem como o espírito do mal, entidades gémeas, procedem ambas da mesma essência superior, Ahura Mazda, assim como, no caso do Cristianismo, o Diabo é também criatura de Deus, anjo caído, sendo que, entre ambos, se efetiva, por vezes, verdadeiro diálogo (veja-se, por exemplo, o paradigmático caso do Livro de Job, que se inicia precisamente com um diálogo entre Deus e o Diabo).

Conquanto “a vida religiosa gravit[e] à volta de dois pólos contrários entre os quais há a mesma oposição que existe entre o puro e o impuro, o santo e o sacrílego, o divino e o diabólico” (Durkheim, 1985:586)¹³², é igualmente possível verificar entre eles uma relação próxima. Antes de tudo, ambos os pólos estabelecem, à sua própria maneira, um tipo similar de relação com o mundo profano, já que, para além de serem forças ou instâncias separadas, reverenciáveis, temíveis e interditas, são também sagradas e poderosas. Embora seja certo que não provocarão o mesmo género de sentimentos, as diferenças não são abismais, visto que “há horror no respeito religioso, sobretudo quando este é muito intenso, assim como o medo que inspiram as potências malignas não será também sem alguma característica reverencial” (*idem:ibidem*)¹³³. Outrossim, atente-se, “acontece com frequência que uma coisa impura ou uma potência malfazeja se torne, sem mudar de natureza mas pela simples modificação de circunstâncias exteriores, em coisa santa ou potência tutelar, e inversamente” (*idem:ibidem*)¹³⁴, como, por exemplo, as almas dos mortos que começam por ser suspeitas, mas que acabam por se transformar em génios protetores uma vez terminado o luto, ou o animal e planta totémicos, por sua natureza santos, protetores, benéficos, mas que se tornam princípio de morte se consumidos fora dos rigorosos enquadramentos sacrificiais.

Challaye (1989:26) escreve que “a teoria de Durkheim é, sem dúvida, a mais completa e a mais profunda das que têm sido propostas sobre o totemismo. No seu conjunto, ela permanece uma sólida construção. Entretanto, está longe de ser a única doutrina explicativa desse facto religioso”, afirmando que uma das críticas mais pertinentes a Durkheim será, porventura, a sua excessiva explicação sociológica do fenómeno totémico, já que este escreveu num período em que a sociologia ganhava cada

¹³² “Ainsi toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition qu’entre le pur et l’impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique”. (TdA)

¹³³ “(...) il y a de l’horreur dans le respect religieux, surtout quand il est très intense, et la crainte qu’inspirent les puissances malignes n’est généralement pas sans avoir quelque caractère révérenciel”. (TdA)

¹³⁴ “(...) il arrive très souvent qu’une chose impure ou une puissance malfaisante devienne, sans changer de nature, mais par une simples modification des circonstances extérieures, une chose sainte ou une puissance tutélaire, et inversement”. (TdA)

vez mais espaço no mundo académico, considerando-se como a verdadeira detentora das explicações que não poderiam ser abordadas pela ciência. Assim, compreende-se o facto de, para este autor francês, tudo o que seja cultura provir, em última análise, da religião, embora esta provenha ou seja apenas explicada pela premência da organização social. Será assim, de resto, que se justificará a sua afirmação, como segue: “se a religião engendrou tudo quanto é essencial na sociedade, será porque a ideia de sociedade é a alma da religião” (1985:599)¹³⁵.

A religião não é irracional. Existe em si qualquer coisa de eterno: o culto e a fé. No entanto, o ser humano não celebra ou participa em cerimónias nas quais não encontre razão de ser, nem aceita uma fé que não compreenda de nenhuma maneira. As religiões mais primitivas não constituirão seguramente exceção, sendo que se aceitará como axioma a ideia de que as crenças religiosas, por mais estranhas que porventura pareçam, têm todas a sua verdade, que é mistério a descobrir. Ademais, a crença não é monopólio das religiões, sendo que a própria filosofia contemporânea não deixa também de considerar as chamadas *verdades científicas*, em última análise, como fundamentadas em crenças, embora crenças de índole diferente das crenças religiosas, como será fácil de entender. Seja qual for a origem do religioso, do sagrado, é necessário ter em mente que o homem religioso “só pode viver num mundo sagrado porque somente um tal mundo participa do ser, *existe realmente*. Esta necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento de ser” (Eliade, 2006:76).

Por fim, tecem-se algumas ponderações finais. Por um lado, o sistema social e religioso totémico, sobretudo no quanto se pode considerar como a mais remota manifestação religiosa da humanidade, dilucide, de facto, alguns, não poucos, aspetos que se poderão considerar como constitutivos essenciais do religioso. Aqui, realça-se a distinção entre sagrado e profano, com todas as suas implicações e corolários ao nível dos ritos e dos interditos. É de salientar igualmente o quanto a religião releva também da organização social, sem que, todavia, seja necessário cair em sociologismos mais ou menos fundamentalistas e sobretudo ingénuos, como será parcialmente o caso de Émile Durkheim. Por outro, toda a imensa literatura formulada ao longo dos séculos XIX e XX, tenta, com bastante sucesso, descrever e explicar como a “coisa” era, ou é, sem, no entanto, não conseguir ir mais longe, isto é, sem sugerir um porquê.

¹³⁵ “Si la religion a engendré tout ce qu’il y a d’essentiel dans la société, c’est que l’idée de la société est l’âme de la religion”. (TDA)

Ademais, o totemismo não terá sido o único sistema religioso primitivo, não se verificando a sua presença em todas as sociedades que foram povoando os quatro cantos do mundo. Durkheim, por exemplo, não perde um único segundo com o xamanismo, tão importante, por exemplo, para a compreensão dos primeiros esboços civilizacionais de uma área como a China. Refere-se igualmente a convivência entre o sistema totémico nas suas expressões mais puras e o conceito de alma e todos os seus corolários animistas. Não se pode escapar, conseqüentemente, à constatação de uma certa e progressiva sacralização de um mundo espiritual de algum modo emanado dos seres humanos e dos seres naturais, mundo esse povoado pelas mais variadas manifestações fantásticas que ultrapassarão a realidade mais corriqueira do ser humano organizado em sistemas sociais já porventura complexos e sacralizados.

Independentemente destas últimas reflexões, como se infere, o papel do totemismo no desenvolvimento da história da humanidade é inegável, assim como a sua presença nas referências psicológicas, sociais, políticas e religiosas dos dias de hoje. O Homem revelou-se religioso desde o início dos tempos, sendo que essa religiosidade desde logo obedeceu, e ainda obedece, a determinadas gramáticas do pensar e do agir. Ele é como é, existe, porque também é religioso e esta dimensão religiosa do ser humano, de onde toda a cultura e civilização provêm, esteve sempre presente no processo evolutivo da humanidade. Veja-se que

Por mais simples que seja o sistema que estudámos, encontrámos nele todas as grandes ideias e todas as principais atitudes que estão na base das religiões, mesmo as mais avançadas: distinção das coisas sagradas e profanas, noção de alma, de espírito, de personalidade mítica, de divindade nacional e mesmo internacional, culto negativo com as práticas ascéticas que constituem a sua forma exasperada, ritos de oblação e de comunhão, ritos imitativos, ritos comemorativos, ritos expiatórios, nada aí falta de essencial. Somos, assim, autorizados com fundamento a esperar que os resultados aos quais chegámos não são apenas particulares do totemismo, mas podem ajudar-nos a compreender o que é a religião em geral. (Durkheim, 1985:593)¹³⁶

¹³⁶ "Si simple que soit le système que nous avons étudié, nous y avons retrouvé toutes les grandes idées et toutes les principales attitudes rituelles qui sont à la base des religions mêmes les plus avancées: distinction des choses en sacrées et en profanes, notion d'âme, d'esprit, de personnalité mythique, de divinité nationale et même internationale, culte négatif avec les pratiques ascétiques qui en sont la forme exaspérée, rite d'oblation et de communion, rites imitatifs, rites commémoratifs, rites particuliers, rien n'y manque d'essentiel. Nous sommes donc fondés à espérer que les résultats auxquels nous sommes parvenu me sont pas particuliers au seul totémisme, mais peuvent nous aider à comprendre ce qu'est la religion en général." (TDA)

Capítulo III - A Universalidade do Pensamento Humano

“Uma civilização que já não tem mitos está à beira do fim.”

(Clarke, 1980:63)

3.1. O Pensamento Mítico

Atente-se que

Há mais de meio século, os especialistas ocidentais situaram o estudo do mito numa perspetiva que contrastava sensivelmente com a do século XIX. Em vez de, como os seus antecessores, tratarem o mito na acepção usual do termo, ou seja, enquanto «fábula», «invenção», «ficção», aceitaram-no tal como ele era entendido nas sociedades arcaicas, nas quais, pelo contrário, o mito designa uma «história verdadeira» e, sobretudo, altamente preciosa, porque sagrada, exemplar e significativa. Mas este valor semântico atribuído à palavra mito torna o seu emprego na linguagem corrente bastante equívoco. Com efeito, este termo é hoje utilizado tanto no sentido de «ficção» ou de «ilusão» como no sentido familiar sobretudo para os etnólogos, sociólogos e historiadores das religiões, de «tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar». (Eliade, 1989:9)

Como Eliade deixa acima antever, o conceito de mito, nas sociedades ocidentais, manifesta um carácter indubitavelmente variável quando se debate a sua valoração e significância ao longo de distintas cronologias. Atualmente, explica o autor, o termo é vulgarmente utilizado e percebido como algo fabulado ou inventado, sendo amiúde aplicado ou na classificação e caracterização de certas realidades como incríveis, ou no enaltecimento de certas entidades que se destacam no seu campo de *expertise*, como alguns artistas ou desportistas. A polissemia atribuída ao termo valida, por conseguinte, distintas maneiras de definição, e consequente classificação, do assunto abordado, visto que, no conjunto do desenvolvimento antropológico e sociológico das comunidades humanas, o mesmo arrogou papéis distintos.

Neste sentido e no âmbito da realização da presente tese, considera-se ser necessário que, antes de uma análise e comparação mais aprofundadas sobre elementos constitutivos de vários sistemas mitológicos, com grande incidência no chinês, se proceda a, pelo menos, uma tentativa de definição do conceito de mito, considerando, para tal, perspetivas oriundas de diferentes geografias. Veja-se que, por um lado, a título de exemplo, no caso grego, o termo para designar mito, *mythos*, significava *dizer*, *contar* ou *narrar* e encontrava-se relacionado à busca pela explanação do conjunto de realidades cuja perceção, numa primeira fase, não se revelasse de fácil intuição para os seres humanos, como os fenómenos naturais (a chuva ou o trovão, por exemplo) ou até mesmo as origens, suas ou do mundo propriamente dito. O mito funcionava, melhor exposto, como elemento de assistência ao Homem no que concernia à assimilação, entendimento e interpretação da vida. Nesta ordem de ideias, pode considerar-se mito como

sendo narrativa na qual se assistia à constituição de uma ligação entre aquilo que era desconhecido (e, conseqüentemente, temido), e o que era conhecido, fornecendo constantes hipóteses sobre o universo.

Por outro, no caso chinês, a dissecação dos caracteres que compõem a palavra equivalente ao termo em estudo, a saber 神话 (*shénhuà*), permite identificar duas ideias que, conquanto não devam favorecer o entendimento da mitologia chinesa como um prolongamento, transmutação ou variante da mitologia ocidental, se for possível assim expor, parecem associar este termo à ideia original de *mythos*: 神 (*shén*), o primeiro caráter, remete para conceitos como *deus*, *espírito*, *sobrenatural* ou *mítico*, e 话 (*huà*), o segundo, significa *palavra* ou *história/lenda* (cf. Martins, 2017). Isto é, mesmo que se tenham desenvolvido a partir de linhas distintas, as quais, posteriormente, lhes permitiram a criação de características muito *sui generis*, é porventura viável denotar uma certa gramática narrativa e comportamental em comum.

3.1.1. Breves Reflexões sobre o Conceito de Mito

Vernant (1987), no estudo que desenvolveu sobre o mito e a sociedade da Grécia antiga, acredita que, no que respeita à compreensão global do que é o mito, é necessário regressar às suas significações primeiras. Para tal, na sua opinião, conquanto *mythos* e *logos* não se afirmassem, originalmente, como realidades antagónicas, é necessária a distinção entre estes dois conceitos, pois o distanciamento entre os mesmos foi fortemente auxiliado pelo surgimento da palavra escrita. Inaugurando uma nova e mais avançada fase do pensamento, visto que “a organização do discurso escrito é paralela a uma análise mais rigorosa e a um ordenamento mais estrito da matéria conceitual” (Vernant, 1987:172)¹³⁷, a escrita fomentou um novo meio de racionalização da realidade. Ademais, acrescenta que

Instaura-se, na e pela literatura escrita, esse tipo de discurso em que o *logos* não é apenas a palavra, em que este adquiriu o valor da racionalidade demonstrativa e se opõe, nesse plano, tanto em forma quanto em substância, à palavra *mithós*. Opõe-se, na forma, pela separação entre a demonstração argumentada e a textura narrativa da história mítica; opõe-se, em substância, à distância entre as entidades abstratas do filósofo e os poderes divinos cujas dramáticas aventuras conta o mito. (*Idem*:173)¹³⁸

¹³⁷ “La organización del discurso escrito va acompañada de un análisis más riguroso y una ordenación más estricta de la materia conceptual.” (TdA)

¹³⁸ “En y por la literatura escrita se instaura este tipo de discurso en el que el *logos* no es ya únicamente la palabra, en el que ha adquirido valor de racionalidad demostrativa y se opone, en este plano, tanto en la forma como en el fondo, a la palabra del *mithós*. se opone en la forma por la separación entre la demostración argumentada y la textura narrativa del relato mítico; se opone en el fondo por la distancia entre las entidades abstractas del filósofo y las potencias divinas cuyas dramáticas aventuras cuenta el mito.” (TdA)

Por conseguinte, é possível cogitar o termo *mythos* como conceito oposto a *logos*, que marca, então, por sua vez, a racionalização individual. Os gregos foram progressivamente reduzindo *mythos* à condição de revelação de tudo aquilo que não podia, de facto, existir, sendo que, posteriormente, foi a própria tradição judaico-cristã que lhe conferiu o supramencionado carácter inautêntico ou inventado. Ainda que reunisse a totalidade de concepções verazes da mente humana, o mito, antanho rei irrealizável no que toca ao entendimento do mundo, foi sendo paulatinamente afastado da realidade verificável e remetido à condição pejorativa atual: narrativa falsa, frequentemente oposta à história (a descrição verosímil do passado), retratadora de feitos e acontecimentos que, todavia, carecem de comprovação. Esta dicotomia história/mito é, em Vernant, uma outra característica a apontar: a história liga-se ao passado recente e verificável e o mito refere-se a um tempo fantástico excessivamente apartado para ser confirmado. Tal como o supracitado autor, também Monfardini (2005) reconhece que o distanciamento entre pensamento mítico e lógico foi efetivado pela gradativa e geograficamente heterogênea eclosão da escrita, auxiliando na criação de uma nova configuração de pensamento. Ao mesmo tempo, incrementou e propiciou o arranque do processo de racionalização da cosmovisão, auxiliando a valorização do *logos* na literatura escrita. Atente-se, assim, que

A palavra falada e a palavra escrita se opõem também pelos seus efeitos sobre os ouvintes/leitores. Enquanto a mensagem escrita exige uma postura mais séria e crítica do leitor, a mensagem falada supõe uma relação de prazer: o narrador (que fala) busca encantar o ouvinte, ao passo que o orador (que escreve) busca convencer o leitor da verdade por ele veiculada. Estabelece-se, assim, a distinção entre *mithós* e *logos*, sendo o primeiro localizado na ordem do fascinante, do fabuloso, do maravilhoso, e o segundo, na ordem do verdadeiro e do inteligível. (Monfardini, 2005:51)

Também Sousa crê que, na objetificação de *mythos* enquanto categoria filosófica, literária e histórica, o eclodir da palavra escrita terá sido motivo de divergência entre aquele e *logos*, afirmando

De facto, se *mithós* e *logos* partilham de uma raiz semântica semelhante - relacionando-se ambos com a palavra, o discurso, o pensamento verbalizado - o que mais nitidamente os distingue é o tipo de estruturação discursiva em torno de algo que foi necessário projetar através da fronteira entre dois mundos opostos: o das palavras e o das coisas. Aquilo que decisivamente os afasta é uma oposição convertida em princípio fundamental, ou seja, o eixo verdadeiro/falso, nem sempre lucidamente aplicável e aplicado, mas sobre o qual giram os mundos das palavras que constroem ideias sobre as coisas, que só parecem existir, porque existem palavras que construíram as ideias dessas coisas e dessas palavras, sobrepondo-as, impondo-as, expondo-as, apresentando-as, representando-as. (2002:72)

Todavia, uma vez que o pensamento mítico se revela como elemento permanente e indivisível da mente humana, nomeadamente do modo como o ser humano divisa a realidade, a sua abordagem não se deve esgotar na recente amplificação semântica do conceito. O mito revela ser muito mais do que isso, refere-se a muito mais do que a “histórias inverosímeis”, pois, num mundo pré-moderno, este fundamentava e justificava muito da atitude e atividade humana. Como Eliade (1972) postula, existente em todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas, o mito assumia-se como auxílio concernente ao entendimento da vida, daí que o seu estudo, revelador da mente humana num estado mais primitivo (sem sentido pejorativo), deva ser iniciado com a análise das sociedades mais arcaicas - só estas, pressupõe-se, conservam o seu sentido original. Observe-se, então, que

Todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas possuem mitologias. Contudo, é preferível não iniciar o estudo do mito tomando como ponto de partida a mitologia grega, egípcia ou indiana. A maioria dos mitos gregos foi recontada e, conseqüentemente, modificada, articulada e sistematizada por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e mitógrafos. As tradições mitológicas do Oriente Próximo e da Índia foram persistentemente reinterpretadas e elaboradas pelos seus respetivos teólogos e ritualistas. (...) Não obstante, é preferível começar por estudar o mito nas sociedades arcaicas e tradicionais, reservando para uma análise ulterior as mitologias dos povos que desempenharam um papel importante na história. Isso porque, apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos "primitivos" ainda refletem um estado primordial. Trata-se, ademais, de sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e (...) atividade do homem. (Eliade, 1972:8)

No estudo do caso chinês, por exemplo, quando procura definir o conceito de mito, Zhou Ming (周明, *Zhōu Míng*) (1987) reconhece que, para analisar a importância deste nas cultura e história chinesas, é essencial admitir que o mesmo designava “o conjunto de todo o tipo de histórias orais que nasceram nas sociedades primitivas” (1987:418)¹³⁹. Por conseguinte, na China, a palavra “mito” (神话, *shénhuà*) inclui geralmente dois aspetos basilares, explicando o autor que

Um é o mito primitivo, nomeadamente a história fantasiosa sobre cada tipo de explicação de fenómenos naturais, criada no processo de luta entre os antepassados primevos e a natureza, sobre a origem da humanidade e sobre o reconto das atividades dos referidos ancestrais. Outro é o novo mito, ou seja, todo o tipo de história fantástica que, criada sucessivamente em cada período histórico, após a desintegração da sociedade primitiva, tem como ponto central da narrativa a união entre homens e deuses. Uma vez que este tipo de história, a nível de formato e de conteúdo, possui diversos pontos em comum com o mito primitivo, é, neste sentido, conhecida apenas por “mito”. No entanto, a nível académico, é habitual falar-se principalmente de mito primitivo. (*ibidem*, 418/419)¹⁴⁰

¹³⁹ “愿意指那些产生于原始社会的各种口头故事。” (*Yuànyì zhī nàxiē chǎnshēng yú yuánshǐ shèhuì de gè zhǒng kǒutóu gùshì*). (TdA).

¹⁴⁰ “一是原始神话，即原始先民在与自然斗争的过程中创造出各种解释自然现象，人类起源以及追述祖先活动的幻想故事。二是新神话，即原始社会解体以后各历史时期陆续产生的以人神结合为中心的各种幻想故事，由于这类故事在形式上和内容上都与原始神话有着许多相似之处，因此通常也被称为神话。不过学术界习惯上所说的神话，特指原始神话。” (*Yī shì yuánshǐ shénhuà, jì*)

Na sua opinião, como é criação de cada povo, o mito revela-se como fenómeno cultural excecional. De facto, utilizado como veículo de conhecimento sobre o meio envolvente, o mito apresenta, no seu âmago, deuses, heróis lendários e todo um conjunto de personagens capazes de ações invulgares. É através desta imaginação, amiúde surrealista, que é transmitida “uma compreensão inicial sobre a natureza, uma procura pela origem do próprio, um louvor às incríveis conquistas dos antepassados, entre outros” (*ibidem*, 419)¹⁴¹. Assim, de acordo com o conteúdo propagado, Zhou Ming defende ser possível dividir mitos em variegadas categorias, entre as quais destacam os mitos de criação (创世神话, *chuàngshì shénhuà*), os mitos de explicação (说明神话, *shuōmíng shénhuà*), os mitos dos antepassados (祖先神话, *zǔxiān shénhuà*), os mitos da natureza (自然神话, *zìrán shénhuà*) e os mitos totémicos (图腾神话, *túténg shénhuà*). Estes mitos constituíram desde cedo a estrutura, ou o sistema teórico, da cultura primeva, influenciando e modificando a mesma em vários aspetos. As crenças, os costumes, as artes ou até mesmo a história são provas dessa ação, afirma Zhou Ming, acrescentando também que, na história do desenvolvimento da cultura humana, os mitos primevos ocuparam desde sempre um lugar de grande destaque. Esses mitos, aliás, constituíram desde cedo o conjunto de modelos que, através de leis e/ou costumes, muniam a sociedade com interpretações simbólicas da existência, arquitetando e esclarecendo o seu pensamento. Por outras palavras, todos os eventos enigmáticos à mente humana foram ganhando dimensões nunca anteriormente vistas. Os mitos surgiram, assim, como representações da imaginação (coletiva) humana e não devem ser vistos como meros símbolos de instintos bárbaros, pois funcionaram sempre como dispositivo preciso no que toca à conceitualização de um mundo desprovido de segurança. A perceção do mito como atitude de grande valor histórico-religioso possibilita desconsiderar os excessos que, ocasionalmente, constituem estas narrativas e a conceituá-las como ocorrências de cultura.

Zhou Ming, através da consulta de fontes como o *Clássico das Montanhas e dos Mares* (山海经, *Shānhǎijīng*), obra cujo conteúdo será recuperado nas próximas páginas, elenca ainda quatro pontos nos quais apresenta alguns comentários sobre a forte influência que o mito possuiu na formação

yuánshǐ xiān mǐn zài yù zìrán dòuzhēng de guòchéng zhōng chuàngzào chū de gè zhōng jiěshì zìrán xiànxàng, rénlèi qǐyuán yǐjī zhuānshù zǔxiān huódòng de huànxǐāng gùshì. Yī shì xīn shénhuà, jí yuánshǐ shèhuì jiētǐ yǐhòu gè lìshǐ shíqī liúxià chǎnshēng de yǐ rén shén jiéhé wéi zhōngxīn de gè zhōng huànxǐāng gùshì, yóuyú zhè lèi gùshì zài xīngshǐ shàng hé nèiróng shàng dū yǔ yuánshǐ shénhuà yóuzhe xùduō xiāngsì zhī chù, yīncǐ tōngcháng yě bèi chēng wéi shénhuà. Bùguò xuésù jiē xíguān shàng suǒ shuō de shénhuà, tè zhī yuánshǐ shénhuà. (TdA)

¹⁴¹ “人们对自然界的初步理解、对自身起源的探索、对祖先业绩的歌颂等等。” (*Rénmen duì zìránjiè de chūbù lǐjiě, duì zìshēn qǐyuán de tàn-suǒ, duì zǔxiān yèjī de gēsòng dēng dēng*) (TdA)

e no desenvolvimento da cultura e pensamento chineses. Primeiramente, considera que a formação de certos conceitos filosóficos estaria relacionada com um conhecimento, ou reflexão, mais profundo sobre o mundo, especialmente o universo e as suas origens. Nesta linha de pensamento, o autor vagueia por obras como *Cânticos do Sul* (楚辞, *Chǔcí*), sobre o qual se dialogará igualmente nas próximas páginas, ou *A Grande Enciclopédia Imperial* (太平御览, *Tàipíng Yùlǎn*)¹⁴² para exemplificar como, a partir de narrativas míticas, o povo chinês exibiu um conhecimento rudimentar, porventura pueril, sobre fenómenos como a alternância entre dia e noite ou entre estações, os processos de rotação e translação da Terra ou, então, sobre a sua própria origem. Assim sendo, o autor crê que, num período primitivo caracterizado por um pensamento racional subdesenvolvido, “os (...) antepassados serviram-se do mito para compreender o mundo, criando uma primeira cosmovisão. Esta cosmovisão *naïve* lançou as bases para o desenvolvimento da filosofia chinesa” (*ibidem*, 419)¹⁴³.

Em seguida, este teórico cogita a hipótese de o mito poder ser o broto da ciência, embora admita que este seja uma visão ilusória do mundo. No entanto, Zhou Ming afirma que este tipo de narrativa é edificado numa realidade objetiva, o que, conseqüentemente, permite a existência de conhecimento científico. Em mitos como o de Gonggong (共工, *Gònggōng*), por exemplo, é detetável um entendimento mais enraizado da topografia do espaço envolvente¹⁴⁴. O autor menciona também o mito de Yi (羿, *Yì*), no qual este abate os corvos que viviam no Sol, para justificar a tomada de consciência por parte do povo chinês relativamente às manchas solares¹⁴⁵. Por conseguinte, Zhou Ming acredita que a narrativa mítica não é apenas uma história fantástica, é também, talvez sobretudo, portadora de um pensamento científico primordial. O homem primitivo fazia, assim, uso do mito para expressar a sua compreensão do mundo natural, um prenúncio de desenvolvimento científico¹⁴⁶.

Como terceiro ponto a considerar, este especialista realça o papel precursor do mito na história, visto que, no seu ponto de vista, “a história antiga de qualquer povo é, em boa verdade, uma história

¹⁴² Enorme enciclopédia, elaborada por um grupo de oficiais da corte imperial da Dinastia Song (宋朝, *Sòngcháo*), durante o período dinástico do Imperador Taizong (宋太宗, *Sòng Tàizōng*), que se encontra dividida em mil volumes e cinquenta e cinco secções, num total de mais de quatro milhões de caracteres. A obra inclui igualmente numerosas citações de mais de dois mil documentos, incluindo poemas ou odes. (NdA)

¹⁴³ “在理性思维不发达的原始时期，（。。。）祖先就用神话来认识世界，从而形成最早的世界观。这种幼稚的世界观，奠定了中国哲学发展的基础。” (*Zài lǐxìng sīwéi bù fādá de yuánshǐ shíqī, (...) zǔxiān jiù yòng shénhuà lái rènshí shìjiè, cóng'ér xíngchéng zuìzǎo de shìjièguān. Zhè zhōng yòuzhì de shìjièguān, diàndìng le zhōngguó zhéxué fāzhǎn de jīchǔ.*) (TdA)

¹⁴⁴ É costume dizer-se 西高东低 (*xīgāo dōngdī*), o que se traduz, literalmente, por “Oeste elevado, Este baixo”. A topografia chinesa pode, em traços gerais, caracterizar-se por apresentar elevadas altitudes a Oeste (zona do Tibete, por exemplo) e baixas altitudes a Este (planaltos e planícies do litoral). O mito aqui referenciado será discutido em capítulos posteriores. (NdA)

¹⁴⁵ Mancha solar pode ser definida como sendo o local onde se verifica uma diminuição de temperatura e pressão das massas gasosas do Sol. (NdA)

¹⁴⁶ Neste caso, o termo “ciência” ou, mesmo caso, “desenvolvimento científico” refere-se à aceção genérica do saber explicativo e não à aceção moderna do termo, isto é, de saber experimental e matematizado, já que a ciência moderna é claramente não mítica, como, aliás, também era a ciência helénica antiga. (NdA)

mítica” (*ibidem*, 420)¹⁴⁷. Através da vasta quantidade de detalhes do mito, poder-se-á inclusive entender as condições de vida, a organização social, os níveis de produtividade, as relações conjugais, etc., de então. O mito original assume-se parte importante da história antiga de dado povo/território, ocupando, desta maneira, uma página crucial na história da cultura chinesa. De facto, antes do aparecimento da escrita, a genealogia, passada oralmente de geração em geração, constituía-se como principal dado na percepção da própria história do povo chinês, o que, conquanto não possibilite a confirmação de dadas figuras como realidades passadas, permite, nos dias de hoje, apreender indiretamente a forma como os seus antepassados viviam.

Por fim, destaca-se o nascimento da literatura através do mito. O autor, neste aspeto, declara que, servindo à exploração dos fenómenos da natureza ou descrevendo as atividades sociais de outrora, o mito foi desde cedo utilizado pelo ser humano como forma de expressão de desejos, ambições, medos ou fantasias. Nasceu, assim, uma primeira literatura popular, maioritariamente oral, que, apesar de possuir diferentes formas de veiculação, era rica em conteúdo, encerrando em si intuítos pedagógicos e/ou recreativos. Zhou Ming acredita ser possível afirmar que, sem os mitos primevos, não haveria a literatura hodierna, pois

Do ponto de vista do formato, à medida que se assistiu ao desenvolvimento da sociedade, o mito que se debruçava em especial sobre o registo de eventos sobrenaturais tornou-se gradualmente no mito que se dedicava ao registo do Homem ou do Homem divinizado, favorecendo o aparecimento das lendas e das epopeias, entre outros. Ademais, a técnica romântica do mito lançou as bases para a formação da tradição literária sentimentalista presente nos *Cânticos do Sul*, nas *Histórias de Hanwu*, na poesia Tang, na poesia Ci dos Song e nos dramas dos Yuan e Ming. A tradicional e abrangente influência do mito foi sentida em toda a parte. Do ponto de vista do conteúdo, todas as obras literárias e artísticas de antigas dinastias apresentam referências e citações de personagens e eventos mitológicos. (*ibidem*, 420)¹⁴⁸

Em todo o caso, como inferido pelas páginas anteriores, o mito carrega em si variegadas significâncias, não podendo, conseqüentemente, ser explanado através de apenas uma teoria. Ademais, é preciso também levar em conta que este conceito é uma invenção de historiadores e filósofos, ou seja,

¹⁴⁷ “任何民族的远古史，实际上就是一部神话史。” (*Rèn hé mín zú de yuǎngǔ shǐ, shǐ jì shàng jiù shì yī bù shén huà shǐ*) (TdA)

¹⁴⁸ “从形式上看，以记神记事为主的神话艺术，随着社会的发展，逐渐向记人 or 人神结合的方向转化，促使传说、史诗等形式的出现，而且，神话的浪漫手法，又奠定了我国浪漫主义文学传统形成的基础，从楚辞、汉武、唐诗、宋词到元明小说戏曲，随处可见神话传统的深远影响。从内容上看，历代文学艺术作品都有借鉴和引用原始神话中的人物、事件的现象。” (*Cóng xíngshì shàng kàn, yǐ jì shén jì shì wéi zhǔ de shén huà yì shù, suǐ zhe shè huì de fā zhǎn, zhú jiàn xiàng jì rén huò rén shén jié hé de fāng xiàng zhuǎn huà, cù shǐ chuán shuō, shǐ shī děng xíng shì de chū xiàn, ér qiě, shén huà de làng mǎn shǒu fǎ, yòu diǎn dīng le wǒ guó làng mǎn zhū yì wén xué chuán tǒng xíng chéng de jī chǔ, cóng chǔ cí, hàn wǔ, táng shī, sòng cí dào yuán míng xiǎo shuō xì qǔ, suǐ chū kē jiàn shén huà chuán tǒng de shēn yuǎn yǐng xiǎng. Cóng nèi róng shàng kàn, lì dài wén xué yì shù zuò pǐn dōu yǒu jiè jiàn hé yǐn yòng yuán shǐ shén huà zhōng de rén wù, shì jiàn de xiàn xiàng.*) (TdA)

aqueles que a ele recorriam não o designavam como mito. A sua análise implica que sejam utilizadas várias abordagens interdependentes, ainda que separadas. Eliade (1989:12) cogita que “seria difícil de encontrar uma definição de mito que fosse aceite por todos os estudiosos e, ao mesmo tempo, acessível aos não especialistas”, visto que esta deve sintetizar a concordância de diferentes verdades pessoais, religiosas ou culturais. O mito vive como uma complexa realidade que pode ser tratada e analisada por meio de perspetivas que devem, acima de tudo, possuir carácter complementar, o que se refletiu no facto de áreas como as da antropologia, religião ou psicologia, vagueando nas indagações dos seus próprios limites, terem desenvolvido posições muito distintas sobre a mitologia.

Neste contexto, reconhecendo a multiplicidade de contributos já realizados no âmbito da definição do conceito, Birrell (1993) procura descrever detalhadamente esse mesmo conjunto ao começar a sua intervenção por destacar a existência de várias escolas de pensamento dentro da própria área da mitologia. Entre estas, a autora destaca essencialmente quatro, a saber: a escola evolucionista (que perspetiva o mito como exteriorização mais primitiva da filosofia); a escola naturalista (que investiga o mito fazendo uso de interpretações meteorológicas); a escola ritualista (que defende o mito como rito, isto é, manifestação falada do ato executado) e a escola etiológica (que conjectura o mito enquanto elucidação sobre as origens). Em seguida, a investigadora britânica elenca uma série de autores que dedicaram (grande) parte do seu trabalho à discussão, análise e investigação da temática, entre os quais destaca o francês Claude Lévi-Strauss, o polaco Bronislaw Malinowski, o austríaco Sigmund Freud ou o romeno Mircea Eliade. Na exposição dos seus trabalhos, Birrell conta que, no caso de Lévi-Strauss, este se mostrava fortemente crítico das ideias de Malinowski, que via o mito como instrumento de ação social¹⁴⁹. Neste sentido, preferia complementar a teoria deste antropólogo com o seu próprio paradigma de oposições binárias no mito. As alegorias utilizadas pelo filósofo francês permitiram, no seu ponto de vista, uma aproximação entre ciência e mitologia, afirmando este que “só o estado contemporâneo do pensamento científico é que nos habilita a compreender o que há [no] mito, perante o qual permanecemos completamente cegos antes de a ideia das operações binárias se tornar um conceito familiar para todos” (1978:25). Ou seja, na realidade, não parece haver nenhum divórcio entre mitologia e ciência. Lévi-Strauss admite, desta forma, a relevância da narrativa mítica enquanto estrutura lógico-

¹⁴⁹ Malinowski cria que as carências mais elementares da vida humana definiam completamente o pensamento comunitário, sendo possível ao investigador usar as mesmas como ponto de partida para descobrir as crenças ou mitos dessa comunidade. (NdA)

formal, realçando o facto de esta só possuir valor e veracidade quando é inserida num grande contexto basilar, isto é, cultura, de uma dada comunidade ou sociedade, pois, como também considera Martins (2017:30), “se desprovido de estrutura e referência cultural, o mito é apenas um mito isolado, sem qualquer significado inerente”.

De Freud, Birrell destaca a sua interpretação do mito como reflexo dos desejos e medos do inconsciente individual. Contrariando as teorias vigentes da sua época, as quais tendiam a perspetivar o mito como área não-científica, Freud parece considerar que, na base da espontaneidade do mesmo, se revelam sonhos e fantasias. Por essa razão, preferiu, outrossim, enveredar pela procura e apreciação de narrativas que, no seu âmago, se embrenhassem em conteúdos globalmente perturbantes, como o incesto ou o ódio e amor existentes em vínculos familiares. Na sua perspetiva, é, assim, possível aplicar pontos de vista psicanalíticos em produtos que resultem da imaginação criativa humana, como são, efetivamente, os mitos, refutando a ideia de que a construção dos mesmos releva do anseio ou por obter um esclarecimento dos fenómenos naturais inexplicáveis ou por elucidar a interpretação de práticas de culto que, entretanto, se tornaram ininteligíveis. Entre os mitos que analisou, destaca-se o de Édipo¹⁵⁰ cuja análise é por si utilizada com o intuito de justificar o conceito de ambivalência emocional (isto é, o facto de novos relacionamentos arcarem com a herança emocional registada nas primeiras relações afetivas - com pai, mãe, irmão ou irmã - que a criança desenvolve). Freud crê que, na esfera deste mito, o mais interessante é, no entanto, a morte do pai, porquanto, a seu ver, este acontecimento, em sociedades cuja organização é primitiva, consiste em grupos de membros masculinos sujeitos a restrições totémicas, revela-se profundamente fundacional, precursora ou restauradora da ordem social. Como posteriormente Girard apontou, a vítima sacrificial, o pai, é culpada de todas as desgraças e apenas com o seu assassinato se nulifica, efetivamente, a indiferenciação social. Freud (1965:212/213) descreve, assim, que

Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos regressaram, mataram e devoraram o pai, colocando, assim, um fim à horda patriarcal. Uma vez reunidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. É possível que um novo progresso civilizacional ou a invenção de uma nova arma lhes tenha proporcionado um sentimento de superioridade. Não há nada de surpreendente no facto de eles terem devorado o cadáver do pai, dado tratar-se de

¹⁵⁰ “Édipo Rei” é parte integrante da trilogia de tragédia grega escrita por Sófocles que narra a história da família de Édipo, personagem que vê o seu destino determinado por uma profecia que prevê que Édipo assassinará o pai para desposar a mãe. As outras duas obras da trilogia designam-se “Antígona” e “Édipo em Colono”. Consequentemente, Complexo de Édipo, termo concebido pelo próprio Freud, descreve a amálgama de desejos amorosos/hostis que o menino criança nutre relativamente à sua própria mãe. Por outro lado, apresenta-se o Complexo de Electra, o equivalente feminino. Ou seja, denomina o mesmo grupo de desejos da menina criança no que diz respeito ao pai. (NdA)

canibais selvagens. O violento pai primevo fora, sem dúvida, o temido e invejado modelo de cada um dos membros do grupo fraternal: e, pelo ato de devorá-lo, conseguiram a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte da sua força. A refeição totémica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que serviu como ponto de partida de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.¹⁵¹

Por fim, Birrell aponta ainda Eliade, mitólogo romeno que defende o entendimento do mito como ligação primordial entre realidades antigas e atuais. Dando grande destaque à sua propriedade etiológica, Eliade vê o mito como uma narrativa sagrada que relata uma ocorrência verificada no tempo primordial e fabuloso das origens. “O mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (Eliade, 1989:13), revelando ao mesmo tempo a sua capacidade criadora e a sua sacralidade. O mito narra, então, todos os acontecimentos fundadores do Mundo.

No enquadramento da análise do mito, Zhou Zuoren (周作人, *Zhōu Zuòrén*) (1934) começa por afirmar que, no debate da definição do mesmo, vários são os investigadores que apenas fazem uso de um conhecimento científico para tal, ignorando a investigação histórica do fenómeno. À vista dessa apreciação, diz o autor, “mito é erroneamente visto como uma narrativa absurda e infundada que não só não possui valor conceitual, como também deve ser ostracizada”¹⁵² (1934:71). Por conseguinte, para combater a exclusão à qual o mito é amiúde remetido, Zhou Zuoren julga ser necessário proceder a comentário sociológico sobre o mesmo, distinguindo duas teorias de elevado valor. Com efeito, acreditando que estas propiciam uma visão mais autêntica do mito, o autor chinês designa as mesmas de Teoria Regressiva (退化说, *tùihuàshuō*) e Teoria Evolutiva (进化说, *jìnhuàshuō*).

No que diz respeito à primeira, conquanto admita a sua perda mais recente de prestígio científico, o autor destaca a subdivisão em quatro escolas de pensamento, nomeadamente:

- A Escola de Pensamento Histórico (历史学派, *lìshǐ xuépài*), defensora do entendimento dos mitos como fenómenos surgentes da regressão de certos eventos históricos. Tendo

¹⁵¹ “Un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l’existence de la horde paternelle. Une fois réunis, ils sont devenus entrepreneurs et ont pu réaliser ce que chacun d’eux, pris individuellement, aurait été incapable de faire. Il est possible qu’un nouveau progrès de la civilisation, l’invention d’une nouvelle arme leur aient procuré le sentiment de leur supériorité. Qu’ils aient mangé le cadavre de leur père - il n’y a à cela rien d’étonnant, étant donné qu’il s’agit de primitifs cannibales. L’aïeul violent était certainement le modèle envié et redouté de chacun des membres de cette association fraternelle. Or, par l’acte de l’absorption ils réalisaient leur identification avec lui, s’appropriaient chacun une partie de sa force. Le repas totémique, qui est peut-être la première fête de l’humanité, serait la reproduction et comme la fête commémorative de cet acte mémorable et criminel qui a servi de point de départ à tant de choses: organisations sociales, restrictions morales, religions.” (TDA)

¹⁵² “以为神话都是荒唐无稽的话，不但没有研究的价值，而且还有排斥的必要。” (*Yǐwéi shénhuà dōu shì huāngtángwúqǐ de huà, bùdàn méiyǒu yánjiū de jiàzhí, érqiě hái yǒu páichì de bìyào*) (TDA)

em conta a distância cronológica, durante esse processo regressivo, os mitos acabaram por absorver características ligeiramente distinguidas e cabalmente ligadas ao sobrenatural;

- A Escola de Pensamento Analógico (譬喻学派, *pìyù xuépài*), simpatizante da ideia de que os mitos, sendo narrativas propagadoras de lições morais e éticas da sociedade em geral, foram veiculados de forma errônea, perderam o seu objetivo inaugural e transfiguraram-se em histórias sobre o divino;
- A Escola de Pensamento Deífico (神学派, *shén xuépài*), favorável à perspectiva de que o mito surgiu de uma transformação das histórias registadas no Antigo Testamento;
- A Escola de Pensamento Discursivo (言语学派, *yányǔ xuépài*), favorecedora da hipótese de que os mitos ter-se-ão manifestado a partir de um “erro de linguagem” (言语之病, *yányǔ zhī bìng*, lit. “doença do discurso”). Antigamente, os mitos possuíam inúmeras denominações, sendo usados sobretudo como narrativas para justificar a existência de fenómenos (naturais). Com o avançar da cronologia, estas designações perderam-se e o significado original dos fenómenos tornou-se desconhecido, originando o nome dos deuses. Interessantemente, também o escritor estado-unidense Burroughs (2010) hipotetizou, na sua obra, que a origem da linguagem se deveria a um vírus, sendo fruto de uma patologia ou mutação patogénica.

Todavia, como supramencionado, ao afirmar que a Teoria Evolutiva “permite compreender adequadamente o significado do mito, perceber que o mesmo não é apenas algo prepóster, que não é criação arbitrária de algumas classes especiais com o intuito de ludibriar o povo e que não é de toda uma invenção casual para entreter crianças”¹⁵³ (1934:73), o autor apresenta a sua única escola de pensamento, a Escola de Pensamento Antropológico (人类学派, *rénlèi xuépài*), adepta da raiz antropológica do mito. As práticas ancestrais dos povos são o manancial de todas as realidades míticas. Embora atualmente sejam percebidas como um conjunto bizarro de histórias, à época, encontravam-se completamente em sincronia à ideologia vigente. Foi a crença nos costumes que, na perspetiva desta escola, favoreceu o nascimento de toda a espécie de relatos míticos.

¹⁵³ “能够正当地了解神话的意义，知道他并非完全荒诞不经的东西，并不是几个特殊阶级的人任意编造出来，用以愚民，更不是大人随口胡诌小孩子的了。” (*Nénggòu zhèngdàng de liǎojiě shénhuà de yìyì, zhīdào tā bìngfēi wánquán huāngdàn bù jīng de dōngxī, bìng bùshì jī gè tèshū jiējí de rén rènyì biānzào chūlái, yòng yǐ yúmín, gèng bùshì dàrén suikǒu húzhōu xiǎo háizi dele*) (TdA)

Destas breves apresentações das linhas de pensamento seguidas por diferentes teóricos, é possível perceber que este não possui uma definição fechada, pois cada leitura do mito supõe que o mesmo esteja disponível para novas interpretações. O mito é, neste sentido, mutável, porquanto se transfigura à medida em que a realidade na qual se insere muda. Por conseguinte, a sua definição, estudo e interpretação não depende somente da área de estudos de onde o especialista parte, mas também do contexto cultural onde se formou. Dito de outra forma,

Todas as culturas têm os seus próprios mitos: histórias sacras, elevadas e privilegiadas, que propagam narrativas explicativas que, na grande maioria, tenta explicar as origens ou começo dos tempos. Estas informações, transmitidas num fluxo contínuo e interminável, representam as visões do ser humano acerca do mundo e da sua estrutura organizativa, nas quais deuses e heróis interagem eternamente num sistema que não só altera a realidade, como também por ela é modificado. Nesta perspetiva, devemos entender que o manancial do que é humano, do que pode ser analisado através dos próprios mitos, provém do homem em estado puro, ou seja, do homem primitivo, e do seu constante contacto com o espaço circundante. (Martins, 2017:35)

Já Burkert, em 2001, observava a fundamentalidade do mito como unidade fundacional de instituições, explicação de rituais ou, e sobretudo principalmente, como rumo explicativo do caminho neste ou noutro mundo. Consequentemente, na sua opinião, não se dialoga sobre um mito em estado puro, embora o mesmo tenha por alvo a realidade: o mito assume-se como um conjunto tradicional de narrativas complexas que “proporciona o meio primário de concatenar experiência e projecto da realidade e de o exprimir em palavras, de o comunicar e dominar, de ligar o presente ao passado e simultaneamente de canalizar as expectativas do futuro. Mito é “saber por histórias” (2001:18), daí que este seja elemento predominante no que diz respeito à pertença ou identificação cultural de um dado indivíduo a uma determinada comunidade ou sociedade. Assim, para além de ser fator de reflexão sobre o universo e as suas ocorrências, quando aceite e integrada numa cultura, a narrativa mítica permite a identificação cultural, porquanto se afirma como parte essencial do património cultural para a comunidade. O saber por histórias, identificado acima por Burkert, encontra-se subentendido na consciência societal, posição já corroborada por Campbell, que considerava a interpretação dos motivos básicos do mito estaria associada à sociedade na qual este se formulava. O autor afirma, aliás, que “toda a mitologia cresceu numa certa sociedade, num campo delimitado” (1990:36). No entanto, como ainda crê, a tendência atual é o amalgamamento das diversas mitologias mundiais, já que, ao ser

permanentemente veiculado oralmente, a sua difusão caracterizou-se pela absorção de influências oriundas dos povos com os quais os canais comunicacionais estabeleceram contacto.

A sensação de pertença ao grupo localiza-se, assim, na especificidade da narrativa mítica, visto que as práticas ritualísticas inerentes àquelas narrativas somente são decodificadas por aqueles que, efetivamente, as executam ou aceitam como tal. Os atos humanos ganham, desta forma, não só significância, mas também coesão. O mito regula o comportamento humano, pois, ao ajudar na definição e distinção do que é bom ou mau, sagrado ou profano, salvaguarda a comunidade, evitando a sua degeneração (isto é, a eliminação do ressurgimento do caos). O mito difunde experiências e sabedorias, conectando passado, presente e futuro e, como supramencionado, legitimando a identidade daqueles que o têm como verdadeiro. Valida igualmente tradição. Neste sentido, não é possível desconsiderar o seu valor sociocultural, pois o próprio mito, ao conservar as explicações para as origens do ser humano, a sua história e memória cultural, não é elemento passível de esquecimento ou desaparecimento. É ele que perpetua a consciência relativa ao mundo divino e antepassado, sobrevivendo sobretudo através da história. O mito perdura, então, nas sociedades contemporâneas, não só porque se afirma como forma de expressão, mas também por ser uma maneira humana de atuar e experienciar, proporcionando uma cosmovisão a partir da qual a comunicação e coexistência grupal se atesta.

O mito, todavia, não deve ser perspetivado como um simples modo de pensamento ingénuo ou insuficiente, ou seja, como crença falsa. O mito é, pelo contrário, fruto da força criativa e imaginativa do ser humano, possuindo carácter intemporal que lhe garante a própria existência. É ele que funda a ligação entre o ser humano e as suas origens e memórias. Como diria Fontes, o mito é o último reduto “para a preservação de importantes valores culturais, fundamentais para a própria existência de comunidades humanas, resistindo ao avanço científico e tecnológico e à própria globalização que tantas vezes atropela a cultura local em nome do poder económico e político” (2013:29). De facto, ainda que seja, até certo grau, ficção, o mito passa a deter realidade e veracidade assim que o Homem se comporta e age de acordo com as suas diretrizes. Extremamente predominante nas sociedades mais primitivas, o mito explica a forma como os indivíduos de uma dada comunidade vivenciam a sua própria existência, transmitindo normas e padrões elementares à vida no seu âmago. Ademais, é algo que não se justifica, contradita ou retifica, presumindo a anuência e adesão à sua tese.

A narrativa mítica clarifica a existência do sagrado por intermédio do sobrenatural, do enigma ou até da necromancia. Conseqüentemente, somente entidades afortunadas dispõem de capacidades para a sua descodificação. Esses seres, habitualmente designados por xamãs ou sacerdotes, exercem funções de intermediários entre os mundos profano e sagrado, recorrendo amiúde a encenações que, pelo poder e magia que exalam, conferem ao ser humano a conjuntura ideal para a conquista de dádivas divinas. Uma destas encenações é o rito, do qual não é possível dissociar o mito. Ambos são realidades interdependentes, pois “o mito é propagado por atividades ritualísticas e o rito parte de uma realidade mítica para justificar a sua execução” (Martins, 2017:39). Como refere Alleau (2001:210),

Por outras palavras, sem o seu contexto ritual, sem uma participação existencial no seu processo dinâmico, o mito transforma-se em «fábula», a «conduta de intenção», de tipo sagrado, torna-se numa «conduta de relato» de tipo cultural, «social», «moral» e profana, o Verbo dos deuses vê-se reduzido à linguagem dos homens, alienando-os assim da solidariedade universal das «forças supra-humanas» e «humanas» que exige a «re-criação» permanente de uma *significação simbólica do Cosmos*, isto é, *de um excedente experimental* ou de uma «sobre-realidade» que o transfigura.

O rito faz renascer o magnífico tempo original, e trá-lo para o presente, procurando revivê-lo com o intuito de fortificar o mito enquanto elemento consolidante da comunidade. O ser humano não poderia contactar com essa realidade de nenhuma outra maneira. O tempo passado encontra-se, então, presente na realidade atual dos povos, pois o rito revela o caráter reversível do momento sagrado outrora vivido. Isto é, ainda que desaparecido num passado remoto relativamente inidentificável, o rito ressuscita a força primordial do mito, o qual, por sua vez, fortalece o vínculo, e a aliança, criado entre o ser humano e o sobrenatural. Fala-se, deste modo, sobre o mito como um esclarecimento acerca da realidade que, fazendo uso do rito, se perpetua na sua ligação entre tempos diferentes.

O mito, uma vez que retrata acontecimento(s) primordial(-is), carrega consigo uma explicação da contemporaneidade, atribuindo certo sentido e significância à quotidianidade experienciada pelo ser humano. Propalado pelo rito, o mito é modelo de referência para toda a sua atividade, possuindo dimensão de eficácia. Neste sentido, não se deve considerar rito como mera encenação ou repetição, pois, no fundo, ele é ação que gera frutos e direciona o quotidiano humano (ordenação do tempo). Ao mito corresponde, assim, a função de estabelecimento de ligação entre comunidade e indivíduo. Em todo o caso, quando se menciona mito, é necessário que haja o seu reconhecimento como modo de preservar a diferença existente entre aquilo que é sagrado e aquilo que é profano. O sagrado, como descrito

anteriormente, distinto das realidades naturais, ou seja, das realidades perceptíveis, exterioriza-se como centelha do poder divino, destoando logo do profano por se assumir precisamente como algo dissemelhante deste último. Sagrado e profano, estas duas realidades, coexistem, deste modo, interação constante e contrastiva, porquanto um só assume a sua função, porque o outro também o faz. Eliade (2006), neste âmbito, escreve que as manifestações dos sinais e elementos sacros, as hierofanias, possuem diferentes dimensões, influenciando a forma como as coisas naturais, ou profanas, são entendidas. Termo cunhado por Eliade, a hierofania é vista como momento de manifestação do sagrado. Na opinião do autor, a consciência no que diz respeito ao sagrado encontra-se fundamentada quando este se expressa através dos objetos comuns como algo que se revela oposto ao mundo profano. Eliade crê que, neste sentido, enquanto as sociedades modernas vivem num mundo dessacralizado, as sociedades mais arcaicas viviam o sagrado através de objetos consagrados. Por outras palavras, estas manifestações, fazendo uso do poder divino, produzem alterações a nível de essência e significância nas realidades naturais, as quais, por sua vez, assumem novas funções. Uma árvore deixa repentinamente de o ser e transforma-se num elemento de conexão entre profano e sagrado, formando um caminho que guia ao cosmos e permitindo ao ser humano o entendimento referente à existência de um mundo totalmente distinto da desordem que caracteriza o profano. Assim, é possível considerar que a realidade mítica é também uma realidade cósmica, dado que o grupo de objetos naturais, profanos, que podem, efetivamente, constituir um cosmos é infinito. Eles não se encontram perdidos na desordem completa. Pelo contrário, fazem parte de um todo que, nem fixo, nem turvo, é unidade real e coesa. O mundo revela-se vivo, vítreo e eufónico, mas, acima de tudo, consistente e compreensível. Assim,

Caos e cosmos são (...) duas realidades que se mantêm distintas lógica e cronologicamente através da ação persistente do mito. A existência primeva do caos, salientado essencialmente pelo estado informe e indistinto dos elementos que o constituem, é também uma característica comum às várias mitologias mundiais. Efetivamente, este aspeto cosmogónico está bem patente em grande parte das mitologias globais, sendo que é a partir da separação das trevas, oceanos, o Céu e a Terra, ainda fundidos numa esfera única, que se dá a criação do cosmos - uma realidade estabelecida pelo conjunto de partes distintas e/ou opostas desses elementos. O Mundo nasceu daqui. (Martins, 2017:41)

O mito deve ser, sobretudo, experienciado e, tal como antevê, a sua experimentação acarreta vivenciar igualmente uma certa fé ou devoção, posto que o seu carácter peculiar difere fortemente do quotidiano. Essa experiência assenta na renovação das ocorrências passadas repletas de júbilo e

significância que, reavivadas, deslocam consigo os momentos iniciais da criação e, por conseguinte, imergem o ser humano num mar de vivências tidas pelos antepassados primevos. No seu âmago, o mito narra a origem do mundo, do ser humano e da própria vida. Essa história, que se metamorfoseia em inspiração e aspiração humanas, permite-lhe, no tempo contemporâneo, a partilha do momento localizado no tempo primordial, constantemente revivido. Ora,

O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo a exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. (Malinowski *apud* Eliade, 1972:19)

Assim sendo, tendo em conta os parâmetros supramencionados, o mito não deve ser entendido como se se tratasse de uma crença inverosímil ou história fabricada. Pelo contrário, ele é resultado da capacidade inventiva do ser humano, já que, devido às suas múltiplas proporções, se assume como constituinte fulcral na veiculação de valimentos essenciais na união sociocultural de dada comunidade. O mito atribui-se a si próprio o derradeiro resquício elucidativo do mundo inexplorado, atuando igualmente como vínculo entre realidades sacras, oriundas das divindades, e realidades profanas, originadas por um caos precedente. “O mito é o nada que é tudo” (Pessoa, 1992:27), porque não só o relatado por ele não se passou tal e qual é descrito, como também dá sentido ao melhor e pior da gesta da existência humana (*cf.* Vaz, 2011:376).

3.1.2. A Contemporaneidade do Mito: Suas Funções e Utilizações

O mito capacita o ser humano com uma compreensão e entendimento preliminares designadamente das origens, apresentando-lhe uma série de eventos sucedidos num tempo simultaneamente distante e sagrado que, como consequência, é perspetivado como real. O mito viabiliza, desta forma, a corroboração de que qualquer ação humana tem o seu paradigma nela própria. Esta visão do mundo proporcionava ao ser humano de tempos arcaicos uma maior abertura em relação ao mundo,

pois aí, nesse contexto, ainda que este se pudesse apresentar como recôndito e fragmentado, o mito assumia-se como algo vivente e vigente. O incessante convívio e contacto estabelecido entre Homem e Natureza justifica a consciencialização de que, pretendendo entender a última, o primeiro teria de reconhecer a necessidade de um discernimento profundo acerca do teor das narrativas míticas. Necessitaria de, no fundo, saber interpretar a linguagem simbólica da Natureza, articulando-a com a narrativa mítica (e vice-versa). Neste sentido, alimentando o símbolo, a interdependência destes fortificaria as suas credibilidade e operacionalidade, descrevendo o acontecimento original de forma mais veraz.

Este carácter universal e insito do mito anteriormente referido é detetado igualmente por Monfardini (2005), que realça o facto de todas as culturas serem detentoras de uma imaginação coletiva onde imagens e símbolos arquetípicos se encontram e condensam em si as ditas narrativas míticas. Aqui, essas figuras e simbologias, caracterizadoras da literatura e do sonho, desvendam a existência permanente do pensamento mítico na consciência humana. A autora (2005:54) afirma que “a elaboração mítica transformou-se no decorrer da evolução do pensamento humano, mas não desapareceu de todo”, considerando outrossim que é possível falar de obras literárias que possuem características manifestamente míticas ou fantásticas. Para além da poesia lírica, a investigadora destaca todas aquelas que conjuram resoluções transcendentais para assuntos cuja solução o ser humano é ainda incapaz de encontrar, crendo que

O mito narra um acontecimento; mas, além disso, o mito dá respostas a questões que a razão humana não pode compreender. Dessa forma, o mito tenta explicar o inexplicável. (...) O tratamento mítico de um tema pressupõe, portanto, sempre um conflito existencial. Aqui se pode perceber a filiação da ficção «mitificada» moderna ao mito primitivo: lembre-se que o mito antigo relata acontecimentos que são determinantes da existência e da condição humana enquanto tal. É nesse sentido que se pode falar em mitificação em obras como, por exemplo, *O processo*, de Kafka, ou *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, cujo fulcro é a reflexão sobre a condição do homem no mundo. (*Idem:ibidem*)

No ponto de vista de Burkert (2001), por conseguinte, o mito não deve ser analisado apenas na especificidade do conteúdo por si transmitido, mas também, e sobretudo, na função que representa. Na sua opinião, é na narrativa mítica que se procede à verbalização de informações concomitantemente complexas, significativas e supra-individuais. Neste sentido, subscrevendo a opinião do primeiro autor, Campbell (1990) delinea e discerne quatro funções do mito, nomeadamente a função mística (que

comprova o quão utópica pode ser a proporção do universo e do ser humano e o quão impressionante é o enigma do mundo), a função cosmológica (que, sendo a dimensão trabalhada pela ciência, instrui o ser humano sobre o universo, ainda que mantenha o mistério vivo, como no caso do fogo¹⁵⁴), a função sociológica (que sustenta e legitima a ordem social, assegurando a preservação de um sistema intrincado de proibições e permissões¹⁵⁵) e a função pedagógica (na qual o mito orienta o ser humano a gozar uma vida seja sob que condição for)¹⁵⁶.

Ainda que não creia que a existência de certos comportamentos que relevam do mito sejam resquícios de uma mentalidade arcaica, Eliade (1972), em *Mito e Realidade*, admite a permanência deste nas sociedades atuais. Na sua opinião, é possível falar, na contemporaneidade, de dadas funções e aspetos do mito que, contribuindo para a formação do ser humano enquanto tal, são ainda identificáveis em dados contextos. Na obra supramencionada, Eliade refere a importância do regresso ao tempo original para sociedades mais antigas, ilustrando, logo em seguida, a sua teoria através de dois exemplos referentes à história das sociedades europeias: a Reforma na Igreja Católica (isto é, a procura ambiciosa atinente ao retorno às práticas verdadeiramente cristãs das antigas comunidades) e a Revolução Francesa (inspirada pelos ideais das sociedades romana e espartana¹⁵⁷). De facto, a magnitude e o destaque atribuídos ao tópico das origens eram arrebatadores, dado que possuir uma génese bem identificável traduzir-se-ia não somente numa origem nobre, mas também, e porventura mormente, num sentimento de pertença e salvaguarda. Como destaca o autor, os intelectuais romenos do século XVIII e XIX afirmavam ter as suas origens no Império Romano e na grandeza de Roma, o que, em última instância, reacendia a labareda da paixão pela história nacional, pois significava uma descendência a partir da grandeza mítica da dita civilização.

Todavia, conquanto seja uma paixão positiva pelas origens, Eliade também reflete sobre esta tendência, considerando que, ao ocasionar maior fascínio pelas fases mais iniciais da civilização, seja ela qual for, é também responsável pela sua própria degeneração em dispositivo de luta e propaganda políticas. Neste âmbito, é possível destacar o arianismo nazi, que procurava ardentemente o regresso à

¹⁵⁴ Neste aspeto, Campbell explica que a ciência clarifica como ocorre e funciona o fenómeno do fogo, mas não consegue explicar o que ele é. (NdA)

¹⁵⁵ Campbell lembra o exemplo da monogamia e poligamia e mitologias associadas, argumentando que são ambas aceitáveis conforme a cultura onde as comunidades se estabelecem. (NdA)

¹⁵⁶ A estas, poder-se-ia acrescentar, porventura, a função recompensante, porquanto o mito, na qualidade de propalador de uma situação ocorrida num passado remoto, desempenha concomitantemente um papel reparador (compensando os humanos por alguma perda) e um papel garantidor (asseverando que um erro passado foi corrigido no presente de forma a disponibilizar uma vida comunitária segura, livre de violência). (NdA)

¹⁵⁷ Os seus promotores “consideravam-se como os restauradores das antigas virtudes exaltadas por Tito Lívio e Plutarco” (Eliade, 1972:157).

origem egrégia, àquela que deve ser glorificada, e, por conseguinte, conduziu a um provincianismo cultural¹⁵⁸. No entanto, não é necessário um afastamento temporal para se proceder ao debate desta questão do retorno às origens nobres. Para tal, a título de exemplo, basta uma análise à atual situação política americana na qual, no contexto das mais recentes eleições para a Casa Branca, uma das divisas de campanha do candidato vencedor, Donald Trump, se intitulava *Make America Great Again*¹⁵⁹, numa tentativa que, entre outros pontos, buscava o regresso dos Estados Unidos da América a tempos perfeitos em que a sociedade não tinha ainda sido invadida por forasteiros que, consigo, trouxeram inúmeros problemas e dificuldades ao grupo inicial.

Em todo o caso, na sociedade contemporânea, é, efetivamente, possível denotar as fortes estruturas míticas que subjazem nas imagens e nos comportamentos que são exigidos às pessoas, sobretudo através dos meios de comunicação de massa (mídia). Os exemplos citáveis são múltiplos e variam desde a banda desenhada às séries televisivas ou, até mesmo, telenovelas. As personagens são, na realidade, correspondentes diretos, ainda que mais modernos, dos heróis do folclore mítico. As convicções que representam afetam em tal grau a sociedade que esta, perante a alteração do destino das mesmas, seja por mudança de atitude ou morte, reage de forma quase violenta, protestando contra os criadores das personagens e a sua incapacidade em perceber a importância do seu papel no desenrolar da história. O Homem hodierno, progressivamente conhecedor das suas imperfeições, nota-se cingido pelos seus desejos em obter algo que o desprenda das amarras do presente confinante e que o soerga até um futuro auspicioso no qual se possa tornar num ser superior, num herói. O Homem idealiza-se, então, na personagem e é, por sua vez, projetado pela mesma. Veja-se, assim, que

Um personagem fantástico, Superman, tornou-se extremamente popular graças, sobretudo, à sua dupla identidade: oriundo de um planeta destruído por sua catástrofe, e dotado de poderes prodigiosos, ele vive na Terra sob a aparência modesta de um jornalista, Clark Kent; Clark se mostra tímido, apagado, dominado por sua colega Miriam Lane. Essa camuflagem humilhante de um herói cujos poderes são literalmente ilimitados, revive um tema mítico bastante conhecido. Em última análise, o mito do Superman satisfaz as nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um "personagem excepcional", um "herói". (Eliade, 1972:159)

¹⁵⁸ Apregoado sobretudo pela Alemanha do século passado, o ariano é figura ancestral e primordial, herói incensurável que é continuamente visto como modelo irrepreensível da pureza racial. Neste sentido, o ariano contém em si os valores desaparecidos das origens louvadas e, por conseguinte, deve ser honrado e imitado. De referir ainda que, atualmente, os movimentos neo-nazistas se encontram em notória expansão por território europeu, levando à existência cada vez mais presente do conflito entre o eu, pertencente à comunidade original, e o outro, forasteiro que nada tem que ver com a sociedade onde se quer inserir. (NdA)

¹⁵⁹ O presente *slogan* já tinha sido usado noutra contexto, nomeadamente durante a campanha presidencial de Ronald Reagan (1980), quando os Estados Unidos da América sofreram uma estagnação no seu desenvolvimento económico e consequente aumento do desemprego. (NdA)

A obsessão pelo sucesso, indica novamente Eliade, que se encontra tão cravada na sociedade atual, pode igualmente ser entendida como exteriorização destas condutas e hábitos que relevam do mito, dado que a aspiração velada em superar os limites angustiantes da condição humana está indubitavelmente inerente à mesma. O culto do automóvel, a título de exemplo, no qual *stands* de venda fazem uso de inúmeras formas para arrebatam o consumidor e, desta forma, estimular o negócio. Expõe, assim, que

(...) basta visitar o salão anual do automóvel para nele reconhecer uma manifestação religiosa profundamente ritualizada. As cores, as luzes, a música, a reverência dos adoradores, a presença das sacerdotisas do templo (as manequins), a pompa e o esplendor, o esbanjamento de dinheiro, a multidão compacta – tudo isso representaria, em qualquer outra cultura, um ofício nitidamente litúrgico. O culto do carro sagrado tem os seus adeptos e iniciados. Nenhum gnóstico aguardava com maior ansiedade a revelação de um oráculo, do que um adorador do automóvel aguarda os primeiros rumores sobre os novos modelos. (Greeley *apud* Eliade, 1972:160)

No campo da literatura, regressando momentaneamente a Monfardini (2005), ainda que o pensamento mítico tenha sido derrotado pelo pensamento lógico, tal cisão não se revelou cabal, pois, como considera a autora, as formulações do foro mítico possuem raízes num imaginário universal que se exterioriza num inconsciente coletivo. Nesta linha de pensamento, os romances policiais constituem também campos férteis nos quais é possível verificar identicamente dois pólos que revelam uma certa dicotomia entre eles, bastando, para isso, recordar as batalhas infindáveis entre o bem e o mal, representados respetivamente pelo detetive e criminoso (equivalentes modernos a deuses e demónios). Involuntariamente, o leitor insere-se no enredo, fugindo do seu próprio tempo, e vive a história como se fosse personagem da mesma, participando nos seus eventos perigosos e heróicos.

Como esperado, a literatura épica insere-se igualmente nesta categorização, já que se encontra automaticamente conectada à mitologia e comportamentos dos heróis presentes. De facto, os episódios épicos funcionam quase como uma extensão da narrativa mítica, porquanto, em ambos os estilos, se difunde uma realidade cujos eventos constituintes decorreram num passado maravilhoso e repleto de significâncias. Eliade, aliás, considera que, neste âmbito, é desnecessário proceder-se ao rastreamento do longo e complexo processo que culminou na transfiguração da chamada matéria mitológica num objeto de narração épica. Neste sentido, o autor salienta que, nas sociedades modernas atuais, a prosa narrativa, com grande destaque para o romance, foi capaz de substituir a declamação dos mitos nas sociedades arcaicas tradicionais. Como afirma, nestes casos, “é possível dissecar a estrutura "mítica"

de certos romances modernos [e] demonstrar a sobrevivência literária dos grandes temas e dos personagens mitológicos” (1972:163).

Os romances que se inserem na supramencionada classe são, no fundo, narrativas míticas cujo carácter sacro se perdeu. Consequentemente, dissimularam-se com formas profanas. Destarte, torna-se viável comprovar que, no âmago destas narrativas, existe uma espécie de infraestrutura de índole mítica que autoriza a saída do ser humano do tempo em que vive. Mesmo que romance e mito possuam, efetivamente, noções temporais dissemelhantes¹⁶⁰, ambos consentem a referida saída das características históricas e pessoais do tempo humano e, de modo simultâneo, permitem a entrada num tempo transcendente, oferecendo uma resposta eficaz à ânsia de viver realidades distintas daquela que, efetivamente, é a sua.

Por fim, numa breve nota sobre a influência da mitologia nos mais jovens, Campbell crê que estes se deixam seduzir pelo assunto, uma vez que “a mitologia ensina-lhes o que está por trás da literatura e das artes, ensina sobre a sua própria vida” (1990:25). Trata-se, no seu ponto de vista, de uma matéria excitante que gera amplo debate. A mitologia encontra-se intimamente conectada às mais variadas fases da vida e, se for o caso, às homólogas cerimónias de iniciação, como o deixam transparecer circunstâncias como a transição para a maioridade ou a celebração do matrimónio. Campbell opina que, nestes exemplos, os ritos associados a estas comemorações são, sem dúvidas, ritos que relevam do mito, estando justamente dependentes dos papéis sociais assumidos posteriormente. Tal concerne essencialmente a um processo no qual o ser humano, ao assumir o ónus relativo a uma vida em comunidade, regressa à origem, ao início. Para além dos dois exemplos suprarreferidos, o autor lista ainda outros cenários. Primeiramente, destaca o caso dos juízes, em que, quando estes adentram no tribunal, todos os presentes se devem levantar. A veneração é feita não em direção ao indivíduo propriamente dito, mas ao papel que ele representa quando enverga a toga. De facto, “o que o torna merecedor desse papel é a sua integridade como representante dos princípios que estão no papel, e não qualquer ideia preconcebida a seu respeito” (*idem:ibidem*), e, por conseguinte, reverencia-se, sem qualquer sentido pejorativo, uma personagem mitificada. Em seguida, apresenta o caso de reis, presidentes ou personalidades de poder maior, cujas individualidade e singularidade da

¹⁶⁰ O romancista vê-se incapaz de aceder ao tempo primordial dos mitos, embora se possa servir de todas as possibilidades do mundo da imaginação. (NdA)

peessoa em si são rejeitadas em prol da função mitificada que esta exerce. Os exemplos não se esgotam. Campbell partilha inclusive que

Alistar-se no exército, vestir um uniforme, é outro [rito]. Você desiste de sua vida pessoal e aceita uma forma socialmente determinada de vida, a serviço da sociedade de que você é membro. Eis por que me parece obsceno julgar pessoas em termos da lei civil por atos que elas praticaram em tempo de guerra. Elas não estavam agindo como indivíduos, mas como agentes de algo acima delas, a que se haviam consagrado inteiramente. Julgá-las como se fossem seres humanos comuns é totalmente impróprio. (*idem:ibidem*)

O diálogo que Campbell possui com o leitor deixa transparecer a sua convicção de que, na sociedade contemporânea, persistem ainda uma série de rituais que relevam do mito. Quando inquirido sobre a existência de religiões que apelam ao retorno aos velhos tempos e maneiras, o investigador reconhece que estas estão a incorrer num erro gigantesco, porque intencionam regressar a algo obsoleto que em nada representa o que a vida é atualmente. Na opinião de Campbell, o mito é modelo para a vida, devendo, acima de tudo, ajustar-se à hodiernidade do tempo e mentalidade humanas. Estando o mundo em permanente mutação, a virtuosidade atribuída às coisas na generalidade é variável na sua cronologia. Essa ordem moral deve estar, assim sendo, em harmonia com as carências da realidade atual. A revinda à religião primeva expressa, sobretudo, um desprezar atinente a essas necessidades. Por outras palavras, seguir um grupo alternativo de valores humanos característicos de um outro universo equipara-se a ignorar a história, favorecendo, conseqüentemente, a perda de fé por parte dos crentes.

Concluindo, neste âmbito, o mito, assim como rituais a ele associados, figura ainda no quotidiano humano. A configuração que assumem é, amiúde, profana e, desse ângulo, nem sempre é possível constatar que os comportamentos humanos buscam, de facto, esse instante transcendente de fuga da historicidade. A leitura de um romance, compreensão e apreciação de uma pintura ou, até mesmo, a visualização de uma série televisiva são exemplos claros de práticas que revelam essa particularidade. A subsistência permanente desse anseio, que continua ainda a procurar a regeneração do ímpeto da vida, perpetua no ser humano a existência de resíduos do que se poderia chamar atitude ou comportamento mitológico. Como afirma Eliade (1972:164), “os traços de tal comportamento mitológico revelam-se igualmente no desejo de reencontrar a intensidade com que se viveu, ou conheceu, uma coisa pela primeira vez; de recuperar o passado longínquo, a época beatífica do “princípio””.

3.1.3. Classificação de Mito e sua Distinção de Outros Registos Análogos

Expressão da inteligência humana e, concomitantemente, explanação da origem, o mito originou-se na desmedida ânsia em conhecer o mundo. Os diversos acontecimentos, cuja explicação era, efetivamente, desconhecida ao ser humano, impulsionaram a formação e desenvolvimento de narrativas que o salvaguardasse e amparasse num mundo enigmático e propenso à hostilidade. O seu estudo, a mitologia, revela que estas construção e percepção do mundo se imiscuem em todos os estratos da sociedade, porquanto, não se afigurando somente como um conjunto de ideias oriundas de uma ingenuidade plebeia ou criatividade dos trovadores, os mitos traduzem alegoricamente a experiência de intelectuais, filósofos e eruditos.

Nesta perspetiva, diferenciar e catalogar esse tal conjunto de mitos imaginados tem-se afigurado como um desafio empolgante para aqueles que se versam sobre a área da mitologia, dado que, tão heterogéneos na sua forma e engenho, os mitos são manancial quase inexaurível da incessante conceção humana. É neste âmbito que Sousa (2002), acreditando nesta sua infinita capacidade inventiva, propõe uma categorização e sistematização do mito. A variedade de mitos existentes, na opinião da autora, releva das interpretações distintas sobre o mundo, daí que defenda a sua divisão em cinco tipos diferentes de mito, a saber: mito cosmogónico (relativo ao momento da criação do mundo e da natureza); mito antropogónico (respeitante à origem do ser humano); mito relativo a deus(es) (alusivo às origens e à mutabilidade das figuras divinas); mito de fundação heróica ou cultural (concernente à origem dos bens culturais, materiais e espirituais, como plantas úteis, armas de caça, técnicas de pesca, matrimónio, as leis, entre outros¹⁶¹) e mito de fundação e introdução da morte (relacionado ao acontecimento primordial no qual a morte penetrou no mundo destruindo a condição imortal do ser humano).

Ocean Malandra (2018) contribui para a discussão sobre a distinção e categorização dos diferentes tipos de mito ao partilhar que, conquanto os mitos não correspondam textualmente à verdade, grande parte deles veicula uma certa sabedoria que, numa análise final, atua como verdade tropológica. Partindo do prisma que o considera como obra poética, o autor perspetiva o mito como uma resenha de

¹⁶¹ Neste ponto em particular, a autora refere ainda que “tais mitos aparecem como “heróicos” quando fazem remontar a fundação não a uma figura autenticamente divina, mas ao “herói cultural” como protagonista mítico diferente das figuras divinas. Pertencem a esta categoria numerosas espécies de mitos que podem ser classificados, em relação aos bens culturais fundados, como mitos de fundação da magia, de fundação da diferença sexual entre o homem e a mulher, de fundação de cultos específicos” (2002:72).

verdades em ação, o que, amiúde, se traduz numa incorporação de características humanas em objetos ou forças que, regra geral, são abstratas e/ou inanimadas. Ademais, o autor não se olvida que o mito outorga fundamentalmente uma significância substancial às conjunturas básicas da vida, para além de explicar o sentido das mesmas.

Assim sendo, Malandra especifica e diferencia quatro tipos de mito, nomeadamente: o mito de criação (que traz consigo a explicação para o início concreto; a verdadeira finalidade destes mitos não é providenciar somente uma enumeração explícita de factos que evidenciam o início do cosmos e sociedade, mas também, e porventura sobretudo, disponibilizar um cenário, concorde e vultoso, apropriado à explanação das circunstâncias do presente¹⁶²); o mito dos deuses (cujo papel principal recai sempre nestas figuras; o autor descreve que este tipo de mito existiu predominantemente em civilizações como a grega, a egípcia ou a indiana, nas quais os episódios descritos ocorriam em reinos míticos (céu, cosmos ou localizações divinas como o Monte Olimpo); neste tipo de narrativa, as divindades personificavam manifestamente fenómenos naturais, como o sol ou o trovão, ou atributos humanos, como a beleza ou a sabedoria¹⁶³); o mito do impostor (cujo núcleo de intervenção, independentemente da área do globo em análise, se centra em torno de personagens arquetípicas em específico, como Loki, o deus nórdico do engano e da malícia, ou o coiote, figura preponderante no imaginário dos nativos americanos, que funciona como força interventiva de mudança numa sociedade de estrutura estática e rígida) e, por fim, o mito da morte, do submundo e da ressurreição (coletivamente partilhado a nível mundial, visto a experiência daquela se afigurar como uma das problemáticas mais relevantes para a humanidade; este tipo de narrativa conta frequentemente a história da ida e regresso de um herói à terra dos mortos numa incessante procura da solução para o enigma da morte humana).

Neste esforço pela diferenciação dos variegados tipos de mito, é ainda possível destacar o trabalho de Klacewicz (2009), que sugere mais um conjunto tipológico de mitos. Na visão da autora, os mitos podem ser classificados como teogónicos (se se versarem sobre a origem dos deuses), cosmogónicos (se abordarem a origem e conseqüente evolução da Terra), astronómicos (se expuserem a origem, influência e atuação do mundo astral), culturais (se dissertarem sobre a origem dos seres,

¹⁶² O autor explica ainda que, entre episódios míticos que possuam características que lhes permitam a pertença a esta categoria, é necessário considerar igualmente aqueles que apresentam a queda da humanidade, pois demonstram que os humanos têm livre arbítrio para agir em desarmonia com a criação original. Neste sentido, o mito de criação não serve somente como narrativa histórica, serve também como lição alegórica e aviso para um comportamento humano e societal congruente. O episódio bíblico atinente ao Jardim do Éden encaixa-se neste ponto em específico. (NdA)

¹⁶³ No ponto de vista de Malandra, este tipo de mito assemelha-se a telenovela divina, a qual é caracterizada por ações e atuações justas e injustas entre deuses, funcionando como alegoria para os motivos que justificam certas ocorrências da esfera profana. (NdA)

explicando igualmente uma dada prática, crença ou instituição), naturais (se discutirem fenómenos físicos) e, por fim, etiológicos (se propuserem certas interpretações sobre a origem das coisas, revelando igualmente as razões pelas quais a condição da humanidade se foi modificando no decorrer da sua história).

É ainda de destacar a importância que, no caso de mitólogos que defendem com maior veemência as perspetivas da escola ritualista, o rito desempenha no que se poderia chamar reavivamento da sub-memória mitológica. Neste sentido, é possível porventura propor apenas dois tipos de mito, nomeadamente aqueles que se reportam à primeiríssima manifestação e formação do Universo, os chamados mitos cosmogónicos, como todos aqueles que tomam a água como grande força provedora de vida, e os que intentam prover o ser humano com um pretexto justificativo do começo de uma determinada instituição ou de certo costume, como é certamente o caso da fundação de Roma por Rómulo e Remo. Os mitos cosmogónicos denotam um conjunto de características muito diversas, mas convergem frequentemente numa disposição semelhante: a denominada estrutura triádica do mito, composta por um ponto singular original do qual surgem dois elementos contrapostos, um ativo (masculino) e o outro passivo (feminino). A antítese gerada pela contraposição destes elementos (ativo/passivo e masculino/feminino) ressurgirá em todos os seres do cosmos, propendendo estes à busca da unidade desaparecida¹⁶⁴. Esta é, na realidade, uma proposta que se encontra vividamente presente nas narrativas míticas chinesas (isto é, filosofia clássica chinesa) através da duplicidade sentida no *yin-yang* (阴阳, *yīnyáng*), o conjunto dos dois princípios essenciais, opostos e complementares, da natureza, tendencialmente representados pelo feminino (*yin*) e masculino (*yang*).

Neste sentido, tendo em conta que a atualização dos mitos cosmogónicos se procede nos rituais, Eliade (1989) acredita que o mito de origem só ganha significância se for explicado através da cosmogonia caracterizadora do seu estado anterior, pois, para o autor, a origem de qualquer coisa só se pode efetuar num mundo já formado e estabelecido. Ao passo que os mitos cosmogónicos se vinculam à narrativa da génese de todo o Universo, os mitos de origem aspiram obter e expor causas que justifiquem uma circunstância desconhecida. Assim sendo, estes últimos, funcionando como elemento

¹⁶⁴ Quando tenta definir o que é o amor, Platão, na obra *O Banquete*, uma série de discursos sobre a natureza e as qualidades do amor, narra o mito das almas gémeas. Segundo este, no tempo dos inícios, os homens eram seres completos, possuindo duas cabeças, quatro pernas e braços. Tal desenvolvimento levou a que Zeus, depois de uma épica batalha entre deuses e humanos, decidisse castigar a rebeldia destes últimos. Por conseguinte, dividiu todos os homens ao meio, pedindo a Apólo, deus do Sol, que cicatrizasse o ferimento na zona do umbigo. Regressando à terra, os homens estavam desesperados, porque tinham perdido a sua outra metade (a sua alma gémea). (NdA)

complementário dos primeiros, ampliam-nos e, dado que os constituem, iniciam habitualmente a sua diegese com uma descrição cosmogónica.

Em todo o caso, a análise e resultante classificação de mitos nos mais variados grupos tem sido, ao longo do progresso do estudo da mitologia, um dos campos de estudo que mais propostas de desenvolvimento tem recebido. Porventura a necessidade humana em formular, catalogar e colocar cada conceito no seu espaço tenha contribuído para a pluralidade de orientações que, atualmente, vigoram no panorama desta área. A multiplicidade de categorizações aqui descritas tem como objetivo essencial a relembração, a exposição e a explicação da riqueza da mente humana. Qualquer mito, através do recurso ao maravilhoso, auxilia o ser humano na interpretação do mundo que o rodeia. De facto, servindo como base inspiradora, e também motivacional, do indivíduo e da comunidade que os propõe à constante auto-suplantação, o mito excede os limites impostos pelas suas próprias barreiras e evidencia um (novo) jaez plurívoco nas suas manifestações (e, sobretudo, em aspetos que abrangem a unidade global das estruturas do mundo). Mesmo que nem todos busquem justificações para as origens, os mitos prestam auxílio na procura de uma resposta, na obtenção de um conhecimento mais marcado sobre o que é o ser humano e como este surgiu.

Lido como algo que ocorreu em períodos muito anteriores ao tempo atual, o mito não é passível de comprovação/confirmação pela experiência. Como tal, as narrativas míticas, vítimas de alguma suspeita em relação ao seu conteúdo, visto os fenómenos descritos não poderem ser validados empiricamente, foram perdendo paulatinamente os seus valores originais, sendo assim encarados como simples lendas ou fábulas. Consequentemente, a indistinção entre mito e lenda cai numa certa banalidade. O mito coadjuva na criação e construção de identidade do Homem, porquanto, ao resignar-se e atribuir-se a essas projeções, este se percebe cercado de factos que, vindos do tempo primevo, residem na sua imaginação. A lenda, na prática, reclama igualmente esta função, já que coordena e arquiteta a realidade, colocando quer os narradores, quer os ouvintes no mesmo período espaciotemporal da recriação de conjunturas da narrativa. Assim como o mito, a lenda empenha-se em descrever com exatidão o fantástico tempo da origem, no qual Homem e Natureza não se diferenciam e no qual fenómenos naturais aparentam ser obras erigidas por divindades que ora repreendem, ora bem-fadem o ser humano. Destarte, são bastante naturais as dificuldades encontradas no contexto de distinção de ambos os conceitos. Assim, como temática cultural,

A lenda atua na mediação indivíduo e cultura de uma determinada região, nela estando combinados a fantasia, o sonho e elementos do real. Além de recuperar os modelos arquetípos, torna-se também um ato criativo que sistematiza poeticamente uma narrativa de nascimento, ou seja, uma narrativa de natureza mítica, de caráter exemplar e original e, portanto, sagrado. Mitos e lendas (...) são histórias que orientam a vida e possuem poder religioso de ser visto como eficazes. (...) O mito é uma história sagrada retratada através de narrativas que relatam os feitos dos protagonistas do acontecimento primordial. (Oliveira & Lima, 2006:6)

No trabalho que desenvolvem, Oliveira & Lima expõem diversas teorias referentes ao mito, procurando conceber imediatamente uma distinção entre este e outras tipologias textuais análogas, nomeadamente a lenda. Baseando as suas ilações na diferenciação já efetuada pelos Pawnee, tribo nativa norte-americana que habita os atuais estados do Nebraska e do Kansas, os autores conceituam que ainda perdura uma dada divergência entre mito (designado pelo termo *história verdadeira*) e outras formas narrativas, como a lenda, o conto ou a fábula (designadas pelo termo *história falsa*). Efetivamente, a tribo sinalizada concebe algo como *história verdadeira* se essa dita história retratar a origem do mundo (frequentemente habitado por personagens divinas e/ou sobrenaturais), e algo como *história falsa* se descrever os episódios preconizados pelo herói nacional, comumente caracterizado como sendo jovem e de origens humildes, que se debate corajosa e notavelmente para abjugar o seu povo das garras autoritárias de seres malévolos, responsáveis pela ocorrência de terríveis fatalidades. No que respeita à comparação entre os dois tipos de história, é possível denotar o caráter sagrado e sobrenatural da primeira, algo que é substituído pela profanidade na segunda. Monfardini (2005) corrobora a opinião de Oliveira & Lima, acrescentando que, nas sociedades arcaicas, é esse caráter sagrado e verdadeiro do mito que lhe permite distinguir-se das ditas histórias profanas ou falsas. No seu ponto de vista, por um lado, os mitos descrevem acontecimentos relacionados ao ser humano, relatando “não apenas a origem das coisas, mas os acontecimentos primordiais que determinaram a condição do homem no mundo e o constituíram tal como ele é” (pp. 51/52). Por outro, as chamadas histórias falsas remetem-se a acontecimentos que, não alterando a condição humana, não a determinaram igualmente na sua essência.

Oliveira & Lima afirmam ainda que a lenda *per se* pode, porventura, ser definida como um raconto possuidor de especificidade cultural que transporta consigo elementos socioculturais presentes na vida das pessoas. Neste sentido, trazendo à superfície assuntos concretos de cada região, a lenda é precipuamente definida como uma criação oral, o que, em última instância, se repercute na gênese de

múltiplas interpretações de um único evento. Neste âmbito, Klacewicz (2009) considera também que, por ação da oralidade, foi, de facto, exequível agregar as diferentes experiências da cultura humana. Como afirma,

A veiculação das práticas e impressões e o relato das façanhas heróicas, de fenómenos da natureza, de episódios diários da comunidade de forma fantasiosa e imaginativa tornaram-se valorosas fontes literárias. A evolução natural e espontânea da tradição oral deu origem à literatura. (...) Conservada pelo povo, onde surge, a literatura oral sofre modificações temporais e espaciais, assimila novos elementos, toma e empresta material das diversas etnias, mantém-se na memória coletiva e, desvinculada das convenções literárias, atinge a todas as classes invariavelmente, sejam letrados, sejam iletrados." (pp. 9/10)

Neste sentido, a literatura popular, definida como sendo aquela que não possui nenhuma obrigação com a gramática, modelos estéticos ou figuras de estilo, alicerça-se vigorosamente na oralidade como meio de excelência de transmissão. Weitzel (1995:21) compara essa literatura popular à literatura erudita, afirmando que "ambas essas literaturas, entretanto, tão fecundas, quão profundas, tão ficticiamente independentes, quão sabidamente interdependentes, formam uma só literatura, que revela e mantém toda a criação do homem e perpetua a sua herança cultural". Tais manifestações literárias, propõe o autor, podem ser divididas em género narrativo e poético, sendo que o primeiro inclui lendas, mitos e fábulas, entre outros. Torna-se, então, necessário proceder a uma distinção dos limites que separam mito de lenda e vice-versa, pois ambos os géneros entrelaçam-se e confundem-se. Assim como o mito, que é contraditoriamente utilizado como expressão com sentido aproximado de ilusão e de tradição sagrada, a lenda surge também como inverdade, ou seja, como algo contestável, ficcional ou imaginado.

O debate em torno desta diferenciação é, como aparenta, bastante controverso, principalmente porque a própria definição de lenda tem vindo a sofrer alterações no seu cerne. Tal ampliação e abrangência alargada do conceito faz com que, atualmente, ambos os termos sejam usados de forma pejorativa, já que são largamente entendidos como referência a crenças que não possuem nenhum base ou fundamento que as justifiquem. Ao contrário do mito, a lenda tendencialmente não transmite qualquer apelo sobrenatural, expondo apenas factos históricos aos quais se acrescentou imaginação, criatividade e fantasia populares. Aliás, já Weitzel (1995) afirmava que, no resumo das características de cada uma das categorias em análise¹⁶⁵, o conteúdo do mito estaria relacionado ao sobrenatural, contrastando com

¹⁶⁵ O autor, para além de analisar mito e lenda, considerou igualmente nas suas pesquisas as categorias do conto e da fábula. (NdA)

a lenda, ligada sobretudo ao real. Esta teria como ponto de partida a História e a Geografia, enquanto o mito partiria da Religião e da Magia. Por fim, o autor indicou também que, como personagens, os seres humanos povoariam maioritariamente a lenda e os deuses, semi-deuses e heróis divinizados habitariam predominantemente o mito. Ou seja, a estruturação da lenda parte da imitação com o objetivo de preservar a tradição e a história (cf. Jolles, 1976), e que, como tal, era primeiramente coletânea de narrativas e testemunhos acerca da vida e atos santos¹⁶⁶. Ao contrário, o mito descreve meios e procedimentos de criação e apropria-se, até certo ponto, da disposição mental do saber e da ciência, sem, no entanto, se tratar de um conhecimento total (cf. Martins, 2017). Klacwicz (2009) sumaria, afirmando que, neste âmbito, a diferença fundamental entre lenda e mito é, sem dúvidas, a disposição mental. A lenda, na sua opinião, fraciona a realidade para sugerir um modelo passível de imitação, qualificando como crucial não só a existência humana num todo, mas sobretudo o instante, a ocasião de uma determinada ação da personagem. Ao mesmo tempo, o mito é criação, “é a busca do saber absoluto o qual se produz quando um objeto se cria numa interrogação e na sua resposta” (p. 18).

Por fim, nas suas pesquisas sobre o sistema mitológico chinês, suas origens e desenvolvimento, Zhou Zuoren relata que uma abordagem à temática do mito exige uma distinção entre este e outras esferas que possam, no seu conjunto, criar ambiguidades na sua conceitualização. Por conseguinte, ao apresentarem notáveis similaridades entre si, mito, lenda (ou saga), anedota e conto devem ser objeto de profunda reflexão de forma a evidenciar traços distintivos de cada uma destas quatro classes. O autor declara, assim sendo, que

Ainda que mito e lenda sejam parecidos no seu formato, o primeiro narra a história dos deuses e o segundo a história da humanidade. O mito possui essência religiosa, enquanto a lenda é de essência histórica. Lenda e anedota, embora semelhantes, distinguem-se pelo facto de a primeira apresentar heróis quase divinos e a segunda apresentar figuras eminentes do meio mundano. A essência da primeira é histórica, e da segunda biográfica. Estas três classes perfazem um tipo, atribuindo igual importância a pessoas e acontecimentos e localizando a narrativa a níveis temporal e espacial. Algo contrário ao conto, que valoriza as coisas e não as pessoas. A essência dos contos é literária, diferente dos três pontos referidos acima. (1934:71)¹⁶⁷

¹⁶⁶ Foi, então, desta discussão que surgiu a intensa associação entre lenda e realidade. (NdA)

¹⁶⁷ “神话与传说形式相同，但神话中所讲的是神的事情，传说是人的事情；其性质一是宗教的，一是历史的。传说与故事亦相同，但传说所讲的是半神的英雄，故事中所讲的是世间的名人；其性质一是历史的，一是传记的。这三种可以归作一类，人与事并重，时地亦多有着落，与重事不重人的童话相对。童话的性质是文学的，与上边三种之由别方面转入文学者不同。” (Shénhuà yǔ chuánshuō xíngshì xiāngtóng, dàn shénhuà zhōng suǒ jiǎng de shì shén de shìqíng, chuánshuō shì rén de shìqíng; qí xìngzhì yī shì zōngjiào de, yī shì lìshǐ de. Chuánshuō yǔ gùshì yì xiāngtóng, dàn chuánshuō suǒ jiǎng de shì bàn shén de yǐngxiàng, gùshì zhōng suǒ jiǎng de shì shìjiān de míngren; qí xìngzhì yī shì lìshǐ de, yī shì zhuànjì de. Zhè sān zhǒng kěyǐ guī zuò yī lèi, rén yǔ shì bìngzhòng, shí de yì duō yǒu zhuólù, yǔ zhōng shì bù cháng rén de tónghuà xiāngduì. Tónghuà dì xìngzhì shì wénxué de, yǔ shàngbian sān zhǒng zhī yóu bié fāngmiàn zhuǎn rěnwén xuézhě bítóng.) (TdA)

Para o autor, conquanto estas categorias sejam, de facto, diferentes umas das outras no seu conteúdo, as dissemelhanças descritas têm-se esbatido, visto que, como o próprio considera, “nos dias de hoje, são vistas como criações literárias semelhantes” (*idem*:72)¹⁶⁸.

Independentemente das significâncias atribuídas, a linha que delimita mito e lenda é assaz ténue, dado que ambas as realidades emanam de uma classificação etiológica similar e visam clarificar a origem e a causa dos factos do mundo. Destarte, semelhante narrativa pode ser considerada como lenda ou mito conforme a cultura onde se insere, processo este entendido como degeneração ou derivação de um dos constituintes desta dualidade. Numa tentativa de reunir as principais características de mito e lenda, recuperam-se as seguintes tabelas-síntese.

Tabela 2. Principais diferenças entre lenda e mito (Martins, 2017:64)

<p style="text-align: center;">Lenda (do latim <i>legenda</i>, aquilo que deve ser lido)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Narrativa que, passada oralmente, apresenta como intuito a explicação de ocorrências misteriosas ou sobrenaturais; • Depois de ser conhecida, obtém formato escrito; • História que faz parte da tradição e cultura de um povo e é remodelada pela imaginação popular, envolvendo factos reais e fictícios; • É intemporal, embora se sirva de certas verdades históricas como suporte e sofra alterações no decorrer da sua veiculação; • Tal como o mito, justifica factos que a lógica/ciência não consegue explicar, mas são mais naturalmente aceites pois nem sempre falam sobre o sobrenatural.
<p style="text-align: center;">Mito (do grego <i>mythos</i>, discurso, palavra, relato imaginário)</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Narrativa que, ao ser utilizada pelos povos de outrora, explicava fenómenos naturais que não eram compreensíveis; • Carregados de simbologia, envolvem normalmente personagens sobrenaturais, divinas e heróicas; • O seu principal objetivo é a transmissão de conhecimento; • Relaciona-se com a religião; • Pode ter origem histórica desde que haja uma simbologia vital e inerente a esse facto (ex.: A vinda de D. Sebastião); • Não usa uma argumentação congruente na sua exposição, preferindo olhar para a realidade através de histórias sagradas que podem ou não ser aceites como reais/verdadeiras; • Certos temas são comuns a qualquer povo, como a origem do mundo ou do ser humano.

¹⁶⁸ “在我们现今拿来鉴赏，又原是一样的文艺作品，分不出轻重来了。” (*Zài wómen xiànjīn ná lái jiànshǎng, yòu yuán shì yīyàng de wényì zuòpǐn, fēn bù chū qīngzhòng lái.*) (TdA)

Tabela 3. Características formais das narrativas em prosa, segundo Bascom (*apud* Birrell, 1993:5) (TdA)

Forma	Narrativas em Prosa		
	Mito	Lenda	Conto Popular
Início convencional	Não	Não	Frequentemente
Dito depois do escurecer	Sem restrições	Sem restrições	Frequentemente
Crença	Factos	Factos	Ficção
Cenário	Num dado lugar e numa dada altura	Num dado lugar e numa dada altura	Intemporal e sem lugar
Tempo	Passado remoto	Passado recente	Qualquer altura
Lugar	Mundo mais antigo ou outro mundo	Mundo como o é hoje	Qualquer lugar
Atitude	Sagrada	Sagrada ou secular	Secular
Personagem principal	Não humana	Humana	Humana ou não humana

3.2. Gramática do Pensamento Coletivo

Uma das questões relativas à mente humana que, desde há muito, tem interessado tanto psicólogos como filósofos prende-se com o facto de esta, no contexto de formação e evolução humana, ou ser uma lousa em branco que aguarda estímulos e contribuições do mundo para obter estrutura e forma ou possuir já uma estrutura pré-formada ou pré-definida que influencia a maneira como o ser humano experiencia ou vivencia o mundo. Postulando uma posição que segue a segunda opção supramencionada, Carl Jung crê que existem estruturas psíquicas idênticas e comuns que interferem na maneira como todos os humanos experimentam a vida, os denominados arquétipos. Estes, como afirma, possuem carácter hereditário, isto é,

O homem "possui" muitas coisas que nunca adquiriu, mas herdou dos seus antepassados. Ele não nasceu como uma tábula rasa, apenas nasceu inconsciente. No entanto, traz consigo sistemas que estão organizados e prontos para funcionar de uma maneira especificamente humana, e isso ele deve a milhões de anos de desenvolvimento humano. Assim como os instintos migratórios e de construção de ninhos dos pássaros nunca foram aprendidos ou adquiridos individualmente, o homem, ao nascer, traz consigo o plano básico da sua natureza, não apenas natureza individual, mas natureza coletiva. Esses sistemas herdados correspondem às situações humanas que existem desde os tempos primitivos: juventude e velhice, nascimento e morte, filhos e filhas, pais e mães, acasalamento e assim por diante. Somente a consciência individual experimenta essas coisas pela primeira vez, mas não o sistema

corporal e o inconsciente. Para estes, são apenas o funcionamento habitual dos instintos que foram pré-formados há muito tempo.¹⁶⁹ (Jung, 2014:315)

Ademais, o autor foi um dos principais especialistas no estudo da simbologia religiosa e mitológica. O trabalho em ambas as esferas, aliás, levou-o à descoberta de arquétipos em mitos e religiões de culturas passadas e presentes, percebendo, por conseguinte, que muitos deles compartilhavam padrões, temas e símbolos idênticos. Curiosamente, alguns desses mesmos temas e símbolos surgiam em sonhos e fantasias de pacientes seus diagnosticados com esquizofrenia. Tais circunstâncias suscitaram-lhe grande interesse científico.

3.2.1. Inconsciente Pessoal e Coletivo

Nascido nos finais do século XIX, na Suíça, Carl Jung, como mencionado, foi um dos mais conhecidos discípulos de Freud, com quem, paradoxalmente, cortou relações com o objetivo de desenvolver a sua própria teoria: a psicologia analítica. Ainda que, para Freud e Jung, a mente humana apresentasse níveis coincidentes, o último destes investigadores defendia que a parte mais importante do inconsciente resultava do passado coletivo da humanidade, o chamado inconsciente coletivo, e não das experiências individuais que pudessem resultar da vida quotidiana. Neste assunto, Brumlik (2007:15) afirma que

C. G. Jung foi o renovador conservador de uma grande tradição. Na sua obra, a tradição ocidental e sobretudo romântica do inconsciente completam-se e aperfeiçoam-se. Na obra de Sigmund Freud, interligam-se, pelo contrário, o espírito revolucionário das ciências naturais modernas e a franqueza sem contemplações de uma individualidade despojada de todo o consolo metafísico. Jung surge assim como o rebelde contra Freud e na verdade como representante de uma restauração científica enquanto Freud, o mentor conservadoramente activo da escola, desempenha o papel de um revolucionário, defensor aguerrido dos seus progressos.

Para Major et al. (2012), o conceito de inconsciente é ambíguo. Por um lado, é possível percecioná-lo no âmbito da psicologia cognitiva moderna, na qual é visto como o “não-consciente”

¹⁶⁹ “Man “possesses” many things which he has never acquired but has inherited from his ancestors. He is not born as a tabula rasa, he is merely born unconscious. But he brings with him systems that are organized and ready to function in a specifically human way, and these he owes to millions of years of human development. Just as the migratory and nest- building instincts of birds were never learnt or acquired individually, man brings with him at birth the ground-plan of his nature, and not only of his individual nature but of his collective nature. These inherited systems correspond to the human situations that have existed since primeval times: youth and old age, birth and death, sons and daughters, fathers and mothers, mating, and so on. Only the individual consciousness experiences these things for the first time, but not the bodily system and the unconscious. For them they are only the habitual functioning of instincts that were preformed long ago.” (TdA)

(estruturas presentes na base da consciência, mas que ainda não são conscientes); por outro, pode ser compreendido de acordo com a linha das, como designa o autor, psicologias de pendor dinâmico¹⁷⁰, nas quais o inconsciente é algo ativo e quase possui vida própria, pois apresenta um conjunto de leis de funcionamento e acesso específicas.

Neste contexto, Freud defende que os seres humanos não são, na realidade, senhores do seu espaço mental, se assim for possível expor, já que, ao admitirem a presença de processos inconscientes, negam o orgulho da sua consciência no que diz respeito ao tudo compreender e controlar. Jung, no entanto, como aponta novamente Major et al. (*idem*:9), procura colocar no centro “a processualidade de um sujeito uno na raiz de si mesmo e ao encontro gradual de si próprio - um sujeito que, à medida que vai tomando consciência de si e à medida que vai tomando consciência do confronto com a realidade que o levou a divisões e cisões internas, se (re-)unifica”. Isto é, como descreve, trata-se de um processo evolutivo em que o ser humano passa de um estado infantil de identificação para um de maior diferenciação, ampliando a sua consciência no que diz respeito a uma maior integração das várias instâncias psíquicas que se tenham diferenciado durante o processo de desenvolvimento. Propondo que a mente humana não é produto exclusivo de experiências pessoais, mas contém elementos que são pré e inter-pessoais, Jung, neste sentido, crê que esse estado integrado e superior da consciência é “a meta de desenvolvimento da psique e que as eventuais resistências ao desenrolar natural deste processo são uma das causas do sofrimento e da doença psíquica. Trata-se, pois, de um verdadeiro re-encantamento do mundo” (*idem*:10).

Neste ponto, torna-se necessário destacar e explicar que Freud preconiza a divisão da consciência humana em três grandes níveis: o consciente, o pré-consciente e o inconsciente. A cada um desses níveis poder-se-á traçar algumas associações às ideias que este investigador formulou sobre o Ego, Superego e Id. A analogia do icebergue é muitas vezes associada à explicação desta sua perspetiva. No topo do mesmo, encontra-se a Mente Consciente, ou Ego, que corresponde a tudo sobre o qual o ser humano se encontra ciente, incluindo informações que possui sobre ele mesmo e sobre o seu entorno. Esta parte da mente é igualmente responsável pelo controlo de impulsos tendo por base um conjunto de comportamentos tidos como aceitáveis, tentando racional e realisticamente concretizar os desejos

¹⁷⁰ Neste âmbito, o autor explica que estas psicologias são assim designadas por se referirem ao denominado “dinamismo mental” do aparelho psíquico defendido por Freud. Ademais, acrescenta que estas, “sucédâneas da psicanálise, não podem ser rotuladas como “psicanálise”; são desenvolvimentos da psicanálise ou, se quisermos, são netas - não filhas - do pensamento de Freud” (2012:15) (NdA).

presentes no nível inconsciente. A *Mente Pré-Consciente*, ou *Superego*, equivale à parte do icebergue que já se encontra submersa, sem, no entanto, se afastar muito da superfície da água. Corresponde essencialmente ao conjunto de ideias do qual o ser humano não está consciente, ainda que possa, com relativa facilidade, reverter essa realidade. Assume-se, assim, como local onde muitas memórias são armazenadas para fácil recuperação, isto é, como amálgama de pensamentos que são inconscientes no momento específico em questão, mas que, não tendo sido reprimidos, estão disponíveis para serem lembrados e trazidos de volta à consciência (por exemplo, o fenómeno “ponta da língua”). Por fim, a parte inferior e mais funda do icebergue, o *Inconsciente* ou *Id*, é composta pelo conjunto de ideias, pensamentos e/ou memórias que, conquanto influenciem o comportamento consciente, não se encontram acessíveis ao mesmo. Muito do que é armazenado no inconsciente é considerado desagradável ou conflitante, como, por exemplo, impulsos sexuais tidos como inaceitáveis¹⁷¹ ou memórias traumáticas que deveriam ser reprimidas e afastadas do nível consciente. É possível encontrar, no *Inconsciente*, todo um conjunto de pensamentos e ideias demasiado perturbadores à *Mente Consciente*. Ou seja,

Para Freud, o “aparelho” psíquico era constituído por várias instâncias: o inconsciente, o subconsciente e o consciente. De uma forma breve, diremos que o inconsciente refere-se aos dados retidos, não consciencializáveis, o pré-consciente relaciona-se com os dados que se podem trazer à consciência com alguma facilidade, enquanto que o consciente lida com as percepções presentes, como por exemplo, os sentimentos, os pensamentos, as memórias e as fantasias. Uma outra maneira de ver estas três instâncias é imaginar três pessoas diferentes no aparelho psíquico. Uma delas tenta manifestar os seus desejos reprimidos (inconsciente), enquanto que outra (pré-consciente) funciona como um “guarda” e não deixa todos os desejos tomarem-se acções. O consciente funciona segundo os dados que o pré-consciente deixa “passar” e com tudo o que uma pessoa aprende durante um certo momento, pois quando esse momento passa desaparece da consciência. Assim sendo, o pré-consciente compreende lembranças, vestígios da linguagem, memórias; enquanto que o inconsciente escapa por definição à consciência. (Major et al., 2012:15/16)

Assim sendo, servindo como mecanismo de defesa, é o *Inconsciente* que mantém todos os pensamentos, ideias e memórias deste tipo longe da *Mente Consciente*, ainda que, no entanto, possa fazer uso dos sonhos ou dos lapsos freudianos¹⁷² para propalar tais realidades. Neste âmbito, Freud criou a psicanálise, denominada inicialmente por “psicologia das profundezas”, como um método capaz de trazer à consciência o conjunto de pensamentos, desejos reprimidos ou memórias traumatizantes

¹⁷¹ Aliás, para Freud, o *Id* era orientado pela luxúria, buscando uma gratificação sexual instantânea. (NdA)

¹⁷² Parte dos estudos da psicanálise, o lapso freudiano, também conhecido como ato falhado ou parapraxis, refere-se ao engano ou erro, seja verbal, seja comportamental, que pode expor conflitos ocorrentes entre o inconsciente e a intenção. (NdA)

remetidas à inconsciência.

Em todo o caso, como referido, as perspetivas de Freud e Jung sobre o inconsciente partem, regra geral, na sua essência, de um mesmo ponto. De facto, ambos conjecturam que esta seria a divisão da mente onde se encontrariam os supramencionados conteúdos reprimidos. No entanto, no que é concernente ao fracionamento da mesma, a proposta de Carl Jung difere da definição comum sugerida por Freud, já que o primeiro insistia que, para além daquilo que o último designava por “Inconsciente” (isto é, “Inconsciente Pessoal” na linguagem de Jung), existia adicionalmente um “Inconsciente Coletivo”. Por outras palavras, Jung pensava também que a mente se dividia em três grandes partes, que não se encontrariam fechadas umas às outras e interagiriam constantemente de forma compensatória. Esses três reinos são o Consciente, o Inconsciente Pessoal e o Inconsciente Coletivo. No entanto, ao contrário da proposta de Freud, a de este autor não defendia a procura da gratificação sexual como ingrediente principal para o controlo do Inconsciente, e conseqüente influência no Consciente, mas sim a energia psíquica criadora de todo o comportamento. Atente-se, então, que

A princípio o conceito do inconsciente limitava-se a designar o estado dos conteúdos reprimidos ou esquecidos. O inconsciente, em Freud, apesar de já aparecer - pelo menos metaforicamente - como sujeito atuante, nada mais é do que o espaço de concentração desses conteúdos esquecidos e recalçados, adquirindo um significado prático graças a eles. Assim sendo, segundo Freud, o inconsciente é de natureza exclusivamente pessoal, muito embora ele tenha chegado a discernir as formas de pensamento arcaico-mitológicas do inconsciente. Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos inconsciente pessoal. Este, porém, repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos inconsciente coletivo. Eu optei pelo termo "coletivo" pelo facto de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal, ele possui conteúdos e modos de comportamento, os quais são *cum grano salis* os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos. Em outras palavras, são idênticos em todos os seres humanos, constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo. (Jung, 2002:15)

Assim, na perspetiva de Jung, o Consciente refere-se à fração da mente que tudo vê, tudo ouve e tudo percebe, sendo a parte objetiva da mente, ou seja, é constituído pelos conteúdos psíquicos dos quais se tem conhecimento. O domínio consciente da psique, embora extremamente importante, é, de acordo com Jung, reduzido em escala pelo domínio do inconsciente. Este refere-se aos conteúdos psíquicos dos quais não se possui conhecimento, tendo Jung procedido à sua divisão em duas partes principais: o Inconsciente Pessoal e o Inconsciente Coletivo. Como o termo sugere, o Inconsciente Pessoal é particular para cada indivíduo, encontrando-se, por seu lado, relacionado aos sentimentos, emoções e

informações que, outrora conscientes, foram, em tempos mais recentes, devido à sua natureza angustiante, esquecidos ou reprimidos. Por fim, o Inconsciente Coletivo alude aos padrões comportamentais e instintos psicológicos, isto é, ao conjunto de conhecimentos e comportamentos de carácter universal que são herdados pelo ser humano. Do inconsciente emanam influências determinantes que, independentemente da tradição, garantem a cada indivíduo uma semelhança e até uma uniformidade de experiência. Isto é, os conteúdos que provêm desta zona da psique humana são compostos por imagens ou emoções universais que foram existindo desde os primórdios do tempo. O Inconsciente Coletivo não se encontra, no entanto, acessível ou disponível para uma observação direta, embora possa ser investigado indiretamente através da análise de conteúdos conscientes e compreensíveis que permitem inferir algumas conclusões sobre a sua natureza e estrutura. Como tal, é possível identificar a sua existência, por exemplo, nos mitos, visto que estes se assumem como representações simbólicas do drama intrínseco e inconsciente que a consciência vai aprendendo através de projeções e, por conseguinte, transmitem e ensinam os segredos ocultos do inconsciente.

Assim, considerando que esta é a parte da psique humana que pode ser distinguida do Inconsciente Pessoal pelo facto de, ao contrário do último, não dever a sua existência à experiência pessoal e, por conseguinte, não ser uma aquisição pessoal, Jung crê que, neste âmbito, o Inconsciente Coletivo corresponde aos instintos biológicos inatos à humanidade em geral, constituindo, por isso, um elemento de ligação. O autor suíço afirma, destarte, que “os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos” (2002:16).

3.2.1.1. Os Arquétipos

Como supramencionado, o Inconsciente Coletivo não é passível de formação individual, sendo, portanto, algo que é inato. São os arquétipos, formas pré-existentes, que o constituem e lhe podem conferir forma definida. Este conceito é apenas aplicado ao conjunto de representações coletivas e conteúdos psíquicos que não sofreram ainda qualquer elaboração por parte da consciência. Se forem submetidos à ação desta última, modificam-se e assumem matizes que apresentam variações de indivíduo para indivíduo. Jaffé (1983:15/16) descreve, deste modo, que

A palavra *arquétipo* surge do grego, significando “modelo primordial”. No que diz respeito a manuscritos, denota a forma original, e mais básica, usada para cópias posteriores. Na psicologia, os arquétipos representam os padrões da vida humana, a especificidade do homem. Como são quantidades inconscientes, eles mesmos permanecem irrepresentáveis e ocultos, mas tornam-se indiretamente discerníveis através dos arranjos que produzem na nossa consciência: através dos motivos análogos exibidos pelas imagens psíquicas e através dos motivos típicos de ação nas situações primordiais da vida - nascimento, morte, amor, maternidade, mudança e transformação, etc. O arquétipo *per se* permanece como um “produto” por trás dos motivos arquetípicos, mas apenas esses se encontram acessíveis à consciência.¹⁷³

Por outras palavras, como a autora deixa antever, significando originalmente “modelo primordial”, os arquétipos, não obstante o termo em si possuir, atualmente, novas significâncias, entendimentos ou usos¹⁷⁴, são, no fundo, imagens universais que, existindo desde os princípios do tempo, foram sendo veiculadas de geração em geração e, conseqüentemente, consciencializadas na mente das mesmas¹⁷⁵. A sua transmissão, para além de se efetuar por intermédio de ensinamentos antigos, era também efetivada por fantasias, narrativas míticas e sonhos que, de acordo com Jung, possuíam o benefício de se afirmarem como “produtos espontâneos da psique inconsciente, independentemente da vontade”, sendo, portanto, “produtos da natureza, puros e não influenciados por qualquer intenção consciente” (2002:59)¹⁷⁶. A intensidade e a frequência dos sonhos saem reforçadas pela ação de fantasias inconscientes, sendo, pelo contrário, reduzidas se essas fantasias se tornarem conscientes.

Atente-se, então, que

Nenhum arquétipo pode ser reduzido a uma simples fórmula. Trata-se de um recipiente que nunca podemos esvaziar, nem encher. Ele existe em si apenas potencialmente e quando toma forma em alguma matéria, já não é mais o que era antes. Persiste através

¹⁷³ “The word *archetype* comes from the Greek; it means the “prime imprinter”. With respect to manuscripts it denotes the original, the basic form for later copies. In psychology archetypes represent the patterns of human life, the specificity of man. As they are unconscious quantities, they themselves remain irrepresentable and hidden, but they become indirectly discernible through the arrangements they produce in our consciousness: through the analogous motifs exhibited by psychic images and through typical motifs of action in the primal situations of life - birth, death, love, motherhood, change and transformation, etc. The archetype *per se* stands like a “produces” behind the archetypal motifs, but only these are accessible to consciousness.” (TdA)

¹⁷⁴ Nos dias de hoje, o termo é geralmente utilizado para descrever um exemplo típico de um certo tipo de pessoa ou coisa, estabelecendo-se normalmente uma conexão ou referência a livros ou filmes. A título de exemplo, personagens que, arquetipicamente, funcionam como mentores tendem a ser velhas e sábias ao mesmo tempo que se assumem como quase figuras parentais, especialmente no caso de heróis arquetípicos, que transmitem ensinamentos e revelam segredos do mundo aos restantes protagonistas. Ademais, são personagens normalmente retiradas antes do final da narrativa de forma a que o herói possa enfrentar o leviatã (arquétipo do vilão) sozinho. Ou seja, em poucas palavras, os arquétipos funcionam normalmente como estereótipos. (NdA)

¹⁷⁵ Duas foram as vias utilizadas por Jung para, ao afastar-se de Freud, formular este conceito. Num primeiro lugar, nos estudos que foi realizando com o intuito de compreender os complexos dos seus pacientes, o autor deparou-se com um grande número de participantes que apresentava um conjunto de complexos muito semelhantes. Tal levou-o a assumir que deveria existir um certo protótipo, ou padrão, comungado por todos os seres humanos e seus complexos. Num segundo momento, durante a sua estadia na clínica de Burghölzli, Zurique, onde trabalhava com doentes psicóticos com fantasias e visões, conheceu um paciente que lhe contou a história de um falo que saía do sol e produzia vento. Jung, na altura, tinha traduzido um antigo texto egípcio que incluía semelhante imagem. (cf. Saraiva, *apud* Major et al., 2012) (NdA).

¹⁷⁶ Assim, na sua forma mais básica, os arquétipos são ideias não consciencializadas, recebendo, posteriormente, influências oriundas do meio social e da própria experiência do indivíduo. Tais circunstâncias permitem, deste modo, que os arquétipos sejam transportados para o mundo do conhecimento consciente. Jung, para distinguir e designar estas duas fases, usa termos diferentes, a saber “arquétipos” e “ideias arquetípicas”. Contudo, aponta Almeida (2018:7), “o termo mais usado por Jung para se referir a estas ideias arquetípicas é “arquétipo”, daí que utilizar-se-á este último termo para a referência destas imagens primordiais. (NdA)

dos milénios e sempre exige novas interpretações. Os arquétipos são os elementos inabaláveis do inconsciente, mas mudam constantemente de forma. (*idem*:179)

A influência dos arquétipos no pensamento e comportamento humanos possibilitou a existência de semelhanças entre múltiplos mitos e religiões, facto constatado pelo autor quando afirma que, para além dos sonhos, os arquétipos do inconsciente coletivo podem também encontrar meio de expressão através de outras narrativas, nomeadamente os mitos. Nestes, tal e qual no sonho, a alma fala de si mesma e os arquétipos manifestam-se na sua combinação natural. Na sua visão,

Os mitos são revelações originárias da alma pré-consciente, pronunciamentos involuntários acerca do acontecimento anímico inconsciente e nada menos do que alegorias de processos físicos. Tais alegorias seriam um jogo ocioso de um intelecto não científico. Os mitos, pelo contrário, têm um significado vital. Eles não só representam, mas também são a vida anímica da tribo primitiva, a qual degenera e desaparece imediatamente depois de perder sua herança mítica, tal como um homem que perdesse sua alma. A mitologia de uma tribo é sua religião viva, cuja perda é tal como para o homem civilizado, sempre e em toda parte, uma catástrofe moral. Mas a religião é um vínculo vivo com os processos anímicos, que não dependem do consciente, mas o ultrapassam, pois acontecem no obscuro cenário anímico. Muitos desses processos inconscientes podem ser gerados indiretamente por iniciativa da consciência, mas jamais por arbitrio consciente. Outros parecem surgir espontaneamente, isto é, sem causas discerníveis e demonstráveis pela consciência. (*idem*:156)

Jung considerava, desta forma, que o arquétipo era parte herdada da psique, originada e desenvolvida primeiramente através de repetidas experiências pré-humanas e humanas. Tal conceção de aquisição de características tendo por base a experiência individual e a transmissão intergeracional, descreve Smith (2007), foi originalmente cogitada e conceituada pelo naturalista francês Jean-Baptiste Lamarck, um dos, senão o, primeiros defensores da ideia de que a evolução biológica ocorreu e prosseguiu de acordo com leis naturais. Ainda que Lamarck tenha sido posteriormente desacreditado e a sua teoria tenha sido substituída pela seleção natural de Darwin e pelas leis de herança de Mendel, pai da genética, esta visão influenciou fortemente a formulação inicial de Jung sobre a herdabilidade do arquétipo. A título de exemplo, o medo e o fascínio pelas serpentes, continua a destacar Smith, é reação humana universal, algo cuja origem Jung acreditava encontrar-se conectada a um padrão arquetípico que se formou através de incontáveis eras de experiência humana com serpentes. A reação emocional gravada na psique renasce durante o encontro inicial de cada pessoa com uma cobra. Em alternativa, refere o autor, é igualmente possível que uma mutação que envolva o medo destes répteis seja útil para a espécie, já que, no contexto da seleção natural, as mutações genéticas capazes de garantir a

sobrevivência do ser humano reproduzem-se e suplantam gerações anteriores. Os arquétipos surgiram, nesta perspetiva, de uma maneira aparentemente aleatória, mas mostraram-se úteis no concernente à supervivência das espécies. A garantia de sobrevivência de dada criança ofertada por determinada estrutura genética (por exemplo, a programação genética da maternidade, isto é, o arquétipo da mãe) seria veiculada para as gerações posteriores, tornando-se universal.

Nesta explicação dos arquétipos, Neumann (2013), aluno de Jung, num outro exemplo, fez uso de uma analogia relativa aos órgãos físicos do ser humano para mais bem explicar e iluminar o conceito em debate. Tal-qualmente um corpo é estruturado por órgãos que são amplamente formados antes do nascimento, a mente possui também órgãos psíquicos que a estruturam, os arquétipos. Estes funcionam como a maior parte dos órgãos físicos, isto é, sem consciência por parte do ser humano, e, da mesma forma que os órgãos físicos funcionais são essenciais para um corpo saudável, uma mente saudável depende do bom funcionamento dos arquétipos. Neste sentido, Neumann sublinha, com naturalidade, que os elementos estruturais arquetípicos da psique são órgãos psíquicos de cujo funcionamento depende o bem-estar do indivíduo e cuja lesão acarreta consequências desastrosas.

Atente-se também que uma importante diferença entre os órgãos físicos e os arquétipos encontra-se no facto de, conquanto os órgãos físicos sejam passíveis de uma análise direta através dos sentidos, os arquétipos não serem suscetíveis de tais observações. Com efeito, a existência de arquétipos é somente revelada pelos arranjos que produzem na consciência, designadamente através da manifestação de imagens simbólicas. Apenas a interpretação dos símbolos manifestados pelos arquétipos poderá ajudar na compreensão do(s) padrão(-ões) arquetípico(s) da mente humana. Na obra *Ego and Archetype*, Edinger fornece uma explanação relativamente à definição de símbolo no contexto da psicologia junguiana, promovendo uma comparação e contraste com o termo “sinal”. Para o autor, ainda que ambos sejam necessários, não devem ser confundidos, pois

Um sinal é uma prova de significado que representa uma entidade conhecida. De acordo com esta definição, a linguagem é um sistema de sinais, não de símbolos. Um símbolo, por outro lado, é uma imagem ou representação que aponta para algo essencialmente desconhecido, um mistério. Um sinal transmite um significado abstrato e objetivo, enquanto um símbolo veicula um significado vivo e subjetivo. Um símbolo tem um dinamismo subjetivo que exerce uma poderosa atração e fascínio sobre o indivíduo.

É uma entidade orgânica viva que liberta e transforma energia psíquica. É possível afirmar que o sinal é algo morto, mas que o símbolo é algo vivo. (1992:109)¹⁷⁷

Por outras palavras, é plausível considerar que, nesta distinção entre os dois conceitos, o “sinal” se assume como elemento representativo de algo que existe no mundo físico, enquanto o “símbolo” funciona como um substituto para algo que não se encontra presente no mundo físico, apontando, assim sendo, para um conjunto de elementos ocultos à psique ou padrões do inconsciente¹⁷⁸. Como Jung (1991:173) afirma,

Um conteúdo arquetípico expressa-se, antes de mais, através de metáforas. Se tal conteúdo deveria falar do sol e identificar com ele o leão, o rei, o tesouro guardado pelo dragão ou o poder que contribui para a vida e a saúde do homem, [podemos afirmar que] não é uma coisa nem outra, mas a terceira coisa desconhecida que encontra expressão mais ou menos adequada em todos esses símiles, permanece, ainda, - para a irritação perpétua do intelecto - desconhecida e não deve ser ajustada a uma fórmula.¹⁷⁹

Este conjunto de conteúdos simbólicos são inefáveis, sendo igualmente impossível determinar quão claro ou obscuro é o mundo de imagens e metáforas que daí surge. Contudo, é seguro afirmar que, por trás dele, existe algo que é alheio à consciência e que opera de tal maneira que as declarações não variam sem limites, mas, ainda assim, todas se relacionam com alguns princípios ou arquétipos básicos (cf. Jung, 2011). Ressalte-se ainda o facto de os arquétipos não assumirem, nas suas manifestações, o mesmo conjunto de imagens para todas as pessoas, fornecendo, em vez disso, uma estrutura da imagem simbólica, cuja forma específica difere de cultura para cultura e até mesmo de indivíduo para indivíduo. Todavia, como Jung (2011) crê, a manifestação simbólica dos arquétipos não apresenta variações de forma ilimitada e caótica, ou seja, é possível obter-se conhecimento acerca da estrutura arquetípica da mente desde que se reflita sobre os símbolos que surgem na consciência. Neumann (2013:7), na obra *The Origins and History of Consciousness*, segue esta linha de pensamento, considerando que

¹⁷⁷ “A sign is a token of meaning that stands for a known entity. By this definition, language is a system of signs, not symbols. A symbol, on the other hand, is an image or representation which points to something essentially unknown, a mystery. A sign communicates abstract, objective meaning whereas a symbol conveys living, subjective meaning. A symbol has a subjective dynamism which exerts a powerful attraction and fascination on the individual. It is a living, organic entity which acts as a releaser and transformer of psychic energy. We can thus say a sign is dead, but a symbol is alive.” (TdA)

¹⁷⁸ Edinger (1992) é perentório quando descreve, neste âmbito, o termo símbolo tem uma conotação muito particular. Na sua opinião, símbolo não pode ser sinal, pois não representa um significado cónico que é passível de uma outra forma de expressão. Trata-se de uma imagem ou forma que fornece a melhor explicação disponível para um assunto cujo sentido ainda se revela amplamente desconhecido. De acordo com esta definição, símbolo deve ser estudado pelo método de analogia que amplifica a significância desconhecida até ao ponto de visibilidade. (NdA)

¹⁷⁹ “An archetypal content expresses itself, first and foremost, in metaphors. If such a content should speak of the sun and identify with it the lion, the king, the hoard of gold guarded by the dragon, or the power that makes for the life and health of man, it is neither the one thing nor the other, but the unknown third thing that finds more or less adequate expression in all these similes, yet-to the perpetual vexation of the intellect-remains unknown and not to be fitted into a formula.” (TdA)

A forma de representação peculiar do inconsciente não é a da mente consciente. Ele não tenta, nem é capaz, de se apossar e definir os seus objetos numa série de explicações discursivas, e reduzi-los à clareza por meio de análise lógica. O caminho do inconsciente é diferente. Os símbolos reúnem-se em torno da coisa a ser explicada, entendida, interpretada. O ato de tornar-se consciente consiste no agrupamento concêntrico de símbolos em redor do objeto, todos circunscrevendo e descrevendo o desconhecido de vários lados. Cada símbolo mostra um outro lado essencial do objeto a ser apreendido, aponta para outra faceta do significado. Somente o cânone desses símbolos reunidos sobre o centro em questão, o grupo coerente de símbolos, pode levar a uma compreensão do que os símbolos apontam e do que eles procuram expressar. A história simbólica do começo, da qual nos fala a mitologia de todas as épocas, é a tentativa feita pela consciência infantil e pré-científica do homem no sentido de dominar problemas e enigmas que estão para além do alcance da nossa consciência moderna desenvolvida.¹⁸⁰

Portadores de energia psíquica e, por conseguinte, elementos vivos, os símbolos assumem-se, desta forma, como produtos espontâneos da psique arquetípica. Não é exequível criar símbolos, apenas é possível descobri-los. São os símbolos que, de forma (in)consciente, transmitem ao Ego a energia que apoia, guia e motiva o indivíduo num fluxo constante de criação de imagens simbólicas vivas. Regra geral, tal fluxo não é percebido conscientemente, com a exceção, porventura, a localizar-se no sonho ou na fantasia desperta (caso haja uma redução do nível de atenção consciente). Porém, até mesmo no estado de vigília total, o Ego continua a ser invadido, sem ter a percepção disso, pelo fluxo de símbolos que, ao o penetrarem, faz com que aquele se identifique com estes e atue inconscientemente (*cf.* Edinger, 1992).

Existem, porém, algumas críticas, dentro do âmbito dos arquétipos de Jung, cuja referência se impõe. Entre elas, encontra-se aquela relacionada ao caráter porventura vago e fundamentação insuficiente que o autor fornece para sustentar a sua teoria, criticando-se o facto de Jung, por um lado, não conseguir demonstrar, nem determinar, a origem do Inconsciente Pessoal (na sua visão, este simplesmente é), e, por outro, não provar a existência de arquétipos em todos os seus tipos. Roesler (2012), por exemplo, considera a sua teoria imprecisa, afirmando igualmente que, a nível de ciência empírica, a principal falha de Jung foi não ter aprofundado estes estudos, já que se encontrava no trilho da descoberta de uma prova científica para o que afirmava. Da mesma forma, uma outra crítica apontada a Jung refere-se à incapacidade deste em provar que a imagem arquetípica teria sido produto “original” da mente do paciente e que este, assim sendo, não tivera um contacto anterior com a imagem ou ideia

¹⁸⁰ “The form of representation peculiar to the unconscious is not that of the conscious mind. It neither attempts nor is able to seize hold of and define its objects in a series of discursive explanations, and reduce them to clarity by logical analysis. The way of the unconscious is different. Symbols gather round the thing to be explained, understood, interpreted. The act of becoming conscious consists in the concentric grouping of symbols around the object, all circumscribing and describing the unknown from many sides. Each symbol lays bare another essential side of the object to be grasped, points to another facet of meaning. Only the canon of these symbols congregating about the center in question, the coherent symbol group, can lead to an understanding of what the symbols point to and of what they are trying to express. The symbolic story of the beginning, which speaks to us from the mythology of all ages, is the attempt made by man's childlike, prescientific consciousness to master problems and enigmas which are mostly beyond the grasp of even our developed modern consciousness.” (TdA)

transmitida. A este ponto, responde o autor que

Quando se afirma que nossa fantasia, percepção e pensamento são do mesmo modo influenciados por elementos formais inatos e universalmente presentes, parece-me que uma inteligência normal poderá descobrir nessa ideia tanto ou tão pouco misticismo como na teoria dos instintos. Apesar de me terem acusado frequentemente de misticismo, devo insistir mais uma vez em que o inconsciente coletivo não é uma questão especulativa nem filosófica, mas sim empírica. A pergunta seria simplesmente saber se tais formas universais existem ou não. No caso afirmativo existe uma área da psique que podemos chamar de inconsciente coletivo. 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. Apesar de todas essas dificuldades, restam casos individuais em número suficiente, mostrando o ressurgimento autóctone de motivos mitológicos que desafiam toda dúvida racional. Se um tal inconsciente existe, a explicação psicológica deve considerá-lo e submeter certas etiologias supostamente pessoais a uma crítica mais acurada. (2002:55)

Jung reconhece ainda que as visões sobre as reminiscências arcaicas, que denomina arquétipos ou imagens primordiais, como mencionado, podem ser alvo de críticas constantes por parte de estudiosos que não possuem um conhecimento suficiente da psicologia dos sonhos e da mitologia. O termo arquétipo, em si, é, no seu ponto de vista, frequentemente (mal) interpretado como sinónimo para certas imagens ou motivos mitológicos definidos, embora não sejam mais do que representações conscientes. Tais representações variáveis não podem ser herdadas. O arquétipo é a tendência para formar tais representações de um *motif*- representações que, em boa verdade, podem variar bastante em detalhes sem perder o seu padrão básico. Arquétipo é, no fundo, como explana, o nome atribuído a padrões instintivos e evoluídos de pensamento e comportamento, que muitas vezes são expressos inconscientemente através de histórias e mitos (sendo este último o local onde as religiões residem).

Como inferido, na realidade, inúmeros têm sido os investigadores ou autores que detetam inconsistências e contradições nas obras de Jung. Uma outra crítica importante ao trabalho desenvolvido pelo autor mencionado refere-se à sua visão tradicionalista dos papéis de género. Reed (2009), por exemplo, concentra-se em aspetos da teoria arquetípica que são vistos como reducionistas, fornecendo uma visão estereotipada da feminilidade e masculinidade. Efetivamente, tendo vivido nos finais do séc. XIX e inícios do séc. XX, Jung perspetivava ainda o papel da mulher como dona de casa, considerando que mulheres masculinas e intelectuais não eram de todo charmosas e, até certo ponto, poderiam ser responsáveis pela homossexualidade masculina. Rosen (1997:1/2) aponta que Jung foi fortemente influenciado pela filosofia taoísta, afirmando que

A vida de Carl Jung e a sua psicologia revelam a presença do *Dao*. A sua descrição do mundo natural da psique é semelhante ao mundo natural descrito pelos taoístas. A essência de ambas as filosofias é a integração dos opostos, o princípio taoísta de *yin-yang*, que leva à totalidade. (...) Jung começou como freudiano; deixar Freud acabou por ser a maior crise de toda a sua vida. Os chineses representam a crise através de dois pictogramas: perigo e oportunidade. O *Dao* permitiu a Jung atravessar o vale complicado de perigo (morte) e oportunidade (renascimento) e acabar como uma pessoa mais completa.¹⁸¹

Almeida (2018), desenvolvendo o seu trabalho também na área da sinologia, introduz o conceito de *yin-yang*, forças complementares e com valor igual, cujo intuito original parece ter sido deturpado pelo autor suíço. No entanto, em vez de o entender, afirma a autora, como uma força que transmite harmonia e equilíbrio, Jung entendeu-a como uma força que transmite unidade, onde, havendo combinação de diversos elementos, não se combinam necessariamente partes iguais¹⁸². Cimentou, assim, a sua opinião com base numa hierarquia da força *Yang* (masculina) em relação à força *Yin* (feminina). No entanto, para o estudo aqui apresentado, ainda que se reconheça a importância das mesmas, interessa recuperar os vários arquétipos identificados por Jung de forma a demonstrar que, no âmbito de uma análise a mitos chineses de origem e aos seus equivalentes ocidentais, é possível detetar uma semelhança nas imagens criadas e propaladas.

Em todo o caso, resumindo, Jung cria que, no âmbito dos arquétipos da psique humana, estes existiam no que chamou Inconsciente Coletivo, sugerindo que, uma vez que são inatos e universais, não podendo ser apreendidos, estes modelos funcionam no sentido de organizar a forma como dadas situações ou circunstâncias são experimentadas pelo ser humano. Afirmando que todas as ideias mais poderosas da história remontam aos arquétipos, Jung julgava que tal aceção era particularmente verdadeira no contexto da religião, embora não negasse as suas influências nos conceitos mais centrais da ciência, ética ou filosofia. Destarte, sugeriu que

Todas as ideias e representações mais poderosas da humanidade remontam aos arquétipos. Isto acontece especialmente com as ideias religiosas. Mas os conceitos centrais da Ciência, da Filosofia e da Moral também não fogem a esta regra. Na sua forma atual,

¹⁸¹ "Carl Jung's life and his psychology reveal the Tao at work. His description of the natural world of the psyche is similar to the natural world as described by Taoists. The essence of both philosophies is the integration of opposites, that Taoist principle of yin/yang, which leads to wholeness. (...) Jung started out as a Freudian; leaving Freud turned out to be the major crisis in his life. The Chinese represent crisis with two pictographs: danger and opportunity. The Tao enabled Jung to walk through the convoluted valley of danger (death) and opportunity (rebirth) and end up as a more complete person." (TdA)

¹⁸² Wang (2005) refere que, na realidade, devido à deturpação a nível de interpretação desta teoria por Dong Zhongshu (董仲舒, *Dǒng Zhòngshū*), filósofo e erudito da Dinastia Han Anterior. De facto, segundo o autor, Dong Zhongshu ofereceu uma nova interpretação deste movimento no universo, bem como no mundo humano, algo que se traduziu num desvio relativamente à verdade original. *Yin-yang* começaram a ser entendidos não como elementos ligados pela harmonia (和, *hé*), mas como elementos ligados pela unidade (合, *hé*). Essa interpretação produziu uma nova estrutura conceitual, a imposição de uma ordem hierárquica, e isso, com grande probabilidade, teve consequências filosóficas e práticas para justificar a posição social das mulheres. Terá sido com base nessa interpretação que Jung cimentou a sua opinião. (NdA)

eles são variantes das ideias primordiais, geradas pela aplicação e adaptação conscientes dessas ideias à realidade, pois a função da consciência é não só a de reconhecer e assumir o mundo exterior através da porta dos sentidos, mas traduzir criativamente o mundo exterior para a realidade visível. (Jung, 2011:341)

Por conseguinte, o autor suíço foi perentório em rejeitar a noção de que a mente humana é, aquando do nascimento, uma folha em branco à espera de ser escrita somente pela experiência. Jung acreditava que a mente humana retém aspetos fundamentais, inconscientes e biológicos, dos seus ancestrais. Essas imagens primordiais, ou arquétipos, operam como fundamento básico de como ser humano. Outrossim, Jung julgava que as personagens arcaicas e míticas, constituintes dos arquétipos, estariam presentes globalmente em todas as pessoas, porquanto seriam esses os responsáveis pela transmissão dos valores, motivações, personalidades humanas mais básicas. Segundo o seu ponto de vista, conquanto a maior parte das pessoas fosse dominada por um arquétipo específico, cada um destes desempenharia um dado papel na personalidade. A forma de expressão ou realização de determinado arquétipo dependeria de variegados fatores, como influências culturais de um indivíduo ou experiências pessoais únicas.

3.2.1.1.1. Uma Breve Seriação¹⁸³

Em jeito de resumo, Feist e Feist (2009) descrevem que, devido ao facto de os arquétipos se afirmarem como padrões arcaicos e imagens universais derivantes do Inconsciente Coletivo, estes são concomitantemente contraparte psíquica do instinto e potencialidades que se atualizam sempre que penetram na consciência como imagens ou se manifestam na atitude ou comportamento relativamente ao mundo exterior. Na teoria de Jung, os arquétipos, elementos altamente desenvolvidos desta área da psique, apenas poderão ser inferidos indiretamente a partir de histórias, arte, mitos, religiões ou sonhos. Assim, como anteriormente discutido, estes arquétipos em Jung são, no fundo, formas subjacentes, não muito claras, que se moldam e ganham conteúdo específico através da história, cultura e contexto pessoal do indivíduo.

Dada a possibilidade de recombinação, Jung considera que os arquétipos não apresentam um

¹⁸³ Na parte que se segue, pretende-se trabalhar sucintamente com determinados aspetos dos arquétipos para tecer, em páginas adiante, algumas considerações referentes às narrativas míticas chinesas. (NdA)

número definido, propondo, assim, que a personalidade de toda a humanidade contém elementos de quatro arquétipos principais ou maiores, nomeadamente o *Self*, a *Persona*, a Sombra e a dualidade *Animus/ Anima*.

Primeiramente, representando a inconsciência e a consciência unificadas de determinado indivíduo, o arquétipo a ser inicialmente referenciado é o *Self*. Trata-se do princípio organizador da personalidade, através do qual se cria o “eu”, num processo conhecido como individuação¹⁸⁴. Para Jung, o objetivo final desta imagem arquetípica seria a obtenção de um “eu” mais coeso, muito semelhante ao conceito de auto-realização de Maslow, isto é, “a tendência para que ele [o indivíduo] se atualize no que é potencialmente. Esta tendência pode ser expressa como o desejo de se tornar cada vez mais o que se é, para se tornar tudo o que alguém é capaz de se tornar” (1943:383)¹⁸⁵.

O *Self*, assim, na opinião do autor, o arquétipo central e a sua principal função é a de unificar todas as outras estruturas arquetípicas da psique. A sua importância coincide igualmente com o facto de ser fonte de muitos dos símbolos encontrados nos mitos e, conseqüentemente, nas religiões.

Edinger (1992) descreve, neste aspeto, que o arquétipo é expresso tendencialmente em típicas imagens simbólicas chamadas mandalas, sendo que todas as imagens que enfatizam um círculo com um centro, e com o recurso adicional de um quadrado, cruz ou alguma outra representação da quaternidade, se enquadram nessa categoria. O autor continua, afirmando que existem igualmente outros múltiplos temas e imagens associados ao *Self*, nomeadamente a totalidade, a união de opostos ou o eixo do universo. Este, refere ainda Edinger, é fonte central da energia da vida, fonte do ser que é mais simplesmente descrito como Deus, considerando que, efetivamente, as fontes mais ricas do estudo fenomenológico do *Self* estão nas várias representações que o Homem fez da divindade. De facto, Jung acreditava que essas representações de divindades feitas em mitos e religiões, passadas e presentes, encontravam-se na base de manifestações simbólicas do *Self*, não querendo, no entanto, reduzir o conceito de Deus a um produto mental do Homem. Aquilo que ele chama inconsciente é simplesmente o meio de onde flui a experiência religiosa, sendo que, no que diz respeito à causa posterior dessa experiência, a resposta encontra-se fora do alcance do conhecimento humano. O conhecimento de Deus

¹⁸⁴ Isto é, processo através do qual a consciência de dado indivíduo se diferencia das outras, transformando-se numa unidade indivisível e autónoma. (NdA)

¹⁸⁵ “the tendency for him to become actualized in what he is potentially. This tendency might be phrased as the desire to become more and more what one is, to become everything that one is capable of becoming.” (TdA)

é, na sua opinião, um problema transcendental¹⁸⁶.

De seguida, apresenta-se a *Persona* juntamente à Sombra. De acordo com Jung, o Homem não demonstra aos outros quem verdadeiramente é, apresentando-se ao mundo através de uma máscara¹⁸⁷. Não se trata de uma máscara literal, mas, sim, de um escudo que atua de forma a proteger o ego. A *Persona* representa, no fundo, todas as diferentes máscaras sociais que o ser humano, mediante as circunstâncias da sua vida, tem de usar. Jung (1975) refere, inclusive, que este arquétipo pode surgir nos sonhos, assumindo diferentes formas.

A existência da *Persona* não deve ser considerada como algo negativo, pois, ao longo do seu desenvolvimento, o indivíduo aprende a comportar-se de determinada maneira, tentando encaixar-se nas normas estipuladas pela sociedade. Por conseguinte, o arquétipo de *Persona* evolui no sentido de conter todas as emoções e impulsos primitivos que não são socialmente aceitáveis (independentemente de serem ou não características negativas), permitindo ao indivíduo adaptar-se ao meio em seu redor. No entanto, também diz o autor, identificar-se intimamente com esse arquétipo pode fazer com que o ser humano não só perca de vista o seu verdadeiro *Self*, como também se iniba a nível de crescimento espiritual¹⁸⁸.

Neste contexto, surge a Sombra, composta por imperfeições, instintos, fraquezas, desejos e ideias reprimidas, isto é, pelo conjunto de respostas às tentativas do ser humano em adaptar-se às normas e expectativas culturais. É aqui que se encontram todos os aspetos inaceitáveis à luz não só da sociedade, mas também dos valores e moral do próprio indivíduo, nomeadamente sentimentos ou emoções como o ódio, a inveja ou a avareza. Por outras palavras, a repressão de dados desejos ou características ocorre sempre que estas sejam desaprovadas por outrem ou tal seja necessário para a própria proteção do indivíduo, seja ela física ou emocional. A título de exemplo, uma criança, temendo que emoções como a raiva possam afligir ou causar desconforto noutro membro da sua família, pode aprender a reprimir essa mesma reação.

No entanto, descrito amiúde como parte negra da psique, representando todo o caos e desconhecido, o arquétipo da Sombra constitui-se, na realidade, como uma oportunidade para auto-

¹⁸⁶ A designação “transcendental” é originária de Jung. (NdA)

¹⁸⁷ *Persona*, aliás, designa, de acordo com Almeida (2018), a máscara que os antigos atores gregos envergavam durante as suas atuações para que o povo distinguísse as diferentes personagens da peça em palco. (NdA)

¹⁸⁸ Em a *Tabacaria*, Álvaro de Campos retrata bem esta ideia quando afirma, a meio do poema, que “Conheceram-me logo por quem não era e não desmenti, e perdi-me. // Quando quis tirar a máscara, // Estava pegada à cara. // Quando a tirei e me vi ao espelho, // Já tinha envelhecido.” (NdA)

melhoramento, pois, embora seja inconsciente, sendo, muitas vezes, projetada em outrem, é passível de se tornar consciente e pode, por conseguinte, ser trabalhada. Segundo Jung, integrar os aspetos sombrios da psique é o primeiro passo para um crescimento espiritual. Tal como a *Persona*, a Sombra pode surgir em sonhos e assumir diversas formas, nomeadamente, aponta Jung (1975), uma serpente, um dragão ou, no fundo, algo obscuro, selvagem e exótico.

Por fim, surge a dualidade de *Anima* e *Animus*, os quais constituem, na verdade, um único aspeto. *Anima* refere-se à imagem feminina presente na psique masculina e, paralelamente, *Animus* diz respeito à imagem masculina presente na psique feminina. Representante do “verdadeiro eu”, Jung considera-o como arquétipo da vida, porquanto se trata da vontade que impele o ser humano a experimentar, procurar e conhecer a realidade à sua volta. Dado que *Anima* e *Animus* personificam, respetivamente, uma mulher no inconsciente masculino e um homem no inconsciente feminino, Jung defende que estes arquétipos estão igualmente envolvidos no processo de desenvolvimento de papéis sexuais e identidades de género, juntamente às mudanças fisiológicas e influências sociais. Um indivíduo equilibrado será aquele composto por energias masculinas e femininas. Quando desequilibrados, os arquétipos podem influenciar um comportamento estereotipado por parte do indivíduo. Assim, por exemplo, um homem poderá ser demasiado competitivo sem a complementaridade da natureza mais cuidadosa ou carinhosa da *Anima*. Simultaneamente, sem a competitividade masculina, uma mulher pode tornar-se demasiado passiva. Em múltiplas culturas, todavia, incentiva-se ambos os géneros a adotar papéis tradicionais, o que, na opinião de Jung, se traduz numa possível corrosão do desenvolvimento psicológico dos indivíduos. Neste sentido, aspetos inconscientes que, reprimidos, são igualmente encontrados na Sombra, estes arquétipos baseiam a sua existência nas informações presentes no Inconsciente Pessoal e Coletivo, sendo que, enquanto o primeiro fornece dados sobre experiências pessoais com namoradas, irmãs e mães, criando noções mais pessoais das mulheres, o segundo contém indicações de como as mulheres se devem comportar¹⁸⁹.

Neste ponto em específico, é de salientar que Jung traçou ainda uma comparação entre *Anima/ Animus* e o conceito milenar taoísta de *yin-yang*, como descreve Almeida (2018:12)

¹⁸⁹ Jung, como destaca Almeida (2018), desenvolveu muito mais o conceito de *Anima* do que *Animus*, dialogando frequentemente sobre situações hipotéticas de como a *Anima* reprimida pode implementar esta sua natureza na psique masculina. No que diz respeito às mulheres, Jung, de forma muito sucinta, menciona que, possuídas por um *Animus* reprimido, estas se tornam mais violentas, argumentativas e inflexíveis. (NdA)

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 enigmática¹⁹⁰. 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.

Por fim, relativamente aos perigos destas imagens arquetípicas, von-Franz (1978:205) descreve que

Todas a personificações do Inconsciente - a Sombra, a *Anima*, o *Animus* e o *Self* - possuem um aspeto positivo e negativo. Vimos antes que a Sombra pode ser desprezível ou má, um impulso instintivo que se deve superar. Pode, no entanto, ser um impulso para o crescimento que se deve cultivar e seguir. Do mesmo modo, a *Anima* e o *Animus* apresentam aspetos duplos, podendo trazer desenvolvimento e criatividade que dão vida à personalidade, ou podem causar petrificação e morte física. E mesmo o *Self*, o símbolo abrangente do Inconsciente, tem um efeito ambivalente. O lado sombrio do *Self* é a coisa mais perigosa de todas, precisamente porque o *Self* é o maior poder da psique. Esse lado pode levar as pessoas a criarem fantasias megalomaniacas ou outras ilusões que as alcançam e as "possuem". Uma pessoa nesse estado pensa com crescente entusiasmo que compreendeu e resolveu os grandes enigmas cósmicos; perdendo, portanto, todo o contacto com a realidade humana. Um sintoma confiável dessa condição é a perda do sentido de humor e dos contactos humanos. Assim, o surgimento do *Self* pode trazer grande perigo ao ego consciente do homem.¹⁹¹

Em todo o caso, na obra *Structure & Dynamics of the Psyche*, Jung (1975) analisa a estrutura do psiquismo humano (Consciência, Inconsciente Pessoal, Inconsciente Coletivo e psicóide) e a sua dinâmica, equilíbrio e desequilíbrio. Num caso e no outro, o que é manifesto é, na estrutura, os arquétipos (padrões de percepção e comportamento) e, na dinâmica, os sinais e sintomas. Os arquétipos selecionados parecem servir o propósito de mais eficazmente explicarem este jogo, estrutura (universal) - dinamismo (idiossincrásico). Para além dos quatro grandes arquétipos que o autor discute, também se fala, com frequência, dos doze arquétipos mais comuns, como, por exemplo, o Herói, o Fora-da-lei, o Criador, o Sábio ou o Mago. A diferença entre estes encontra-se no facto de os quatro grandes arquétipos supramencionados serem modelos de comportamento mais universais e estes últimos funcionarem como padrões de personalidade mais comuns. Na presente tese, como já referido, trabalhar-se-á

¹⁹⁰ Curiosamente, a palavra chinesa equivalente ao conceito de "alma" é 魂魄 (*húnpò*). (NdA)

¹⁹¹ "Every personification of the unconscious - the shadow, the anima, the animus, and the Self - has both a light and a dark aspect. We saw before that the shadow may be base or evil, an instinctive drive that one ought to overcome. It may, however, be an impulse toward growth that one should cultivate and follow. In the same way the anima and animus have dual aspects: They can bring life-giving development and creativeness to the personality, or they can cause petrification and physical death. And even the Self, the all-embracing symbol of the unconscious, has an ambivalent effect. The dark side of the Self is the most dangerous thing of all, precisely because the Self is the greatest power in the psyche. It can cause people to "spin" megalomaniac or other delusory fantasies that catch them up and "possess" them. A person in this state thinks with mounting excitement that he has grasped and solved the great cosmic riddles; he therefore loses all touch with human reality. A reliable symptom of this condition is the loss of one's sense of humor and of human contacts. Thus the emerging of the Self may bring great danger to a man's conscious ego." (TdA)

sucintamente com determinados aspetos destes para tecer, no próximo capítulo, algumas considerações referentes às narrativas míticas chinesas.

Sendo, porventura, o arquétipo mais comum a nível mundial, principalmente devido à popularidade e sucesso dos atuais filmes de super-heróis, Sharp (1991) descreve o Herói como sendo o motivo arquetípico que se baseia na superação de obstáculos e no conseguimento de determinados objetivos. A principal proeza deste é, como aponta Jung, a derrota imposta ao monstro das trevas, isto é, o triunfo esperado da consciência sobre o inconsciente. Simboliza ainda, na sua opinião, o “eu” inconsciente do Homem, o que se manifesta empiricamente como a soma de todos os arquétipos.

O Herói é definido principalmente pela trajetória que a sua vida assume e pelas adversidades que, durante esse período, vai encontrando, enfrentando e superando. É o sucesso obtido nestas condições que define e coroa o Herói como tal. Mitologicamente, considera Sharp, o seu propósito é encontrar o tesouro, a princesa ou o elixir da vida, entre outros elementos exemplificativos, numa representação metafórica dos verdadeiros sentimentos e potencial único do indivíduo. No mito,

O Herói é quem conquista o dragão, não aquele que é devorado por ele. E, no entanto, ambos têm de lidar com o mesmo dragão. Além disso, ele não é um herói que nunca conheceu o dragão, ou que, tendo-o visto uma vez, declarou posteriormente nada ter visto. Da mesma forma, apenas quem arrisca a luta com o dragão e não é vencido por ele ganha o tesouro, o "tesouro difícil de alcançar". Somente ele tem uma reivindicação genuína de autoconfiança, pois enfrentou o terreno obscuro de si mesmo e, assim, ganhou a si próprio (...). Ele adquiriu o direito de acreditar que será capaz de superar todas as ameaças futuras pelos mesmos meios. Ele chegou a uma certeza interior que o torna capaz de [possuir] autoconfiança e alcançou o que os alquimistas chamavam de *unio mentalis*. (Jung *apud* Seagal, 1998:171)¹⁹²

Na sua jornada, descreve ainda Sharp (1991), o Herói viaja normalmente de navio, enfrenta monstros marinhos, é ferido, debate-se para não ser mordido ou esmagado até à morte e, tendo procurado e cortado o órgão vital da criatura que se lhe opõe, ganha a disputa. Eventualmente, deve voltar ao ponto de partida e prestar testemunho. Neste âmbito, na edição comemorativa da obra *The Hero with a Thousand Faces*, Campbell (2004) afirma

O caminho padrão da aventura mitológica do Herói é uma ampliação da fórmula representada nos ritos de passagem (separação - iniciação - retorno), que pode ser chamada de unidade nuclear do monomito. Um herói avança do mundo comum para uma região

¹⁹² “The hero is the one who conquers the dragon, not the one who is devoured by it. And yet both have to deal with the same dragon. Also, he is no hero who never met the dragon, or who, if he once saw it, declared afterwards that he saw nothing. Equally, only one who has risked the fight with the dragon and is not overcome by it wins the hoard, the “treasure hard to attain.” He alone has a genuine claim to self-confidence, for he has faced the dark ground of his self and thereby has gained himself (...). He has acquired the right to believe that he will be able to overcome all future threats by the same means. He has arrived at an inner certainty which makes him capable of self-reliance, and attained what the alchemists called the *unio mentalis*.” (TdA)

de maravilha sobrenatural [onde] forças fabulosas são encontradas e uma vitória decisiva é conquistada: o herói volta desta misteriosa aventura com o poder de conceder benefícios aos seus próximos.¹⁹⁹

Amante de desafios, o Herói cumpre, então, a sua missão de vida, uma jornada pessoal que lhe permite, ao longo do caminho, ajudar os outros, servindo como fonte de inspiração. No entanto, tal pode igualmente traduzir-se em aspetos negativos, nomeadamente uma maior arrogância ou uma sobrevalorização das próprias capacidades, o que, em última instância, dificulta fortemente a conclusão da sua missão.

Em seguida, surge o Fora-da-lei, também conhecido por Rebelde. Descrito como possuindo mente aberta e espírito livre, este arquétipo é frequentemente motivado pela necessidade de melhorar o mundo, revelando-se um indivíduo cujos desejos não podem ser controlados por nada. Dissidente que se rebela e quebra as regras, o Fora-da-lei interrompe o *status quo*, revelando-se cético relativamente ao mundo em seu redor e questionando constantemente as intenções por trás das organizações e dos indivíduos. Este arquétipo é facilmente afetado por questões sociais, desigualdade ou injustiça, afirmando-se como força de intervenção contra autoritarismos.

Excelente orador, o Fora-da-lei, no entanto, nem sempre se afigura como o melhor líder, uma vez que, embora esteja consciente da generalidade da situação, nem sempre presta a devida atenção aos detalhes, ignorando o desenvolvimento do processo em detrimento do objetivo final. Ademais, é igualmente conhecido por aplicar amiúde métodos perigosos ou desadequados ao quadro-geral, sendo dogmático no que diz respeito à sua própria perspetiva e rejeitando aqueles que não se enquadram na sua definição de correto. Não é, portanto, incomum que recorra ao crime para atingir os seus objetivos, prejudicando pessoas inocentes à margem e perdendo, no processo, o rumo e o senso de moralidade.

O Criador, por sua vez, encontra-se associado a um ser inteiramente original, capaz de abrir caminho por onde os outros seguem. Ser criativo, também conhecido por Artista ou Inovador, o Criador foca-se no exame dos limites da realidade, demonstrando grande orgulho pela conquista dos objetivos traçados e recusando, ao mesmo tempo, fazer parte da norma. Este é um arquétipo com ideias fortes, seguro de si, não extremamente aberto a opiniões conflitantes, que despreza e evita repetição.

¹⁹⁹ "The standard path of the mythological adventure of the hero is a magnification of the formula represented in the rites of passage: separation—initiation—return: which might be named the nuclear unit of the monomyth. A hero ventures forth from the world of common day into a region of supernatural wonder: fabulous forces are there encountered and a decisive victory is won: the hero comes back from this mysterious adventure with the power to bestow boons on his fellow man." (TdA)

Assim, pelo lado negativo, estas características podem traduzir-se em obsessão e perfeccionismo, porquanto, embora se torne frequentemente especialista na área em que produz trabalho, o Criador detesta e não apresenta execuções de qualidade inferior. A Sombra do Criador encontra-se facilmente na atitude empreendedora do mesmo, que o faz iniciar múltiplos projetos, mas a não terminar nenhum. Ademais, não são raros os casos em que o Criador abandona a sua moralidade devido ao seu ofício, tributando outras pessoas pela sua insensibilidade. Por causa da sua genialidade, o Criador geralmente tende a assumir quase um papel de Deus, permitindo que os fins justifiquem os meios e decidindo o que é melhor para todos sem ouvir opiniões externas à sua.

O Sábio, por seu lado, procura o conhecimento e a sabedoria de maneira a entender o mundo de forma analítica e a processar a realidade através da lógica. É, de acordo com Jung, representativo do aspeto espiritual inato da personalidade no Inconsciente, aparecendo ou surgindo frequentemente sob a forma de variegados símbolos (pessoas, sonhos, ideias ou, até mesmo, conhecimento que veicula entre indivíduos). Em parte místico, em parte génio, o Sábio desempenha o papel crucial de condutor essencial da jornada do Herói, anteriormente referida, oferecendo-lhe conselhos e orientações e delegando-lhe a tarefa de mudar o mundo. Para isso, muitas vezes assume a forma de um deus, filósofo ou conselheiro, como descreve Jung (2014:205)

A figura do Sábio pode aparecer tão plasticamente, não apenas nos sonhos, mas também na meditação visionária (ou o que chamamos de "imaginação ativa"), [...] assumindo o papel de um guru. O Sábio aparece em sonhos disfarçado de mágico, médico, padre, professor, avô ou qualquer pessoa que possua autoridade.¹⁹⁴

O Sábio, descrito amiúde como um velho *sage* com grande presciência, distingue-se do Criador, principalmente porque nem sempre usa o seu conhecimento para mudar o mundo. O Sábio preocupa-se somente em procurar a verdade, seja esta desconfortável ou comovente, pois apenas é aquela o único caminho significativo na vida. O Sábio funciona através de uma introspeção significativa através da qual ganha consciência e aceita pensamentos, sentimentos e ações de outrem sem qualquer julgamento. Encontra-se, assim, associado à auto-reflexão e à compreensão necessárias para a individuação.

Por conseguinte, um dos grandes medos do Sábio é a verdade pessoal que apresenta como base

¹⁹⁴ "The figure of the wise old man can appear so plastically, not only in dreams but also in visionary meditation (or what we call "active imagination"), that (. . .) it takes over the role of a guru. The wise old man appears in dreams in the guise of a magician, doctor, priest, teacher, professor, grandfather, or any person possessing authority." (TdA)

a falsidade. Questionar-se ininterruptamente sobre o que é, afinal, a verdade, numa busca incessante por contradições, leva o Sábio a grandes crises de ansiedade. Esta é a sua principal fraqueza, que o leva a ser manipulado por outrem. Ademais, o Sábio pode revelar-se demasiado rígido ou inflexível nas suas opiniões, revelando a tendência para um comportamento dogmático.

Por fim, surge o Mago, que opera a um nível diferente de todos os outros arquétipos, afirmando-se como aquele que é catalisador da mudança. Também conhecido como o Visionário ou Curandeiro, o Mago procura uma profunda conexão com o cosmos, qualquer que seja a definição para o mesmo. Neste sentido, não é frequente o seu envolvimento com a vida quotidiana dos indivíduos normais, pois tais preocupações mundanas não são interessantes a seus olhos. Prefere, então, envolver-se no conhecimento e na aprendizagem que subjazem e unem todo o mundo.

No entanto, ao contrário do arquétipo do Sábio, para o Mago, o conhecimento em si não se afigura como suficiente e, conseqüentemente, este arquétipo intenta utilizar o mesmo em seu proveito. Contrariamente ao Criador, que se rege pelas regras do mundo físico, o Mago extrai o seu poder de recursos sobrenaturais, sabendo como manipular os elementos. Moore e Gillette (1992) explicam que esse conhecimento secreto atribuí ao Mago uma enorme quantidade de poder. Ademais, dizem os autores, uma vez que possui conhecimento da dinâmica dos fluxos e padrões de energia na natureza, nos indivíduos e sociedades humanas e entre os deuses (isto é, as profundas forças inconscientes), o Mago é um mestre em conter e canalizar poder.

Efetivamente, este arquétipo é o catalisador da mudança, trabalhando muito de perto, indica Campbell (2004), com o arquétipo do Herói ao participar na sua jornada. No fundo, o Mago interpreta o papel vital do ancião que abençoa toda uma geração mais nova que caminha para a sua maturação. Por conseguinte, é um iniciador da formação de outrem. Como arquétipo poderoso, é amiúde impedido de ajudar na transformação direta do mundo, trabalhando à distância. O seu poder nasce do ego, o qual, por sua vez, pode ser corrompido ou consumido pelo mal, um dos seus maiores medos. Tem, assim, o dever de se autopreservar.

No entanto, o Mago revela-se como o arquétipo menos flexível dos aqui mencionados. As suas falhas são normalmente invariáveis, pois, por exemplo, a nível de ficção, se as mesmas não existissem, os contos épicos terminariam mais cedo. Conseqüentemente, o Mago costuma afigurar-se como covarde, manipulador e até desonesto. Todavia, se se afastar da sua Sombra, pode ser uma força de grande cura

e transformação para os outros. Regra geral, o Mago retorna após uma queda em desgraça com uma força galvanizante para o Herói, fazendo, muitas vezes, toda a diferença para a trama.

Concluindo, para Jung, os arquétipos desempenham um papel de suma importância na vida de todos os indivíduos. A consciencialização dos padrões arquetípicos através dos símbolos que estes reproduzem na psique ajuda o indivíduo a viver melhor a sua vida. Como o próprio autor coloca,

A nossa era mudou toda a ênfase para o aqui e agora e, assim, provocou uma demonização do homem e de seu mundo. O fenómeno dos ditadores e toda a miséria que eles provocaram decorre do facto de o homem ter sido roubado da transcendência pela miopia dos super intelectuais. Como eles, ele foi vítima da inconsciência. Mas a tarefa do homem é exatamente o oposto: tornar-se consciente do conteúdo que pressiona o inconsciente para cima. Ele não deve persistir na sua inconsciência, nem permanecer idêntico aos elementos inconscientes do seu ser, evitando, assim, o seu destino, que é criar cada vez mais consciência. Tanto quanto podemos discernir, o único objetivo da existência humana é acender uma luz na escuridão do mero ser. Pode-se até assumir que, assim como o inconsciente nos afeta, o aumento da nossa consciência afeta o inconsciente. (1989:326)¹⁵⁵

3.2.2. Desejo Mimético: Mito, Violência e Religião

No âmbito do estudo dos mitos e suas possíveis implicações, o filósofo e antropólogo René Girard apresenta uma visão muito *sui generis* sobre o modo como estes podem ser analisados. Em obras como *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, *A Violência e o Sagrado* e *Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo*¹⁵⁶, o autor desenvolve a teoria do desejo mimético, considerando que, na base das relações humanas, todo o desejo provém do desejo de outrem relativamente a um mesmo objeto de desejo. Ao longo de todo o seu trabalho, Girard não só intenta interagir com as obras desenvolvidas por entidades como Hegel ou Freud, como também, ao tecer novas perspetivas sobre determinados romances modernos que veiculam a temática do desejo interpessoal, delineia uma visão teórica sobre os mesmos que, para além de se embrenhar em áreas como a filosofia ou a literatura, traça também paralelos com esferas como a etnologia, a antropologia ou a teologia.

Em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard principia a sua reflexão sobre a relação efetiva entre a condição humana e o papel central desempenhado pelo desejo nas suas vivências,

¹⁵⁵ "Our age has shifted all emphasis to the here and now, and thus brought about a daemonization of man and his world. The phenomenon of dictators and all the misery they have wrought springs from the fact that man has been robbed of transcendence by the shortsightedness of the super-intellectuals. Like them, he has fallen a victim to unconsciousness. But man's task is the exact opposite: to become conscious of the contents that press upward from the unconscious. Neither should he persist in his unconsciousness, nor remain identical with the unconscious elements of his being, thus evading his destiny, which is to create more and more consciousness. As far as we can discern, the sole purpose of human existence is to kindle a light in the darkness of mere being. It may even be assumed that just as the unconscious affects us, so the increase in our consciousness affects the unconscious." (TdA)

¹⁵⁶ Do original francês: *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque* (1961), *La Violence et le Sacré* (1972) e *Des Choses Cachées Depuis La Fondation du Monde* (1978). (NdA)

iniciando, desta forma, o debate sobre a teoria mimética e suas especificidades. Nas suas elaborações, por conseguinte, é necessário distinguir escritores românticos de escritores romanescos. Fazendo uso das composições literárias de Cervantes, Proust ou Dostoiévski, Girard comprova que, efetivamente, estes foram alguns dos autores que revelaram a capacidade de interpretar o desejo humano de um modo muito particular, contribuindo com textos notáveis para as reflexões que, depois, desenvolve. Quando se refere a escritores românticos, o crítico literário franco-americano, já falecido, considera que estes, ao se envolverem no processo criativo de uma certa personagem, não deixam transparecer que os desejos desta provêm de outros protagonistas. Isto é, “quando essa personagem deseja algum objeto ou pessoa, esse desejo é-lhe exclusivamente individual, não sofrendo qualquer influência exógena de uma determinada relação” (Martins, 2017:144). Contrariamente, os escritores romanescos reconhecem a influência de outras personagens nas relações estabelecidas nas suas tramas, sendo que, neste caso, estes mediadores ou modelos do desejo podem ser conhecidos, familiares ou amigos íntimos das ditas personagens. Sobre este aspeto, é dito que

O vaidoso romântico ainda se quer convencer de que o seu desejo se inscreve na natureza das coisas ou, de forma equivalente, é o produto de uma subjetividade serena, a criação *ex nihilo* de um Eu quase divino. O desejo a partir do objeto é equivalente ao desejo a partir de si próprio: nunca é, na verdade, desejar a partir de outrem. O preconceito objetivo une-se ao prejuízo subjetivo e esse viés duplo está enraizado na imagem de que todos nós temos os nossos próprios desejos. Subjetivismos e objetivismos, romantismos e realismos, cientificismos e individualismos, idealismos e positivismos opõem-se na aparência, mas concordam secretamente em ocultar a presença do mediador. (...) É essa mesma ilusão que o grande romance não consegue abalar, embora o denuncie incansavelmente. Ao contrário dos escritores românticos ou neo-românticos, um Cervantes, um Flaubert e um Stendhal revelam a verdade do desejo nas suas grandes obras romanescas. Mas esta verdade permanece oculta dentro da sua revelação. O leitor, geralmente convencido da sua própria espontaneidade, projeta na obra as significâncias que já projeta no mundo. (...) Portanto, não é de surpreender que o termo *romanesco* reflita ainda, pela sua ambiguidade, a ignorância em que estamos relativamente a qualquer mediação. Este termo refere-se a romances de cavalaria e designa Dom Quixote; pode ser sinónimo de romântico e pode significar a ruína das pretensões românticas. Reservaremos doravante o termo *romântico* para obras que refletem a presença do mediador sem nunca a revelar e o termo *romanesco* para as obras que revelam essa mesma presença. (Girard, 2010:30/31)¹⁹⁷

¹⁹⁷ “Le vaniteux romantique veut toujours se persuader que son désir est inscrit dans la nature des choses ou, ce qui revient au même, qu’il est l’émanation d’une subjectivité sereine, la création *ex nihilo* d’un Moi quasi divin. Désirer à partir de l’objet équivaut à désirer à partir de soi-même: ce n’est jamais, en effet, désirer à partir de l’Autre. Le préjugé objectif rejoint le préjugé subjectif et ce double préjugé s’enracine dans l’image que nous nous faisons tous de nos propres désirs. Subjectivismes et objectivismes, romantismes et réalismes, individualismes et scientismes, idéalismes et positivismes s’opposent en apparence mais s’accordent, secrètement, pour dissimuler la présence du médiateur. (...) C’est cette même illusion que le roman génial ne parvient pas à ébranler, bien qu’il la dénonce inlassablement. A la différence des écrivains romantique ou néo-romantiques, un Cervantès, un Flaubert et un Stendhal dévoilent la vérité du désir dans leurs grandes oeuvres romanesques. Mais cette vérité reste cachée au sein même de son dévoilement. Le lecteur, généralement convaincu de sa propre spontanéité, projette sur l’oeuvre les significations qu’il projette déjà sur le monde. (...) Il ne faut donc pas s’étonner si le terme *romanesque* reflète toujours, par son ambiguïté, l’ignorance où nous sommes de toute médiation. Ce terme désigne les romans de chevalerie et il désigne *Don Quichotte*; il peut être synonyme de romantique et il peut signifier la ruine des prétentions romantiques. Nous réserverons désormais le terme *romantique* aux oeuvres que reflètent la présence du médiateur sans jamais la révéler et le terme *romanesque* aux oeuvres que révèlent cette même présence.” (TdA)

Destarte, no que diz respeito aos escritores românticos, o supramencionado desejo surge como uma espécie de vínculo entre dois sujeitos. Reyes (2015), na sua análise da obra de Girard, exemplifica tal situação referindo-se à conceção de amor à primeira vista: uma personagem enamora-se por outra ao encontrá-la pela primeira vez; o *outro*, por sua vez, é quem tenciona impossibilitar a díade de consumir o seu amor (por exemplo, os familiares ou amigos que se opõem a essa união). Consequentemente, como afirma Girard, ao quase se revelar como criação do nada, autónoma e independente, esse desejo provém nem mais nem menos do arbítrio do herói romântico e direciona-se a alguém em concreto. Na visão dos escritores romanescos, pelo contrário, o desejo estabelecido entre dois indivíduos nasce porque se verifica a existência de um terceiro (um *outro*) que incita o desejo.

Neste sentido, do ponto de vista de Girard, exatamente como nas tramas dos escritores romanescos, o desejo assume-se triangular. É indispensável que se crie uma associação entre um sujeito, um mediador e um objeto. Essa agregação revela-se recíproca, não sendo suficiente se se centrar somente num elemento. Noutros termos, ao invés do desejo dito romântico, que desconsidera qualquer condição exogénica ao sujeito, o desejo romanesco brota, espiga, acende e extingue-se precisamente porque há uma lateralidade que o instiga. O sujeito procura rever-se num modelo, alguém próximo ou não, admira-o e imita-o. O desejo humano é, então, mimético.

A distinção que Girard faz entre escritores românticos e romanescos inaugura, sem dúvidas, um grupo de ponderações sobre o facto de duas pessoas desejarem indiretamente um objeto definido pelas teias estabelecidas nas mediações em que se encontram envolvidas. Com efeito, os conhecimentos adquiridos pelo ser humano ao longo da vida são obtidos tendo por base a reprodução de comportamentos já presentes no grupo social. No âmbito da teoria mimética, o desejo humano não possui carácter autónomo ainda que o aparente. Ao eliminar esse pensamento ilusório, o ser humano consciencializa-se de que o esquema do desejo deriva, na realidade, de um modelo de outrem cuja atração pelo objeto imita.

Girard considera que a ilusão relativa ao facto de o desejo ser autónomo se encontra nitidamente comprovado em obras românticas. Estas criam uma relação direta e pura entre o sujeito que deseja e o objeto que é desejado, efetivando, assim, o que o autor designa por “mentira romântica”. Todavia, nas obras romanescas, o mecanismo é diferente: o sujeito, ainda que nem sempre possua claramente essa noção, ambiciona o objeto porque o seu modelo assim o faz. É a natureza mimética do desejo. O

mediador *romântico* afastado cede lugar a um mediador *romanesco* cujo papel, na história, é crucial. Ou seja,

O prestígio do mediador comunica com o objeto desejado e confere-lhe um valor ilusório. O desejo triangular é o desejo que transfigura o seu objeto. A literatura *romântica* não ignora essa metamorfose; muito pelo contrário, baseia-se nela e daí retira glória, mas nunca revela o verdadeiro mecanismo. A ilusão é um ser vivo cuja concepção exige um membro do sexo masculino e um membro do sexo feminino. É a imaginação do poeta que é feminina e essa imaginação permanece estéril uma vez que não é fecundada pelo mediador. O romancista apenas descreve a verdadeira génese da ilusão a partir de onde culpa continuamente um sujeito solitário. O romântico defende uma "partenogénese" da imaginação. Apaixonado pela autonomia, rejeita curvar-se perante os seus próprios deuses. (Girard, 2010:31)¹⁹⁸

As considerações de Girard acerca do carácter mimético do desejo antevêm a existência de uma área intermédia desse processo. Por outras palavras, imitar o mediador pode afigurar-se como algo positivo ou negativo. “No caso de um estudante de música, por exemplo, assistir a um concerto do seu músico preferido e tentar adotar as suas técnicas num estudo diário é algo de positivo” (Martins, 2017:148). Contudo, particularmente nos romances que investiga, Girard realça a disputa, o desentendimento e a violência que afloram quando certo sujeito seleciona o seu modelo, começando a desejar o que este já deseja e entrando ambos em conflito direto. O triângulo mimético mais evidente é, de facto, no seu ponto de vista, aquele formado quando o sujeito, inspirado pelo mediador, se enamora pela pessoa (objeto) que este bem-quer.

Como suprarreferido, em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard faz uso da obra *Dom Quixote de la Mancha* para iniciar as suas elucubrações. No trecho citado, Dom Quixote esclarece Sancho Pança sobre quem foi Amadis de Gaula¹⁹⁹ para si. O heroísmo bem patente nesta novela de cavalaria é o fundamento que justifica as atitudes e ações de Dom Quixote, que idolatra igualmente o protagonista da obra (com quem, aliás, se compara frequentemente). Essa veneração leva-o a ambicionar somente o que Amadis de Gaula teria desejado. Curiosamente, a mesma situação ocorre na relação entre Sancho Pança e Dom Quixote, pois o primeiro só almeja aquilo que lhe é sugerido pelo último. Amadis de Gaula é, como

¹⁹⁸ “Le prestige du médiateur se communique à l’objet désiré et confère à ce dernier une valeur illusoire. Le désir triangulaire est le désir qui transfigure son objet. La littérature *romantique* ne méconnaît pas cette métamorphose; bien au contraire, elle la met à profit et elle en tire gloire, mais elle n’en révèle jamais le mécanisme véritable. L’illusion est un être vivant dont la conception exige un élément mâle et un élément femelle. C’est l’imagination du poète qui est femme et cette imagination reste stérile tant qu’elle n’est pas féconde par le médiateur. Le romancier est seul à décrire cette genèse véritable de l’illusion dont le romantisme rend toujours responsable un sujet solitaire. Le romantique défend une “parthénogénèse” de l’imagination. Toujours épris d’autonomie, il refuse de s’incliner devant ses propres dieux.” (TdA)

¹⁹⁹ Obra marcante no âmbito das novelas de cavalaria do século XVI na Península Ibérica, estima-se que Amadis de Gaula tenha sido por autores portugueses, embora a obra definitiva mais antiga seja atribuída a Garcia Rodriguez de Montalvo, autor castelhano. Amadis é filho do Rei D. Perion de Gaula (Gales) e da Infanta D. Elisena da Bretenha, embora tenha sido abandonado por estes. A obra desenrola-se em redor das aventuras que Amadis vive em busca das suas verdadeiras origens. (NdA)

inferido, modelo dos desejos de Dom Quixote e este, em contrapartida, é mediador de Sancho Pança. Por conseguinte,

As obras romanescas podem ser agrupadas em duas categorias básicas, dentro das quais podemos multiplicar indefinidamente distinções secundárias. Falamos de mediação externa quando a distância é suficiente para que as duas esferas (...), ocupadas centralmente pelo mediador e pelo sujeito, não entrem em contacto. Falamos de mediação interna quando essa mesma distância é muito pequena e as duas esferas penetram mais ou menos profundamente uma na outra. Não é obviamente o espaço físico que mede o fosso entre mediador e sujeito desejador. Embora a distância geográfica se possa constituir igualmente como fator, a distância entre o mediador e o sujeito é primeiramente espiritual. Dom Quixote e Sancho encontram-se sempre fisicamente próximos um do outro, mas a distância social e intelectual entre eles permanece insuperável. O criado nunca quer o que o seu patrão deseja. Sancho cobiça os mantimentos abandonados pelos monges, a bolsa de ouro descoberta no caminho e outros objetos deixados por Dom Quixote sem qualquer pesar. Quanto à ilha fabulosa, Sancho conta recebê-la do próprio Dom Quixote, é um vassalo fiel que possui todas as coisas em nome do seu mestre. A mediação de Sancho é, portanto, uma mediação externa. Nenhuma rivalidade com o mediador é possível. A harmonia nunca é gravemente perturbada entre os dois companheiros. (Girard, 2010:22/23)²⁰⁰

Considerando a distância que separa sujeito de modelo, o autor sublinha a importância do que designou mediação interna e externa. Mencionar mediação interna e externa significa, no fundo, mencionar a distância, ou proximidade - não física, não geográfica, mas espiritual, como sublinha -, estabelecida entre sujeito e modelo. Veja-se

A mediação externa ocorre quando o modelo se encontra espiritualmente afastado do sujeito. Se o aluno imitar o seu músico preferido, não entra em qualquer tipo de competição com este, já que não existe contacto entre ambos. Contrariamente, a mediação interna ocorre quando essa distância espiritual é diminuta e o desejo mimético se transforma em rivalidade. Desejar o mesmo que o modelo, seja o objeto de que natureza for, implica, portanto, o surgir de confrontos. Assim sendo, como se intui, quanto mais longe o modelo se apresentar do sujeito, menor será o risco destes entrarem em conflito, e vice-versa. (Martins, 2017:149/150)

Ou melhor, na mediação externa, “o herói (...) revela oralmente a verdadeira natureza do seu desejo, venera o seu modelo abertamente e declara-se seu discípulo” (Girard, 2010:23)²⁰¹. Todavia, na mediação interna, o herói não se encontra tão aberto em relação ao seu modelo. Mesmo que se sinta deslumbrado por ele, o sujeito rapidamente assume que o modelo é um obstáculo e, como consequência,

²⁰⁰ “Les oeuvres romanesques se groupent donc en deux catégories fondamentales - à l'intérieur desquelles on peut multiplier à l'infini les distinctions secondaires. Nous parlerons de médiation externe lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères (...) dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact. Nous parlerons de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre. Ce n'est évidemment pas de l'espace physique que se mesure l'écart entre le médiateur et le sujet désirant. Bien que l'éloignement géographique puisse en constituer un facteur, la distance entre le médiateur et le sujet est d'abord spirituelle. Don Quichotte et Sancho sont toujours physiquement proches l'un de l'autre mais la distance sociale et intellectuelle qui les sépare demeure infranchissable. Jamais le valet ne désire ce que désire son maître. Sancho convoite les victuailles abandonnés par les moines, la bourse d'or découverte en chemin, d'autres objets encore que Don Quichotte lui abandonne sans regret. Quant à l'île fabuleuse, c'est de Don Quichotte lui-même que Sancho compte la recevoir, en fidèle vassal qui possède toutes choses au nom de son seigneur. La médiation de Sancho est donc une médiation externe. Aucune rivalité avec le médiateur n'est possible. L'harmonie n'est jamais sérieusement troublée entre les deux compagnons.” (TdA).

²⁰¹ “Le héros (...) proclame bien haut la vraie nature de son désir, il vénère ouvertement son modèle et s'en déclare le disciple.” (TdA)

não se aponta como súbdito leal, prescindindo de qualquer ligação que os una. Os laços que os conectam são, no entanto, muitíssimo fortes e o modelo combatido parece obter novo alento e notoriedade, o que contribui para agudizar ainda mais a cólera, a mágoa e o rancor do sujeito, porquanto este crê que o modelo se julga, de algum modo, superior para consentir a sua presença como vassalo. De facto,

Só um ser que nos impede de satisfazer um desejo que ele próprio nos sugeriu é verdadeiramente objeto de ódio. Aquele que odeia odeia-se primeiro por causa da admiração secreta que esconde o seu ódio. Para esconder dos outros, e esconder de si próprio, esta admiração desesperada, o sujeito somente vê um obstáculo no seu mediador. O papel secundário do mediador, portanto, vem à tona e esconde o papel principal do modelo religiosamente imitado. Na querela que o colocou contra o rival, o tema inverte a ordem lógica e cronológica dos desejos de forma a esconder a sua imitação. O sujeito afirma que o seu próprio desejo é anterior àquele de seu rival; por isso nunca será ele (...) o responsável pela rivalidade: é o mediador. Tudo aquilo que vem desse mediador é agora um inimigo subtil e diabólico, que procura privar o sujeito dos seus bens mais valiosos e que frustra obstinadamente as suas ambições mais legítimas. (*idem*:24/25)²⁰²

A análise da obra de Cervantes serve como ponto de partida para outros estudos mais profundos por parte de Girard. Efetivamente, o autor mergulha em mais obras, de Proust a Flaubert, passando por Stendhal ou Dostoiévski, e, em todas elas, é bem sucedido no que diz respeito à identificação do triângulo mimético, ressaltando igualmente a questão da distância (ou mediação) entre as personagens aí presentes. Ademais, Girard também procede a uma comparação entre personagens stendhalianas e D. Quixote, como se descreve abaixo.

Em Cervantes, o mediador reina num céu inacessível e transmite ao fiel um pouco da sua serenidade. Em Stendhal, esse mesmo mediador baixou à terra. Distinguir claramente esses dois tipos de relacionamento entre mediador e sujeito é reconhecer a imensa distância espiritual que separa um Dom Quixote dos vaidosos mais inferiores dentre as personagens stendhalianas. A imagem do triângulo não nos pode reter de modo duradouro a não ser que permita essa distinção, a não ser que nos permita medir, num relance, essa distância. Para alcançar esse duplo objetivo, é suficiente que se faça variar, no triângulo, a distância que separa o mediador do sujeito que deseja. É em Cervantes, obviamente, que essa distância é a maior. (2010:21/22)²⁰³

A obra de Girard possui um sentido muito particular. No seu texto, é necessário reconhecer que

²⁰² "Seul l'être qui nous empêche de satisfaire un désir qu'il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine. Celui qui hait se hait d'abord lui-même en raison de l'admiration secrète que recèle sa haine. Afin de cacher aux autres, et de se cacher à lui-même, cette admiration éperdue, il ne veut plus voir qu'un obstacle dans son médiateur. Le rôle secondaire de ce médiateur passe donc au premier plan et dissimule le rôle primordial de modèle religieusement imité. Dans la querelle qui l'oppose à son rival, le sujet intervertit l'ordre logique et chronologique des désirs afin de dissimuler son imitation. Il affirme que son propre désir est antérieur à celui de son rival; ce n'est donc jamais lui (...) qui est responsable de la rivalité: c'est le médiateur. Tout ce qui vient de ce médiateur est maintenant un ennemi subtil et diabolique; il cherche à dépouiller le sujet de ses plus chères possessions; il contrecarre obstinément ses plus légitimes ambitions." (TdA)

²⁰³ "Chez Cervantès, le médiateur trône dans un ciel inaccessible et il transmet à son fidèle un peu de sa sérénité. Chez Stendhal, ce même médiateur est descendu sur terre. Distinguer clairement ces deux types de relations entre médiateur et sujet, c'est reconnaître l'écart spirituel immense qui sépare un Don Quichotte des plus bassement vaniteux parmi les personnages stendhalien. L'image du triangle ne peut nous retenir durablement que si elle permet cette distinction, que si elle nous fait mesurer, d'un seul coup d'oeil, cet écart. Pour atteindre ce double objectif, il suffit de faire varier, dans le triangle, la distance qui sépare le médiateur du sujet désirant. C'est chez Cervantès, évidemment, que cette distance est la plus grande." (TdA)

o desejo humano, não possuindo qualquer autonomia, se encontra dependente de uma rede de mediação que, entretanto, se estabeleceu entre sujeito e modelo. Ainda que Reyes (2015) informe que, relativamente à índole mimética do desejo e à sua dinâmica, se devam evitar rivalidades e assumir uma postura ética, admite outrossim que, dado o choque direto com o modelo, nem sempre o sujeito consegue fugir ao aumento de tensões e, em consequência, da exacerbação de conflitos. Além disso, nas redes de mediação em que os sujeito e modelo se encontram inseridos, é viável a identificação de uma especificidade do desejo: o seu risco de contágio. Como inferível, dado sujeito é igualmente mediador de outro(s) sujeito(s). Assim, sujeito em certos triângulos miméticos e mediador noutros, tal circunstância reforça a ideia de que o agravamento, multiplicação e generalização dos conflitos é inevitável. Costa (2012:176) refere que

No plano social-histórico das comunidades humanas, a figura do triângulo dá lugar ao círculo vicioso e violento de uma realidade alucinada, sob o signo do contágio e da repetição das ameaças e das represálias. Quanto mais os modelos se transformam em obstáculos e em rivais, mais o desejo tende a transformar os obstáculos em modelos e é, assim, todo o grupo social que entra numa espiral de reciprocidade indiferenciada e desagregação acelerada.

Em *A Violência e o Sagrado*, Girard apresenta um modelo que considera eficaz no controlo da violência que se amplia desmesuradamente no grupo social. Para o filósofo, assim que a violência formada por disputas miméticas alcança o seu acme, verifica-se a ocorrência de um fenómeno muito particular que possibilita evitar, ou, no mínimo, controlar, as repercussões avassaladoras daquilo a que designa mimésis. Neste evento, Girard assinala a violência direcionada a um único elemento do grupo como meio de impossibilitar a sua degeneração em violência geral (isto é, a violência de todos contra todos). Efetivamente, ao convergirem a violência generalizada para um ponto em específico, os sujeitos culpam-no, condenam-no e, por fim, sacrificam-no. A premissa mais básica para tal é a de haver unanimidade ou concordância na violência. Os sujeitos devem, de forma unânime, sentenciar a vítima. Taylor (2007:716) explica muito sucintamente que

A resposta é que a morte sacralizada ressurgue, porque proporciona uma forma de purificação. Quanto mais fortemente sentimos que estamos de alguma forma envolvidos no mal, por exemplo, mais nos sentimos esmagados pelo caos e pelo mal do mundo, (...), mais tentador é procurar um modo de projeção, em que o mal é concentrado exteriormente a nós, num caso contraste. O que faz de nós puros e ainda mais marcadamente se lutamos corajosamente contra esses portadores de impureza e de desordem. Além disso, uma vez que Deus é fonte de pureza, identificamo-nos como ele; colocamo-nos do seu lado. Esta é a essência do que se poderia designar como «mecanismo do bode expiatório». Talvez o possamos compreender como um ponto de convergência entre

duas formulações: uma é a resposta de nos assegurarmos de que somos bons/ordenados pela identificação de um caso contraste, de que nos distanciamos. Nós traçamos a linha de demarcação. O que pode ser expresso em termos de pureza/poluição, o contraste autoafirmativo. A outra é o poder e força espiritual que deriva da identificação com uma violência numenal, a violência dos Deuses; uma identificação ativa sob a forma de massacre sacralizado.

Contudo, como visto, conquanto coloquem a culpa da agudização da violência nessa vítima, esta é, em instância final, tida como um ser divino, porquanto, após a sua morte, a ordem foi restaurada e a violência extinta. Este é, efetivamente, o mecanismo do bode expiatório. Girard (2008:6) explica-o como

Chega um momento em que a rivalidade se torna tão forte que todos os objetos do debate são destruídos. Quando os homens disputam a posse de um objeto, jamais se podem entender. Vão continuar a lutar até que o combate se decida. Mas, no decorrer da batalha, tal objeto será frequentemente destruído e, a partir desse momento, o antagonismo torna-se-á “puro”: será sempre mais forte, mas o mimetismo incidirá doravante não sobre o objeto, mas sobre os próprios antagonistas. Uma reconciliação paradoxal torna-se possível: se todos os homens que desejam a mesma coisa nunca se entendem, já os que odeiam em conjunto o mesmo adversário entendem-se muito facilmente. De certo modo, este entendimento é aquilo a que chamamos política! É por isso que eu chamo ao mecanismo da vítima unitária, o mecanismo do bode expiatório. Quando os indivíduos são contaminados pelo contágio do adversário, isto é, quando esquecem o seu próprio adversário para adotar o adversário do seu vizinho, que parece mais interessante como adversário, chegará um momento em que toda a comunidade estará do mesmo lado contra um único indivíduo, do qual, no fim de contas, não se sabe porque foi escolhido.

Uma outra particularidade do bode expiatório, para além de ser imolado em prol do restabelecimento da ordem e da paz, é o facto de “a sua função involuntária na resolução da chamada crise mimética não ocorrer sempre da mesma forma” (Martins, 2017:153). Não obstante a melhoria posterior através da sua própria ritualização, Girard julga que este mecanismo se desenvolve de forma distinta em diferentes comunidades. Neste ponto, Reyes (2015) crê que, sinteticamente, existem duas ideias fundamentais em Girard, nomeadamente:

- O desejo humano é detentor de um carácter indelevelmente mimético. A mágoa que o sujeito experiencia agride-lhe o orgulho, quebrando a antiga ideia de que o seu desejo não se encontraria dependente de quaisquer fatores exógenos. A rivalidade mimética, condutora da dita crise, associa-se à dinâmica triangular do desejo. Ou seja, o sujeito deseja porque outro também deseja. A inacessibilidade do objeto pretendido provoca no sujeito uma sensação de injustiça, visto que o mediador (rival) passa a ser visto como tendo um estatuto superior. O vínculo já estabelecido é reforçado e o sujeito, preso a ele, deseja cada vez mais o objeto, o qual, a partir do momento em que as rivalidades se

acirram, é curiosamente esquecido. Entre os outros dois ângulos do triângulo, nasce uma acesa disputa. Girard apercebeu-se, então, que o desejo real - o mimético - é algo inerente ao ser humano;

- O mecanismo do bode expiatório é a solução por si encontrada para possibilitar o regresso da ordem social em vias de se desagregar em violência. As rivalidades existentes entre sujeito e seus modelos são, assim, direcionadas para um mesmo elemento do grupo, completamente inocente daquilo que é acusado.

Resumidamente, em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, Girard chama a atenção para a natureza mimética do desejo, reiterando que a consciencialização de que as ações humanas se encontram sob a influência de um desejo que não é auto-suficiente proporcionará ao ser humano uma melhor compreensão sobre o papel do outro nas suas próprias vivências. Neste sentido, aceitar esta característica significa concomitantemente uma recusa de atitudes reativas e uma evitação da violência como método de punir o *outro*. Constatar que, contrariamente ao inferido, os desejos humanos não são puros e originais, mas sim cópias dos desejos de outrem, é sinónimo de saber que desejos fluam e orbitam no ser humano, destapando sentimentos de grande amplitude, como a admiração ou a inveja. Como afirma o autor (2010:52), “(...) é acolher uma verdade da qual a maior parte dos homens passa a sua existência a fugir, é reconhecer que nós sempre copiámos os *Outros* de forma a parecermos originais a seus olhos. (...) É abolir um pouco o nosso orgulho”²⁰⁴.

Em todo o caso, foi, de facto, através da análise de diversos textos literários que René Girard se deu conta das rivalidades excessivas que se formam quando sujeito e mediador almejam o mesmo objeto, procurando, conseqüentemente, reexaminá-las em períodos históricos nos quais os seres humanos não dispusessem ainda de instituições socialmente reconhecidas que, efetivamente, evitassem o desmoroamento social recorrente do carácter mimético do desejo. Ao longo de toda a sua obra, o autor refere constantemente a vingança, isto é, “a violência humana que despona quando o acirramento do conflito é tal que o objeto é posto de lado e ambos, sujeito e mediador, se agridem fisicamente” (Martins, 2017:154/ 155). É este conjunto de dinâmicas, circunstâncias e impactos da violência humana que cativa particularmente Girard.

²⁰⁴ “(...) c’est accueillir une vérité que la plupart des hommes passent leur existence a fuir, c’est reconnaître que l’on a toujours copié les *Autres* afin de paraître original à leurs yeux comme à ses propres yeux. (...) c’est abolir un peu de son orgueil.” (TdA)

Neste sentido, no seu ponto de vista, os mecanismos supramencionados diferem muito pouco de pessoa para pessoa ou até mesmo de cultura para cultura. O seu entendimento sobre a temática do desejo - que se encontra, reitera-se, restringido a uma extensão que reúne, pelo menos, duas pessoas - é, na realidade, pluridisciplinar, pois engloba o estudo de atitudes e modos de grupos sociais sem regulamentações e instituições suficientemente sólidas e competentes, bem como enleia o comportamento humano a esferas como a história, a literatura ou a religião. A perspetiva veiculada pelo autor propicia uma compreensão mais profunda das relações sociais em articulação com hostilidades atrozes e controlo das mesmas, visto que fomenta o debate acerca da relação triangular, mediação e consequentes elos daí obtidos²⁰⁵. Sartre (*apud* Aronson, 2004:222), por exemplo, neste contexto de justificação da violência purificadora, refere a guerra anticolonial.

É o homem recriando-se a si mesmo. (...) Nenhuma brandura consegue apagar as marcas da violência: só a própria violência as pode destruir. O nativo cura-se da neurose colonial, expulsando o colono pela força das armas. Quando a sua raiva ferve, ele redescobre a sua inocência perdida e conhece-se recriando-se. (...) Uma vez iniciada é uma guerra que não concede tréguas. Pode-se recuar ou ser recuado; isto é, pode-se abandonar às dissociações de uma existência falsa ou conquistar o direito adquirido da unidade. Quando o camponês pega numa arma, os velhos mitos dissipam-se e as proibições são esquecidas. A arma do rebelde é a prova da sua humanidade. Pois nos primeiros dias da revolta é preciso matar; abater um europeu é matar dois coelhos de uma cajadada só, destruir o opressor e, ao mesmo tempo, o homem que ele oprime; fica um homem morto e um homem livre.²⁰⁶

A Violência e o Sagrado levanta todo um conjunto de indagações sobre o sacrifício, disseminando um novo paradigma sobre a violência humana. A vítima, isto é, o bode expiatório torna-se, assim, no centro de todas as suas reflexões. Vítima sacrificial e sacrifício são perspetivados como instrumentos de controlo da violência. Isto posto, embora seja mais interessante o sacrifício, a vítima e a relação que estas realidades estabelecem com o mito, sugere-se a resenha que Reyes (2015) faz deste trabalho de Girard:

- Numa primeira fase, Reyes resume os quatro primeiros capítulos, explicitando a função do sacrifício no trabalho de Girard. Aqui, o autor visita e analisa o mito de Édipo à luz da teoria mimética, dialogando constantemente com Freud. Por fim, reflete sobre a criação

²⁰⁵ No decorrer do processo, esta rivalidade agudiza-se de tal forma que a violência vai sendo absorvida pelo núcleo do desejo em si. Consequentemente, a violência aparenta ser o objeto do desejo: dado sujeito deseja controlar o objeto mediante violência contra outro sujeito. Girard intitula este processo de crise mimética: os dois sujeitos já não querem o objeto, mas sim o desejo um do outro. Nesta fase, o objeto foi basicamente ofuscado pelo desejo recíproco. Isto é, sujeito, objeto e desejo encontram-se indiferenciados, são um só. Para Girard, esta indiferenciação é a gênese de toda a violência. (TdA)

²⁰⁶ "It is man re-creating himself. (...) No gentleness can efface the marks of violence; only violence itself can destroy them. The native cures himself of colonial neurosis by thrusting out the settler through force of arms. When his rage boils over, he rediscovers his lost innocence and he comes to know himself in that he himself creates his self. (...) Once begun, it is a war the gives no quarter. You may fear or be feared; that is to say, abandon yourself to the disassociations of a sham existence or conquer your birthright of unity. When the peasant take a gun in his hands, the old myths grow dim and the prohibitions are one by one forgotten. The rebel's weapon is the proof of his humanity. For in the first days of the revolt you must kill; to shoot down a European is to kill two birds with one stone, to destroy an oppressor and the man he oppresses at the same time: there remain a dead man, and a free man." (TdA)

de mitos (de origem) e rituais;

- Nos dois capítulos seguintes e no aprofundamento do debate sobre a violência humana, Girard intenta abordar a festa e a forma como esta se relaciona com a violência, estudando, para isso, *As bacantes*, de Eurípedes, obra em que é possível encontrar a problemática da rivalidade e dos duplos monstruosos;
- Na última parte (ou seja, capítulos sétimo a décimo primeiro), Girard regressa a Freud, com quem discute *Totem e Tabu*, abordando também o estruturalismo de Lévi-Strauss. O seu trabalho é finalizado com a consideração de que a vítima expiatória desvelará não só o procedimento para o atingir do controlo da violência, mas também o ritual religioso. As instituições humanas, religiosas e profanas, serão mostradas como provenientes do rito, que, em grande medida, releva do mito de origem.

Ainda que disponibilize um estudo mais elaborado sobre a temática abordada, Girard revela que, no seu entender, esta já havia sido desenvolvida por autores gregos, porquanto afirma que “é óbvio que seria inexacto comparar o ato sacrificial ao gesto espontâneo do homem que pontapeia o seu cão, porque não tem coragem de pontapear a esposa ou o patrão. No entanto, existem mitos gregos que dificilmente são mais do que variações colossais desses gestos” (Girard, 1989:9)²⁰⁷. O propósito do autor é, então, evidente: trata-se de recuperar o discurso sobre o mecanismo de controlo da violência - o do bode expiatório - no âmbito das primeiríssimas sociedades humanas. A violência em Girard funciona como elemento endogénico às comunidades humanas e à própria psicologia individual e, por isso, tendo em conta que deriva da fragmentação da ligação entre sujeitos e modelos, é habitual alastrar-se e ameaçar toda a sociedade. Por conseguinte, torna-se vital proceder à purgação da violência por intermédio de uma vítima sacrificial. Girard assinala outrossim que, contrariamente às sociedades primitivas, em que, como grupo, fazia-se uso do sacrifício como forma de apaziguar disputas e harmonizar os seus elementos, nas sociedades modernas, o sistema judiciário apropria-se dessa função²⁰⁸. Costa (2012:177) descreve ainda que

²⁰⁷ “Clearly, it would be inexact to compare the sacrificial act to the spontaneous gesture of the man who kicks his dog because he dares not kick his wife or boss. However, there are Greek myths that are hardly more than colossal variants of such gestures.” (TdA)

²⁰⁸ O mecanismo de controlo da violência, diz o autor, já não pode funcionar com os mesmos moldes que, antigamente, eram aplicados. As sociedades modernas e contemporâneas possuem já um conjunto de instituições formalizadas, das quais se pode destacar o poder judiciário cuja função é precisamente interromper o ciclo vicioso da violência através de uma série de reflexões de certa autoridade que, no final de tudo, punirá ou absolverá a vítima. Ainda que este sistema não elimine totalmente a violência/vingança, circunscreve-a a uma única represália oriunda de uma autoridade específica. A sentença decretada pelo juiz é vinculativa e final, o que, consequentemente, suprime o perigo de possíveis retaliações. Comparativamente falando, o sacrifício das sociedades primitivas atuava como medida preventiva contra a escalada repentina da violência. (NdA)

A resposta é encontrada por Girard no fundo religioso de todas as culturas, no "sagrado" como primeira invenção da humanidade, e na verdadeira origem deste: o sacrifício arbitrário de vítimas expiatórias: toda a existência social seria impossível se não houvesse vítima expiatória, se, para além de um certo paroxismo, a violência não se resolvesse em ordem cultural. Ao círculo vicioso da violência recíproca, totalmente destruidora, substitui-se então o círculo vicioso da violência ritual, criadora e protectora.

Nas primeiras observações que faz em *A Violência e o Sagrado*, Girard demonstra que o seu pensamento se encontra em consonância com o de Freud, pois, tal como este último, faz uso do termo *ambivalência emocional*: "dado que a vítima é sagrada, é crime matá-la - mas a vítima só é sagrada porque tem que ser morta. Há uma linha circular de raciocínio que, mais tarde, seria dignificada pelo ressonante termo ambivalência" (Girard, 1989:1)²⁰⁹. A crise mimética, conjectura aqui descrita, conduz à indiferenciação, o que claramente constitui um ameaço à sociedade. O perigo representado pela violência generalizada, sem que, no entanto, ninguém seja condenado por tais circunstâncias, poderá direccionar a comunidade à sua própria autodestruição.

É, neste sentido, que se eleva o vulto do bode expiatório: uma resposta gregária que pretende acalmar o grupo e salvaguardá-lo de uma auto-extinção que é decorrência de uma contenda de todos contra todos. A vítima é imolada pelo desejo, rivalidade e crise miméticas. Todavia, o propósito do seu sacrifício não é cessar a estrutura universal do desejo mimético, é, pelo contrário, organizar ou dominar a violência. Representa, dito por outras palavras, um recurso através do qual membros de um determinado grupo social canalizam, transferem ou transformam a violência geral, sem orientação, numa violência direccionada. A ameaça coletiva apenas se dirige a somente uma vítima: o assustador "um contra o outro" vê-se transformado no conciliador "todos contra um". Girard (*idem*:79/80) afirma, então, que

A direcção geral da presente hipótese deve ser agora muito clara; qualquer comunidade que tenha sido vítima de violência, ou foi acometida por alguma catástrofe avassaladora, lança-se ela própria numa busca cega por um bode expiatório. Os seus membros procuram instintivamente uma cura imediata e violenta para o insuportável ataque de violência e esforçam-se desesperadamente para se convencerem de que todos os seus males são culpa de um único indivíduo, que pode ser facilmente eliminado.²¹⁰

²⁰⁹ "Because the victim is sacred, it is criminal to kill him-but the victim is sacred only because he is to be killed. Here is a circular line of reasoning that at a somewhat later date would be dignified by the sonorous term ambivalence." (TdA)

²¹⁰ "The general direction of the present hypothesis should now be abundantly clear; any community that has fallen prey to violence or has been stricken by some overwhelming catastrophe hurls itself blindly into the search for a scapegoat. Its members instinctively seek an immediate and violent cure for the onslaught of unbearable violence and strive desperately to convince themselves that all their ills are the fault of a lone individual who can be easily disposed of." (TdA)

A obra de Girard revela-se repleta de exemplos que estampam as afirmações sobreditas. Para além do mito de Édipo, o autor examina outros mitos e textos bíblicos tendo por base a presente teoria, como Caim e Abel, Jacob e Esaú ou José e seus irmãos, entre outros. No primeiro exemplo, Girard crê que Caim assassina Abel, porque se encontra totalmente envolvido pela aura de inveja que nutre em relação ao irmão. Contrariamente a este, que detinha uma vítima para a qual seria possível canalizar a sua violência - Abel poderia, efetivamente, sacrificar os animais que criava -, Caim não possuía qualquer válvula de escape, tendo-se deixado absorver pela violência existente no desejo mimético da relação com o seu irmão. Girard acredita que “(...) [a] propensão fatal para a violência só pode ser desviada pela intervenção de um terceiro, a vítima ou vítimas sacrificiais. O “ciúme” de Caim pelo irmão é só outro termo para o seu único traço característico: a falta de um escape para o sacrifício” (*idem:4*)²¹¹.

Já no segundo exemplo, aquele em que, quando presumia que iria morrer, Isaac pretendeu oferecer a sua bênção a Esaú e foi ludibriado por Jacob, o outro filho, que o fez crer que o sumarento prato servido tinha sido preparado pelo primogénito, assiste-se à permuta do homem pelo animal, dado que Rebeca, mãe de Esaú e Jacob, matou dois cabritos, preparou o prato pedido e disfarçou o filho mais novo com a pele do animal. Se Isaac tivesse constatado o engendramento por parte do ultimogénito, assistir-se-ia ao despertar de violência entre ambos. Neste sentido, a utilização do animal como bloqueio entre pai e filho frustra o contacto direto propagador desse conflito.

Não obstante Girard admitir que “a narrativa não se refere diretamente à estranha cilada que subentende a substituição sacrificial, nem tão-pouco lhe permite passar despercebida” (*idem:6*)²¹², é evidente a confirmação da ligação entre sacrifício e violência. Ocasionar o desejo de violência e acalmá-lo são encargos cujo nível de complexidade é claramente distinto: apaziguar um impulso violento revela ser tarefa muito mais árdua do que o despertar. A tese de que a violência insaciada descobre uma vítima alternativa está igualmente presente no pensamento do autor, pois

A violência em si irá descartá-lo se o objeto inicial permanece persistentemente fora do alcance e continua a provocar hostilidade. Quando insatisfeita, a violência procura e encontra uma vítima substituta. A criatura que provocou a sua fúria é abruptamente

²¹¹ “(...) [The] fatal penchant for violence can only be diverted by the intervention of a third party, the sacrificial victim or victims. Cain's "jealousy" of his brother is only another term for his one characteristic trait: his lack of a sacrificial outlet.” (TdA)

²¹² “The narrative does not refer directly to the strange deception underlying the sacrificial substitution, nor does it allow this deception to pass entirely unnoticed.” (TdA)

substituída por outra, escolhida só porque é vulnerável e está ao seu alcance. (*idem*:2)²¹³

O autor fundamenta, assim, o uso de animais como substitutos para o sacrifício nas sociedades primitivas²¹⁴. Esta aproximação entre seres humanos e animais encontra-se igualmente patente no facto de, aquando da sua substituição, nas palavras de Joseph de Maistre (1965), os homens escolherem “aqueles [animais] mais valorizados pela utilidade: os mais gentis, os mais inocentes, os mais próximos e harmoniosos nas suas relações com o homem. (...) Eram escolhidos os que, se me é permitido, tinham uma natureza mais humana” (*apud* Girard, 1989:2/3)²¹⁵. Este processo foi outrossim precursor da domesticação dos animais, visto que matar um animal selvagem, conquanto possibilite a sobrevivência do caçador, não atua como substituto sacrificial. Trazer os animais para a *domus* significa que estes vivem com os seres humanos em perfeita comunhão, passando, conseqüentemente, a ter nome e a fazer parte da família, do grupo social. Só assim poderá o animal domesticado assumir o seu papel de bode expiatório.

Independentemente das fontes a que se refere, sejam estas mitos, rituais, textos bíblicos ou textos gregos antigos, Girard é capaz de identificar o elemento arquetípico que é vítima do coletivo, o bode expiatório. De facto, para o autor franco-americano, por mais simples nos seus enredos ou tramas, todos os mitos de origem são detentores das mesmíssimas funções sociais: converter a indiferenciação em diferenciação e regular o fenómeno da violência por meio do processo do bode expiatório. O autor julga que, neste âmbito, qualquer sacrifício que decorra de um ritual opera nesta dinâmica. O mito, destarte, não escapa à estrutura composta pela crise mimética, homicídio fundador e restituição da diferenciação. Crise sacrificial e processos que daí surgem são narrados, assim, pelo mito. A violência sacrificial presente nos mitos não ilude e faz com que essas narrativas sejam vistas como violentas, como o próprio autor afirma

Monstruosidades repetem-se em toda a mitologia. A partir disso, só podemos concluir que os mitos fazem constante referência à crise sacrificial, mas fazem-no apenas para disfarçar o problema. Os mitos são a transfiguração retrospectiva de crises de sacrifício,

²¹³ “Violence itself will discard them if the initial object remains persistently out of reach and continues to provoke hostility. When unappeased, violence seeks and always finds a surrogate victim. The creature that excited its fury is abruptly replaced by another, chosen only because it is vulnerable and close at hand.” (TdA)

²¹⁴ Relembre-se, por exemplo, no livro do Génesis, quando Abraão é incumbido por Deus do assassinio do próprio filho. Abraão acede ao pedido de Deus e tenta, efetivamente, sacrificar Isaac. Um anjo impediu-o de concretizar tal ato, dizendo-lhe que matasse um cordeiro em substituição. (NdA)

²¹⁵ “ (...) those most prized for their usefulness: the gentlest, most innocent creatures, whose habits and instincts brought them most closely into harmony with man. (...) were chosen as victims those who were, if we might use the phrase, the most human in nature.” (TdA)

a reinterpretção dessas crises à luz da ordem cultural que surgiu a partir deles. (*idem*:64)²¹⁶

O propósito final do sacrifício é o de apaziguar e reconciliar a comunidade por meio de métodos preventivos que a consigam, efetivamente, salvar de uma violência recíproca desenfreada. A vítima sacrificada não deve, assim, ter a capacidade de refletir a violência, não deve ser capaz de reagir, daí que, normalmente, esta é alguém que se encontra à margem da sociedade, como um animal, estrangeiro, prisioneiro ou até, e sobretudo, o rei, já que “(...) é precisamente a sua posição central que serve para o isolar dos restantes homens, para o marginalizar” (*idem*:12)²¹⁷.

Na verdade, assim que refere vítimas, Girard demonstra imediatamente que, no seu ponto de vista, não existe nenhuma diferença entre sacrifício humano e sacrifício animal, justificando esta sua afirmação através da identificação de semelhanças entre os mesmos. Por outras palavras, é indispensável que, quer na categoria humana quer na animal, se encontre uma ponte similar, se assim for plausível expor, que efetue a conexão entre a vítima efetivamente sacrificada e a vítima salva por substituição. O conjunto de vítimas revela-se, como sobredito, deveras alargado e divergente. Para o autor, é necessário que aquela apresente uma ligação fraca, ou mesmo nula, com o grupo social, ou seja, a vítima deve sempre encontrar-se à margem da comunidade para que não exista a eventualidade de os seus pares ambicionarem vingança. Com efeito, “o desejo de cometer um ato de violência perante aqueles que estão perto de nós não pode ser suprimido sem causar conflitos; devemos, portanto, desviar esse impulso em direção à vítima sacrificial, a criatura que pode ser eliminada sem medo de represálias, já que ninguém irá defendê-la” (*idem*:13)²¹⁸.

Enquanto mecanismo social, o sacrifício opera, desta maneira, com uma transferência diádica: a violência que se foi agregando é conduzida para o ódio em direção à vítima, oferecendo ao grupo social a oportunidade de dissimular aquela. Uma vez que este processo é atualizável através de ritos, a vítima, anteriormente acusada de todos os males, obtém um caráter transcendente, passando a ser observada coletivamente como manancial de sagrado e de salvação. De outra maneira, a violência sacrificial não só cria o sagrado, mas também sacraliza a violência. A violência fundadora é concomitantemente

²¹⁶ “Monstrosities recur throughout mythology. From this we can only conclude that myths make constant reference to the sacrificial crisis, but do so only in order to disguise the issue. Myths are the retrospective transfiguration of sacrificial crises, the reinterpretation of these crises in the light of the cultural order that has arisen from them.” (TdA)

²¹⁷ “(...) it is precisely his position at the center that serves to isolate him from his fellow men, to render him casteless.” (TdA)

²¹⁸ “The desire to commit an act of violence on those near us cannot be suppressed without a conflict; we must divert that impulse therefore, toward the sacrificial victim, the creature we can strike down without fear of reprisal, since he lacks a champion.” (TdA)

detestada pelos seus efeitos maléficos e venerada pela sua benignidade, pois a vítima circula dentro de uma esfera dúbia entre o bem e o mal. A vítima desponta da indiferenciação, mas gera a diferenciação, fundando a cultura. Ela possui maleficência, porque acumula a maldade social enquanto bode expiatório, mas, ao mesmo tempo, é redentora, porquanto liberta a sociedade das suas exprobações. A vítima coincide, assim, “ao duplo monstruoso, porquanto é ela que, orbitando as dimensões endógenas e exógenas à comunidade, estabelece um elo de união e separação entre a sociedade e o sagrado” (Martins, 2017:162). Girard (1989:271/272) explica afincadamente que

Se a vítima polarizar as tendências agressivas da comunidade e as transferir para si mesma, a continuidade deve ser mantida. Deve haver um relacionamento "metonímico" entre os membros da comunidade e as vítimas. Também deve haver descontinuidade. A vítima não deve ser nem muito familiar à comunidade, nem muito estranha à mesma. Já tínhamos observado que esta ambiguidade é essencial ao funcionamento catártico do sacrifício. Mas não conseguimos explicar como é que o mesmo foi colocado em prática, nem mesmo imaginar como uma instituição tão subtil e complexa como a do sacrifício poderia funcionar sem os seus inventores (que também são os seus operadores) terem conhecimento do segredo da sua operação. Agora vemos que não há nada de surpreendente neste facto, pelo menos no nível que nos interessa aqui. O ritual requer o sacrifício de uma vítima tanto quanto possível semelhante ao “duplo monstruoso”. (...) Situadas entre o interior e o exterior, elas [as vítimas] podem, talvez, pertencer tanto ao interior como ao exterior da comunidade. ²¹⁹

O autor expõe igualmente que, para se assistir a tal acontecimento, deve existir por parte dos crentes uma certa insciência da função que este sacrifício tem ao justamente terminar o ciclo violento. A mecânica do sacrifício é fazer uso da violência para controlar a própria violência. Assim sendo, a concretização da vítima como ponto fulcral da violência coletiva consente que o ciclo finde e que as rivalidades miméticas não se exacerbem. Explicando de outro modo, o sacrifício em Girard possui função legítima, visto que não é somente um procedimento cuja finalidade é resguardar a sociedade da ira de um determinado deus. Trata-se, sobretudo, de uma maneira de a defender da sua própria violência. Atente-se, assim, que

No entanto, tudo muda quando começamos a perceber que os vários fenómenos de "bode expiatório" não são o reflexo de qualquer complexo de culpa mal articulado, mas sim da própria base da unificação cultural, a fonte de todos os rituais e religião. Visto por este prisma, as diferenças entre estas (...) instituições rituais não parecem tão grandes; não devem ser equiparadas ao mesmo tipo

²¹⁹ “If the victim is to polarize the aggressive tendencies of the community and effect their transfer to himself, continuity must be maintained. There must be a “metonymic” relationship between members of the community and ritual victims, there must also be discontinuity. The victim must be neither too familiar to the community nor too foreign to it. We have previously noted that this ambiguity is essential to the cathartic functioning of the sacrifice. But we could not explain how it was put into practice, nor even imagine how an institution as subtle and complex as that of sacrifice could function without its inventors (who are also its operators) being aware of the secret of its operation. Now we see that there is nothing surprising in this fact, at least on the level that concerns us here. Ritual requires the sacrifice of a victim as similar as possible to the “monstrous double.” (...) Situated as they are between the inside and the outside, they can perhaps be said to belong to both the interior and the exterior of the community.” (TDA)

de diferença que separa o monóxido de carbono e sulfato de sódio. As diferenças devem-se às (...) maneiras diferentes em que (...) [as] sociedades olham para o mesmo processo: a perda e posterior recuperação da unidade social. (*idem*:302)²⁰⁰

Para o pensador, desejo, rivalidade e crise miméticas e a sua solução através do bode expiatório fazem parte do mecanismo mimético como um todo. Quando condensado numa certa comunidade, este deve ser totalmente adquirido de maneira a que não proceda à destruição do grupo. Costa (2012) argumenta que Girard e a sua investigação passam do simples estudo psicológico das relações ditas miméticas entre certos indivíduos para o plano das comunidades, isto é, grupos sociais humanos, deslocando-se o próprio autor até às violentas origens das culturas e principais instituições sociais. Neste sentido, explica o investigador português, a avaliação dos rituais e a leitura dos mitos das sociedades primitivas, a sua comparação com os das culturas clássicas e as interpretações inconclusas e insatisfatórias, levam Girard a suspeitar que, na génese dessas ações e narrativas fantásticas homólogas, envolvidas em mistério e maravilhoso, se devem encontrar acontecimentos autênticos de violência contra vítimas humanas reais, com existência concreta e histórica. Para além da cultura, a violência funda também a religião. Isto é,

O sagrado é composto por todas as forças cujo domínio sobre o homem aumenta ou parece aumentar em proporção ao esforço do homem para dominá-los. Tempestades, incêndios florestais, e pragas, entre outros fenómenos, podem ser classificadas como sagrado. Superando de longe estes, embora de uma forma muito menos óbvia, destaca-se a violência humana - a violência vista como algo exterior ao homem e, doravante, como uma parte de todas as outras forças externas que ameaçam a humanidade. A violência é o coração e a alma secreta do sagrado. (Girard, 1989:31)²⁰¹

O estudo dos mitos é, sem dúvidas, um dos grandes pontos de análise em toda a obra de Girard, identificando no mito, de acordo com Millán Alba (2008), quatro detalhes fulcrais, nomeadamente a estrutura do desejo mimético, que leva o ser humano a desejar precisamente o que os outros querem e que conduz à violência generalizada; a estrutura da violência e do homicídio fundador/criador, que se encontra em concordância com Freud; a resolução da violência por meio do sacrifício, isto é, a imolação de um dado indivíduo que assume o papel de bode expiatório e a estrutura da sacralidade criada pela

²⁰⁰ "However, everything changes once we begin to realize that the various "scapegoat" phenomena are not the reflection of some ill-articulated guilt complex, but rather the very basis of cultural unification, the source of all rituals and religion. Seen in this light, the differences between these (...) ritual institutions do not appear so great; they should not be assimilated to the sort of difference that separates carbon monoxide and sodium sulfate. The differences are due to the (...) different ways in which (...) societies look at the same process: the loss and subsequent recovery of social unity." (TdA)

²⁰¹ "The sacred consists of all those forces whose dominance over man increases or seems to increase in proportion to man's effort to master them. Tempests, forest fires, and plagues, among other phenomena, may be classified as sacred. Far outranking these, however, though in a far less obvious manner, stands human violence - violence seen as some thing exterior to man and henceforth as a part of all the other outside forces that threaten mankind. Violence is the heart and secret soul of the sacred." (TdA)

violência sacrificial e a sua perpetuação litúrgica no rito. Ainda que sublinhe a relevância da sobrevivência da mentalidade mitológica nas sociedades atuais, Girard utiliza o termo *mito* de forma muito técnica, procurando restringi-lo às religiões arcaicas e aos seus ecos na literatura. Deste modo, na sua perspetiva, o mito narra

(...) um acontecimento cultural e religioso, (...), de ordem fundacional, ao mesmo tempo que oculta o seu núcleo constitutivo - a violência generalizada e a crise sacrificial que provoca posteriormente - de maneira a mascarar a sua origem mediante o recurso do bode expiatório, de caráter arbitrário, cruel e injusto, recorrendo, por sua vez, à divinização, ou ao que Freud chamaria tecnicamente de mecanismos de sublimação. (Millán Alba, 2008:65)²²²

Édipo Rei, obra de Sófocles, é revisitado por Girard, uma vez que esta tragédia não só evidencia uma tematização do mito, como também, e porventura principalmente, se apresenta como algo que ocorreu num período temporal indefinido e, mesmo assim, atual. O primeiro ponto analisado pelo autor é a cólera que afeta Édipo, Creonte e Tirésias e que, num período mais tardio, se transforma em violência generalizada. A peste que invade a cidade de Tebas, governada por Édipo, é resultado das atitudes e comportamentos deste último e a consciencialização sobre os seus efeitos revela-se demorada. Édipo, que assassina o pai, o antigo rei, deve ser banido de Tebas ou, caso contrário, a epidemia continuará. O dano provocado atinge toda comunidade e, de certa forma, todos são culpados pelo seu surgir e continuar.

Girard argumenta muito nitidamente que, no imo da obra, o tema sexual não é o mais fundamental. Para o autor, parricídio e incesto são meramente formas de violência que poderiam ser substituídas por outras e, assim sendo, não se encontram ligadas por nenhum vínculo em particular. À competitividade entre os protagonistas Laio e Édipo, pai e filho, que disputam o poder, é possível remeter todas as outras rivalidades. Ademais, tal divergência não ocorre somente quando ambos se encontram; existe, na realidade, já antes do nascimento de Édipo e permanece depois da morte de Laio. O povo de Tebas observa em Édipo a indiferenciação, o aniquilador da paz e da ordem comunitárias. A relação estabelecida entre Laio e Édipo torna-se outrossim indiferenciada e é desta forma que os crimes horríveis de parricídio e de incesto são usados: possibilitam a confusão, a desordem, que, plasmada na peste,

²²² "(...) transmite un acontecimiento cultural y religioso, (...), de orden fundacional, al mismo tiempo que vela u oculta su núcleo constitutivo: la violencia generalizada y la posterior crisis sacrificial que provoca, de manera que enmascara su origen mediante el recurso al chivo expiatorio, con su carácter arbitrario, cruel e injusto, recurriendo, a su vez, a la divinización, o lo que Freud llamaría técnicamente mecanismos de sublimación." (TdA)

dissemina-se pela sociedade. Girard (1989:75) declara que “parricídio e incesto são (...) definidos consoante as consequências que provocam. A monstrosidade de Édipo é contagiosa; infeta primeiramente os seres gerados por ele”²²³. Neste aspeto, Millán Alba (2008:78) também faz notar que

A fatalidade não aparece subitamente na tragédia, esteve enterrada desde o princípio. Édipo vê-se submetido ao destino de uma culpabilidade da qual nem sequer é consciente. Todos os olhares do povo de Tebas dirigem-se a ele, exigindo-lhe que assuma a responsabilidade da praga que sofrem. Com independência dos factos concretos, foi escolhido de antemão como a vítima ideal. Culpabilidade essa que Édipo acaba por assumir. Jocasta suicida-se e Édipo arranca os olhos e pede a Creonte que o expulsem de Tebas, com a certeza de que não será morto, porque é uma vítima. ²²⁴

Trata-se de um mito predeterminado. Todo e qualquer mal concentrar-se-á no bode expiatório. Isto é,

Tendo oscilado livremente entre os três protagonistas, todo o peso da culpa cai finalmente num. Poderia muito bem ter caído noutro, ou em nenhum dos três. (...) A atribuição de culpa que passa, doravante, por verdadeira em nada difere daquelas atribuições que passarão a ser consideradas como "falsas", a não ser que, no caso da culpa "verdadeira", nenhuma voz se erga para protestar contra qualquer aspeto da acusação. Uma versão particular dos eventos consegue impor-se, perdendo a sua natureza polémica ao tornar-se base reconhecida do mito, ao tornar-se no próprio mito. A atribuição mítica só pode ser definida como um fenómeno de unanimidade. Quando dois, três ou centenas de acusações simétricas e invertidas se encontram, só uma se faz ouvir (...). O velho padrão de um contra o outro dá lugar ao antagonismo unificado de todos contra um. (Girard, 1989:78)²²⁵

Na conversa que vai criando com Freud, Girard reconhece que, quando o primeiro aborda a temática do Complexo de Édipo, possui já um claro entendimento das rivalidades triangulares (mulher, amante e rival). Em Freud, o triângulo seria empregue de forma a explicar todos os sentimentos ambivalentes que qualificariam a relação com os rivais. Assim sendo, esse mesmo triângulo funcionaria como uma réplica do triângulo familiar: a mulher amada representada pela mãe e o rival pelo pai. A ambivalência emocional daí resultante corresponderia aos complexos sentimentos que o pai, no papel de antagonista, estimularia no filho.

²²³ "Patricide and incest will thus be defined in terms of their consequences. Oedipus's monstrosity is contagious; it infects first of all those beings engendered by him." (TdA)

²²⁴ "La fatalidad no irrumpe súbitamente en la tragedia. Ha estado soterrada desde el comienzo, Edipo se ve sometido al sino de una culpabilidad de la que ni siquiera es consciente. Todas las miradas del pueblo de Tebas se dirigen a él exigiéndole que asuma la responsabilidad de la plaga que padecen. Con independencia de los hechos concretos, ha sido elegido de antemano como víctima propiciatoria. Culpabilidad que Edipo termina asumiendo. Yocasta se suicida y Edipo se saca los ojos; pide a Creonte que se le destierre de Tebas, con la seguridad de que no le matarán, porque él es una víctima." (TdA)

²²⁵ "Having oscillated freely among the three protagonists, the full burden of guilt finally settles on one. It might very well have settled on another, or on none. (...) The attribution of guilt that henceforth passes for true differs in no way from those attributions that will henceforth be regarded as "false", except that in the case of the "true" guilt no voice is raised to protest any aspect of the charge. A particular version of events succeeds in imposing itself; it loses its polemical nature in becoming the acknowledged basis of the myth, in becoming the myth itself. The mythical attribution can only be defined as a phenomenon of unanimity. At the point where two, three, or hundreds of symmetrical and inverted accusations meet, one alone makes itself heard (...). The old pattern of each against another gives way to the unified antagonism of all against one." (TdA)

Girard não oculta que Freud poderia ter sido capaz de desenvolver uma teoria similar à sua e que, na época, foi a primeira individualidade a abordar metodicamente fenómenos que, até então, eram ainda exclusivos dos grandes escritores. Freud não só analisa esses eventos, como também proporciona um primeiríssimo léxico relativamente técnico sobre o tema. Contudo, Girard também admite que o Complexo de Édipo é, no fundo, uma explanação inacabada e limitadora. Por um lado, crê Girard, Freud avalia o desejo por um objeto material como algo inerente, central e, sem dúvida, independente de outro desejo. É, na sua opinião, o caráter intrínseco do desejo que nutre pela mãe que, com o elemento narcisista, define para Freud o desejo humano. Por outro, o pai constitui-se sempre como exemplo de identificação para o filho e nunca modelo de desejo²²⁶. Girard (1978:489) alega ainda que “Freud nunca pensou na identificação de desejo. Ele diz expressamente que o desejo pela mãe cresce independentemente da identificação com o pai, e que o pai surge inicialmente como rival e como encarnação da lei”²²⁷.

O autor franco-americano sente ainda que “a identificação do pai como modelo mimético é um fenómeno normal. No entanto, não acredita ser normal que o pai se torne num modelo de desejo sexual” (Martins, 2017:169). Ou seja, não é natural que o pai se transfigure num modelo em esferas onde o mimetismo desencadeará rivalidades. O pai não deve ser senão um modelo de aprendizagem para o filho. A patologia de Édipo revela-se mimética e, quanto mais se desenvolve no seio familiar, mais este abandona o seu funcionamento normal. Desta forma, Girard crê que, para a sua teoria, a família não dispõe da mesma função que apresenta na teoria de Freud. Na ótica do investigador, é no campo da antropologia geral que Freud se torna mais vulnerável, pois

Não existe uma explicação psicanalítica formal do incesto real, nem mesmo do mito de Édipo; nem nenhuma explicação das semelhanças interessantíssimas entre o mito de Édipo e as monarquias africanas. Com brilhante intuição, Freud apontou o caminho para parricídio e incesto, mas os seus discípulos não conseguiram seguir o seu caminho. Em vez de admitir a impotência da psicanálise em lidar com o assunto, a maior parte dos estudiosos, mesmo aquela hostil à psicanálise, reconhece tacitamente o privilégio em lidar com qualquer coisa remotamente relacionada com o incesto. Ninguém pode abordar a questão do incesto real sem saudar o fantasma imponente de Freud. No entanto, a psicanálise nunca disse, e nunca poderá dizer, algo decisivo sobre o

²²⁶ O desejo neste complexo é, porventura, também triangular, já que o pai permanece com a mãe. Neste sentido, o desejo do filho não é independente. (NdA)

²²⁷ “Freud n’a jamais pensé l’identification de désir. Il dit expressément que le désir pour la mère grandit indépendamment de l’identification au père, et le père apparaît d’abord comme rival et comme incarnation de la loi.” (TdA)

tema do incesto real, algo que poderia aumentar substancialmente a nossa compreensão ou, neste sentido, aproximar-nos do Mestre. (Girard, 1989:117)²²⁸

A inexistência da problemática do incesto na cultura ocidental nos finais do século XIX levou Freud a concluir que toda a sociedade humana estaria envolvida numa teia de desejo difuso pelo incesto materno, ainda que anulado globalmente. Outrossim, a existência de referências ao incesto nas narrativas míticas e nos ritos das sociedades primitivas constituía-se, na opinião de Freud, como uma evidência categórica da hipótese. Porém, Girard faz notar que a psicanálise nunca foi capaz de explicar o facto de a ausência do incesto numa certa cultura ter simétrica relevância como a sua presença numa outra cultura.

Neste sentido, no seu ponto de vista, a hipótese freudiana encontra-se incorreta. Freud compreendia as temáticas do incesto e do parricídio no mito edipiano como algo que velava o entendimento de todos os aspetos da cultura. A conjuntura cultural em que desenvolveu o seu trabalho levou-o a crer que os crimes imputados à vítima substituta eram, na verdade, os desejos ocultos da universalidade dos homens, a fonte incógnita da conduta humana. Efetivamente, certos fenómenos culturais da época poderiam ser justificados, ainda que não totalmente, pela inexistência de manifestações incestuosas e parricidas. Todavia, a psicanálise não obteve sucesso semelhante na sua abordagem ao mito e à religião. A teoria de Freud é “menos 'mítica' que a dos seus antecessores, visto que a sexualidade se encontra muito mais envolvida na violência humana do que os fenómenos naturais (trovões, chuva, etc.). O psicanalista conecta diretamente a sexualidade à violência” (Martins, 2017:170). A nível histórico, tal conexão é corroborada pela presença de períodos de libertação sexual que antecedem uma explosão da violência. Assim,

Podemos perspetivar a obra de Freud como um passo para a revelação de algo muito mais profundo do que a teoria dos desejos reprimidos, uma teoria cuja inadequação o autor pode ter percebido mal; ou como um passo em direção, na verdade, à violência absoluta ainda oculta por um certo delírio, cuja natureza permanece em sentido lato “sacrificial”. (Girard, 1989:118)²²⁹

²²⁸ “There is no formal psychoanalytical explanation of royal incest, not even of the Oedipus myth; no explanation of the interesting similarities between the Oedipus myth and the African monarchies. With brilliant intuition, Freud pointed the way toward patricide and incest, but his disciples failed to follow his lead. Instead of conceding the impotence of psychoanalysis in dealing with the subject, most scholars, even those hostile to psycho analysis, tacitly acknowledge its privilege to deal with anything remotely concerned with incest. Nobody can approach the question of royal incest without saluting the stately ghost of Freud. Yet psycho analysis has never said, and never can say, anything decisive on the subject of royal incest, anything that could add substantially to our understanding or, for that matter, approach the Master.” (TdA)

²²⁹ “We can thus look on Freud's work as a step toward the revelation of something far more profound than the theory of suppressed desires, a theory whose inadequacy he may have dimly perceived; toward, in fact, the absolute violence still concealed by a certain delusion, the nature of which remains in the broad sense “sacrificial”. (TdA)

Em suma, identificam-se aproximações e afastamentos entre desejo mimético e Complexo de Édipo. Existe, no trabalho de Freud, um avizinhamo importante ao caráter mimético do desejo, embora não suficiente para controlar e revolucionar o seu pensamento. Os seus pressentimentos miméticos, deixa transparecer Girard, foram formulados de forma inconclusa, porquanto, quando ameaçado com a exacerbação das rivalidades, Freud opta por resolvê-las sinalizando apenas o objeto do desejo. Neste sentido, Girard lamenta que Freud tenha somente investigado a segunda parte da tragédia e tenha, por conseguinte, circunscrito a relação entre sujeito e modelo, na obra de *Édipo Rei*, a um parricídio acompanhado de um incesto²³⁰.

Na génese dos mitos, independentemente de estes se revelarem mais primitivos ou mais elaborados, assiste-se inicialmente a um estado de anarquia cósmica e social. A indiferenciação, tida como perigosa, leva a que homens e animais não se distingam entre si. Ela mesma é rainha em toda a parte, quase que transmitida à natureza. Esta é a ideia de caos original existente em quase todas as cosmogonias, nas quais seres indiferenciados lutam entre si para obterem a desejada diferenciação. Atente-se, então, que

Partindo da hipótese que Girard nos apresenta, os grupos pré-humanos e humanos teriam passado por duas experiências fundamentais: as crises miméticas atroz que colocavam as comunidades à beira da desintegração, e a paz que a vítima expiatória proporcionava em seguida. De tal modo estas duas experiências se teriam gravado na sua memória, que o medo de perderem a estabilidade dolorosamente alcançada os teria levado a actuar em dois sentidos fundamentais: por um lado, proibindo tudo o que pudesse originar de novo uma tal crise mimética; por outro, realizando cerimónias que de algum modo repetissem o acontecimento que tanta paz lhes trouxera. Estavam assim reunidas as condições para que aparecessem o que Girard designa de três pilares da cultura humana: os interditos, os rituais e os mitos, sendo estes últimos a narração do acontecimento fundador. (Santos, 1997:144)

O mito desperta uma reorganização da cultura quando nela reina a desordem original. Essa reestruturação só se torna possível quando é alcançado o apogeu da desordem indiferenciada. Por este motivo, Girard encaminha toda essa energia ordenadora para o bode expiatório, porquanto é este quem integra de novo a sociedade e lhe restitui a essência perdida. A violência finda sempre com um regresso à origem sagrada. Ou melhor, é a própria violência, esculpida no sacrifício da vítima coletiva, que contraditoriamente se transforma em sagrado, já que o sacrifício do bode expiatório é suporte

²³⁰ Como demonstra Santos (1997), Girard sente-se bastante próximo de Freud de *Totem e Tabu* e *O homem Moisés e a religião monoteísta*, visto este ter colocado um assassinato coletivo na origem dos interditos e rituais sacrificiais. No entanto, apesar de tudo, lamenta a ênfase colocada na sexualidade. (NdA)

fundamental do rito que o renova e prolonga, facilitando uma certa catarse do grupo social. Este é o derradeiro passo na estrutura mítica analisada por Girard: a divinização do bode expiatório e a sua reatualização através do rito. Von Balthasar (1995:279) acredita que

O esquema primitivo da imolação do bode expiatório encontra-se na base de todos os mitos, de forma mais ou menos velada, mas também, o que é mais importante, na base de todo o ritual, pois, efetivamente, o ritual é a regulação originária de uma “crise sacrificial” que se vai repetindo periodicamente quando, num grupo, depois de uma temporada relativamente calma, luta por desprender-se e emergir num novo período de violência mimética. Então, o rito oferece a seguinte solução: a eleição unânime de uma vítima para oferecê-la à divina violência enfurecida (ao princípio foi uma vítima humana, posteriormente uma vítima animal, adequada o mais possível ao homem). Todos os rituais, inclusive todas as proibições (incesto) e prescrições rituais, até o canibalismo, remetem à repetição catártica do drama do bode expiatório.²³¹

²³¹“ El esquema primitivo de la inmolación del chivo expiatorio se encuentra en la base de todos los mitos, de forma más o menos velada, pero también, lo que es más importante, en la base de todo ritual, pues, efectivamente, el ritual es la regulación originaria de una ‘crisis sacrificial’ que se va repitiendo periódicamente cuando, en un grupo, tras una temporada relativamente en calma, pugna por desembarazarse y salir a flote un nuevo período de violencia mimética. Entonces brinda el rito la solución siguiente: la elección unánime de una víctima para ofrecerla a la divina violencia enojada (al principio fue una víctima humana, posteriormente una víctima animal, adecuada en lo posible al hombre). Todos los ritos, incluso todas las prohibiciones (incesto) y prescripciones rituales, hasta el canibalismo, remiten a la repetición catártica del drama del chivo expiatorio.” (TdA)

Capítulo IV - Pensamento Mítico de Características Chinesas

“Para compreender o cenário da história humana de uma nação na sua totalidade é indubitavelmente necessário estar familiarizado com os mitos dessa mesma nação.”

(Cheng, 2011:8)²³²

²³² “要了解一个民族的人文史之全貌，无疑的必须熟识一个民族的神话。” (“*Yào liǎo jiè yīgè mínzú de rén wénshǐ zhī quánmào, wúyí de bixū shúshí yīgè mínzú de shénhuà.*”) (TdA)

4.1. Pensamento Clássico Chinês

Dialogar sobre a temática da mitologia, ignorando a influência religiosa existente na sua própria configuração, revela-se tarefa quase impossível, porquanto ambas, como já mencionado, revelam um nível elevado de intimidade. Neste sentido, abordar a questão religiosa, na China, deve, primeiramente, partir da consciencialização de que, contrariamente ao Ocidente, em que se assiste a uma religião com uma influência maioritária, o Império do Meio teve um percurso ligeiramente diferente, tendo sido, muito por causa da sua localização geográfica, ponto central de convergência de diversas correntes ou pensamentos de cariz religioso. Confucionismo (儒教, *Rújiào*), Taoísmo (道教, *Dàojiào*) e Budismo (佛教, *Fójiào*)²³³, interagindo constantemente, surgem, assim, como religiões, ou, porventura, propostas filosófico-religiosas, que agiram sobre o pensamento chinês, influenciando a sua própria idiossincrasia. Estas três grandes bases, em conjunto a uma corrente religiosa de carácter mais folclórico, acompanharam o povo chinês ao longo da sua cronologia. Lamas (1991:287), neste sentido, declara que

Coexistem na China três religiões: o Confucionismo, o Taoísmo e o Budismo. É, porém, um erro supor que, cada chinês é, simultaneamente, adepto das três doutrinas, convencido, como os budistas, na não existência de um Deus supremo a governar o mundo, por considerar os deuses seres mediocres, inferiores aos *Budas* que atingiram a perfeita «iluminação», ao mesmo tempo que, como os taoístas, concebe o mundo governado por uma triade de deuses supremos, pessoais, todo-poderosos - os «Muito Puros» - e, como os confucionistas, acredita que o poder supremo que governa o mundo é o Céu impessoal, embora dotado de conhecimento. Essas três religiões, como sistemas definidos, há séculos que deixaram de ter interesse histórico. Na realidade, o povo não pratica rigorosamente, nem as três em conjunto nem cada uma delas em separado: pouco a pouco, no decorrer dos tempos, formou-se uma mitologia popular, que tomou traços de todas, mas que é nitidamente distinta de qualquer delas e deve ser considerada como um sistema à parte.

4.1.1. As Três Grandes Vertentes Filosófico-Religiosas

Essência da cultura tradicional chinesa, a relação entre Confucionismo, Taoísmo e Budismo foi, ao longo da longa história chinesa, marcada não só por uma série de contendas, como também por uma certa sinergia, embora o primeiro pensamento mencionado tenha desempenhado um papel mais dominante. Da pequena síntese abaixo apresentada, importa reter que, com efeito, a convergência, e, em alguns períodos históricos, até mesmo concorrência, destas três correntes auxiliou na formação da

²³³ Chamadas, em chinês, as “Três Religiões” (三教, *sānjiào*). (NdA)

sociedade chinesa, resultando no crescimento e fortalecimento do seu corpo mitológico através do empréstimo de narrativas intensas explicativas da génese deste povo milenar. O empréstimo de imagens, narrativas e personagens, definidoras dos seus ideais principais, afirmaram-se como contributos cruciais para a evolução do panorama mitológico chinês. Não obstante, ainda que esta interação tenha sido significativa para a referida evolução, terá sido a mesma a responsável pelo desenvolvimento de sistemas próprios, pois

Reagindo ao Budismo, o Confucionismo começou a enfatizar a natureza imutável do poder universal sob a superfície. Os praticantes taoistas adotaram as técnicas dos monges budistas e criaram a sua própria visão sobre os santos e conceitos budistas. E o povo continuou a venerar deuses locais considerados importantes na colheita agrícola e noutros aspetos da vida. (Roberts, 2004:xi/xii)²³⁴

Tal poderá, assim sendo, ser indicativo da existência de alguns entraves ao estudo dito puro dos mitos originais, oriundos do pensamento chinês.

4.1.1.1. Confucionismo

Nascido no antigo reino de Lu (鲁国, *Lǔguó*), área que corresponde à atual província de Shandong (山东省, *Shāndōng shěng*), no Norte da China, Confúcio (孔子, *Kǒngzǐ*)²³⁵ procurava instar o ser humano a comportar-se dignamente num mundo cada vez mais decadente e instável a nível político e militar. A sua vida é, na realidade, descrita maioritariamente em fontes compiladas após a sua morte, sendo que estas, por vezes, se revelam contraditórias, pois muitos dos autores que procuraram estudar e compilar os seus ensinamentos e jornadas preencheram as lacunas detetadas com informações ou deduções instigadas pela época em que viviam.

No entanto, sabe-se com certeza que, tendo vivido nos primeiros tempos de declínio dos Zhou (周朝, *Zhōucháo*), época em que a ideia de que o Céu (天, *Tiān*), enquanto divindade transcendente, representava cada vez mais a fonte de uma ordem ritual e harmoniosa, Confúcio, fortemente influenciado por tais ideais, se impôs como pensador interessado em perceber o motivo pelo qual a humanidade se tinha afastado da estabilidade previamente conquistada. Ou seja, afirmando-se como defensor de uma

²³⁴ "Reacting to Buddhism, Confucianism began to emphasize the unchanging nature of the universal power beneath the surface. Taoist practitioners adopted the techniques of Buddhist monks and made their own versions of Buddhist saints and concepts. And people continued to honor local gods considered important for the harvest and other facets of life." (TdA)

²³⁵ Tradicionalmente, indica-se como período de vida deste filósofo o que se estende entre os anos de 551 e 479 a.C. (NdA)

harmonia entretanto perdida, que, especialmente na Dinastia Zhou Ocidental (西周, *Xīzhōu*), defendia a validação da soberania através do Mandato do Céu (天命, *Tiānmìng*)²³⁶, entregue ao governante que, através de um caráter virtuoso, conseguiria manter a harmonia entre Céu e reino dos seres humanos, Confúcio preconizava a preservação de uma hierarquia convencional ao acreditar que qualquer relação englobaria sempre duplas coexistentes e corresponsáveis de uma grande família social, como pai e filho, marido e esposa, soberano e súbdito, entre outros.

De facto, através dos exemplos dados, é possível denotar que, para Confúcio, a piedade filial (孝, *xiào*) deveria ser alargada à sociedade em geral em representação de um ritual repleto de sentimentos sinceros. Neste sentido, o filósofo baseava as suas preconizações no conceito de bondade e benevolência (仁, *rén*), isto é, a compaixão e o amor ao próximo, o que se traduzia na ideia de que qualquer pessoa, querendo demonstrar uma preocupação profunda para com outrem, deveria adotar um discurso humilde, não criar falsas impressões de grandeza e falar de maneira simples e concreta. Por este motivo, o ideal de bondade seria característica indispensável para um governante, pois este deve focar-se no bem dos seus servos ao ser responsável pela implementação de medidas vantajosas para todos. Somente desta maneira seria um imperador digno de assumir a sua posição como Filho do Céu (天子, *Tiānzǐ*) e obter o já referido Mandato do Céu. Um imperador excelente seria, assim, aquele que possuísse virtude (德, *dé*), uma forma de poder moral que possibilitaria a obtenção de respeito por parte do povo. A sua virtude permitir-lhe-ia igualmente governar de forma ordeira, sem recorrer à força física, pois estaria rodeado de conselheiros eficazes, com grande lealdade (忠, *zhōng*) à corte. A este respeito, Cheng (1997:80/81) escreve

O conceito-chave do governo confucionista não é o poder, mas a harmonia ritual. O carisma pessoal do soberano, como o ritual, possui a eficiência do sagrado por possuir a capacidade natural e invisível de harmonizar as relações humanas, sem, no entanto, depender das divindades abordadas pelos ritos propriamente religiosos. (...) A nível político, a educação é tão central quanto no desenvolvimento do indivíduo. Num governo benevolente, o soberano preocupa-se principalmente com a educação dos seus súbditos. Uma vez mais, encontramos a ideia de que o soberano não existe para restringir, mas para transformar na direção da harmonização.

²³⁶ De acordo com esta doutrina, a autoridade para exercício da governação é atribuída pelo Céu a uma família real em particular, baseando-se esta atribuição na virtude da mesma. Quando essa mesma virtude se dissipa e diminui, como inevitavelmente ocorrerá, o Céu retira o seu mandato. É, como considera Adler (2011), uma teoria de mudança dinástica, implicando igualmente que o Céu reconhece e responde à virtude humana. Ademais, é possível intentar uma aproximação deste conceito ao do Direito Divino dos Reis, fortemente presente nos antigos regimes centralizados e absolutistas da Europa. No modelo europeu, por um lado, Deus asseverava que uma dada família em específico possuía o direito de governar ou administrar um país de forma permanente, independentemente do comportamento dos governantes no poder. Neste sentido, como a oposição ao rei seria considerada como herege, este direito proibiria, em nome de Deus, todas as revoluções. Por outro, no caso do Mandato do Céu, qualquer oposição poderia ser fundamento desde que dado líder se revelasse tirânico, injusto e/ou incompetente. Se tal líder fosse derrubado e a revolução fosse bem-sucedida, tal seria prova de que o governador no poder teria perdido o Mandato do Céu. (NdA)

Será uma educação pelo exemplo e pela imitação de modelos, e não pela conformidade com normas ou princípios *a priori*.²²⁷

Neste sentido, revelando uma maior aflição com o mundo social e político, Confúcio recusava perentoriamente dialogar sobre assuntos metafísicos ou cósmicos. Abordar tais matérias traduzir-se-ia na elaboração de teorias ou doutrinas hipotéticas, abstratas e, por isso, ambíguas. Confúcio preferia, pelo contrário, testar as suas convicções através da discussão de situações concretas, incentivando os seus discípulos a memorizar essas tradições. Em vez de se lançar em longas explicações ou monólogos, Confúcio procurava questionar, servir-se de analogias e esperar que os seus seguidores tirassem as suas próprias ilações, utilizando um método cujo objetivo seria criar Cavalheiros honrados (君子, *jūnzǐ*), de grande tolerância (恕, *shù*) e integridade (信, *xìn*), em todos os aspetos da vida, em oposição aos chamados “Homens Mesquinhos” (小人, *xiǎorén*). O seu raciocínio não procurava mostrar uma espécie de caminho de salvação (pós-morte), mas, sim, apresentar um código que, em última instância, teria em atenção o comportamento individual e coletivo para salvar o reino da corrupção. Eclodiu, assim, o Confucionismo (儒家, *Rújiā*)²³⁸ como pensamento que, conquanto revelasse subtis traços de religião, advogava uma filosofia preocupada com o Estado e a retidão comportamental dos indivíduos, ou seja, uma filosofia orientada para o *hic et nunc* da sociedade.

Por fim, resta descrever que o alcance da influência deste pensamento ultrapassa em muito o seu tempo e geografia originais, porquanto, durante um período alargado de tempo, a China foi o grande e preponderante centro cultural de toda a Ásia, o que facilitou a propagação do Confucionismo a áreas como a península coreana ou o arquipélago japonês. Os seus *Analectos* (论语, *Lún Yǔ*), compilação póstuma de vinte livros contendo dizeres e diálogos recolhidos pelos seus seguidores, são obra indispensável para o entendimento desta corrente. Aliás, a marca do pensamento de Confúcio encontra-se precisamente na ênfase atribuída à educação e estudo, algo bem patente na coletânea referida, visto que esta destaca a importância da obtenção de conhecimento através do estudo com outrem. Neste sentido, Confúcio desacreditava a autodidática e a intuição, crendo que só um estudo sério e

²²⁷ “La notion clé du gouvernement confucéen n’est en effet pas celle de pouvoir, mais d’harmonie rituelle. Le charisme personnel du souverain, tout comme le rituel, possède l’efficace du sacré par sa capacité, naturelle et invisible, d’harmonisation des rapports humains, sans pour autant dépendre des divinités auxquelles s’adressent les rites proprement religieux. (...) Sur le plan politique, l’éducation est tout aussi centrale que dans le développement de l’individu. Dans un gouvernement par le *ren*, le souverain est avant tout préoccupé d’éduquer ses sujets. On retrouve une fois de plus l’idée que le souverain n’est pas là pour contraindre, mais pour transformer dans le sens d’une harmonisation. Ce sera une éducation par l’exemple et l’imitation de modèles plutôt que par conformité à des normes ou des principes posés *a priori*.” (TdA)

²³⁸ Talvez seja prudente esclarecer a diferença entre os conceitos de 家 (*jiā*) e 教 (*jiào*). Neste contexto, o primeiro significa “escola” ou “corrente filosófica”. O segundo significa “religião”. (NdA)

consciencioso permitia alcançar o verdadeiro conhecimento. Para este filósofo, estudar seria encontrar um bom professor e imitar as suas palavras e ações. Daí que, no seu entender, “é possível aprender com qualquer pessoa” (三人行必有我师, *sānrénxíng bìyǒu wǒshī*, lit. “dentre três companheiros, haverá sempre alguém com quem eu aprenda”).

Em jeito de síntese, bem impregnado na sociedade sínica, o Confucionismo enfatiza o comportamento individual e coletivo, defendendo o papel forte da governação no cumprimento das suas obrigações e na procura da manutenção de uma conduta adequada e harmónica (和, *hé*).

4.1.1.2. Taoismo

Por contraste ao Confucionismo, filosofia de clara orientação política, social e, como visto, fundamentalmente ética, o Taoismo (道教, *Dàojiào*)²³⁹ afirmou-se como doutrina do misticismo e quietismo, salientando que somente uma vivência num certo isolamento ou afastamento no plano político-social e forte comunhão cósmica permitiria o bom funcionamento do mundo. Não se trata, no entanto, de misticismo religioso, mas, sim, de pertença cósmica. Ademais, o quietismo mencionado refere-se sobretudo à proposta ou doutrina da não-ação (无为, *Wúwéi*), a qual, apesar da designação, defende uma vida em que se pratiquem ações de maneira natural e espontânea (自然, *zìrán*), isto é, sem qualquer tipo de ambição, esquecendo as normas impostas pela sociedade. Por conseguinte, o ser humano não se encontraria no centro do cosmos e as suas intervenções no mesmo só serviriam para perturbar a ordem natural das coisas. O homem deveria, então, promover a sua conexão com a natureza, isto é, deveria procurar agir naturalmente, confiando no seu instinto.

O Taoismo crê, assim, que a vida natural é aquela que se adequa ao “caminho” (道, *dào*)²⁴⁰, a invisível e indescritível força motriz que é fonte de tudo o que existe. Embora não exista uma explicação exata para este conceito, é possível indicar que o mesmo se encontra relacionado à origem das coisas e à maneira como o ser humano deve criar uma ligação com o universo. Somente através deste caminho, isto é, vivendo de acordo com este e tendo-o presente no seu pensamento e maneira de agir, consegue

²³⁹ Como o objetivo deste trabalho é o de tecer algumas considerações sobre mitologia, o conceito de 道教 (*Dàojiào*), neste âmbito, talvez se revele mais interessante do que 道家 (*Dàojiā*). (NdA)

²⁴⁰ O conceito de 道 (*dào*) é, efetivamente, difícil de traduzir. No entanto, a explicação dos diferentes elementos que compõem o sinograma pode revelar-se útil para o seu entendimento. 道 é composto por duas partes: a primeira (首, *shǒu*) simboliza cabeça, isto é, aquilo que vai à frente e que é mais importante, formulando a noção de liderança e orientação; a segunda (辵, *chù*) é um radical cuja função semântica é a de indicar ideia de aproximação ou afastamento (isto é, movimento). (NdA)

o ser humano ligar-se à natureza, alcançar a harmonia e viver uma vida eterna e próspera. Quem o consegue fazer revela ser alguém virtuoso (德, *dé*)²⁴¹.

Laozi (老子, *Lǎozǐ*) e *Zhuangzi* (庄子, *Zhuāngzǐ*), obras que possuem o mesmo nome que os seus autores, formam a base filosófica desta doutrina, defendendo ambos não só a predileção do silêncio em detrimento da palavra, mas também a reciprocidade e transformação mútua de todos os opostos, como, por exemplo, a beleza e a fealdade ou a bondade e a maldade. Por outras palavras, a relação estabelecida entre os dois opostos cria um balanço ou dualidade entre estes, sendo que nenhum pode existir sem o outro, o que, em última instância, resulta na criação de harmonia (和, *hé*). Essa dualidade criadora encontra-se, aliás, representada no antiquíssimo conceito de *Yin-yang*, dois opostos absolutos que se complementam²⁴². N' *O Livro do Caminho e da Virtude* (道德经, *Dàodéjīng*)²⁴³, a harmonia é igualmente implícita nas relações familiares, sendo que o Taoísmo também enfatiza a necessidade de se viver em harmonia com outrem²⁴⁴. Em síntese, instiga a liberdade espiritual em contacto contínuo com a natureza numa progressiva busca pela harmonia com 道 (*dào*).

A sua expansão na China conheceu, na realidade, diversas fases. Com milénios de história, crê-se que esta filosofia começou a ganhar força no início do século VI a.C., tendo, posteriormente, obtido espaço como religião por volta do século I. Durante a Dinastia Zhou Ocidental, num período em que foram desenvolvidas algumas das mais importantes escolas de pensamento²⁴⁵, como o Confucionismo ou o Legalismo (法家, *Fǎjiā*)²⁴⁶, Laozi ter-se-á afirmado como o precursor da corrente taoista, defendendo que a harmonia existente na natureza deveria ser aplicada às relações humanas. Durante a Dinastia Han Anterior (前汉, *Qián Hàn*), o império burocrático centralizado e legalista juntou às características confucionistas ideias taoistas. Efetivamente, à semelhança de Zhou Ocidental, os imperadores e governadores possuíam diversos conselheiros e estratégias que lhes sugeriam os passos

²⁴¹ Enquanto o “caminho” se refere à existência das coisas, a “virtude” permite que tudo aconteça e seja posto em prática. (NdA)

²⁴² Quando estes dois elementos se unem dão origem ao chamado *Final Supremo* (太极, *tàijǐ*), isto é, a junção e a transformação dos opostos que se vão alterando até se tornarem no seu oposto. Forma-se, assim, uma plenitude que permite a criação de tudo neste mundo. É um ciclo sem fim de transformação e criação (cf. Pas, 2006). (NdA)

²⁴³ Tradicionalmente atribuído a Laozi (老子, *Lǎozǐ*), ainda que a existência deste autor seja motivo de acessos debates entre estudiosos da área, *O Livro do Caminho e da Virtude* é uma das obras mais importantes da literatura chinesa. Trata-se de uma compilação de provérbios de tradição oral coletiva que versa sobre a realidade última do universo, os quais terão posteriormente inspirado o aparecimento de variados pensamentos filosófico-religiosos, como o Taoísmo ou o Budismo Zen (em chinês e japonês, 禅宗, *chánzōng / zenshū*). (NdA)

²⁴⁴ Existem três tipos de harmonia taoista, nomeadamente a harmonia natural (天和, *tiānhé*), a harmonia humana (人和, *rénhé*) e a harmonia da mente e do coração (心和, *xīnhé*). (NdA)

²⁴⁵ O período das Cem Escolas de Pensamento (诸子百家, *zhūzǐbǎijiā*). Neste período, os governadores dos diferentes estados, buscando um modo de preservar e expandir o seu poder político, rodearam-se de homens sábios que os aconselhavam, tanto no âmbito da governação como no âmbito pessoal. Foi neste ambiente que se desenvolveram estes novos movimentos. (NdA)

²⁴⁶ Escola de pensamento que, de uma maneira geral, coloca ênfase num projeto de consolidação do poder e riqueza do estado, intentando alcançar ou maximizar ordem, segurança e estabilidade no mesmo. (NdA)

a tomar e as medidas a adotar. Para além do desenvolvimento da doutrina taoista, verificou-se igualmente a desenvolvimento da oratória e do estudo da lógica, ciência e estratégia, o que se traduziu num período de elevada importância intelectual e cultural.

Mais tarde, já na Dinastia Han Posterior (后汉, *Hòu Hàn*), numa época em que a elite chinesa se via desiludida com o Confucionismo, o Taoísmo despertou para a idolatria de deuses locais, desenvolvendo técnicas mediúnicas como forma de lidar com os mesmos. Houve, assim, uma mudança de paradigma social com as elites a preferirem lidar com a vida privada. Neste sentido, o Taoísmo deixou de ser um movimento que sustentava o auto-cultivo (particular) para se transformar numa corrente religiosa comumente organizada e liderada por pessoas que, servindo-se das aflições sociais que toldavam a comunidade e do subsequente anseio popular, intentavam atrair novos seguidores. Esses líderes procuravam igualmente alcançar a longevidade, o que permitiu o surgir de técnicas que possibilitavam o aumento da energia *yang*. Numa tentativa de inverter a corrente natural que culminava na morte, os guias taoistas acumularam e aperfeiçoaram a energia *yang* através do controlo da respiração, dietas rígidas e uso dos mais variados elixires, transformando o corpo pesado e mortal num corpo leve e imortal.

Após expansão por todo o território, os seus crentes buscaram diferentes maneiras para difundir a religião, complementando as mais antigas e tradicionais religiões chinesas com visões mais peculiares que relevavam da relação estabelecida entre o “eu” e a circunstância tendencialmente cósmica. Neste seguimento, verificou-se o desenvolvimento de um complexo sistema divino, dito taoista, que era preenchido por deuses, espíritos e fantasmas. Mais tarde, na Dinastia Tang (唐朝, *Tángcháo*), onde se assistiu a progressos importantes a nível de tecnologia, ciência e literatura, o Taoísmo desempenhou um papel central na vida da corte imperial, convivendo de perto com o Budismo. Apesar de, em dinastias posteriores, se ter dividido em dois grandes setores, o *Caminho da Completude e da Verdade* (全真道, *Quánzhēndào*) e o *Caminho da Unidade Ortodoxa* (正一道, *Zhèngyīdào*), não há dúvidas de que esta religião influenciou e era influenciada pela vida política de então.

4.1.1.3. Budismo

Fundado tendo por base os ensinamentos de Siddhārtha Gautama, também conhecido por

Shakyamuni, o Budismo (佛教, *Fójiào*), de influência hindu, terá penetrado na China no século I a.C. (cf. Eberhard, 1984), embora só se tenha afirmado por volta dos séculos II e III aquando da vigência da Dinastia Jin Ocidental (西晋, *Xījìn*), começando por ser um conjunto de preceitos orientadores da vida prática. Posteriormente, evoluiu na dupla direção de uma religião, com o objetivo de re-ligar o ser humano ao fluxo cósmico que põe fim a todo o sofrimento individual, e de uma filosofia, que apresenta uma sistemática de conceitos. Neste propósito, Evans-Wentz (2000) comenta que, enquanto filosofia, mas também como ciência de vida, o Budismo é mais completo do que qualquer sistema filosófico ou científico desenvolvido no ocidente, já que aborda a vida nas suas múltiplas manifestações ao longo de inúmeros estados de existência, desde a mais sub-humana criatura até seres muito mais evoluídos que o homem propriamente dito. O Budismo, neste sentido, perspetiva a vida como um todo indivisível no qual não existe início nem término.

O seu fundador foi um príncipe de uma região a sul do atual Nepal que, após renunciar ao trono, procurou a erradicação das circunstâncias do sofrimento humano, encontrando um caminho até à iluminação. Por ter contrariado a fixa ideia hinduísta de que apenas elementos de castas mais elevadas poderiam ser considerados sagrados, tendo, portanto, ameaçado a hierarquia social, Gautama, nas tradições budistas, é tido como o Buda Supremo. Os detalhes da sua vida, assim como os ensinamentos registados nas escrituras budistas, são importantes para entender a desenvolvimento do chamado Budismo chinês.

Embora não seja a sua essência, o Budismo penetrou o território chinês transportando noções de *karma* e metempsicose. Segundo este pensamento, homens, mulheres, animais, seres celestiais e infernais vão vivendo um conjunto de vidas, numa escala de contínuas glórias e desfortúnios, decididas pela índole dos atos e atitudes dessas mesmas entidades. Outrossim, o Budismo apregoa que o manancial do sofrimento humano provém do desejo persistente e afeto constante (do páli, *taṇhā*). Neste seguimento, qualquer ser que, através de uma série de exercícios espirituais cujo objetivo é elevar a concentração e a visão interior, consiga progredir o suficiente soltar-se-á deste ciclo de mortes e renascimentos (do sânscrito, *saṃsāra*) e atingirá, conseqüentemente, o nirvana, isto é, uma última recompensa pelo seu bom *karma*. Por estes motivos, o Budismo exerceu significativa influência sobre a filosofia, literatura e arte chinesas, servindo como temática para as mais variegadas manifestações culturais.

Embora, no conjunto das três religiões ou pensamentos filosófico-religiosos, esta não seja nativa chinesa, o que, inicialmente, se traduziu em maiores dificuldades no que diz respeito à sua popularização e afirmação doutrinal, o Budismo fez-se acompanhar de duas grandes figuras, ambas concomitantemente religiosas e míticas. Primeiramente, destaca-se o próprio Buda, Shakyamuni (释迦牟尼佛, *Shìjiāmóunífó*), cujo séquito de seguidores, após a sua morte, desempenhou a tarefa de divulgar e compilar os seus sermões num grande corpo de escrituras conhecido por Código Páli (*Canon Pāli*). Em seguida, evidencia-se Guanyin (观世音, *Guānshìyīn*), também conhecida por Avalokiteśvara²⁴⁷, representante da ideia de reencarnação contínua e dos *Bodhisattva* (菩萨, *púsà*), já que também era um. Estes são seres benévolos que, após obtenção do nirvana (涅槃, *nièpán*), optaram por ficar neste mundo para adjuvar os restantes seres a alcançarem igualmente esse estado.

Efetivamente, num período inicial, o Budismo era perspetivado como sendo um preceito dos estrangeiros que atravessavam as rotas comerciais existentes entre China e restante Ásia Central. Neste ponto, é de destacar o contacto estabelecido entre a Dinastia Han Posterior e o Império Kushano (贵霜帝国, *Guìshuāng Dìguó*)²⁴⁸, pois, segundo registos históricos, foi Lokaksema (支娄迦讖, *Zhīlóujiāchèn*), monge proveniente deste território, quem traduziu as primeiras escrituras do Budismo *Mahayana* para a língua chinesa. Esta corrente, também conhecida por *Grande Veículo* (大乘, *Dàchéng*), desenvolveu-se em crítica aos praticantes budistas que defendiam o caminho da corrente *Hinayana*, ou *Pequeno Veículo* (小乘, *Xiǎochéng*). Por oposição a esta última, a corrente *Mahayana* concentra-se na libertação de todo o sofrimento terrestre a fim de obter a transformação em *Bodhisattva* e não o nirvana propriamente dito. Esta doutrina constituía-se, na altura, com um conjunto de ideias referentes à adoração de figuras e relíquias e à prática de técnicas de meditação e êxtase.

Após um período de maior e melhor aceitação, em que os governantes chineses divulgaram o Budismo não só por motivos religiosos, mas também por questões políticas, a corrente *Mahayana* começou a conviver intimamente com o Taoísmo, defensor de que a iluminação poderia ser alcançada numa única vida, criando, assim, uma nova variante budista, isto é, um Budismo com características

²⁴⁷ Conhecida por estar associada ao ideal de compaixão, esta figura recebeu, aquando do primeiro contacto dos jesuítas com esta realidade, a denominação de “Deusa da Misericórdia”. Em chinês, o seu nome significa “(Aquele que) ouve/entende os sons do mundo”. (NdA)

²⁴⁸ Império formado pelos Yuezhi (月氏, *Yuèzhī*) nos territórios bactrianos (parte dos territórios dos atuais Afeganistão, Tadjiquistão e Uzbequistão) durante o século I. (NdA)

chinesas²⁴⁹. Eberhard (1984:56/57) refere que

Os letrados começaram por combater o Budismo, qualificando-o como religião ímpia (Buda abandonara a sua família e todos os monges teriam de fazer o mesmo) e chamando o próprio Buda de “bárbaro”, [já que] se atreveu a envergar um traje tradicional, sem ornamentos e ombro nu. Havia igualmente uma disputa teológica - comparável à uma outra semelhante no Cristianismo - sobre se o imperador se deveria prostrar diante da imagem de Buda ou [, pelo contrário,] se eram os discípulos de Buda que se ajoelhariam diante dele. Com o tempo, missionários não chineses, auxiliados pelos chineses, traduziram as escrituras mais importantes do Código Páli. Posteriormente, os chineses também foram autorizados a tornarem-se monges, passando a traduzir do prácrito para o chinês. Em seguida, fundaram-se várias escolas que, um tanto erradamente, foram chamadas de “seitas”.²⁵⁰

Neste aspeto, uma das principais diferenças entre os ensinamentos budistas originais e os chineses centra-se no facto de que, nos últimos, Buda não é apenas um mestre que ensina os seus discípulos, ele é igualmente um deus ao qual se deve prestar homenagem e pedir auxílio e salvação. Ademais, a sua representação em estátua também se revela particular, já que, ao contrário do Budismo mais tradicional, em que Buda é descrito como alguém muito magro que medita sob uma árvore, o Budismo *Mahayana* imagina Buda como alguém forte e saudável, como revelam as estátuas esculpidas ao longo da Rota da Seda antes do final da Dinastia Tang. Em contraste com o anterior, o Budai (布袋佛, *Bùdàifó*), o Buda Sorridente, tem-se afirmado, há já alguns séculos, como a representação mais popular de Buda na China.

Produtos da convergência com o Taoísmo, os budistas chineses rezam, assim, a deuses budistas e taoístas, prestando homenagem aos seus antepassados, visto que creem precisar da sua ajuda. O Budismo tornou-se, assim, uma religião genuinamente chinesa e um exemplo notório da combinação destas crenças religiosas encontra-se no facto de os praticantes do Budismo chinês queimarem um tipo particular de papel (金纸, *jīnzhǐ*) durante cerimónias e festivais religiosos, como é caso do Festival do Brilho Puro (清明节, *Qīngmíngjié*)²⁵¹.

²⁴⁹ De referir igualmente a existência do Budismo tibetano, formado a partir do chamado Vajrayana, o Veículo Diamante (金剛乘, *Jīngāngchéng*), uma corrente mais esotérica do Budismo. Tworuschka & Tworuschka (2006:172) descrevem que “o budismo tibetano assimilou muitos elementos da antiga religião Bon, por exemplo, as cerimónias dos mortos, os oráculos e os jogos de mistério. Uma nova criação do budismo tibetano é a doutrina dos cinco budas (Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitaba e Amoghasiddhi). Estes distinguem-se dos outros bodisatvas do budismo *mahayana* pelo facto de que sempre foram budas e não tiveram de atingir essa categoria através do ciclo de renascimentos”. (NdA)

²⁵⁰ “Les lettrés commencèrent par combattre le bouddhisme, le qualifiant de religion impie (Bouddha avait abandonné sa famille et tous les moines devaient en faire autant) et le qualifiant de «barbare» Bouddha lui-même, qui osait se montrer en costume traditionnel, sans ornements, une épaule dénudée. Il y eut aussi une dispute théologique - comparable à une dispute analogue dans le christianisme -, pour savoir si l'empereur devait se prosterner devant l'image de Bouddha ou si c'étaient les disciples de Bouddha qui avaient à s'agenouiller devant l'empereur. Au fil du temps, des missionnaires non chinois, aidés par les Chinois, traduisirent les écrits les plus importants du canon pâli. Par la suite, les Chinois furent aussi autorisés à se faire moines; ils passèrent à la traduction du prākṛit en chinois. Puis se constituèrent plusieurs écoles qui, un peu à tort, furent qualifiées de «sectes».” (TdA)

²⁵¹ Também chamado de Dia de Limpeza dos Túmulos, é celebrado no primeiro dia do quinto termo solar, isto é, nos dias 4 ou 5 de Abril. Neste dia, as pessoas fazem oferendas aos seus antepassados, varrem as sepulturas da família e saem para aproveitar o dia de primavera (踏青, *tàqīng*). É um feriado oficial na China. (NdA)

4.1.2. Crenças Populares Chinesas (民间信仰, *mínjiān xìnyǎng*)

No que diz respeito à terminologia a aplicar quando se analisa esta temática, autores como Shi (2008) ou Clart (2014) descrevem que, com o desenvolvimento do estudo dos cultos tradicionais e a criação de uma instituição governamental para atribuir estatuto legal a estas práticas, cada vez mais se impõe a adoção de uma designação formal para as mesmas a fim de evitar conflitos de compreensão e distinção relativamente a outros conceitos. Clart explica, por exemplo, que, numa tradução menos conseguida de um artigo da sua autoria para chinês, o termo *popular religion* foi interpretado como 民间宗教 (*mínjiān zōngjiào*), normalmente associado, na academia chinesa, a seitas religiosas populares (民间教派, *mínjiān jiàopài*), em vez da vida religiosa local e comunitária que era o foco principal da sua pesquisa. O uso correto da terminologia, na sua opinião, permite conceituar um campo definido para pesquisa e análise da área.

Neste sentido, vários estudiosos têm vindo a propor um conjunto de designações diferenciadas para esta realidade. Entre as mesmas, destacam-se, a título de exemplo, Religião Indígena Chinesa (民俗宗教, *mínsú zōngjiào*), Religião Étnica Chinesa (民族宗教, *mínzú zōngjiào*) ou, em direta comparação e associação ao termo Hinduísmo, Chinesismo (中华教, *Zhōnghuájìào*). Clart destaca ainda o termo *Shenxianismo* (神仙教, *Shénxiānjiào*, lit. “Religião das Divindades e dos Imortais”). No presente trabalho, seguindo a opinião de Shi (2008:159), optou-se pelo termo Crenças Populares Chinesas, pois

Atualmente, na China continental, os investigadores que estudam este fenómeno, independentemente de o fazerem a partir da antropologia ou da história, estão a empregar cada vez mais o conceito de “Crenças Populares”. O uso desta terminologia ajusta-se, em grande parte, à realidade da sociedade moderna chinesa. Tal ocorrência deve-se principalmente ao facto de os oficiais da China continental se guiarem por um materialismo histórico e dialético, acreditando no marxismo e não em seres imortais e espíritos. No entanto, pelo país inteiro, não só cada minoria étnica tem a sua própria religião, como também a etnia Han apresenta as suas próprias crenças e práticas religiosas.²⁹²

²⁹² “目前在中國大陸，研究這一現象的研究者，不論是人類學的還是歷史學的，更多的是使用“民間信仰”這一概念。這一術語概念的使用，大體與現代中國社會的實情相適應。這主要是因為現代中國大陸的官方是以歷史唯物主義和辯證唯物主義為指導的，他們信仰馬克思主義，不信仰神仙。但在中國大陸民間，不僅每一個少數民族都有其各自信仰的宗教，漢族民間也同樣存在着他們固有的傳統信仰、宗教實踐。” (“*Mùqián zài zhōngguó dàlù, yánjiū zhè yī xiànxàng de yánjiū zhě, bùlùn shì rénlèi xué de háishi lìshǐ xué de, gēng duō de shì shìyòng “mínjiān xìnyǎng” zhè yī gàiniàn. Zhè yī shìyù gàiniàn de shìyòng, dàtǐ yǔ xiàndài zhōngguó shèhuì de shíqíng xiāng shìyòng. Zhè zhūyào shì yīnwèi xiàndài zhōngguó dàlù de guānfāng shì yǐ lìshǐ wéiwù zhūyì hé biànzhèng wéiwù zhūyì wèi zhǐdǎo de, tāmen xìnyǎng mǎkèsī zhūyì, bù xìnyǎng shénxiān. Dàn zài zhōngguó dàlù mínjiān, bùjīn měi yīgè shǎoshù mínzú dōu yǒu qí gèzì xìnyǎng de zōngjiào, hànzú mínjiān yě tóngyàng cúnzàizhe tāmen gùyǒu de chuántǒng xìnyǎng, zōngjiào shíjiàn.*”) (TdA)

Contudo, independentemente da terminologia utilizada, há que reconhecer que estas práticas religiosas constituem o núcleo e a alma da cultura popular chinesa. Trata-se, no fundo, de um sistema não-organizado e não-unificado de crenças e práticas que, não possuindo sede ou fundador específico, se debruça sobre a veneração ou adoração das forças da natureza e dos antepassados. Exorcizando forças nocivas, este conjunto de práticas reflete igualmente a convicção de que a natureza e o universo são elementos sobre os quais os seres humanos e uma multiplicidade de espíritos e deuses podem exercer influência. Estes últimos (神, *shén*), aliás, são frequentemente descritos como sendo deidades relativas a fenómenos naturais, como o Deus do Vento (风神, *fēngshén*) ou o Deus da Neve (雪神, *xuěshén*), ao comportamento humano, isto é, são divindades que se dedicam à monitorização de aspetos específicos do ser humano ora castigando, ora aclamando as suas atitudes, ou aos próprios ancestrais chineses, ou seja, pessoas reais que, após terem morrido, foram veneradas e elevadas a este estatuto. Resta afirmar que muitas das narrativas concernentes a estas personagens formam o grande núcleo da mitologia chinesa.

Dado que, contrariamente ao contexto ocidental, na China, a orientação espiritual e as convicções morais não se fundiram numa instituição religiosa formal, Fan e Chen (2014) descrevem que a religiosidade tradicional chinesa se encontra profundamente enraizada não numa estrutura organizacional separada, mas, sim, na vida familiar e nas instituições cívicas. Neste sentido, tradicionalmente, o contacto mais íntimo com a religião, na sua opinião, ocorre de forma difusa. Tal característica não exige, portanto, uma decisão explícita no que diz respeito à ingressão num dado grupo identificável, não se verificando qualquer tipo de apelo à conversão pessoal para a participação em atividades de carácter religioso, isto é, não é necessário o envolvimento em cerimónias formais de associação, como o batismo, para uma cooperação neste âmbito. Da mesma forma, não existe nenhum tipo de texto religioso de leitura obrigatória, nem nenhuma congregação que se reúna regularmente para rezar ou prestar devoção a uma entidade divina em particular.

Neste sentido, explicam os autores, as práticas de cariz religioso na China variam localmente, embora, em cada ambiente, o comportamento ritualístico seja organizado pela comunidade. Esta, de facto, constata a existência de uma dada ordem a ser seguida, pois, por ser a mais adequada, será ela que permitirá efetivar a eficácia do ritual. Os templos, e os deuses aos quais se encontram atribuídos,

adquiriram caráter simbólico, servindo funções específicas no contexto do quotidiano da comunidade. Ainda de acordo com Fan e Chen (*idem*), a base social mais comum para atividades religiosas na China é a chamada aldeia ou vila natural (自然村, *zìrán cūn*)²⁵³, da qual, após o nascimento, qualquer pessoa herda tradições e responsabilidades, algo que fará parte permanente da sua vida. Por outras palavras, a vida e participação religiosa não se encontram dependentes de uma possível fé, mas de uma pertença à comunidade.

As crenças populares chinesas caracterizam-se, então, por um diversificado número de tradições e rituais que relevam das mais variadas origens. Não obstante essa diversidade, Fan e Chen (*idem*) propuseram-se a resumi-la genericamente num núcleo de quatro conceitos teológicos, cosmológicos e filosóficos, a saber:

- Céu (天, *Tiān*) e Energia Vital (气, *qì*), cuja existência, principalmente no que é concernente ao primeiro, é algo transversal a outras doutrinas já expostas. Adler (2011) argumenta que o conceito de Céu não se refere somente ao firmamento, espaço onde se localizam os astros, mas também, e porventura sobretudo, ao local onde habitam os deuses e os antepassados. Por conseguinte, Céu é igualmente fonte de significado moral, como visto, por exemplo, no Mandato do Céu, no qual o Céu, em resposta à virtude humana, concede ou retira o direito de governar a família imperial. A Energia Vital, por seu lado, refere-se à substância que constitui todos os fenómenos existentes, englobando todas as fases da matéria, energia, mente e, até mesmo, variegadas formas de espírito. Neste sentido, é correto interpretar *Yin-yang* não como substâncias em si, mas como modos funcionais desta dita energia. Como visto, juntos, representam o princípio da complementaridade, o que, ao longo da história dinástica chinesa, se traduziu na sua interpretação como princípio mais básico do cosmos, isto é, em termos neoconfucionistas, princípio ou padrão fundamental e universal (理, *lǐ*);
- Veneração Ancestral (敬祖, *jìngzǔ*), referente aos homens que, tendo sido adequadamente cultivados e honrados após a sua morte, se assumem como os

²⁵³ Por oposição às aldeias ou vilas administrativas (行政村, *xíngzhèng cūn*). As ditas aldeias naturais correspondem à unidade comunitária rural formada espontânea e naturalmente, enquanto as aldeias administrativas constituem o nível mais baixo ou básico da divisão administrativa do governo. Uma aldeia ou vila administrativa pode, assim, englobar mais do que uma aldeia ou vila natural. (NdA)

ancestrais (祖先, *zǔxiān*) de dada família. Adler (2011) descreve que, neste contexto, aqueles ancestrais que foram negligenciados pelos seus descendentes ou, por exemplo, não tiveram direito a ritos fúnebres adequados transformam-se em fantasmas (鬼, *guǐ*), espíritos perigosos e hostis. Em todo o caso, os ancestrais são os meios preferenciais para uma conexão com o Céu, moldando, conseqüentemente, o destino dos seres humanos. Essa interferência reflete-se, a título de exemplo, na geração de heróis culturais responsáveis pela invenção de atividades ou de instituições que contribuíram para a riqueza da nação chinesa, como Cang Jie (仓颉, *Cāng Jié*), o inventor dos sinogramas. Segundo Yao (2010), figuras assim, isto é, seres imortais (仙, *xiān*), são glorificadas entre as mais elevadas manifestações divinas. O autor relata ainda que, como não se verifica uma diferenciação entre deuses e seres imortais, os primeiros podem assumir forma humana e estes, como visto, podem alcançar fases ou estágios espirituais mais elevados. Aliás, os seres humanos são um dos três elementos de uma trindade designada por “Três Poderes” (三才, *Sāncái*), servindo como elemento de ligação entre o Céu, que ordena, e a Terra, que nutre. Os seres humanos responsabilizam-se, conseqüentemente, pela concretização e completação da criação. Assim sendo, é possível verificar que uma particularidade continuamente proeminente na sociedade chinesa é, efetivamente, a ausência de uma disjunção acentuada entre os reinos espiritual e mundano. Como é costume dizer-se, “Céu e Humanidade são Um” (天人合一, *Tiān rén hé yī*);

- Reciprocidade Moral (报应, *bào yìng*), porventura a crença mais fundamental das enumeradas, que tem que ver com a visão cosmológica de um mundo organizado, no qual todas as manifestações do ser são ou não recompensadas tendo por base a qualidade moral-cósmica das suas atitudes e ações (*cf.* Fan & Chen, 2014). Para melhor entender esta ideia, os autores chineses exploram dois outros conceitos, Destino Pessoal (命运, *mìng yùn*) e Aventura (缘分, *yuán fèn*). No que diz respeito ao primeiro, descrevem os autores, o povo chinês acreditou desde sempre que a vida de cada um se encontra, de alguma forma, sob a influência de uma força transcendente, o Céu. À semelhança do Mandato do Céu, que regula a vida societal,

existe igualmente uma força que regulamenta o destino de todas as pessoas. Neste sentido, 命 (*mìng*) deve ser entendido como um certo estado de destino pessoal e 运 (*yùn*) como as circunstâncias mutáveis e escolhas individuais. A combinação dos dois mantém a vida em aberto, pois, “para os chineses, assim como para pessoas de muitas outras culturas, o destino de uma pessoa é visto como fixo e flexível” (Fan & Chen, 2014:21)²⁵⁴. No que concerne ao segundo, a tradução para o termo não espelha a totalidade ou a extensão do seu significado, pois, ao assumir cariz positivo ou negativo, 缘分 (*yuánfèn*) refere-se a todo o tipo de coincidências que possam ocorrer ao longo da vida, servindo como vínculo entre experiências anteriores e as atuais circunstâncias da vida de alguém. Neste sentido, pode haver uma aproximação entre este conceito ao conceito budista de *karma*, pois os eventos vivenciados encontram-se relacionados, para o melhor e para o pior, às atitudes e comportamentos passados. É neste sentido que os autores supramencionados concluem que, ao atribuir a causalidade de eventos negativos a esta “aventurança”, as pessoas são capazes de “acalmar relacionamentos, reduzir conflitos e promover a harmonia social” (*idem*:24)²⁵⁵. Similarmente, quando se trata de eventos positivos, permite reduzir o orgulho que daí pudesse surgir. Destino Pessoal e Aventurança conectam-se, assim, um ao outro, criando um ritmo que marca a vida pessoal. A reconhecimento de tal ligação converte-se na consciencialização (悟, *wù*) responsabilização pessoal pelas suas ações, o que, em última instância, contribui para uma relação harmoniosa entre homens e deuses e para a riqueza da comunidade no geral.

Em jeito de síntese, embora muito mais se pudesse escrever, neste sistema de crenças tradicionais chinesas, as principais preces oram particularmente por saúde e riqueza. Atribuindo carácter simbólico e espiritual à lealdade e unicidade do grupo, estas promovem outrossim coletividade. Trata-se, no fundo, de uma celebração da vida em curso na qual os ancestrais são adorados pelos descendentes e estes preparam-se para o serem também.

²⁵⁴ “For the Chinese, as for people of many other cultures, a person’s destiny is seen as both fixed and flexible.” (TdA)

²⁵⁵ “soothe relationships, reduce conflict, and promote social harmony” (TdA).

4.2. Caracterização do Sistema Mitológico Chinês

Analisar a mitologia chinesa tendo somente por base uma perspetiva, seja ela de que ordem científica for, traduz-se, em última instância, num desconhecimento profundo relativamente à multiculturalidade característica deste país. Efetivamente, a China é composta por um mosaico de povos que, sob a influência de pensamentos filosófico-religiosos como os já mencionados Confucionismo, Taoísmo ou Budismo, logrou sobrepor elementos da mais variegada origem, associando não só figuras presentes nas supramencionadas doutrinas, como também divindades autóctones ancestrais e personagens cujos comportamentos e atitudes heróicos facilitaram a sua divinização. Conquanto, no decorrer da sua história, a China se tenha afirmado como o grande centro cultural asiático, nunca foi possível detetar a existência de uma instituição específica que se debruçasse sobre a regulamentação da influência desta confluência de religiões, ou pensamentos de ordem filosófico-religiosa, na vida quotidiana, o que, em última fase, permitiu o contacto íntimo, mas não organizado, entre estas tradições. O ininterrupto convívio entre estas três doutrinas e a mitologia de características mais populares coadjuvou, naturalmente, o engrandecimento da última, ofertando-lhe novas divindades e explicações acerca do mundo. Ademais, embora porventura contraditório, tal desenvolvimento foi gradual, sofrendo majoritariamente transformações oriundas do teatro e da literatura de épocas históricas diferentes. Lamas (1991:287), relativamente a este assunto, escreve

A mitologia da China formou-se ao longo de séculos, pela justaposição de elementos de origem diversa: velhas divindades indígenas, certas grandes figuras de ordem búdica, desempenhando por vezes um papel inesperado, heróis históricos divinizados numa época recente, personagens taoistas e muitas outras, encontram-se ali misturados. Mas esses elementos não nos aparecem tal qual eram: passaram por transformações, em muitos casos profundas, sobretudo sob a influência do teatro e da literatura. Como nunca houve qualquer instituição encarregada especialmente da religião ou, pelo menos, de codificar o seu desenvolvimento, a doutrina e a mitologia constituíram-se sem coordenação, ao sabor da imaginação popular de diversas épocas, o que deu lugar a contradições e desdobramento de divindades.

Assim sendo, realidade e mito, presente e passado, confundem-se, não havendo clara distinção entre ambos. Apesar de não se tratar de uma característica particular da mitologia chinesa, as imagens que daqui resultam retratam um conjunto de personagens excepcionais, vindas das mais distintas

narrativas primordiais, que, através das suas próprias histórias, veiculam conhecimentos e/ou princípios altamente importantes à supervivência do povo enquanto unidade necessária.

4.2.1. A Mitologia Chinesa ao Longo da História

O mito não é algo inerte ou improgressivo, porquanto é continuamente influenciado pela sociedade ou comunidade onde se insere. A mitologia chinesa não é exceção e, de acordo com o cariz multidisciplinar distintivo da área, surge como campo profundamente relacionado a outras áreas do saber que relevam das humanidades, como a arqueologia, paleontologia, história, antropologia, entre outras. As ligações determinadas entre estas são, de facto, inegáveis, pois

O mito é produto da sociedade sem classes da remota antiguidade. É uma criação oral dos povos ancestrais, inicialmente apenas passada dessa forma, sendo enriquecida e trabalhada ao longo dessa mesma sucessão. O registo dos mitos através da escrita aconteceu após a entrada da humanidade na sociedade de classes. A passagem da divulgação oral para o registo escrito ficou marcada pelo longo processo de contaminação e permeabilidade da ideologia da sociedade de classes à qual o mito ficou exposto. O mito desvanece no final deste processo - a submersão do mito na história faz com que os seus estados e formatos originais se tornem irreconhecíveis. Todos os mitos passam geralmente por este processo. (Cheng, 1982:201)⁵⁶

Yang e An (2005) conjecturam que, no âmbito da origem da mitologia, esta terá surgido com a chegada das chamadas sociedades de clã há, pelo menos, dez mil anos, sendo que, posteriormente, a noção terá conhecido algum desenvolvimento em meados do Neolítico tardio. Efetivamente, com a descoberta, em 1927, do Homem de Pequim (北京猿人, *Běijīng yuánrén*), já mencionado, os estudiosos da área comprovaram que “a organização social daquelas épocas indicava já uma mudança de sociedade primitiva para sociedade de clãs, com a agricultura a assumir um papel preponderante no estilo de vida dos seres humanos que viveram posteriormente àquele” (Martins, 2017:69). Por conseguinte, tal facto permitiu-lhes acreditar que os padrões e decorações detetados em objetos típicos da época, como ossos ou pedras, continham já uma série de narrativas míticas comparativamente mais

⁵⁶ “神话是远古无阶级社会的产物。它是先民们的口头创作，起初也只在他们的口头流传，并在流传中被丰富和加工。把神话用文字记录下来，是在人类进入阶级社会之后。从口头流传进入文字记载，神话经历着被阶级社会的意识形态浸染和渗透的漫长过程。在这过程的尽头，是神话的消亡——神话被淹没在历史之中，它本身的原貌和形态变得模糊不清了。这是一般神话都曾经经历过的。” (Shénhuà shì yuǎngǔ wú jiējí shèhuì de chǎnwù. Tā shì xiān mǐnmén de kǒutóu chuàngzuò, qǐchū yě zhǐ zài tāmen de kǒutóu liúchuán, bìng zài liúchuán zhōng bèi fēngfù hé jiāgōng. Bǎ shénhuà yòng wénzì jìlù xiàlái, shì zài rénlèi jìnrù jiējí shèhuì zhīhòu. Cóng kǒutóu liúchuán jìnrù wénzì jìzài, shénhuà jīnglǐzhe bèi jiējí shèhuì de yìshí xíngtài jìnrǎn hé shèntòu de màncháng guòchéng. Zài zhè guòchéng de jìntóu, shì shénhuà de xiǎowáng — shénhuà bèi yānmò zài lìshǐ zhī zhōng, tā běnshēn de yuánmào hé xíngtài biàn dé móhú bù qīng. Zhè shì yībān shénhuà dōu céng jīnglìguò de.) (TDA)

complexas, servindo amiúde como um auxílio escrito da palavra transmitida. Serviam, tal como acredita Roberts (2004), como símbolos indicadores de famílias e clãs diferentes.

Conquanto as informações e registos sobre a Dinastia Shang (商朝, *Shāngcháo*) não se revelem completamente esclarecedores, os estudos realizados na área permitem afirmar que, a partir de 1550 a.C., os reis de então possuíam grande poder, justificado não só pela autoridade que a sua figura emanava, como também, e porventura principalmente, pela relação íntima que mantinham com divindades, o que, como consequência, lhes conferia a habilidade ou capacidade em afetar o presente. Tais divindades, profundamente reverenciadas, eram, na realidade, ancestrais das famílias reais, dado que, na época, o mundo dos vivos e o dos mortos encontravam-se fisicamente muito próximos. Consequentemente, com intuito de manter as boas relações entre as duas esferas, eram realizados múltiplos sacrifícios em honra desses deuses, o que, como se infere, permitiria também o constante contacto entre vivos e mortos.

Durante a Dinastia Zhou, é de referir a visibilidade cada vez mais notória que os registos escritos sobre mitos antigos em língua chinesa obtiveram. O fortalecimento desta sua nova vertente justifica-se, sobretudo, pela maturação do sistema de escrita dos Zhou. Além disso, de acordo com Yang & An (2005:33), “a partir dos registos e comentários sobre os mitos, podemos ver que a cultura e a sociedade dos Zhou teve um impacto na opinião das pessoas sobre o mito, e, assim, influenciaram a transmissão e transformação de mitos antigos”²⁵⁷. No entanto, os registos também demonstram a dúvida sentida por parte de alguns críticos que punham em questão a veracidade e autenticidade dos mitos, assumindo, portanto, uma postura de racionalização dos mesmos.

Neste parâmetro, é possível elencar dois exemplos. Primeiramente, como aponta Bodde (1961), existe o mito de Kui (夔, *Kuí*). De acordo com a narrativa, Kui seria um monstro lendário, de apenas uma perna, que habitava o remoto Mar do Este. Possuía um tom acinzentado, não possuía qualquer chifre e, tendencialmente, era responsável por criar grandes tempestades sempre que adentrava no mar. O Imperador Amarelo (黃帝, *Huángdì*), a certa altura, conseguiu matá-lo, decidindo usar a sua pele na manufatura de um tambor, que rufava sempre que entrava em guerra. Confúcio, posteriormente, explicou o facto de Kui possuir somente “uma perna” (一足, *yìzú*) de forma bastante distinta, porquanto

²⁵⁷ “From these records and comments on myths, we can see that Zhou culture and society had an impact on people’s views about myth, and thus influenced the transmission and transformation of ancient myths.” (TdA)

o mesmo termo pode igualmente ter o sentido de “ser suficiente”. Por outras palavras, de monstro dantesco Kui metamorfoseou-se num oficial do Império Chinês cujo valor e benemerência eram, sem dúvida, inestimáveis. Bastava apenas existir um (一, *yī*) no Império que já seria suficiente (足, *zú*). Em seguida, menciona-se uma outra narrativa relacionada com o Imperador Amarelo, envolvendo, desta vez, o duplo significado da palavra “mian” (面, *miàn*)²⁵⁸. Numa conversa entre Confúcio e um dos seus discípulos, este último perguntou-lhe se, no caso do Imperador Amarelo, este possuía, efetivamente, quatro rostos (四面, *sìmiàn*). Confúcio respondeu-lhe, afirmando que, com esse termo, pretendia-se explicar que, para governar os quatro quadrantes do império, o Imperador Amarelo contou com a ajuda de quatro importantes oficiais. Destarte, ele tinha “quatro rostos”, mas no sentido de que essas quatro “faces” ou “lados” eram controlados por funcionários em sua representação (cf. Bodde, 1961).

Em todo o caso, no decurso do Período da Primavera e Outono (春秋时代, *Chūnqiū shídài*), verificou-se outrossim a presença de um vasto conjunto de deuses venerados por estados e grupos étnicos bastante distintos. Nesse sentido, afigurou-se como categórica a necessidade em promover e facilitar uma maior e melhor incorporação e metodização do panteão já existente. Como consequência, na época dos Estados Combatentes (战国时代, *Zhànguó shídài*), esses reinos participaram continuamente em guerras de todos contra todos cujo resultado final se traduziu numa absorção dos estados mais pequenos pelos estados mais poderosos, os quais amplificaram a sua esfera de influência. A nova mescla de deuses ajudou na redução de divisões e no aprofundamento de conexões, o que, em última instância, possibilitou uma maior integração desses pequenos reinos.

Com uma duração de 426 anos, a Dinastia Han (汉朝, *Hàncháo*) desempenhou um papel muito mais crucial para a história e cultura chinesas do que a Qin (秦朝, *Qíncháo*). No âmbito retratado, o do mito e da sua análise, Yang e An (2005) consideram que, durante os Han, os registos escritos recolhidos eram mais completos e possuíam mais detalhes do que os anteriormente detetados. Tal circunstância, na opinião dos autores, aliada ao facto de os estudiosos de então terem começado a incluir registos orais da tradição popular viva nas suas análises, permite afirmar que se procedeu a uma fuga relativamente às tentativas de racionalização características da época, o que, conseqüentemente, propiciou o surgimento de novas versões de mitos já existentes. Christie (1987:41) sublinha, com algum cuidado, o facto de que

²⁵⁸ O vocábulo apresentando, em chinês, pode significar “face” ou “lado”, “direção”, “superfície”. (TdA)

Os textos abundam e todos foram comentados, havendo também comentários acerca dos seus comentadores. Contudo, a maioria desses textos são compilações feitas em períodos muito mais tardios do que parece à primeira vista: são geralmente do período Han, embora incorporem frequentemente muito material antigo. E essas compilações resultam do trabalho de estudiosos que utilizaram material supostamente antigo e tradicional para sustentarem os seus próprios pontos de vista, dando-lhe assim um ar de legitimidade histórica.

Extremamente valiosas, visto que, aquando da unificação da China sob o mandato de Qinshihuang (秦始皇, *Qín Shǐhuáng*)²⁵⁹, este destruíra todas as obras filosóficas e históricas dos povos conquistados por crer que estas poderiam incitá-los à subversão, estas versões veiculadas oralmente foram reescritas pelos intelectuais da época que tinham, maioritariamente, por base a sua memória. Ora, tal acarretou falhas óbvias na sua produção, daí que esses estudiosos tenham reiterado “um certo regresso às origens, apoiando-se em recursos populares persistentes” (Martins, 2017:72). Contudo, em períodos tardios da dinastia, afirmam Yang e An (2005:39), “o pensamento confucionista tornou-se mais fraco na sociedade”²⁶⁰, assistindo-se à popularização da crença nos Cinco Agentes (五行, *wǔxíng*)²⁶¹ e na adivinhação, muito embora tenha existido um conjunto de vozes críticas da mesma, sustentando que os mitos seriam somente adorações ou fanatismos populares sem nenhuma lógica. No entanto, Han foi seguramente uma era assaz importante para a fundação e desenvolvimento da mitologia chinesa, pois a maior recolha e organização dos mitos aqui retratados seriam de grande utilidade futura.

As sucessões dinásticas verificadas na China desde os Han até aos Qing (清朝, *Qīngcháo*) proporcionaram constantes mudanças e integrações dos diferentes povos e etnias numa só estrutura. Com efeito, estes movimentos cíclicos de renovação dinástica, definidos não só pela vinda de um herói que desperta e introduz uma nova ordem social, com também por épocas decorrentes de grande abundância e seguintes processos de queda, revolta e rebelião que fundam uma outra nova estrutura, assumiram certa relevância para a mitologia, embora não se tenham revelado tão frutíferos em termos de sistematização e estudo do texto mítico. Neste ponto, Yang e An escrevem que as principais razões justificativas das modificações sociais processadas nos períodos finais da Dinastia Han e nos inícios das linhagens seguintes, em períodos de grande instabilidade política, social e económica, foram, por

²⁵⁹ Primeiro imperador da história chinesa, Qinshihuang (259 a.C. - 210 a.C.) unificou o país em 221 a.C.. (NdA)

²⁶⁰ “Confucian thought in the Western Han became weakened within society.” (TdA)

²⁶¹ Relembre-se que, segundo crença chinesa, existem cinco agentes (elementos): metal (金, *jīn*), madeira (木, *mù*), água (水, *shuǐ*), fogo (火, *huǒ*) e terra (土, *tǔ*). Estes são as cinco substâncias básicas do mundo e, por conseguinte, são utilizadas na medicina chinesa para explicar certos fenómenos fisiológicos e patológicos. Curiosamente, na tradição aristotélica-hipocrática também existem outros cinco elementos, ordenados hierarquicamente: terra, água, ar, fogo e éter; na tradição japonesa: terra, água, fogo, vento e vazio; e no hinduísmo os cinco Mahābhūta: terra, água, fogo, ar e espaço. (NdA)

um lado, uma diminuição da influência do Confucionismo ortodoxo e, por outro, um aumento paralelo do interesse pela filosofia e textos taoistas e budistas. Na busca permanente por uma cosmogonia e cosmovisão, os escolares de então conferiram um valor gradativo aos mistérios e milagres que ocorriam em seu redor, desenvolvendo reflexões sobre os mesmos. Por outras palavras,

O Confucionismo ortodoxo foi desacreditado no final da Dinastia Han Posterior. Durante as dinastias Wei e Jin, o interesse geral do conhecimento mudou do Confucionismo para o Taoísmo e filosofias e escrituras metafísicas. Os literatos e estudiosos envolviam-se em discussões altamente sofisticadas. Os budistas começaram igualmente a fazer uso da argumentação para defender as suas teorias. O Taoísmo, que tinha prevalecido durante a dinastia Han, interessava, agora, num momento de instabilidade política, social e económica, aos intelectuais chineses que procuravam uma visão essencial do universo. Nas suas "conversas puras" (清谈, *qīngtán*)²⁶², literatos e estudiosos tentaram descobrir o "Grande Mistério" do mundo, daí a corrente filosófica do período Jin ser chamada de "A Escola dos Mistérios" [玄学, *xuánxué*]. Em correspondência aos seus fortes interesses no mistério, muitos literatos e estudiosos gostavam de falar sobre fenómenos estranhos e milagrosos: histórias sobre deuses, imortais, fantasmas e seus poderes. Estes recolheram inclusive alguns desses mistérios e compilaram-nos em livros. Tais trabalhos incluem o *Tratado sobre a Investigação da Natureza* [博物志, *Bówùzhì*] de Zhang Hua [张华, *Zhāng Huá*], (...) *À Procura do Sobrenatural* [搜神记, *Sōushénjì*] de Gan Bao [干宝, *Gàn Bǎo*], as *Biografias dos Imortais* [神仙传, *Shénxiānzhuàn*] de Ge Hong [葛洪, *Gě Hóng*] (...), entre muitos outros. Entre eles, *À Procura do Sobrenatural* de Gan Bao é um dos mais representativos. (Yang & An, 2005:40)²⁶³

O fim do extenso período dinástico chinês ocorre com a queda, em 1912, da Dinastia Qing dos Manchu (满族, *Mǎnzú*), provocada pela opressão de grupos étnicos distintos àquele que detinha o poder, pela depravação societal e pela invasão imperialista ocidental. Estas circunstâncias fomentam a multiplicação de autores nacionalistas que, fazendo uso da literatura, argumentavam que o povo Han, predominante na China, deveria impugnar a soberania Manchu. Sun Yatsen (孙中山, *Sūn Zhōngshān*)²⁶⁴, a título de exemplo, postulam Yang e An (*idem*), instou frequentemente a população a contrariar o domínio dos bárbaros²⁶⁵ e a recuperar as convenções dos Han, recorrendo ao mito para justificar tais atitudes. Isto é, no final dos Qing, a mitologia começou a receber ampla atenção entre os

²⁶² Termo utilizado para designar o conjunto de discussões sobre assuntos impraticáveis e teorias filosóficas puras entre intelectuais (NdA).

²⁶³ "Orthodox Confucianism was discredited by the end of the Eastern Han. During the Wei and Jin dynasties the general interest of philosophy shifted from Confucianism to Taoism and metaphysical philosophy and scriptures. Literati and scholars engaged in highly sophisticated discussions. The Buddhists also used discussion to defend their theories. Taoism had been prevalent during the Han dynasty; now, in a time of political, social, and economic instability, intellectuals became more interested in searching for an essential view of the universe. In their "pure conversations" (qingtan), literati and scholars tried to find out the "Great Mystery" of the world; hence the philosophical streams of the Jin period are called "The School of Mysteries" (Xuanxue). In correspondence to their strong interests in mystery, many literati and scholars were fond of talking about strange and miraculous phenomena: stories about gods, immortals, ghosts, and their powers. They even collected some of these mysteries and compiled them into books. Such works include Zhang Hua's Bowuzhi (A Treatise on Research into Nature), (...) Gan Bao's Soushenji, Ge Hong's Shenxianzhuàn (Bibliographies of Immortals) (...) along with many others. Among them, Gan Bao's Soushenji is one of the most representative" (TdA)

²⁶⁴ Chamado de Pai da Nação Chinesa, Sun Yat-sen (1866 - 1925) foi fundador do Partido Nacionalista Chinês (国民党, *Guómíndǎng*), tendo desempenhado um papel crucial na queda dos Manchu. (NdA)

²⁶⁵ Uma das mais antigas do mundo, a civilização chinesa desenvolveu, desde cedo, a noção de que se localizava no centro do mundo, justificando-se tal aceção com, por exemplo, a maturação precoce de um sistema complexo de escrita ou o rápido progresso a nível agrícola. Como tal, afirmando-se a China como país central, onde se encontrava todo o desenvolvimento, os estados vizinhos, na condição de meros povos bárbaros, prestar-lhe-iam vassalagem. (NdA)

estudiosos de tendência nacionalista, os quais lhe atribuíam fortes ideologias. Assim, opondo-se aos Qing e procurando destronar os Manchu do poder, o mito de origem nacional foi especialmente valorizado. Vários foram os intelectuais que fizeram uso da teoria dos totens e da sociedade matriarcal primitiva na antropologia ocidental para observar e analisar os mitos dos grupos étnicos na China, especialmente as origens étnicas dos Manchu, Mongóis e Han. Por conseguinte, na realidade, muitos autores apelaram à resistência contra o domínio Manchu através do mito. Martins (2017:73/74) explica, assim, a narrativa, mencionando que

O povo Manchu tinha a sua origem mitológica numa rapariga que, quando estava a tomar banho num lago com outras mulheres, reparou que um pássaro tinha deixado cair o fruto de um ramo de piriliteiro que trazia consigo. Depois de comer o fruto dessa árvore, a rapariga em questão engravidou, dando à luz um rapaz. Este, de nome Aisin Gioro (愛新覺羅, *Aixīn Juéluó*), tornou-se o progenitor dos Machu. O mito foi utilizado para ridicularizar esta etnia, dado que implicava uma ascendência animal.

No seu trabalho, em jeito de resumo aos parâmetros supramencionados, Chen (2004) argumenta que, de um ponto de vista da experiência racional, o sistema da antiga e elitista cultura chinesa, defensora da primazia do estudo da história, ignorava o valor do mito. Por conseguinte, o próprio vocábulo “mito” não era referenciado em nenhuma das obras clássicas de então. Tal situação não implicava, porém, a inexistência dessa mesma realidade. Na verdade, os ascendentes chineses tinham já criado um conjunto de obras míticas que, apesar de não terem sido aprovadas pelos literatos da época, nem sequer terem conseguido um registo válido nos já mencionados clássicos, revelavam enredos bastante complexos. Ainda que permanecessem num estado de constante formulação e eliminação no domínio popular, algumas destas narrativas foram efetivamente preservadas. Fazendo referência ao sistema académico de então, Chen crê que, no fundo, a posição tomada em relação aos fenómenos míticos sempre se escondeu no discurso histórico. Confúcio e Dong Zhongshu²⁶⁶, por um lado, acreditavam que o mito era história ou, pelo menos, símbolo dela. Wang Chong²⁶⁷, por outro, percecionava-o como falácia, desprezando-o completamente. Conquanto as suas conclusões fossem antitéticas, ambos os lados concordavam com o critério básico da natureza da historiografia: o verdadeiro-falso (真假, *zhēnjiǎ*).

²⁶⁶ Dong Zhongshu (董仲舒, *Dǒng Zhòngshū*) foi um literato da Dinastia Han, sendo tradicionalmente associado à promoção do Confucionismo como ideologia oficial do Império. (NdA)

²⁶⁷ Filósofo chinês ativo durante a Dinastia Han, Wang Chong (王充, *Wáng Chōng*) ficou conhecido por ter desenvolvido uma visão racional, secular e mecânica da origem do mundo e do homem. Na sua obra principal, *Ensaios Críticos* (论衡, *Lùn Héng*), o autor apresenta diversas teorias sobre astronomia e meteorologia. (NdA)

Chen ainda acredita que a instabilidade social que se seguiu à Guerra do Ópio (鸦片战争, *Yāpiàn Zhànzhēng*)²⁶⁸ despedaçou gradualmente o sistema social tradicional e as perceções culturais da época, pondo igualmente em causa a legitimidade do governo Manchu e a sacralidade dos ensinamentos confucionistas. Nesse ínterim, a propagação da cultura e do pensamento ocidentais trouxe consigo novos métodos e quadros de referência para o entendimento das sociedade e cultura chinesas. Efetivamente, devido à falta de recursos mitológicos disponíveis no pensamento académico tradicional da China, nas primeiras décadas do século XX, grande parte do poder da mitologia chinesa foi usada para introduzir conceitos e teorias mitológicas ocidentais. Por outras palavras, num período no qual se sentiam ainda os efeitos do referido conflito, o encontro chocante entre realidade e tradição levou a que, inspirados pela comparação entre várias culturas, os intelectuais de então, assumindo grande interesse na aprendizagem dos ideais ocidentais e procurando assentar o progresso do seu trabalho numa base científica, tentou rastrear as fontes da civilização chinesa através das narrativas míticas. Visto que o maior valor da mitologia na sociedade moderna se encontra na literatura, os primeiros representantes da nova literatura atribuíram grande importância ao mito e à mitologia. Como afirma Chen (2004:1),

Uma vez que questões históricas, étnicas e literárias estavam intimamente relacionadas com o mito, escritores como Lu Xun²⁶⁹, Zhou Zuoren²⁷⁰ e Mao Dun²⁷¹, historiadores como Xia Zengyou²⁷², Gu Jiegang²⁷³ e Chen Mengjia²⁷⁴, e antropólogos como Lin Huixiang²⁷⁵, entre outros, debruçaram-se sobre o campo da mitologia. Assim, o estudo da mitologia, ciência social e humana criada pelo Ocidente em época moderna, propagou-se naturalmente na China. As pessoas de outrora desejavam redescobrir a cultura e história da nação a

²⁶⁸ A Guerra do Ópio, opondo a China à Grã-Bretanha, ocorreu no século XIX e teve dois episódios, ocorridos entre 1839 e 1842 e 1856 e 1860. De uma forma muito sucinta, em 1930, tendo obtido a exclusividade das operações comerciais com a China, a Grã-Bretanha tentou contrariar o grande défice comercial que possuía nas relações com esta potência. Assim, começou a traficar ópio indiano para a China, que resolveu proibir o tráfico desta droga, destruindo um carregamento inglês da mesma. A Coroa Britânica, desaprovando tal ato, recorreu ao uso das forças militares para resolver o problema existente. (NdA)

²⁶⁹ Lu Xun (鲁迅, *Lǔ Xùn*) (1881-1936), pseudónimo de escritor de Zhou Zhangshou (周樟寿, *Zhou Zhangshòu*), foi uma figura bastante importante para a literatura chinesa moderna. Escritor, novelista, editor e tradutor, Lu Xun escrevia tanto em chinês clássico como em chinês vernáculo, tendo os seus trabalhos desempenhado uma grande influência em alguns movimentos sociais que afetaram a China durante o conturbado período que se seguiu à queda da última dinastia chinesa. (NdA)

²⁷⁰ Zhou Zuoren (周作人, *Zhōu Zuòrén*) (1885 - 1967), irmão mais novo do escritor Lu Xun, também foi um escritor, conhecido principalmente pelos seus ensaios e traduções. Entre estas últimas, destaca-se a primeira tradução inglês-chinês de Ali Babá e os Quarenta Ladrões. Foi igualmente reitor da Universidade de Pequim. (NdA)

²⁷¹ Mao Dun (茅盾, *Máo Dùn*) (1896 - 1981), pseudónimo do novelista e crítico cultural Shen Yanbing (沈雁冰, *Shěn Yànbīng*), foi um dos famosos romancistas realistas da China moderna. Embora o primeiro carácter apresente uma ligeira diferença com a adição do radical de erva, o seu pseudónimo, Mao Dun, significa "contradição" (矛盾, *máodùn*), o que reflete o estado de tensão entre ideologias na China da década de 20 do século passado. (NdA)

²⁷² Xia Zengyou (夏曾佑, *Xià Zēngyóu*) (1863 - 1924) foi um literato dos finais da Dinastia Qing. (NdA)

²⁷³ Historiador conhecido pela sua obra intitulada *Debates sobre História Antiga* (古史辨, *gǔshìbiàn*), Gu Jiegang (顾颉刚, *Gù Jiégāng*) (1893 - 1980) foi co-fundador da *Escola dos Céticos* (疑古派, *Yígǔpài*), um grupo de escolares e escritores que duvidavam e se mostravam incertos relativamente à antiguidade da academia chinesa. (NdA)

²⁷⁴ Chen Mengjia (陈梦家, *Chén Mèngjiā*) (1911 - 1966) foi um literato, poeta e arqueólogo, famoso pelas suas interpretações dos ossos do oráculo (甲骨, *jiǎgǔ*). (NdA)

²⁷⁵ Lin Huixiang (林惠祥, *Lín Huìxiáng*) (1901 - 1958) foi um antropólogo e arqueólogo, mais conhecido pelas teorias desenvolvidas na área dos estudos folclóricos. (NdA)

partir do mito, considerando-o como uma nova ferramenta na inovação da cultura e na inspiração dos novos talentos.²⁷⁶

Ao assinalar o ano de 1903 como o ano do nascimento da mitologia chinesa²⁷⁷, Chen reconhece os vários académicos que, nas suas obras, se envolveram no estudo desta temática, chamando igualmente a atenção para o facto de estes, no seu conjunto, terem permitido quatro importantes progressos, a saber

Primeiro, [esse conjunto] possibilitou a distinção entre mito e história, o que, na China, possui um significado especialmente importante. A obra de Gu Jiegang, intitulada *Debates sobre História Antiga* (古史辨研究, *Gǔshǐbiàn yánjiū*), revelou conteúdo mítico na história antiga, separando-os. Segundo, o mito inventado possui valor estético independente da história, podendo ser “misterioso” ou “requintado”. Terceiro, no que diz respeito à formação de pessoal qualificado, o mito e a história partilhavam a mesma função. A função ideológica do mito chamou principalmente a atenção da sociedade em épocas tardias da Dinastia Qing, sendo que o lugar do mito no novo modelo cultural depende igualmente deste ponto. Por fim, destaca-se o conhecimento comparado entre os mitos ocidentais e orientais. No olhar da mitologia ocidental, que considerava como objeto essencial de investigação as mitologias grega e indiana, a mitologia chinesa era inevitavelmente desinteressante. Jiang Guanyun²⁷⁸ acabaria por considerar que a mitologia antiga chinesa “é a mais simples e pálida, carente de espetacularidade, solenidade e misticidade”. Nesse sentido, os seus valores estético e socioeducativo não eram possuidores de uma idealidade no mesmo formato das mitologias grega e indiana. Estes quatro aspetos acabariam por produzir um efeito muito profundo no desenvolvimento futuro da mitologia chinesa. (*idem*:2)²⁷⁹

Os pensamentos acima descritos provêm principalmente da área da mitologia ocidental, o que rompeu com os discursos históricos que se encontravam envoltos em conceitos mitológicos no pensamento académico tradicional chinês: os mitos não precisam de se basear em factos para ter o seu

²⁷⁶ “由于中国上古时代的历史、种族和文学问题都与神话密切相关，于是文学家如鲁迅、周作人、茅盾，历史学家如夏曾佑、顾颉刚、陈梦家，人类学家如（。。。）林惠祥等，纷纷涉足神话领域。于是，西方近代产生的一门人文社会科学——神话学就顺理成章地从欧洲和日本传入中国。人们希望从神话中重新认识民族历史与文化，让神话成为创新文化、启迪民智的新工具。” (*Yóuyú zhōngguó shànggǔ shídài de lìshǐ, zhōngzú hé wénxué wèntí dōu yǔ shénhuà miqìè xiāngguān, yúshì wénxué jiā rú lǚxùn, zhōuzuò rén, máodùn, lìshǐ xué jiā rú xiàcéngyòu, gùjiégāng, chénmèngjiā, rénlèi xué jiā rú huángshí, línhuixiáng dēng, fēnfēn shèzú shénhuà língyǔ. Yúshì, xīfāng jìndài chānshēng de yī mén rénwén shèhuì kēxué —shénhuà xué jiù shùnlìchéngzhāng de cóng ōuzhōu hé rìběn chuán rù zhōngguó. Rénmen xīwàng cóng shénhuà zhōng chóngxīn rènsī mínzú lìshǐ yǔ wénhuà, ràng shénhuà chéngwéi chuāngxīn wénhuà, qǐdǐ mínzhi de xīn gōngjù.*) (TdA)

²⁷⁷ O autor afirma, aliás, que os termos “mito” (神话, *shénhuà*) e “mitologia comparada” (比较神话学, *bǐjiào shénhuà xué*) foram inicialmente usados em traduções feitas a três exemplares japoneses sobre a história das civilizações, publicadas exatamente no ano de 1903. (*cf.* Chen, 2004). (NdA)

²⁷⁸ Jiang Guanyun (蒋观云, *Jiǎng Guānyún*) foi um literato na área dos estudos folclóricos nos finais da Dinastia Qing. (NdA)

²⁷⁹ “其一，它区分了神话与历史。这在中国具有特别重要的意义，以后顾颉刚的古史辨研究核心就是揭示古史之中的神话内容，把神话剔除于历史之外。其二，虚构的神话有独立于史学之外的美学价值，可以“深玄”、可以“优美”。其三、神话对于培养人才有着和历史同样的重要作用。神话在意识形态方面的功能在晚清时代是最受社会关注的，神话在新文化体系中的地位也借重于此。第四，东西方神话的比较认识。在以古希腊神话和印度神话为基本研究对象的西方神话学的眼光之下，中国古代神话难免相形见绌。蒋观云评价中国古神话“最简枯而乏崇高秀、庄严灵异之致”，所以其美学价值和社会教育价值都不及希腊神话和印度神话。以上四个方面在未来中国神话学发展中产生了深远影响。” (*Qí yī, tā qūfēnle shénhuà yǔ lìshǐ. Zhè zài zhōngguó jùnyǒu tèbié chóngyào de yìyì, yìhòu gùjiégāng de gǔ shǐ biàn yánjiū héxīn jiùshì jiēshì gǔ shǐ zhī zhōng de shénhuà nèiróng, bǎ shénhuà tīchú yú lìshǐ zhī wài. Qí èr, xūgòu de shénhuà yǒu dúlì yú shìxué zhī wài dì měixué jiàzhí, kěyǐ “shēn xuán”, kěyǐ “yōuměi”. Qí sān, shénhuà duìyú péiyǎng réncái yǒuzhe hé lìshǐ tóngyàng de zhòngyào zuòyòng. Shénhuà zài yìshì xíngtài fāngmiàn de gōngnéng zài wǎn qīng shídài shì zuì shòu shèhuì guānzhū de, shénhuà zài xīn wénhuà tíxī zhōng dì diwèi yě jièzhōng yú cǐ. Dì sì, dōngxīfāng shénhuà de bǐjiào rènsī. Zài yǐ gǔ xīlǎ shénhuà hé yīndù shénhuà wèi jīběn yánjiū duìxiàng de xīfāng shénhuà xué de yǎngguāng zhī xià, zhōngguó gǔdài shénhuà nánmiǎn xiāngxíngjiànchū. Jiāngguānyún píngjià zhōngguó gǔ shénhuà “zuì jiǎn kǔ ér fá chóng dà gāo xiù, zhuāngyán língyì zhī zhì”, suǒyǐ qí měixué jiàzhí hé shèhuì jiàoyù jiàzhí dōu bùjǐ xīlǎ shénhuà hé yīndù shénhuà. Yìshàng sì gè fāngmiàn zài wèilái zhōngguó shénhuà xué fāzhǎn zhōng chānshēngle shēnyuán yíngxiàng.*) (TdA)

próprio valor. Assim, mito, que foi sempre tido como "estranho" e "falso", ganhou finalmente um significado independente, ainda que, inicialmente, se possa ter caído em exageros, o que estabeleceu a pedra basilar da pesquisa mitológica. Sob a influência do pensamento mitológico moderno, os estudiosos chineses saíram, por fim, do estranho círculo vicioso de intelectuais antigos que ou viam os mitos como superstição ou os negavam.

Por seu lado, Yang & An (2005) e Roberts (2004), embora concordem com a perspetiva de Chen, consideram que o estudo da mitologia chinesa terá conhecido formalmente o seu início no ano de 1892 com a publicação, na cidade russa de São Petersburgo, de uma primeira obra científica que introduziu o termo “mitologia chinesa”. O referido documento pretendia apresentar um conjunto de perspetivas sobre diversos temas relacionados com a China, como a criação do seu sistema mitológico, procurando, outrossim, potenciar um debate saudável sobre o mito chinês e as suas interações com os Cinco Agentes e as convicções transmitidas por confucionistas e taoistas.

No entanto, concordam com Chen ao afirmarem que nem sempre existiu um vocábulo ou termo particular para “mito”. O uso de algumas expressões, como “contos imaginários” (虛妄之言, *xūwàng zhī yán*) ou “narrativas sobrenaturais” (神鬼之说, *shénguǐ zhī shuō*), demonstrou que, desde cedo, o povo chinês desenvolveu uma certa curiosidade ou disposição profunda por fenómenos míticos. Essa admiração, acompanhada pela gradual paixão relativamente ao Ocidente, anteriormente mencionada, possibilitou, com efeito, um estudo mais exato e concreto sobre a cultura de tempos idos, o que, na prática, se refletiu na revelação da mitologia ocidental aos eruditos chineses e no despertar do interesse pela procura e identificação de uma cronologia viável da evolução da humanidade, pela genealogia dos povos e pelo esclarecimento dos primeiríssimos fenómenos tidos como invulgares. Ma (1994:7) sintetiza, deste modo, que

O estudo da mitologia chinesa, como área científica, é o resultado do intercâmbio cultural que se estabeleceu nos inícios do presente século entre a China e o estrangeiro. O seu aparecimento e desenvolvimento apresenta uma ligação muito íntima não apenas com as vicissitudes que se verificaram no pensamento académico ocidental e nipónico e nas escolas de teorias mitológicas, como também com as novas gerações envolvidas nos estudos antropológicos, arqueológicos e etnológicos, sendo diretamente influenciados pelos movimentos de auto-reflexão promovidos pela *intelligentsia* e pela abertura a outras culturas.²⁸⁰

²⁸⁰ “具有近代科学意义的中国神话学，是本世纪初中外文化交流的产物。它的发生和发展，与近代西方和日本的学术思潮、神话流派的变迁，人类学、考古学、民族学的传入，有着密切的关系，直接受到我国整个文化开放浪潮以及知识界对中国文化的自觉与反省运动的影响。” (*Yǒu jìndài kēxué yìyì de zhōngguó shénhuà xué, shì běn shìjī chūzhōng wài wénhuà jiāoliú de chānwù. Tā de fā shēng hé fāzhǎn, yǔ jìndài xīfāng hé rìběn de xuéshù sīcháo, shénhuà liúpài de biànciān, rénlèi xué, kāogǔ xué, mínzú xué de chuánrén, yǒuzhe mìqiè de guānxì, zhījiē shòudào wóguó zhènggè wénhuà kāifāng làngcháo yǐjī zhīshì jiè duì zhōngguó wénhuà de zìjué yǔ fǎnxǐng yùndòng de yǐngxiǎng.*) (TdA)

Assim sendo, a área de estudo da mitologia na China foi progredindo no decorrer dos tempos, experienciando múltiplos estágios de desenvolvimento. Conforme supramencionado, as primeiras décadas do século XX afirmaram-se como fase embrionária destes estudos, na qual se assistiu a um preparar das estruturas ideológicas e teóricas necessárias para uma elaboração mais concreta e sólida da mitologia nativa. Não se podia, neste período, dialogar sobre um estudo especializado da área, mas destacou-se, sobretudo, o surgimento de novas ferramentas de trabalho. As obras então produzidas despertaram a atenção e aguçaram o interesse de uma nova geração de académicos, tornando-se suporte teórico para os estudos destes.

Entre 1920 e 1937, ano em que rompeu a chamada Guerra de Resistência contra o Japão (抗日战争, *Kàngri Zhànzhēng*)²⁸¹, testemunhou-se o nascimento da segunda fase dos estudos mitológicos na China: a do assentamento de bases de estudo. Uma vez que era componente essencial do movimento cultural vivido na China, a mitologia conquistou o estatuto de área de estudo independente, recebendo grande valorização por parte do mundo académico. Como consequência, o número de obras com hermenêuticas mais autónomas aumentou exponencialmente. O corpo de texto desenvolvido refletiu-se, em grande parte, numa maior abundância de perspetivas históricas e etnológicas relevantes do mito, possibilitando igualmente estudos mais circunstanciados sobre temáticas, e personagens, abordadas ou referenciadas nas narrativas míticas. Em suma, verificou-se o aperfeiçoamento e reatualização metodológica da lógica de trabalho.

O período decorrido entre o ano 1937 e os finais da década de 40 assistiu à mudança de paradigma geográfico, se assim se pode afirmar. Cidades como Pequim ou Xangai, até então incontestáveis centros de pesquisa, encontravam-se sob domínio japonês e a academia chinesa foi obrigada a realocar-se no Sudoeste do país, na cidade de Chongqing (重庆, *Chóngqìng*). Tal mudança possibilitou o início, e aprofundamento, dos estudos das minorias étnicas aí residentes, algo potencializado também pela riqueza de mitos existentes. Os trabalhos de campo estabelecidos, sem quaisquer precedentes históricos, dilataram o estudo científico do mito, modificando ou concebendo

²⁸¹ A Guerra de Resistência contra o Japão, ou Segunda Guerra Sino-Japonesa, (1937 - 1945), corresponde ao segundo período que opôs o Japão à China, sendo que o primeiro ocorreu entre 1894 e 1895. No enquadramento do imperialismo japonês, a conquista de espaço vital era importantíssima para a sua progressão enquanto potência militar. Este segundo período de guerra arrastou-se durante toda a Segunda Guerra Mundial e só terminou com a derrota do Japão em agosto de 1945. (NdA)

novos termos e conceitos. Por não se remeter apenas aos mitos referentes ao longo período dinástico nortenho, a variedade de estudos feitos nesta zona viabilizou o acesso a novas fontes. Estas, preservadas e herdadas oralmente entre as etnias austrais, permitiram a resolução de questões até então indecifráveis, assegurando a chegada de um período de grande efervescência neste campo.

No decorrer das décadas de 50 a 70, com o estabelecimento da nova República Popular da China, o marxismo tornou-se uma ideologia política nacional, tendo sido implementado em todos os aspetos da vida social. As ciências sociais, incluindo a mitologia, foram, conseqüentemente, submetidas à influência deste pensamento. Não obstante a forte recolha de fontes orais, esforço quase inédito até então, e o facto de os intelectuais chineses terem, ainda assim, desenvolvido uma dada teoria mitológica do marxismo (*cf.* Chen, 2004), a democratização basista da sociedade e a já referida eclosão e imposição de uma filosofia dogmática de esquerda marxista, leninista e maoísta embargaram, em grande escala, o progredimento e aprofundamento do estudo dos mitos. Mao Zedong (毛泽东, *Máo Zédōng*)²⁸², ele próprio, por exemplo, detinha um posicionamento algo contraditório sobre esta questão. Por um lado, considerando que os mitos eram produções criativas do povo comum e deixavam transparecer os seus esforços na procura por um maior entendimento e explicação dos fenómenos do mundo, Mao Zedong referia ou reescrevia mitos nos seus artigos ou poemas. Todavia, por outro, perspetivava-os como algo negativo e/ou desfavorável, porquanto eram formulações fanáticas e nocentes à ordem por si estabelecida por propiciarem, ou, pelo menos, permitirem, uma certa reverência e respeito à natureza e aos seus deuses, algo totalmente avesso ao culto da sua personalidade. Durante os dez anos da Revolução Cultural (文化大革命, *Wénhuà Dàgémìng*)²⁸³, por conseguinte, como afirma Chen (2004:10), “o estudo da mitologia na China continental foi completamente ignorado”²⁸⁴. Somente nos finais dos anos 70, aquando da Reforma e Abertura Económica da China (改革开放, *Gǎigé Kāifàng*)²⁸⁵, se assistiu à retoma da pesquisa anteriormente realizada. Surgiram, assim, escolas e ensaios distintos sobre o fenómeno do mito, atraindo a atenção do mundo académico além-fronteiras. A ênfase dada pelos

²⁸² No presente trabalho, como referido, usa-se o sistema de romanização *pinyin* para todos os nomes chineses. Mao Zedong, no sistema Wade-Giles, antigamente utilizado, escreve-se Mao Tsé-Tung. (NdA)

²⁸³ Conhecida também por Grande Revolução Cultural Proletária (无产阶级文化大革命, *Wúchǎnjiējí Wénhuà Dàgémìng*), a Revolução Cultural Chinesa, iniciada no ano de 1966, pode ser sintetizada como uma campanha político-ideológica implementada por Mao Zedong com o intuito de neutralizar a crescente oposição sentida em certos setores não tão radicais do Partido Comunista Chinês. Essa oposição era consequência direta do grande fracasso económico causado pelo Grande Salto em Frente (大跃进, *Dàyuèjìn*), cujos efeitos provocaram a morte de milhões de chineses à fome. (NdA)

²⁸⁴ “中国大陆的神话学研究更是一片空白。” (*Zhōngguó dàlù de shénhuàxué yánjiū gèng shì yīpiàn kòngbái*). (TdA)

²⁸⁵ A Reforma e Abertura Económica da China tinha como principal intuito a introdução duma economia de mercado livre na China mediante vigilância rigorosa por parte do Governo. (NdA)

novos exploradores desta temática assentou essencialmente na combinação entre a experiência obtida com os trabalhos de campo e as pesquisas textuais já feitas pelos seus antecessores, não sendo, no entanto, vítimas de constrangimentos de nível ideológico.

Finalmente, em décadas mais recentes, mitólogos de Taiwan, Hong Kong e de outras regiões do planeta têm dado grandes contribuições para o rejuvenescimento e fortalecimento da área através da publicação de obras de elevada qualidade. Estes estudiosos convergem o seu trabalho na averiguação, análise e tratamento de informação sobre os mitos registados em clássicos antigos, destacando-se, neste campo, os nativos de Taiwan. De facto, com uma certa aproximação das duas margens do Estreito de Taiwan (台湾海峡, *Táiwān Hǎixiá*)²⁸⁶, estes “conseguiram igualmente atingir grandes conquistas na análise dos mitos da China propriamente dita, dado que foram capazes de absorver técnicas e métodos ocidentais e nipónicos e de os aplicar aos seus trabalhos” (Martins, 2017:78).

4.2.2. Particularidades e Especificidades do Sistema Mitológico Chinês

Com uma unidade geográfica formada por um mosaico de etnias distintas, as quais oferecem um grupo de explicações e interpretações particulares sobre o mundo, a cultura chinesa possui uma visão muito própria sobre o mito. Este, para além de ser tido como um recontar de narrativas concernentes a deuses ou antepassados que terão habitado um tempo longínquo, é igualmente visto como história sacra que explana a forma como se procedeu à criação do cosmos. Neste ponto de vista, no caso da China, país culturalmente rico, o seu entendimento como componente propalador das edificações mais fundamentais sobre o pensamento, a história, a vida social e a sensibilidade humanas revela-se essencial. Consequentemente, as convicções dos mitólogos que se debruçam sobre este tema não são unânimes, havendo quem postule, por um lado, que o mito é fábula cuja moralidade refugia-se na ficção, apregoando explicações ou valores concretos sobre a dualidade sagrado/profano, e, por outro, que o mesmo é criação sacra, transmitida através de narrativas, que reconhece a autenticidade cultural e social do povo através do uso de símbolos representativos de deuses ou heróis míticos.

²⁸⁶ Com a instauração da República Popular da China (中华人民共和国, *Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó*) a 1 de outubro de 1949, o governo do Partido Nacionalista, que se opunha ao Partido Comunista (共产党, *gòngchǎndǎng*), fundador da República Popular, e que estava no poder até então, fugiu para a ilha de Taiwan, onde continuou a governar. Desde então, as relações entre as duas margens (a chinesa e a taiwanesa) não se têm revelado fáceis, embora tenham, efetivamente, havido tentativas de reaproximação. (NdA)

Nos mitos, é, então, possível identificar um fenómeno natural que foi sendo construído em formato artístico pela imaginação humana. A mitologia, em virtude das suas próprias origens, emerge como resultado de uma certa ingenuidade por parte dos ancestrais humanos que, de forma contínua, buscavam interpretar e controlar as forças da natureza, ainda que estas se revelassem imprevisíveis. Posteriormente, os mitos passaram igualmente a refletir realidades ou fenómenos sociais, como guerras tribais. Conquanto, por vezes, surjam como ideias fantasiosas, estas narrativas não são somente obra da pura imaginação ou invenção humana, são sobretudo fruto do trabalho e dos conflitos vividos pelo povo.

Neste sentido, visto que são vários os mitos de origem, no caso do sistema mitológico chinês, não é possível caracterizá-los como sendo homogêneos, integrados e somente veiculados por e entre a população Han. A China é, efetivamente, um país culturalmente multiforme²⁸⁷ e, por conseguinte, a análise dos seus mitos deve ser realizada num ritmo constante de episódio em episódio, cujo registo pode ser ou escrito ou oral, permitindo compreender, numa perspetiva mais englobante, a especificidade da sua cultura. Como acredita Bodde (1961:403), “a natureza fragmentária e episódica dos mitos da China antiga sugere que os mesmos não são criações homogêneas, mas amálgamas - ainda que incompletas na altura do seu registo - de materiais étnica e religiosamente diversificados”²⁸⁸. Ou seja, a mitologia chinesa pode ser encontrada nas tradições de variegadas classes sociais e étnicas, regiões geográficas e períodos históricos²⁸⁹.

Como descrito em páginas anteriores, no âmbito do entendimento da palavra mito, quer na sua origem grega, quer na sua origem chinesa, existe, com efeito, uma aproximação entre os dois conceitos (isto é, *mythos* e 神话, *shénhuà*), a qual, porventura, como descrevem alguns autores, se refletiu na formulação da ideia de que, embora a mitologia chinesa não fosse passível de ser estudada como variação do que era já conhecido no Ocidente, “a China, enquanto entidade cultural, não oferecia qualquer explicação mitológica sobre o mundo ou, oferecendo, não se afastaria muito do que já era conhecido da Ásia” (Martins, 2017:86). Neste aspeto, atente-se à opinião de Bodde (1961:370), sinólogo

²⁸⁷ A República Popular da China é composta por 56 etnias, sendo que a maioritária, a etnia Han (汉族, *Hànzú*), constitui cerca de 92% da população total. Os restantes 8% correspondem às sobejantes 55 etnias, das quais se destacam a Zhuang (壮族, *Zhuàngzú*), a Manchu, a Hui (回族, *Huízú*) ou a Mongol (蒙古族, *Měnggǔzú*). (NdA)

²⁸⁸ “The fragmentary and episodic nature of China’s ancient myths suggests that they are not homogeneous creations, but rather the amalgams-still incomplete at the time of their recording-of regionally and perhaps ethnically diversified materials.” (TdA)

²⁸⁹ Como se verá adiante, embora o estudo da mitologia chinesa tenda a ser realizado tendo por base material em língua chinesa, a China é lar de imensas tradições mitológicas, principalmente Han, tendo também recebido influência de mitologias com a indiana, tibetana ou turca. (NdA)

americano que refere que

Seria tentador, ainda que errôneo, concluir daqui que não existem mitos na China antiga. Mais preciso seria afirmar que mitos individuais certamente existem, mas não uma mitologia sistemática, ou seja, um corpo integrado de materiais mitológicos. Pelo contrário, estes materiais são normalmente tão fragmentados e episódicos que mesmo a reconstrução de mitos individuais a partir dos mesmos - quanto mais de um sistema integrado de mitos - é extremamente difícil.²⁹⁰

Spalding (1973:7) reconhece que é possível identificar uma relativa gramática narrativa e comportamental em ambos os pólos, afirmando

Segundo meu parecer, a noção mais importante que deriva da comparação das várias mitologias é a identidade de princípio em que se sustentam. Com efeito, oferecem semelhanças tão palpáveis quanto ao fundo que, naturalmente, se chega à conclusão de que houve, originalmente, um tema único que serviu de base a esses mitos, nos quais, depois, o gênio próprio de cada povo imprimiu caráter distinto.

No entanto, é também necessário referir que estes também se desenvolveram a partir de perspetivas distintas, criando, em si, características específicas. Collier (2001:14), neste tópico, menciona que

Nos anos 20, o Governo chinês tentou finalmente recolher mitos narrados pelos camponeses. Os estudiosos da área ficaram estupefactos com o volume e a variedade de histórias que encontraram. Na altura, cada província tinha desenvolvido a sua própria versão, ou versões, de histórias antigas. Havia muito pouca consistência na mitologia. Ao contrário dos Gregos, cujo panteão, ou coleção de deuses e heróis, se encontra bem definido e congelado no tempo com o passar da sua civilização, os Chineses estão ainda a modificar e a desenvolver a sua mitologia à medida que a história do próprio país continua a evoluir.²⁹¹

Tal-qualmente a cultura ocidental, a cultura chinesa não perspetiva o mito como sendo necessariamente narrativa sacra, visto que este pode ser veiculado apenas com o intuito de entreter os ouvintes, ignorando qualquer possível relação com o ritual. Neste seguimento, Yang e An (2005), tentando oferecer uma descrição de como não existe uma fé imperturbável nos mitos em algumas regiões chinesas, afirmam que, num inquérito realizado aos cidadãos locais, obtiveram respostas muito variadas

²⁹⁰ "It would be tempting but erroneous to conclude from this that there are no myths in ancient China. More accurate would be the statement that individual myths certainly do occur, but not a systematic mythology, meaning by this an integrated body of mythological materials. On the contrary, these materials are usually so fragmentary and episodic that even the reconstruction from them of individual myths - let alone an integrated system of myths - is exceedingly difficult." (TdA)

²⁹¹ "In the 1920s, the Chinese government finally attempted to collect myths told by the peasants. Scholars were astounded by the volume and variety of the stories they found. By then, each province had developed its own beloved version, or several versions, of the ancient stories. There was little consistency found in the mythology. Unlike the Greeks, whose pantheon, or collection of gods and heroes, is well defined and frozen in time with the passing of their civilization, the Chinese are still changing and evolving their mythology, just as their country's history also continues to evolve." (TdA)

por parte destes, sendo que as suas declarações oscilavam do “sim” entusiasta ao “não” categórico quando questionados se acreditavam nestas narrativas. Na realidade, muitos dos inquiridos entendem o mito como manifestação ou representação da sua crença, como compreensão relativa a acontecimentos passados ou somente como entretenimento, explanando os referidos autores que

[Os chineses] narravam estes mitos para expressar as suas perspetivas e crenças sobre deuses e antepassados, ou para exibir jactanciosamente o conhecimento sobre história antiga e locais remotos, ou, então, apenas por diversão. Nesses locais onde não há qualquer templo relevante, os narradores de mitos têm a tendência para contar mitos por diversão ou por educação tradicional (muitas pessoas acreditam que os mitos podem fornecer conhecimento sobre o passado). (2005:3)²⁹²

Outrossim, estas histórias são narradas sob a forma versada, canções ou epopeias, sendo, normalmente, declamadas em inúmeros contextos, como funerais ou casamentos, não sendo viável uma identificação de dada ocasião específica para tal ocorrer. Assim sendo, como se depreende, as distintas etnias que compõem o panorama cultural chinês elaboraram diferentes maneiras de se interrogarem sobre as suas origens. Yang e An descrevem, então, que

Entre os Han nas províncias de Sichuan [四川省, *Sīchuān shěng*], Hubei [湖北省, *Húběi shěng*], Henan [河南省, *Hénán shěng*] e Shaanxi [陕西省, *Shānxī shěng*], por exemplo, um mito pode ser cantado numa canção folclórica breve ou longa. Pode ser cantado em casamentos, ritos funerários, ritos teúrgicos de xamãs, ou em certos momentos durante uma feira de templo. Às vezes, vários mitos são combinados, formando uma longa canção folclórica que pode ser cantada durante vários dias. (*idem. ibidem*)²⁹³

Em todo o caso, neste enquadramento das particularidades do sistema mitológico chinês, torna-se necessário sublinhar que não existe um cânone divino onde se registem mitos, crenças ou histórias sagradas no geral, como ocorre, a título de exemplo, com a Bíblia. Existe, pelo contrário, um conjunto de referências mitológicas na literatura chinesa arcaica, embora quase sempre fragmentadas e disfarçadas de maneiras que dificultam a determinação do caráter e importância de narrativas míticas específicas. Ou seja, verifica-se ainda a inexistência de um levantamento ativo de informação, sendo que, apesar de todo o trabalho levado a cabo em termos de identificação de fontes orais, o mitólogo ainda se encontra dependente de fontes escritas, amiúde descontínuas e fragmentadas, cuja antiguidade histórica se

²⁹² “They told these myths to express their views and beliefs about gods and ancestors, or to boastfully display their knowledge about remote history or local places, or just for fun. In those places that have no relevant temples, myth tellers are more likely to tell myths for entertainment or traditional education (many people believe that myths can provide knowledge about their past).” (TdA)

²⁹³ “Among Han people in Sichuan, Hubei, Henan, and Shaanxi provinces, for example, a myth may be sung in a brief or a long narrative folk song. It may be sung in wedding ceremonies, funeral rituals, shamans’ theurgist rites, or during the occasions of a temple fair. Sometimes several myths are combined together into a long narrative folk song. It may be sung continually in rituals for days.” (TdA)

espelha igualmente na deteção de uma multiplicidade de noções distintas da área do saber sob pesquisa. Entre as fontes fundamentais para o campo da mitologia chinesa, menciona-se, entre outros, o *Clássico das Montanhas e dos Mares* (山海经, *Shānhǎijīng*), os *Cânticos do Sul* (楚辞, *Chǔcí*), *Os Discípulos de Huainan* (淮南子, *Huáinánzi*), o *Clássico dos Espíritos e do Maravilhoso* (神异经, *Shényìjīng*) e *Os Registos do Historiador Sima Qian* (太史公书, *Tàishǐ gōngshū*).

Embora se desconheçam os seus autores e a época histórica em que terá sido escrito²⁹⁴, no que diz respeito ao *Clássico das Montanhas e dos Mares*, este será, porventura, o registo mais eclético de todos, visto ser não só um documento mitológico e religioso, mas também, e talvez sobretudo, uma espécie de prontuário geográfico, histórico, folclórico e médico do povo chinês de outrora. Não se trata, portanto, de uma obra de narrativas, porquanto o “enredo” descrito envolve descrições detalhadas de determinados locais, divididas por uma série de dezoito capítulos²⁹⁵, cuja fórmula de elaboração se vai repetido ao longo de toda a sua extensão. Os relatos aqui feitos são, paradoxalmente, ou muito mundanos ou muito fantasiosos. É, no fundo, um registo bastante minucioso para a época, dado que, na altura, retratou com relativa precisão a existência de diferentes geografias e topografias. Ademais, é de notar o facto de se ter afirmado igualmente como livro sobre feitiçaria, oferecendo descrições sobre determinados ritos e/ou sacrifícios, a sua consumação e manifestações resultantes das interações entre seres humanos e deuses. Conquanto os mitos aqui registados possam apresentar curta duração, não excedendo, regra geral, um parágrafo, parecendo, conseqüentemente, fragmentados ou incompletos, os mesmos formam um conjunto de relatos tidos como originais sobre esses eventos. Os muitos mitos aqui apresentados afiguram-se como materiais bastante raros para os atuais estudos religiosos. A partir da investigação desses registos escritos, os mitólogos não só foram capazes de identificar os supramencionados rituais, e seus procedimentos, como também lograram obter descrições de animais mágicos, como pássaros, dragões ou cobras, geralmente carregados com alguma energia mágica. Assim, crendo que o *Clássico das Montanhas e dos Mares* é fundamental para o estudo religioso da China antiga, Zhao (1997:1) justifica a importância desta obra ao referir três aspetos de valor

Como literatura mitológica, o *Clássico das Montanhas e dos Mares* valoriza-se em três aspetos: primeiro, permitiu o registo em

²⁹⁴ Aponta-se, normalmente, o intervalo histórico entre o Período dos Estados Combatentes e o início da Dinastia Han como possível cronologia para a elaboração da referida obra. No entanto, tal intervalo é apenas uma suposição, não havendo provas em concreto que a validem. (NdA)

²⁹⁵ Subdivididos em cinco *Clássicos da Montanha* (山经, *Shānjīng*), oito *Clássicos do Mar* (海经, *Hǎijīng*), quatro *Clássicos das Regiões Selvagens* (大荒经, *Dàhuāngjīng*) e um *Clássico das Regiões dentro dos Mares* (海内经, *Hǎinèijīng*). (NdA)

diversos graus sobre as sete categorias de mitologia chinesa antiga; segundo, constituiu um documento fiável sobre o mundo e o espaço mitológicos; terceiro, conservou uma enorme quantidade de matérias originais da adivinha a partir de fenómenos naturais que registam informações da cultura primitiva e contêm um valor mitológico latente.²⁹⁶

Assim, na opinião do autor, é inadequado classificar a mitologia chinesa com base no princípio de classificação da mitologia ocidental, visto que esta última se fundamenta na apresentação da consciência humana e no processo de crescimento espiritual. Pelo contrário, a mitologia chinesa deve ser analisada tendo por base os principais conteúdos difundidos, estrutura interna básica e características resultantes daí. O *Clássico das Montanhas e dos Mares* não possui muitos registos sobre a mitologia que procura as origens do conteúdo (isto é, as origens do mundo, das tribos e das culturas), mas possui múltiplos registos da mitologia heróica e da guerra tribal, representando ou refletindo características básicas da cultura histórica chinesa e orientação de valor do espírito cultural (cf. Zhao, 1997).

Em seguida, o *Cânticos do Sul*, também conhecido por *Versos de Chu* ou *Canções de Chu*, antologia poética composta por um conjunto de dezassete capítulos, constitui uma obra cuja autoria é, geralmente, atribuída a Qu Yuan (屈原, *Qū Yuán*)²⁹⁷, poeta e ministro chinês do Período dos Estados Combatentes²⁹⁸. Oriunda do Reino de Chu (楚国, *Chǔguó*), estado estabelecido em áreas a Sul das margens do Rio Amarelo, *Cânticos do Sul* é uma obra talvez mais exótica, pois não só introduziu inequívocas inovações a nível da poesia, como, a título de exemplo, uma nova divisão métrica ou a introdução do carácter *xī* (兮, *xī*) como indicador de modo, como também apresentou a cultura de Chu, que acreditava e praticava feitiçaria e sacrifícios. Ainda que funcionasse como um registo dos costumes do reino, esta compilação poética tratava igualmente de algumas questões religiosas ou filosóficas mais gerais, como a existência da alma ou do espírito. Neste sentido, entre os diferentes capítulos aqui presentes, destaca-se o intitulado *Indagações ao Céu* (天问, *Tiān Wèn*), um conjunto de 172 questões

²⁹⁶ “作为神话学文献，《山海经》至少有三方面价值：一、对七大类中国上古神话做了程度不同的记录；二、留下了关于神话世界空间的可靠的文字根据；三、保存了大量的凝聚着原始文化信息的原始物占，蕴含着潜在的神话学价值。” (Zuòwéi shénhuà xué wénxiàn, “shānhǎi jīng” zhīshǎo yóusān fāngmiàn jiàzhí: Yī, duì qī dà lèi zhōngguó shànggǔ shénhuà zuòle chéngdù bùtóng de jìlù; èr, liú xiàle guānyú shénhuà shìjiè kōngjiān de kěkào de wénzì gēnjù; sān, bāocúnle dàiliàng de níngjuzhe yuánsī wénhuà xīnxī de yuánsī wù zhàn, yùnhánzhe qiánzài de shénhuà xué jiàzhí). (TdA)

²⁹⁷ Hawkes (1985), por exemplo, defende que, para além de Qu Yuan, *Cânticos do Sul* terá também tido algumas contribuições do poeta Song Yu (宋玉, *Sòng Yù*), contemporâneo do referido ministro. O autor chama ainda a atenção para o facto de, de acordo com estudos já realizados, cerca de metade dos poemas aqui apresentados parecem ter sido escritos vários séculos depois, durante a Dinastia Han. (NdA)

²⁹⁸ Qu Yuan é conhecido, na China, pelo seu patriotismo e pelo facto de se ter suicidado quando, após ter sido afastado do Reino de Chu, localizado nas atuais províncias de Hubei (湖北省, *Húběi shěng*) e Hunan (湖南省, *Húnán shěng*), este foi invadido e derrotado por povos inimigos. Com a sua morte, é instaurado o Festival dos Barcos do Dragão (端午节, *Duānwǔjié*), celebrado no quinto dia do quinto mês lunar, no qual as pessoas competem entre si em corridas de barco, atirando bolas de arroz glutinoso ao rio onde Qu Yuan se suicidou de forma a impedir que os peixes devorem o seu corpo nunca encontrado. (NdA)

versadas sobre mitos e antigas crenças religiosas²⁹⁹. Conquanto não responda diretamente às questões postas, *Indagações ao Céu* provê o leitor com uma descrição pormenorizada, porém fragmentada, sobre alguns mitos. Os motivos que fundamentam a relevância deste texto para o campo da mitologia chinesa incidem, sobretudo, no facto de esta ser a antologia mais antiga de mitos primários, funcionando quase como que um controlo contrastivo do texto mítico.

Até finais da Dinastia Han Ocidental³⁰⁰, verificou-se, na China, um interesse quase nulo no que diz respeito ao debate sobre o sobrenatural e possíveis interpretações do mesmo, dado que as elites letradas, seguindo o pensamento de Confúcio, recusavam-se terminantemente a falar no assunto. Contudo, a partir do período supramencionado, o Taoísmo começou lentamente a intensificar a sua presença no território chinês, o que, paulatinamente, se traduziu num interesse cada vez maior sobre esta temática. *Os Discípulos de Huainan*, obra de grande popularidade na qual a cultura folclórica e a sua fantasia encontravam espaço para a sua própria transmissão, foi um claro sinal desta tendência.

Apreciando fortemente as artes no geral, Liu An (刘安, *Liú Ān*), conhecido como Príncipe de Huainan, área geográfica que corresponde atualmente à parte meridional da província de Anhui (安徽省, *Ānhuī shěng*), criou e patroneou uma academia que, reunindo um grande número de escolares da época, seria responsável pela elaboração de uma coletânea de textos claramente influenciados pela vertente religiosa do Taoísmo. A obra, neste sentido, apresenta uma série completa e pormenorizada de narrativas míticas, lendas, descrições histórias e até alguns fragmentos de sabedoria popular, sendo que muitos desses relatos, que oferecem imagens de deuses com faces humanas e corpos animais, não se encontram presentes em nenhuma outra fonte. Tal confirma, efetivamente, a importância da mesma.

Curta obra tradicionalmente atribuída ao mestre taoísta Dongfang Shuo (东方朔, *Dōngfāng Shuò*), que a terá escrito durante a Dinastia Han Posterior, o *Clássico dos Espíritos e do Maravilhoso*, também chamado *Notas sobre o Maravilhoso Divino* (神异记, *Shényìjì*), é composto por um total de nove capítulos que descrevem um conjunto de eventos normalmente tidos como estranhos ou anormais. Embora tenha sido organizado de maneira similar ao já apresentado *Clássico das Montanhas e dos Mares*, ao contrário deste último, os cerca de cinquenta parágrafos presentes no *Clássico dos Espíritos*

²⁹⁹ Para além deste *Indagações ao Céu*, a obra é composta por *Encontrando Tristeza* (离骚, *Lísāo*), *Nove Canções* (九歌, *Jiǔ Gē*), *Nove Declarações* (九章, *Jiǔ Zhāng*), *Viagens Longínquas* (远游, *Yuǎn Yóu*), *Adivinhação* (卜居, *Bǔjū*), *O Pescador* (渔父, *Yú Fù*), *Nove Mudanças* (九辩, *Jiǔ Biàn*), *Invocações da Alma* (招魂, *Zhāo Hún*), *A Grande Convocação* (大招, *Dà Zhāo*), *Tristeza pelo Juramento Quebrado* (惜誓, *Xī Shì*), *Convocações do Ermita* (招隐士, *Zhāo Yīnshì*), *Sete Advertências* (七谏, *Qī Jiàn*), *Lamentando o Fado* (哀时命, *Āi Shí Mìng*), *Nove Arrependimentos* (九怀, *Jiǔ Huái*), *Nove Lamentações* (九叹, *Jiǔ Tàn*) e *Nove Anseios* (九思, *Jiǔ Sī*). (NdA)

³⁰⁰ A Dinastia Han Ocidental (西汉, *Xī Hàn*) é outra designação atribuída à já mencionada Dinastia Han Anterior. (NdA)

e do *Maravilhoso* não fornecem grandes informações a nível geográfico, concentrando-se preferencialmente em histórias fantásticas sobre seres imortais, divindades e, no geral, seres e localizações ligados ao sobrenatural, como o tigre alado Qiong Qi (穷奇, *Qióngqí*, lit. “Estranheza Destituída”)³⁰¹ ou a Cordilheira Kunlun (昆仑山脉, *Kūnlún shānmài*)³⁰², o que reflete a sua importância para a área em debate.

Por fim, *Os Registos do Historiador Sima Qian*, também conhecidos por *Os Apontamentos do Escrivão* (史记, *Shǐjì*), constituem uma obra iniciada por Sima Tan (司马谈, *Sīmǎ Tán*), principal historiador e astrónomo da corte de um dos imperadores da Dinastia Han Anterior, e concluído pelo filho, Sima Qian (司马迁, *Sīmǎ Qiān*). Tendo por base os arquivos encontrados na corte, estes dois autores tinham como principal objetivo a elaboração de um registo histórico que contivesse informações desde tempos primórdios até à data, isto num conjunto de mais de 3000 anos de história. Não se trata, todavia, de uma obra cujo texto é vasto e contínuo, uma vez que os conteúdos aqui presentes se encontram divididos em pequenos trechos que expõe os principais e mais significativos acontecimentos de cada época. Por conseguinte, é possível identificar quatro partes importantes, a saber: anais das casas imperiais e reais de domínios feudais, tabelas cronológicas, tratados em temas como a cerimónia ou a música e bibliografias sobre reis, gerais e pessoas proeminentes no geral.

Trata-se de um texto fundacional da civilização chinesa, concomitantemente modelo para historiadores e obra de referência no que diz respeito aos subseqüentes registos de histórias dinásticas até ao colapso da China imperial. A sua importância reside, sobretudo, na historicidade aí contida, que, como Watson (1958:16/17) descreve, resulta da desmitificação dos próprios mitos, característica muito peculiar. Veja-se

Este espírito racionalista ajudará a explicar muito do que aparece nas páginas iniciais do *Shiji* enquanto história antiga. Sima Qian começa a sua história do passado chinês com a descrição de cinco governantes de virtude suprema, os “Cinco Imperadores”. É geralmente aceite pelos estudiosos de hoje que estas personagens eram originalmente divindades locais dos povos da China antiga. No entanto, aquando da compilação dos Clássicos de Confúcio, dois destes deuses populares, Yao e Shun, transformaram-se em personagens históricas e, numa data posterior, os outros três foram similarmente reconhecidos como tal por, pelo menos, um ramo da escola confucionista. Esta é a forma como Sima Qian os tratou na sua obra, afastando

³⁰¹ Um dos Quatro Demónios (四凶, *sìxiōng*), juntamente a Hundun (混沌, *Hùndùn*, “Caos”), Taotie (饕餮, *Tāotiè*, “Gula Voraz”) e Taowu (梼杌, *Táowù*, “Toco Ignorante”). Trata-se de quatro entidades vis banidas pelo Imperador Shun (帝舜, *Dì Shùn*), descendente do Imperador Amarelo, para os quatro quadrantes da Terra. Diz-se que energias negativas e espíritos malévolos residem perto do seu local de descanso. Em todo o caso, Qiong Qi é conhecido pelo ódio que nutre por pessoas justas e/ou corretas. Caso os membros de uma discussão sejam confrontados por esta besta, a mesma decapita quem é moralmente correto e destrói o seu corpo. Para os injustos, Qiong Qi assume uma atitude quase carinhosa. (NdA)

³⁰² Localizada a Norte do Planalto Tibetano (青藏高原, *Qīngzàng Gāoyuán*), a Cordilheira Kunlun é, na mitologia chinesa, um importante símbolo representativo do *axis mundi*, isto é, centro ou pilar do mundo. É também considerado como sendo o local onde se localiza o paraíso taoísta. (NdA)

da longa erudição todos os elementos do sobrenatural e do fantástico que contradissem a sua existência como monarcas humanos.³⁰³

As fontes descritas assumem-se como obras exemplares no campo da mitologia chinesa, já que esta exige que se tenha em consideração todos os registos orais e escritos disponíveis. De facto, embora tal não signifique que, no Ocidente, a complexidade destas matérias seja menor, existindo apenas mais trabalho feito, seja em termos de texto, fixação ou metodologia, enveredar por uma temática tão emaranhada e abrangente reflete a noção de que, devido à sua fragmentação elevada, o seu estudo deve ser cuidado, contínuo e, acima de tudo, combinar diversas fontes, seja da área da história, arqueologia ou literatura, por exemplo. Neste âmbito, Liang (1926:93) considera que

Depois da fala e da escrita, o veículo mais importante de emissão de pensamento é o mito. Formando-se no inconsciente do povo, os velhos mitos morrem em épocas em que os novos mitos nascem. (...) O povo chinês possui duas atitudes relativamente ao mito: em primeiro lugar, une-o à história, fazendo com que esta se torne bastante incorreta; em segundo, afasta-o, precisamente porque perturba a verdade da história.³⁰⁴

Ainda que o estudo e análise do mito chinês, como supramencionado, se tenha iniciado num plano relativamente mais tardio, tendo sido objeto de pesquisa por estudiosos chineses e ocidentais, não é possível desenvolver, nem recolher, opiniões harmoniosas e consensuais sobre a natureza das fontes apresentadas. Por outras palavras, em vez de mitos coerentes sobre deuses, ancestrais animais e sábios reis semi-divinos que viveram no sagrado tempo primordial, verifica-se somente a existência de diferentes pedaços narrativos que levantam a questão metodológica no que concerne ao método a aplicar para os examinar. Consequentemente, as diversas teorias daqui advindas espelham engenho, mas são inconclusivas.

Em todo o caso, prestando atenção às particularidades representativas da mitologia do Império do Meio, um mitólogo conseguirá congregá-las em quatro pontos sucintos, nomeadamente

³⁰³ "This rationalistic spirit will help to explain much of what appears in the opening pages of the Shih chi as ancient history. Ssu-ma Ch'ien begins his story of the Chinese past with the account of five rulers of supreme virtue, the "Five Emperors". It is generally agreed by scholars today that these figures were originally local deities of the people of ancient China. But by the time the compilation of the Confucian Classics two of these popular gods, Yao and Shun, had been converted into historical personages, and at some later date the other three received similar recognition by at least one branch of the Confucian school. And this is the way Ssu-ma Ch'ien has treated them in his story, carefully sifting out of the voluminous lore which surrounded their names all the elements of the supernatural and fantastic which seemed to contradict their existence as actual human monarchs." (TdA)

³⁰⁴ "语言文字之后, 发表思想的工具, 最重要的是神话。由民间无意识中渐渐发生某神话到某时代继绝了, 到某时代, 新的神话又发生。 (...) 中国人对于神话有二种态度。一种把神话与历史合在一起, 以致历史很不正确; 一种因为神话扰乱历史真相, 便加以排斥。" (Yǔyán wénzì zhīhòu, fābiāo sīxiǎng de gōngjù, zuì zhòngyào de shì shénhuà. Yóu mǐnjiān wúyìshí zhōng jiànjìàn fāshēng mǒu shénhuà dào mǒu shìdài jì juéle, dào mǒu shìdài, xīn de shénhuà yòu fāshēng. (...) Zhōngguó rén duìyú shénhuà yǒu èr zhōng tàidù. Yī zhōng bǎ shénhuà yǔ lìshǐ hé zài yīqǐ, yīzhì lìshǐ hěn bù zhèngquè; yī zhōng yīnwèi shénhuà rǎoluàn lìshǐ zhēnxiàng, biàn jiāyǐ páichì.) (TdA)

“fragmentação fontana”, “racionalização histórica”, “reformulação filosófico-literária” e “reorganização cronológica”. No que é referente ao primeiro ponto, os parâmetros supramencionados deixam antever que, embora se verifique a existência de registos de narrativas míticas, estes encontram-se amiúde ocultados ou dissimulados por informações de outras áreas do saber, isto é, não são facilmente verificáveis à luz precisa da área da mitologia. Muitas destas fontes não são, assim, únicas e inseparáveis, pois englobam uma infinidade de conhecimentos variados. Ademais, mesmo nas fontes que contêm informações mitológicas, a sua descodificação nem sempre se revela algo simples, visto que, como se trata de textos antigos escritos em chinês clássico, os sinogramas utilizados na descrição de determinados episódios míticos apresentam significados ou interpretações divergentes, o que pode, efetivamente, gerar uma multiplicidade de narrativas. A língua chinesa, ao contrário da portuguesa, não possui variações a nível de género e número e não apresenta nenhum tipo de flexão ou conjugação verbal, constituindo, ela própria, a origem de atritos entre opiniões dessemelhantes, isto é, um obstáculo à análise concreta dos documentos disponíveis. Na sua obra, Yuan (2006) faz uso dos comentários de Lu Xun (1924, *apud* Yuan, 2006:5) para explicar sucintamente esta característica tão vincada da mitologia chinesa, afirmando, assim, que

Dentre as razões que explicam o porquê de a mitologia chinesa se apresentar fragmentada, Lu Xun, no seu livro *Uma Breve História da Ficção Chinesa*, apresenta-nos três: primeira, os ancestrais do povo chinês habitaram desde sempre a bacia hidrográfica do Rio Amarelo, embora não pudessem contar com a caridade da mãe natureza. Lavrar a terra tornou-se, desde cedo, na sua principal atividade económica, dentro de uma vida custosa que os fez valorizar a realidade e desconsiderar a imaginação. Não havia condições para a existência de uma coletânea sistemática de lendas; segunda, a doutrina de Confúcio na governação de uma sociedade desde a auto-cultivação moral do indivíduo a passar para os membros da sua família, à disciplina na governação e ao bem-estar de todos, resultou no desprezo dos temas sobrenaturais, sobretudo nos diálogos entre Confúcio e os seus discípulos, o que contribuiu para que, na China de pensamento confucionista canonizado, a área da mitologia sofresse uma desvalorização; terceira, é o resultado da não distinção entre deuses e mortos. Embora fossem perceptíveis as diferenças entre deuses da natureza, ancestrais e mortos, na verdade, ancestrais e mortos podiam subir à condição de deuses, misturando-se com estes últimos. Tal mistura não permitia a formação de uma visão do mundo credível. Desde modo, lendas antigas foram esquecidas com a passagem de gerações, e as novas que surgiram não tinham valor por não serem antiguidade.³⁰⁵

³⁰⁵ “中国神话只存零星片段的原因，鲁迅先生著的《中国小说史略》里列举了三点：一，是因为中国民族的祖先居住在黄河流域，大自然的恩赐不丰，很早便以农耕为业，生活勤苦，所以重实际，轻玄想，不能把往古的传说集合起来熔铸称为鸿文巨制。二，又兼孔子出世，讲究的是修身、齐家、治国、平天下的一套实用的教训，上古荒唐神怪的传说，孔子和他的学生们都绝口不谈，因此后来神话在以儒家思想为正统的中国，不但未曾光大，反而又有散亡。三，是神鬼不分的结果。古代的天神、地祇、人鬼、看来虽然有分别，实际上人鬼也可以化做神祇，人神混杂，原始的信仰便无从蜕尽，原始的信仰保存，新的传说便经常出现，旧传说受了排挤僵死了，新传说正因为它“新”，也发生不出光彩来，实在是两败俱伤。” (*Zhōngguó shénhuà zhī cùn língxīng piànduàn de yuányīn, lǔxùn xiānshēngzhe de “zhōngguó xiǎoshuō shǐ lüè” lǐ lièjù de sān diǎn: Yī, shì yīn wéi zhōngguó mínzú de zǔxiān jūzhù zài huánghé liúyù, dà zìrán de ēncì bù fēng, hěn zǎo biàn yǐ nónggēng wèi yè, shēnghuò qínkǔ, suǒyǐ zhòng shíjì, qīng xuánxiāng, bùnéng bǎ wǎnggǔ de chuánshuō jīhé qílái róngzhù chéng wèi hóng wén jùzhì. Èr, yòu jiān kǒngzǐ chūshì, jiāngjiū de shì xiūshēn, qí jiā, zhìguó, píng tiānxià de yī tāo shíyòng de jiàoxùn, shànggǔ huāngtáng shénguài de chuánshuō, kǒngzǐ hé tā de xuēshēngmen dōu juékǒu bù tán, yīncǐ hòulái shénhuà zài yǐ rújiā sīxiǎng wèi zhèngtǒng de zhōngguó, bùdàn wèicéng guāngdà, fǎn’ér yòu yǒu sàn wǎng. Sān, shì shén guǐ bù fēn de jiéguǒ. Zhàn dài*

Na realidade, as informações existentes são apenas fragmentos tentativos e casuais que se encontram dispersos por textos ou obras pertencentes a épocas diferentes e com orientações ideológicas semelhantemente distintas. A perspetiva veiculada por Lu Xun permite igualmente corroborar algumas das afirmações feitas em seguida, fomentando, por conseguinte, a elaboração de uma imagem mais congruente e nítida sobre aspetos particulares do estudo da área.

Assim, no que diz respeito à racionalização histórica, Bodde (1961) argumenta que o mito, não obstante a sua origem, se encontra sujeito a um fenómeno denominado *evemerismo*, doutrina desenvolvida por Evémero³⁰⁶. Esta defende, essencialmente, que, na sua origem, qualquer personagem mítica é, na realidade, um ser humano que, por uma série de motivos desconhecidos, como grande veneração ou medo por parte dos povos, foi divinizado. No caso chinês, contudo, o autor referenciado defende uma perspetiva diretamente contrária a esta teoria hermenêutica, afirmando, assim, que, neste sistema mitológico, as personagens presentes nas narrativas sofrem uma desmitificação, transformando-se em indivíduos reais e históricos, protagonistas dos seus próprios contos. Ainda que o mito não seja história, pode, com efeito, ser a sua sombra. Como considera Martins (2017:97), “a mitologia chinesa é um registo proeminente de um fragmento histórico, sendo que os mitos e/ou as lendas de uma dada etnia refletem frequentemente a sombra da sua antiguidade”, desvendando a verdadeira história ou narrativa dessa mesma etnia. A sua leitura permitirá encontrar marcas da história a partir das suas próprias insinuações. Ou melhor, dado que o seu levantamento se efetuava fundamentalmente através da oralidade, tendo em conta que a escrita era ainda um fenómeno em vias de desenvolvimento, o mito incorporou-se espontaneamente na história. Com efeito, as narrativas veiculadas, fossem estas sobre factos ou personagens, denotam frequentemente particularidades das duas áreas, mito e história, sendo que a primeira serviria para enriquecer a segunda.

Neste âmbito, o papel encarnado pelo Confucionismo na reorganização do mito através do trabalho de recolha e análise da informação foi, sem dúvida, crucial, porquanto, apologistas do cultivo moral, da administração íntegra e correta do Estado e da piedade filial, os seguidores dos pensamentos

de tiānshén, deqí, rén guǐ, kàn lái suǐrán yǒu fèn bié, shìjì shàng rén guǐ yě kěyǐ huà zuò shén zhī, rén shén hùnzǎ, yuánshǐ de xīnyǎng biàn wúcóng tuì jīn, yuánshǐ de xīnyǎng bǎocún, xīn de chuánshuō biàn jīngcháng chūxiàn, jiù chuánshuō shòule páijǐ jiāngsīle, xīn chuánshuō zhèng yīnwèi t “āxīn”, yě fǎshēng bù chū guāngcǎi lái, shízài shì liǎngbàijùshāng. (TdA)

³⁰⁶ Escritor grego que viveu entre os séculos III e IV a.C. (NdA)

de Confúcio recusaram terminantemente a divagação sobre assuntos adversos à razão, os quais, no seu entender, não contribuíam para a glorificação da grandeza da sociedade. Conquanto se tenha verificado uma tentativa de representação artística, substancialmente na literatura dita romanesca, muitos destes registos foram perdidos. Veja-se, em jeito de síntese, que

Pois foram precisamente os Confucionistas que, mais do que qualquer outra escola de pensamento, se sentiram responsáveis pela conservação e edição dos textos antigos que eventualmente se tornaram nos clássicos chineses. Ao agirem desta maneira, por um lado, demonstravam grande interesse na procura de precedentes históricos que confirmassem as suas próprias doutrinas sociais e políticas; por outro, o seu forte humanismo tendia a fazer não só com que eles se tornassem indiferentes a assuntos supernaturais, como também procurassem explicá-los em termos puramente racionais. Os resultados foram desastrosos para a preservação dos mitos chineses iniciais, dado que é precisamente nos textos clássicos - repositórios principais do mito - que este último ou desapareceu completamente ou (mais provavelmente) sofreu distorção grave. (Bodde, 1961:375)³⁰⁷

Yuan (2006:5) destaca este dado referido por Bodde, acrescentando que

Na transformação da mitologia em história, feita maioritariamente pelos “observadores e cônscios”, a corrente confucionista deve ser considerada como a principal força responsável pela mesma. Os Confucionistas, querendo adaptá-los [os mitos] à teoria por eles advogada, esforçaram-se para humanizar os deuses e para oferecer uma interpretação racional dos mitos e das lendas. Desta forma, a mitologia transfigurou-se em história. Assim que se escreveram livros, o original tornou-se irreconhecível e as pessoas pouco a pouco passaram a acreditar somente no que estava registado nos mesmos, fazendo desaparecer, ao longo dos tempos, os mitos veiculados oralmente.³⁰⁸

Uma outra particularidade presente na mitologia chinesa é o valor literário, e até mesmo filosófico, que se atribui às narrativas. Estas, modificadas de maneira a transmitir os ideais vigentes em épocas antigas, foram sendo readornadas com novas e diferentes imagens, vindas, sobretudo, dos Taoísmo e Budismo. De facto, muitos foram os livros de índole taoista ou budista que, através desta técnica de reformulação filosófico-literária, conseguiram proceder à exposição e alastramento dos seus pensamentos e ideias. Os taoistas, a título de exemplo, embora sustivessem um interesse particular

³⁰⁷ “For it is precisely the Confucianists who, more than any other school of thought, were historically minded and assumed prime responsibility for conserving and editing the ancient texts which eventually became the Chinese classics. In so doing they were, on the one hand, always intensely interested in the search for historical precedents which would confirm their own social and political doctrines; on the other hand, their strong humanism tended to make them either indifferent toward supernatural matters, or to seek to explain them in purely rationalistic terms. The results have been disastrous for the preservation of early Chinese myth, for they mean that it is precisely in those classical texts which might otherwise be expected to be prime repositories of myth, that such myth has either vanished entirely or (more probably) suffered grievous distortion.” (TdA)

³⁰⁸ “神话转化做历史，大都出于“有心人”的施为，儒家之流要算是做这种工作的主力军。他们为了要适应他们的主张学说，很费了一点苦心地把神来加以人化，把神话传说来加以理性的诠释。这样，神话就变做了历史。一经写入简册，本来的面目全非，人们渐渐就只相信记载在简册上的历史，传说的神话就日渐消亡了。” (Shénhuà zhuǎnhuà zuò lìshǐ, dàdū chū yú “yǒuxīnrén” de shī wèi, rújiā zhī liú yào suànshì zuò zhè zhǒng gōngzuò de zhǔlǐ jūn. Tāmen wèile yào shìyìng tāmen de zhǔzhāng xuéshuō, hěn fèile yīdiǎn kǔxīn dì bǎ shén lái jiāyǐ rén huà, bǎ shénhuà chuánshuō lái jiāyǐ lǐxìng de quǎnshì. Zhèyàng, shénhuà jiù biàn zuòle lìshǐ. Yījīng xiě rěn jiǎn cè, běnlái de miànmùquǎnfēi, rénmen jiànjìan jiù zhǐ xiāngxìn jìzài zài jiǎn cè shàng de lìshǐ, chuánshuō de shénhuà jiù rìjiàn xiāowǎng) (TdA)

pelos crenças populares e as suas criativas formas de expressão, acabaram, devido aos próprios pressupostos da sua religião, “por negar o antropocentrismo recorrente dos mitos e insistir numa explicação natural, e não transcendente, do universo” (Martins, 2017:99), o que se traduziu na produção de um conjunto de inúmeras obras cujas menções mitológicas eram somente aplicadas num contexto filosófico ou literário.

Por fim, a leitura dos parâmetros anteriores permite concluir que, embora os historiadores e mitólogos chineses, em dados períodos, tenham assumido uma atitude mais tendenciosa no que diz respeito à (tentativa de) reorganização cronológica das tradições antigas, tal não deve pressupor que personagens míticas tivessem sido, na realidade, figuras verdadeiras. Yang e An (2005:63) consideram que “é impossível retratar claramente a cronologia da mitologia chinesa, dado que os mitos chineses nunca são trabalhados num sistema integrado e ordenado”³⁰⁹. No entanto, esta problemática a nível de cronologia ocorre quando o mitólogo ganha consciência de que, nos longos períodos dinásticos chineses, o levantamento, estudo e edição das narrativas compiladas constituíam a função principal de funcionários estatais fortemente influenciados por épocas caracterizadas por um grande eclodir criativo da literatura clássica e filosófica. Por conseguinte, é impossível saber até que ponto estas suas atitudes perante o mito não terão manipulado os dados alcançados, provendo o investigador de interpretações (muito) diferentes das originais. Bodde (1961:378/379) destaca as dinastias Zhou e Han neste aspeto, pois

No campo da mitologia, as diferenças entre as duas dinastias são igualmente impressionantes. O que era frequentemente fragmentado e euhemerizado na literatura dos Zhou tornou-se grandemente elaborado durante os tempos dos Han. Apesar de as personagens nos mitos permanecerem as mesmas, o que era dito delas poderia ser totalmente novo. Parece que, em muitos casos, os escritores Han estariam a descobrir novas fontes de tradição popular até então ignoradas pelos escritores de Zhou, mais orientados para a aristocracia.³¹⁰

Divergindo da dinastia precedente, os Han mostraram uma capacidade de produção literária mais elaborada, sendo que, em última instância, se esforçaram numa reorganização cronológica das informações recolhidas, mesmo que não as compreendessem totalmente. No entanto, ainda que obras como o *Clássico das Montanhas e dos Mares* ou *Cânticos do Sul* possam ser somente fabricação de

³⁰⁹ “It is impossible to portray a clear chronology of Chinese mythology because Chinese myths are never worked into an integrated and orderly system.” (TdA)

³¹⁰ “In the field of mythology, the differences between the two dynasties are equally striking. Thus what, in the Chou literature, is fragmented and frequently euhemerized, often becomes, in Han times, so greatly elaborated that though the personages in the myths remain in large part the same, what is said of them may be totally new. It would seem, in many cases, that the Han writers were tapping new sources of living popular tradition, hitherto neglected by the more aristocratically oriented writers of the Chou.” (TdA)

tendências imaginativas ou fantasiosas da época a que se referem, é importante louvar igualmente a dedicação dos estudiosos de então em conciliar diferenças, complementar lapsos e estruturar assuntos que os próprios não entendiam verdadeiramente.

Capítulo V - A Mitologia como Gramática Universal: Aproximações e Afastamentos entre China e Ocidente

“A mitologia e a história de um país possuem, ambas, uma notável influência no coração das
pessoas.”

(Guan, 1903:18)³¹¹

³¹¹ “一国之神话与一国之历史，皆于人心上有莫大之影响。” (*Yī guó zhī shénhuà yǔ yī guó zhī lìshǐ, jiēyú rénxīnshàng yǒu mòdà zhī yǐngxiǎng*) (TdA)

5.1. Narrativas Míticas Comparadas

Tendo em consideração as características da mitologia chinesa, o presente subcapítulo tem como desiderato apresentar as narrativas que, funcionando como base à edificação da cultura chinesa e das múltiplas esferas que a rodeiam, se assumem pertinentes quando se sugere a análise do tema das origens. O propósito principal da presente tese não será fornecer somente uma descrição das narrativas expostas, como também conceber uma ponte comunicacional entre estas e outros mitos que possam ser mais conhecidos a nível do mundo ocidental. Efetivamente, trabalhar com remanescentes de mitos, ou melhor, unidades míticas compostas, encontradas sobretudo nos textos mais antigos, possibilita a reconstrução daquilo que se pode chamar história sagrada tipológica das origens. Contudo, ressalva-se que se trata apenas de uma síntese incompleta de alguns dos temas mais representativos e recorrentes e que a sequência de acontecimentos que transportam de uma origem cósmica para a civilizacional é uma conceção artificial de uma lógica estrutural ordenada e geral ou gramática mítica inerente ao pensamento clássico chinês.

5.1.1. A Origem do Mundo

No início da remota antiguidade, quem transmitiu o seu conto?

Naquela altura, o céu e a terra eram unos. Como foram explorados?

Naquele tempo, existia o caos. Quem o ordenou?

Que coisas flutuariam no ar e como as poderíamos distinguir?

Existiu o dia e apareceu a noite. Com que propósito?

Yin, Yang e o Céu, qual a sua forma original e como se transformaram?

O firmamento possui nove camadas, administradas por quem?

Uma obra assim tão grandiosa, quem foi o seu criador original? (*apud* Yuan, 2006:18)³¹²

A presente transcrição, excerto de um poema escrito por Qu Yuan na obra *Cânticos do Sul*, fornece alguns dados, nomeadamente sob a forma de questões, relativos à separação ocorrida entre Céu e Terra, à ordenação do universo e, fundamentalmente, ao elemento precursor de todos esses

³¹² “曰逐古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？” (Yuē zhū gǔ zhī chū, shuí chuándào zhī? Shàngxià mò xíng, hé yóu kǎo zhī? Míng zhāo mèng àn, shuí néng jí zhī? Féngyìwéi xiàng, héyǐ shí zhī? Míngmíng àn'àn, wéi shí hé wèi? Yīnyáng sān hé, hé běn hé huà? Huán zé jiǔchóng, shuí yíng dù zhī? Wéi zī hé gōng, shuí chū zuò zhī?) (TDA)

fenómenos. O facto de os mitos serem assunto importante na vida e na literatura da China antiga é facilmente justificado pela diversidade de episódios aludidos não só no trecho citado, como também em outro tipo de obras literárias e artísticas. Neste excerto, o seu formato interrogativo e enigmático dramatiza adequadamente o grande mistério da mitologia chinesa.

Transmitidos oralmente entre gerações, antes de qualquer tipo de registo escrito, os mitos de origem providenciam ao mitólogo um conjunto de pistas concernentes à linha de pensamento do povo que os elaborou. Com o crescimento e mudança da sociedade, estes mesmos mitos sofrem subsequentes alterações. Ademais, em alguns deles, não se verifica a existência de uma génese para as personagens envolvidas nas narrativas, sendo que estas simplesmente existem. Outros, contrariamente, fornecem essa explicação. A presença desses deuses ou heróis não impossibilita, porém, que o surgimento do mundo, o nascimento da humanidade ou a criação da cultura possuam dada origem. Esse aparecimento é amiúde feito a partir de um cosmos já com alguma matéria existente.

Destarte, não é exequível proceder a uma análise que se revele restritiva na sua pesquisa, pois é impossível reduzi-la a apenas um mito fundacional. As ideias relativas à concetualização da origem do mundo fizeram sempre parte das preocupações mais íntimas de qualquer comunidade. Por conseguinte, essas mesmas ideias congregam-se, com frequência, numa só, transformando o enredo propalado em algo mais elaborado e minucioso. Neste sentido, as suposições concernentes à origem e formação do mundo, numa comunidade que se revela verdadeiramente diversa no plano étnico, assumem múltiplas formas, o que se repercute numa notável divergência quando comparadas, a título de exemplo, com a narrativa de origem judaico-cristã. Não existe somente um mito tido como aquele que relata a origem genuína do Mundo e do Homem. Pelo contrário, existem diferentes mitos, frequentemente oximorónicos, sobre esta matéria. Assim sendo, considera-se ser mais rigoroso refletir sobre um pluralismo de conceções cosmogónicas chinesas.

Descrevendo a forma como o mundo se organizou a partir do caos, os mitos de origem desvendam o interesse cada vez mais enraizado que o ser humano possui sobre a identificação do momento de criação e formação do universo em que vive. É inteiramente natural essa busca pelas respostas relativas ao desconhecimento supostamente insolucionável. Todas as elaborações daí advindas remontam à época excecional em que, rompendo a escuridão, um elemento primitivo originou todos os componentes que acabariam por construir esse mesmo ambiente. Na mitologia chinesa,

O ato de criação era entendido como questão não de trazer algo a partir do nada, mas de transformar o disforme num padrão organizado. O universo surgiu quando elementos, anteriormente misturados em caos, foram separados de certa forma. O povo chinês antigo imaginava o caos primordial como uma nuvem de vapor húmido suspensa na escuridão. (Allan & Phillips, 2012:30)³¹³

Conquanto estejam afastadas por inúmeras barreiras geográficas, muitas culturas concebem mitos de criação contendo os mesmíssimos alicerces básicos. Birrell (1993), neste âmbito, crê que, contrariamente às antigas cosmogonias grega, egípcia ou mesopotâmica, cujas origens remontam à água primordial, a cosmogonia chinesa apresenta como elemento básico o sopro (气, *qi*)³¹⁴ que comporta a energia cósmica responsável pela organização da matéria, tempo e espaço. Como a autora afirma (1993:23), “o mesmo sopro³¹⁵ sofre uma modificação no momento da criação de forma a que este elemento nebuloso se torne em elementos binários como masculino e feminino, *Yin-yang*, matéria dura e mole, entre outros”³¹⁶. Se se proceder a uma nova leitura do excerto iniciador do presente subcapítulo, detetar-se-á imediatamente a alusão ao nascimento comum de Yin e Yang, partes constituidoras do sopro húmido. Terá sido, então, a partir das interações estabelecidas entre estas duas forças que o mundo começou paulatinamente a ganhar forma. O Céu, circular, encontrar-se-ia sustentando por quatro, ou oito, grandes pilares, que impediriam a sua queda e a Terra, quadrada, não se moveria, estando cercada por mares.

A cisão ou remodelação do mundo em dois pólos de existência, manifestada por este conceito, encontra-se igualmente presente num dos mitos mencionados por Yuan (2006), baseando-se este n' *Os Discípulos de Huainan*. De acordo com as descrições do mitólogo chinês, o mito narra a história de duas divindades que, tendo nascido do caos caracterizador do mundo, administravam o Céu e a Terra ainda unos. Essas divindades, chamadas Yin e Yang, assim procederam até ao momento em que, tendo-se separado, originaram as oito direções (八方, *bāfāng*), representadas pelos pontos cardeais e colaterais da rosa-dos-ventos, e cada um deles passou a governar o Céu (*Yang*), constituído por elementos leves e

³¹³ “The act of creation was understood as a matter not of bringing something out of nothing, but of turning formlessness into an ordered pattern. The universe came into being when existing elements, previously mingled in chaos, were set apart in an arranged fashion. The ancient Chinese imagined the primeval chaos as a cloud of moist vapor, suspended in darkness.” (TdA)

³¹⁴ Este sopro é, inclusive, o princípio essencial da Medicina Tradicional Chinesa e das artes marciais originárias desta cultura. Dir-se-ia que, numa perspetiva comparativa, o presente conceito encontra princípios similares noutras culturas, como a grega, na qual o *pneuma*, na filosofia estoica, é perspetivado como o sopro de vida organizador do indivíduo e do cosmos. (NdA)

³¹⁵ No texto original, como exposto na nota seguinte, a autora usa o termo “vapor”. No entanto, no contexto desta investigação, é preferível a tradução “sopro”. (NdA)

³¹⁶ “This energy, according to Chinese mythic narratives, undergoes a transformation at the moment of creation, so that the nebulous element of vapor becomes differentiated into dual elements of male and female, Yin and Yang, hard and soft matter, and other binary elements.” (TdA)

ascendentes, e a Terra (*Yin*), composta por elementos pesados e descendentes.

Nesta visão do mundo, porventura seja curioso notar que a explanação no que diz respeito à formação do universo através de um princípio cósmico dualístico não é exclusiva da mitologia chinesa. Como, aliás, descrito em páginas anteriores, Ling sublinha o caso do profeta persa Zaratustra (ou Zoroastro). De acordo com R. C. Zaehner (1955, *apud* Ling, 1994:87), o dualismo zoroastriano “era um dualismo do espírito, postulando dois princípios da origem do Universo – o Espírito do Bem, ou Ohrmazd, e o Espírito do Mal, ou Ahriman”. Ling acredita, com efeito, que Zaratustra, cuja ideia primordial é fundamento basilar para a filosofia da religião, retratou os dois espíritos contrários como gémeos, sendo que um terá optado pelo bem e o outro pelo mal. Como afirma Martins (2017:104), “é no mundo espiritual que ocorre o último dualismo do bem e do mal, sendo que este não é completamente bom”, já que pode, igualmente, ser mau. O mundo físico deve ser venerado e respeitado, pois revela-se como algo inerentemente bom. Estas duas forças opostas remeterão certamente para a dualidade existente na cosmogonia chinesa (*Yin-yang*). *O Livro do Caminho e da Virtude*, no vigésimo quinto capítulo, menciona, neste âmbito, que

Um ser uno existia antes do começo do mundo, silencioso e vazio.
Sozinho e imutável, movia-se intensamente através de tudo e todos,
Digno de ser mãe do Céu e Terra.
Desconheço o seu nome, logo chamo-lhe “Dao”.
Se forçado for, chamar-lhe-ei “Imensidão”.
Imensurável, expande-se na longinquidade e regressa.
O Dao é infindo, o Céu é perpétuo, a Terra é ilimitada,
O Homem é eterno também.
No Universo, os quatro sãoimensidão e o Homem é um deles.
Mas o Homem rege-se pela Terra, a Terra pelo Céu, o Céu pelo Dao,
E o Dao rege-se por si próprio. (*apud* Yuan, 1997:60)³¹⁷

No quadragésimo segundo capítulo, completa esta ideia, descrevendo que “Do Dao nasce um, o um gera o dois, o dois cria o três e o três concebe todos os seres. Estes carregam o *yin* e abraçam o *yang*, misturando os dois harmoniosamente” (*apud* Yuan, 1997:95)³¹⁸.

³¹⁷ 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（“*Yǒu wù húnchéng, xiān tiāndì shēng. Jì xī liáo xī, dúlì ér bù gǎi, zhōu xíng ér bù dài, kěyǐ wéi tiāndì mǔ. Wú bùzhī qí míng, qiáng zì zhī yuē dào, qiáng wéi zhī míng yuē dà. Dà yuē shì, shì yuē yuǎn, yuǎn yuē fǎn. Gùdào dà, tiān dà, dì dà, rén yì dà. Yù zhōng yǒu sì dà, ér rén jū qí yī yān. Rén fǎ de, dì fǎ tiān, tiān fǎ dào, dào fǎ zìrán*”). (TdA)

³¹⁸ 道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。（“*Dàoshēng yī, yīshēng èr, èr shēng sān, sān shēng wàn wù. Wàn wù fù yīn ér bào yáng, chōng qì yǐ wéi hé*”). (TdA)

A obra *Zhuangzi*, por volta do século IV a.C., adiciona uma outra narrativa que procura esclarecer o que foi a origem do mundo, remetendo o leitor para a existência de três deuses: Shu (倏, *Shū*), Senhor do Mar Meridional, Hu (忽, *Hū*), Senhor do Mar Setentrional, e Hundun (混沌, *Hùndùn*), Senhor do Centro³¹⁹. Shu e Hu viviam em reinos localizados em geografias opostas, porém, como eram bons amigos, encontravam-se frequentemente com o intuito de conversar e comparar os seus reinos. Para tal, aquando desses encontros, cada um deslocava-se metade do caminho, juntando-se, por fim, no reino de Hundun. O Senhor do Centro, amável e hospitaleiro, procurava tornar a estada dos outros dois deuses o mais confortável possível, embora fosse um ser infeliz, já que não respirava, não via, não ouvia, nem comia. Certo dia, Shu e Hu, querendo agradecer toda a amabilidade demonstrada por Hundun, decidiram atribuir-lhe os sete orifícios (七窍, *qīqiào*)³²⁰, muito à imagem deles próprios. Utilizando um machado ou um cinzel, os dois amigos acabaram por abrir uma fenda em Hundun, que aceitou imediatamente o tão amável presente, em cada um dos sete dias seguintes. Contudo, no último dia, quando o orifício final foi aberto, Hundun, libertando um derradeiro suspiro, morreu. Para Yuan (2006:19), “esta parábola, apesar de cómica, contém em si o conceito de mito de origem. Embora Hundun [o Caos], a quem Shu e Hu - cujos nomes significam ‘rápido’, ‘repentino’ - abriram os sete orifícios, morra, todo o universo ou o mundo que se lhe seguiu nasceu a partir desse momento”³²¹. A temática da unidade primordial e da inocência pré-civilizacional de Hundun encontra-se, assim, mais proeminentemente destacada nos textos taoistas, funcionando como uma metáfora da ordem caótica, liberdade ilimitada e totalidade da natureza humana e sociedade primitiva. Contrariamente, nas obras confucionistas, a imagem desta figura não é introduzida num contexto de diálogo sobre a cosmogonia, sendo raramente mencionada como um bárbaro que desafiou a ordem ritual e apropriada da vida civilizacional.

Numa perspetiva de estudo de mitologia comparada, é possível relacionar o supramencionado mito de origem àquele veiculado pela tradição judaico-cristã através do Livro do Génesis. De acordo com este, Deus terá criado o mundo em seis dias, descansando no sétimo. Inicialmente, criou os céus e a terra. Em seguida, separando a luz (dia) e a escuridão (noite), concebeu igualmente as estrelas, o ar, as plantas, os animais e, por fim, o ser humano. Em ambos os mitos, a desorganização, isto é, o caos em

³¹⁹ Quer Shu, quer Hu, em chinês, significam “rápido”, “célere” ou “abrupto”. Hundun, por sua vez, significa “caos”. (NdA)

³²⁰ Aberturas que, no seu todo, constituem a cabeça humana: narinas, olhos, orelhas e boca. (NdA)

³²¹ “这个有点滑稽意味的寓言，包含着开天辟地的神话的概念。混沌被倏、忽——代表迅疾的时间——凿了七窍，混沌本身虽然是死了，但是继混沌之后的整个宇宙、世界却也因之而诞生了。” (*Zhège yǒudiǎn huájī yìwèi de yùán, bāohánzhe kāitiānpìdì de shénhuà de gàiniàn. Hùndùn bèi shū, hū——dàibiǎo xūnjí de shíjiān——záole qīqiào, hùndùn běnshēn suǐrán shì sǐle, dànrì jì hùndùn zhīhòu de zhēnggè yǔzhòu, shíjiè què yě yīn zhī ér dànsēngle.*) (TdA)

que o cosmos estava diluído, é anulada, desvanecendo-se ao final de sete dias. Por um lado, na proposta chinesa, a modificação do estado original do caos, com a abertura efetiva dos sete orifícios oferecidos, obriga-o a desenvolver uma forma (ou seja, olhos para ver, ouvidos para ouvir, nariz para inspirar e boca para degustar) e a deixar de ser o que era. Por outro, Deus, após separar o céu da terra e criar os seres que os habitaram, ordenou o caos e transformou-o em cosmo, isto é, em algo com organização. E tudo decorre num espaço de sete dias.

Atente-se, assim, à simbologia do número sete, já que, analisando o excerto apresentado relativo à Bíblia, este número parece ser representativo não só da totalidade ou perfeição, mas também da conclusão cíclica e renovação, não obstante, claro, as outras associações que se lhe possam atribuir³²². Trata-se, efetivamente, de um número quase mágico, graças, sobretudo, à associação direta à criação das coisas por Deus. O sétimo dia utilizado na criação do mundo, como visto, não é exterior à mesma, pois simboliza o dia da coroação da criação, ou seja, o momento em que o ciclo se encerra na sua perfeição. Ademais, o número sete resulta da soma do número três, representativo da unidade divina (a Santíssima Trindade: Pai, Filho e Espírito Santo), ou seja, o Céu, e do número quatro, símbolo da cruz e do quadrado, dos quatro cantos da Terra. Sete assume-se, então, como símbolo da totalidade do universo criado, dentro do qual o Homem evolui³²³.

Na cultura chinesa, o número sete (七, *qī*) representa a combinação harmoniosa de *Yin-yang* e dos Cinco Agentes (metal, madeira, água, fogo e terra). Representa um ciclo perfeitamente concluído, já que cada fase da lua dura sete dias (as quatro fases da lua formam um ciclo completo). Por conseguinte, de forma a celebrar a perfeição da ocasião, não é incomum verificar-se a realização de cerimónias ou festivais chineses no sétimo dia. Por exemplo, a lenda de Niulang e Zhinü (牛郎织女, *Niúláng Zhīnǚ*, lit. “o vaqueiro e a tecelã”) encontra-se associada à sétima noite do sétimo mês do calendário lunar (阴历, *yīnlì* ou 农历, *nónglì*, lit. “calendário agrícola”), quando duas estrelas, Altair e Vega, aparecem mais próximas no céu. O vaqueiro, representado por Altair, e a tecelã, Vega, condenados pelo Imperador do Céu a viver separados em ambos os lados da Via Láctea (天河, *Tiānhé*), reúnem-se somente uma vez por ano quando um bando de pegas (鹊桥, *quèqiáo*) forma uma ponte que lhes permite o

³²² Na Bíblia, sete são os demónios expulsos de Maria Madalena. Número perfeito e símbolo da abundância divina, é, assim, igualmente o número do castigo, da purificação e da penitência. É atribuído a Satanás, que tenta copiar Deus. (NdA)

³²³ O número sete é frequentemente encontrado nas superstições. Na cultura portuguesa, por exemplo, a mulher que veste sete saias sobrepostas terá certeza da felicidade. Sete serão os anos de azar para quem partir um espelho. (NdA)

reencontro. Por conseguinte, a festividade é chamada Festival do Duplo Sete (七夕节, *Qīxījié*, lit. “Festival da Noite do dia Sete”) ou Dia dos Namorados chinês.

Além disso, o tema dos ciclos do tempo repete-se, na filosofia chinesa, quando se considera o número sete como símbolo da mulher. Número ímpar, o sete encontra-se relacionado ao desenvolvimento feminino, pois, de acordo com o seu ritmo de crescimento, a mulher terá o seu primeiro dente aos sete meses de idade, mudá-lo-á aos sete anos, terá a sua primeira menstruação aos quatorze e, aos quarenta e nove, entrará na menopausa.

Por fim, no préstimo de respeito aos mortos, o número sete ganha uma nova significância. A expressão 做七 (*zuòqī*), literalmente “fazer sete”, encontra-se relacionada com o facto de, após a sua morte, as pessoas avançarem, a cada sete dias, para um novo patamar. Durante este período, a alma dos falecidos separa-se gradualmente do mundo dos humanos. Nesse sentido, de sete em sete dias, é realizada uma cerimónia de carácter fúnebre na qual se fazem oferendas. É comum que, nestas alturas, um monge budista esteja presente recitando escrituras de forma a expiar os defuntos dos seus pecados. Passados quarenta e nove dias (sete cerimónias durante sete semanas), as almas aproximam-se do outro mundo (*cf.* Eberhard, 1984).

O número sete é, assim, altamente simbólico em ambas as culturas. Quer na cultura ocidental, aqui retratada no sentido bíblico, quer na cultura chinesa, o sete é um número relacionado à renovação, isto é, ao término de um ciclo e início de outro. Em ambos os casos, este algarismo representa a transição de um estado caótico para um estado organizado, havendo uma total reordenação do universo que ganha sentido e se torna habitável.

5.1.1.1. Pangu Separa o Céu e a Terra (盘古开天辟地, *Pángǔ kāitiān pìdì*)

Todavia, a narrativa mais frequentemente veiculada é aquela que envolve o gigante Pangu (盘古, *Pángǔ*). Antes de qualquer consideração, talvez se revele profícuo dialogar um pouco sobre os sinogramas que constituem o seu nome. Segundo a pesquisa textual de Wen (1948), por exemplo, os caracteres 盘古 transmitem foneticamente a ideia original de 匏瓠 (*páohù*), que se traduziria por “cabaça”. *Pán*, na sua opinião, simbolizaria, então, o começo e *gǔ* seria o supradito fruto, que, neste contexto, veria atribuído a si a simbologia da reprodução da vida. Wen perspetiva Pangu, como se verá

adiante, tal e qual a semente (original) que dá início à vida, ou seja, de onde surgiram todas as coisas. No entanto, é possível tentar uma aproximação diferente a este nome. 盘, à luz da semântica chinesa, pode significar “enrolar” ou “espiralar”, enquanto 古 encontra-se associado à ideia de “antigo” ou “velho”. Logo, Pangu significaria algo como “antiguidade espiralada” ou “anciania enrolada”. Partindo dos detalhes referidos nas páginas a seguir, o significado do nome de Pangu, nesta perspetiva, estaria relacionado ao facto de, aquando do seu nascimento, esta personagem se encontrar envolta ou enrolada por algo e, ao desvencilhar-se dessa situação, ter dado origem aos tempos primeiros, isto é, aos tempos antigos, antecessores de tudo o resto.

Num âmbito mais histórico, a recolha e identificação dos seus fragmentos, de acordo com mitólogos como Yuan (2006), permitiram datar a origem do presente mito, que terá, então, surgido por volta do século III. Para além de ter sido capaz de suplantar outras narrativas semelhantes, o mito de origem que envolve Pangu revela-se importante para a presente análise, visto que, com grande probabilidade, terá sido propalado por povos externos à cultura chinesa original. Por outras palavras, crê-se que a figura deste gigante terá sido uma criação não só das constantes trocas culturais que foram sendo estabelecidas e promovidas pela maior rede comercial do mundo antigo, a famosa Antiga Rota da Seda (丝绸之路, *sīchóu zhī lù*)³²⁴, como também das contribuições descritivas que, num contexto de abertura e fixação de relações comerciais, foram sendo feitas por múltiplos negociantes. Neste âmbito, a investigadora britânica Anne Birrell (1993:31) considera que existem duas razões que justificam a aceção supramencionada, descrevendo que

Primeira, [o mito] não aparece nos primeiros textos míticos da China clássica, emergindo apenas em fontes póstumas do século III. Segunda, este mito partilha tantas características com o mitologema do corpo humano cosmológico que parece provável que tenha sido emprestado, talvez através do próprio Xu Zheng³²⁵, pelas fontes da Ásia Central que estavam a chegar à China.³²⁶

Wu (2001) explica que, a propósito desta questão de transmissão do mito de Pangu, existem

³²⁴ Conjunto de rotas utilizadas no comércio estabelecido entre o Extremo Oriente e a Europa. Interligadas entre si, as rotas testemunharam não só as trocas comerciais entre dois pólos supostamente distantes, como também a veiculação de ideais culturais e sociais dos mesmos. A seda, cuja forma de fabricação era exclusivamente conhecida pelo povo chinês, era o tecido que mais curiosidade despoletava nos povos ocidentais, conquanto as trocas comerciais englobassem muito mais do que este têxtil. Quando, em 1498, Vasco da Gama descobriu o caminho marítimo para a Índia, a rede começou a perder importância, já que se assistiu ao início da produção de seda em Portugal, que foi capaz de abastecer o mercado europeu por si só. (NdA)

³²⁵ O taoísta Xu Zheng (徐整, *Xú Zhěng*) é autor de várias obras sobre episódios mitológicos chineses, entre as quais se destaca os já perdidos *Registos Históricos das Três Divindades Soberanas e dos Cinco Deuses* (三五历记, *Sānwǔ Lìjì*), cujos fragmentos permitiram atribuir, de acordo com alguns autores, a Xu Zheng a autoria do mito de Pangu. (NdA)

³²⁶ “First, it does not appear in early mythic texts of classical China but emerges only in the late sources of the third century A.D.. Second, the myth shares so many features with the Indo-European mythologem of the cosmological human body that it seems likely that it was borrowed at a late date, perhaps through Hsu Cheng himself, from Central Asian sources reaching China.” (TdA)

diversas teorias relativas à sua origem. Na opinião do autor, três são as regiões mais plausíveis para a sua génese: a zona ocidental da Índia, as Planícies Centrais chinesas (中原, *Zhōngyuán*)³²⁷ ou zona sul da China. O trabalho de Wu revela-se igualmente bastante completo, sendo que, ao contrário de Birrell, este autor defende uma origem chinesa para o mito, afirmando que as Planícies Centrais terão sido o local de nascimento do mesmo. A sua teoria, no entanto, considera que terão sido os Miao (苗族, *Miáozú*), que atualmente habitam o Sul da China, quem criou esta narrativa ao, em tempos de outrora, habitarem as ditas planícies. A influência indiana, por exemplo, na sua perspetiva, deve ser refutada, visto que algumas descobertas arqueológicas demonstram a existência de templos dedicados a Pangu muito antes de se verificar a amplificação da influência do Budismo indiano na China. Há, todavia, o reconhecimento de uma diferença no que diz respeito à literatura escrita e à tradição oral, na qual o autor sublinha os possíveis distanciamentos entre versões.

Ressalva-se, assim, que a narrativa abaixo apresentada é apenas uma das variegadas versões existentes sobre o mito de Pangu. Os seus feitos são, na realidade, amplamente reconhecidos não só pela etnia Han, como também por etnias como a Zhuang (壮族, *Zhuàngzú*) ou a Bai (白族, *Báizú*). Os pormenores desta narrativa mítica diferem, então, de etnia para etnia, o que, por conseguinte, lhe confere uma determinada especificidade. Assim sendo, atente-se que

Diz-se que, quando o Céu e a Terra não se encontravam ainda separados, o universo era composto somente pelo caos e pela escuridão, como se fosse um grande ovo. Dentro do mesmo, enquanto dormia profundamente, crescia o ancestral Pangu, que assim ficou durante dezoito mil anos³²⁸. Um dia, acordando subitamente, abriu os olhos e, exclamando, disse: “Não vejo nada! Tudo é negro, pegajoso e muito abafado!”

Irritado e enfadado, agarrou num machado aparecido do nada e, brandindo-o com força em direção àquele caos negro, Pangu causou um estrondo. O grande ovo rachou, expelindo, por um lado, um conjunto de coisas leves e límpidas que, subindo lentamente, se transformou no Céu, e, por outro, um conjunto de coisas pesadas e turvas que, descendo profundamente, se transformou na Terra. No início, o Céu e a Terra estavam unidos, mas, assim que Pangu brandiu o machado daquela maneira, estes separaram-se e diferenciaram-se. Depois dessa separação, Pangu temia que o Céu e a Terra se voltassem a unir. Por essa razão, colocando-se entre eles, usou a cabeça como suporte do Céu e assentou a Terra com os pés. À medida que estes mudavam, ele próprio também mudava.

A cada dia que passava, o céu subia um *zhang* chinês, a terra engrossava outro *zhang* e o próprio corpo de Pangu crescia da mesma forma³²⁹. E assim outros dezoito mil anos passaram: o Céu cada vez mais elevado, a Terra cada vez mais grossa e o corpo de Pangu cada vez mais comprido.

Afinal, qual era o comprimento do corpo daquele ser? Estima-se que tivesse um comprimento de noventa mil *li* chineses³³⁰. Este

³²⁷ Correspondente às áreas localizadas a Sul do Rio Amarelo, berço da civilização chinesa. São parte integrante da Planície do Norte da China (华北平原, *Huáběi Píngyuán*). (NdA)

³²⁸ A expressão original, 一万八千 (*yīwàn bāqiān*, lit. “uma dezena de milhar, oito milhares”), reflete a ideia de que terá passado muito tempo entre os acontecimentos referenciados. (NdA)

³²⁹ O *zhang* chinês (丈, *zhàng*) é uma medida de comprimento ainda utilizada na China e que equivale grosseiramente a 3,3 metros. (NdA)

³³⁰ O *li* chinês (里, *lǐ*) é uma outra medida de distância utilizada na China. Equivale a 500 metros. (NdA)

majestoso ser assemelhava-se a um pilar que, entre Céu e Terra, não permitia que os mesmos regressassem novamente ao caos original.

Durante vários anos, Pangu realizou sozinho o trabalho de separação do Céu da Terra. Por fim, a estrutura estabelecida entre eles tornou-se bastante sólida e o ancestral não precisou de cogitar novamente a possibilidade de eles se unirem. Na realidade, precisava de descansar. Tal e qual os humanos, caiu morrendo.

Na hora da sua morte, todo o corpo se transfigurou: o ar que saía da sua boca transformou-se em nuvens e vento; a voz criou os relâmpagos; o olho esquerdo deu origem ao sol e o direito à lua; os membros e corpo tornaram-se nos quatro pólos da terra e nas cinco montanhas³³¹; o sangue formou os rios e as veias as estradas; os músculos originaram os campos para cultivo; os cabelos e a barba subiram aos céus e transformaram-se em estrelas; a pele e a restante pilosidade corporal deram forma às flores, ervas e árvores; os dentes, os ossos, a medula óssea, entre outros, também se transformaram em metais reluzentes, em pedras sólidas, em pérolas redondas e brilhantes e em jade delicado; e, por fim, o suor, que não tinha inicialmente qualquer uso, modificou-se em orvalho e em chuva. Numa só frase: Pangu, que morreu e se transformou, usou todo o corpo para que este mundo novo se tornasse mais rico e mais belo. (Yuan, 2006:26/27/28)³³²

Um outro motivo pelo qual o mito em debate assume tamanha importância para este trabalho relaciona-se com a dualidade por ele transmitida. O gigante Pangu, no momento em que se empenha pela separação do Céu e da Terra, sacrificando a própria vida por tal desiderato, recupera novamente os conceitos imemoriais de *Yin-yang*. Como anteriormente inferido, “a constituição do universo é feita através da antítese das duas realidades, forças opostas, as quais não subsistem uma sem a outra” (Martins, 2018a:3)³³³.



Figura XV

Pangu separa *Yin* de *Yang*, numa representação simbólica da divisão de Céu e Terra.

Nesta temática, Derk Bodde (1961) considera que o mito de Pangu³³⁴ é um acúmulo de dados fragmentados e datados. Segundo o autor, grande parte dos mitólogos chineses crê que este mito não só não tem uma origem Han, como também poderá revelar uma profunda conexão com determinadas etnias do Sul da China³³⁵, por entre as quais veicula a narrativa de um cão chamado Pan’hu (槃瓠,

³³¹ Na China antiga, acreditava-se na existência de cinco montanhas sagradas, representativas de cada um dos pontos cardeais e do centro dos mesmos. A Montanha Tai (东岳泰山, *Dōngyuè Tàishān*) a Este, na atual província de Shandong (山东省, *Shāndōng shěng*) associada à Primavera e ao elemento madeira, era representada pelo Dragão Verde; a Montanha Hua (西岳华山, *Xīyuè Huáshān*), a Oeste, na atual província de Shaanxi (陕西省, *Shǎnxī shěng*), pertencia ao Tigre Branco, mestre do Outono e metal; a Montanha Heng (南岳衡山, *Nányuè Héngshān*), que, a Sul, na atual província de Hunan (湖南省, *Húnán shěng*), representava-se através da Fénix Vermelha, símbolo do Verão e do fogo; e a Norte a outra Montanha Heng (北岳恒山, *Běiyuè Héngshān*), que pertencia a um híbrido entre uma Serpente e uma Tartaruga Negra, representativo do Inverno e da água, e se localizava na atual província de Shanxi (山西省, *Shǎnxī shěng*). O ponto central era a própria China, associada à cor amarela e ao correspondente elemento terra, representada na Montanha Song (中岳嵩山, *Zhōngyuè Sōngshān*) na atual província de Henan (河南省, *Hénán shěng*). (NdA)

³³² Pela dimensão do texto original e pela impraticabilidade de o colocar em nota de rodapé, decidi-se remetê-lo para a secção dos anexos. (NdA)

³³³ “La structuration du cosmos est réussie moyennant la conjugaison des deux réalités antithétiques, des forces opposées qui ne subsistent pas sans l’autre.” (TdA)

³³⁴ Existem, como já descrito, inúmeras versões sobre o mito narrado. Apesar de se afigurarem muito semelhantes, diferem, normalmente, em alguns pormenores. Por exemplo, nem sempre as mesmas partes do corpo de Pangu dão origem aos elementos descritos na citação. Além disso, é comumente atribuído a Pangu o poder de controlar o clima, alterando-se as previsões de acordo com o seu humor. (NdA)

³³⁵ De destacar novamente que o território chinês nem sempre correspondeu àquele que, hoje em dia, se conhece e se atribui à nação. (NdA)

Pánhù). Diz-se que este cão, animal de estimação do próprio imperador, o Imperador Ku (帝嚳, *Dì Kù*), foi capaz de matar, jugular e trazer a cabeça de um general insurreto a mando do seu superior, conseguindo, assim, obter o direito de desposar a filha deste. A descendência deste casal, que se mudou posteriormente para uma montanha da região, tornou-se eventualmente no povo ancestral das etnias supramencionadas. Para além de ambas terem supostamente surgido no Sul do país, “a semelhança fonética entre Pangu e Pan’hu deixa antever uma possível relação entre estes mitos” (Martins, 2018b:144).

Assim como a narrativa presente em *Zhuangzi* que envolve Hundun e os seus amigos, Shu e Hu, a história de Pangu apresenta uma série de aspetos comuns a outras narrativas de origem pertencentes a sistemas mitológicos distintos³³⁶. Primeiramente, no excerto sobredito, é possível destacar a origem cósmica assumida pelo corpo humano. Como visto, o mundo (macro-organismo) é criado pela divisão do corpo de Pangu (microrganismo), sendo que cada uma das partes constituintes deste último corresponde, em última instância, a uma dada secção ou elemento natural do novo cosmos gerado. Aqui, Bodde (1961:384) é perentório ao afirmar que

Embora na China própria o mito de Pangu não apareça antes do século III, Eberhard (...) relacioná-lo-ia conceitualmente àquilo que considera ser uma ideia chinesa muito mais antiga: a do ovo ou saco primevo, cuja quebra permite aos seus elementos indiferenciados assumir a forma de um universo organizado. Na sua versão sofisticada, esta conceção pode muito bem constituir a base da teoria astronómica, circulante em tempos da Dinastia Han, de acordo com a qual o Céu e a Terra têm o formato de um ovo. A Terra encontra-se fechada pela esfera do Céu tal e qual como a gema do ovo se encontra fechada pela sua casca.³³⁷

Eberhard menciona igualmente que, principalmente entre as etnias austrais chinesas, existem inúmeras narrativas míticas nas quais a imagem do ovo (cósmico) desempenha um papel relevante. Conta, assim, o autor (1984:248) que

O mundo teve a sua origem num ovo do qual saíram todas as criaturas. Após o grande dilúvio, apenas sobreviveram um casal composto por um irmão e irmã. Ultrapassando diversas provações, chegaram à conclusão de que, no seu caso, o incesto era a única possibilidade salvar a humanidade. A mulher, então, deu à luz um ovo do qual saíram inúmeras crianças. Os heróis fundadores nascem de um ovo, às vezes incubados numa torre de nove andares (montanha do mundo). Na Coreia do Sul, também existe o mito

³³⁶ A comparação mais evidente será, porventura, com Atlas, o gigante grego que, castigado por Zeus por ter tentado uma rebelião, foi obrigado a carregar o Céu para todo o sempre. (NdA)

³³⁷ “Though in China itself the P’an-ku myth does not appear before the third century, Eberhard (...) would relate it conceptually to what he believes to be a much earlier Chinese idea: that of a primeval egg or sac, the splitting of which permits its undifferentiated contents to assume form as an organized universe. In its sophisticated version, this conception may well underlie the astronomical theory, current in Han times, according to which Heaven and Earth are shaped like an egg. Earth being enclosed by the sphere of Heaven just as the yolk of an egg is enclosed by its shell.” (TdA)

de alguém que encontra um ovo onde dorme uma criança, a qual, por sua vez, se tornará no chefe de todas as tribos.³⁸

O ovo cósmico é, aliás, característico de várias mitologias. Na cosmogonia órfica³⁹, por exemplo, o mundo terá surgido de um ovo de prata enrolado quatro vezes por uma ou duas serpente(s). As fontes são, à semelhança da cosmogonia chinesa, por vezes, contraditórias, mas é sugerido que o ovo órfico terá sido criação de Chronos, personificação do tempo eterno e imortal, e de Ananke, deusa da inevitabilidade. Juntos, estas duas personagens cercaram o ovo primordial, como se o incubassem, permitindo o eclodir de Fanes, divindade hermafrodita ligada à procriação e à vida e responsável pela criação de outros deuses. Na Finlândia, noutro exemplo, no *Kalevala*, a epopeia que, composta por uma extensa série de canções populares que se mantiveram vivas na tradição oral dos povos uralianos, funcionou como grande balaústre no desenvolvimento do nacionalismo finlandês, é descrita a criação do mundo a partir dos fragmentos de um ovo de tarrantana aos pés de Ilmatar, deusa do ar, ou aos pés de Väinämöinen, o grande herói do folclore deste povo (cf. Leeming, 1994).

Embora, na mitologia chinesa, a criação seja representada por um imenso ovo cósmico onde todos os elementos do universo se encontram misturados sem qualquer tipo de distinção, a mitologia egípcia descreve o caos como o oceano primevo que contém o embrião de todas as coisas. De facto, na antiga mitologia egípcia, fala-se sobre o Ogdóade, a personificação do abismo aquoso que existia no início dos tempos e que continha em si todas as potencialidades para a formação da vida. De acordo com as narrativas, as águas caóticas do abismo continham quatro pares: Nun e Naunet (água), Kuk e Kauket (trevas), Huh e Hauhet (infinito) e, finalmente, Amon e Amaunet (ar), casal que, dependendo do período a que o estudo se refere, pode ser substituído por outros pares. Em todo o caso, esses pares, conhecidos, então, por Ogdóade, simbolizavam as águas primordiais, das quais, eventualmente, brotou um ovo. De dentro desse ovo, surgiu um pássaro magnífico que, segundo os mitos contados, era a manifestação do deus criador, responsável pela génese de todas as coisas. O conhecido deus do sol, Rá, terá também nascido do ovo primordial num estágio chamado primeira ocasião (cf. Dunand & Zivie-Coche, 2004).

³⁸ "Le monde était à l'origine un oeuf, d'où sortent toutes les créatures; après le grande déluge il ne reste qu'un couple de frères et soeurs. Traversant diverses épreuves, ils arrivent à la conclusion que dans leur cas, l'inceste est la seule possibilité pour sauver l'humanité. La femme donne alors naissance à un oeuf d'où sortent d'innombrables enfants. Les héros fondateurs naissent d'un oeuf, parfois couvé dans une tour de neuf étages (montagne du monde); en Corée du Sud il existe aussi un mythe qui raconte que quelqu'un trouve un oeuf où est couché un enfant qui deviendra ensuite le chef de toutes les tribus." (TdA)

³⁹ O orfismo refere-se a um conjunto de crenças originárias da Grécia antiga e do mundo helénico que se encontram associadas à literatura atribuída ao mítico poeta Orfeu, que terá descido ao submundo grego e regressado. As principais preocupações deste pensamento centravam-se fundamentalmente nos ensinamentos das origens da vida, procriação, imortalidade, mortalidade, criatividade e sabedoria. (NdA)

Por fim, na mitologia polinésica, nas Ilhas Cook, é descrito que o universo foi concebido como uma vasta casca de coco vazia, sendo que, no seu interior, se localizaria Avaiki, o mundo subterrâneo, e, no seu exterior, estaria o mundo dos mortais. No Avaiki, uma deusa chamada Varima-te-takere (lit. “a Deusa do Começo”) vive confinada a um espaço tão exíguo que os seus joelhos tocam no queixo, tal como a posição fetal. Neste lugar, ansiosa por criar progénie, Varima-te-takere, um dia, do seu próprio corpo criou Avatea, um deus da luz, metade homem, metade peixe, e enviou-o para o mundo exterior ao coco, onde este poderia oferecer o seu brilho aos seres humanos. Crê-se que os seus olhos dariam, posteriormente, origem ao sol e à lua. Varima-te-takere continuou a criar mais deuses do seu corpo, usando mais pedaços da sua própria carne (cf. Siikala, 1991).

Em jeito de conclusão, Storm (2014:198) sintetiza o tópico, afirmando que

Os mitos de criação do mundo começam com o vazio, a escuridão, uma flutuante falta de forma ou uma extensão insondável de água. Desse redemoinho escuro, surge um objeto mais tangível, que mantém a promessa de terra firme e vida humana. O ovo é um símbolo potente da criação e aparece nas mitologias de todo o mundo, incluindo as da China e do Sudeste Asiático. Segundo o folclore dos Iban da ilha de Bornéu, o mundo começou com dois espíritos com forma de pássaro, que flutuando no oceano, criaram a terra e o céu a partir de dois ovos. Em Sumatra, uma galinha azul primordial, chamada Manuk Manuk, expeliu três ovos, dos quais chocaram os deuses que criaram o mundo. Um mito chinês de criação, que pode ter a sua origem na Tailândia, começa com a dualidade que governa o universo - Yin e Yang - que luta dentro do ovo cósmico até que ele se separe e a divindade Pangu daí emerja.³⁴⁰

Nesta perspetiva de comparação, é ainda curioso identificar um aspeto de ligação ao mito de origem hindu. O *motif* do ovo ou útero cosmogónico e a sua utilização, no caso do nascimento de Pangu e conseqüentemente organização cósmica do mundo, tem uma representação semelhante na trindade máxima do Hinduísmo, composta por Brahma (o Deus Criador), Vishnu (o Deus Conservador) e Shiva (o Deus Destruidor). Ling (1994:67) argumenta que, entre os hinos do décimo livro do Rg-veda, existem três que são dignos de uma atenção mais particular, entre os quais X.90 «O Sacrifício do Primeiro Homem», afirmando que

(...) a origem do universo é apresentada como tendo sido um processo de sacrifício. O que se pode detetar aqui é a elevação do próprio ato do sacrifício a um lugar de extrema importância no esquema religioso, de forma a tornar-se ainda mais importante do

³⁴⁰ “Myths of the creation of the world begin with emptiness, darkness, a floating, drifting lack of form or a fathomless expanse of water. Out of this dim swirl comes a more tangible object which holds the promise of both solid land and human life. The egg is a potent symbol of creation and features in mythologies all over the world, including those of China and Southeast Asia. According to the folklore of the Iban in Borneo, the world began with two spirits floating like birds on the ocean, who created the earth and sky from two eggs. In Sumatra, a primordial blue chicken, Manuk Manuk, laid three eggs, from which hatched the gods who created the world. A Chinese creation myth, which may have originated in Thailand, begins with the duality governing the universe - yin and yang - struggling within the cosmic egg until it splits, and the deity Pangu emerges.” (TdA)

que os próprios deuses, a quem o sacrifício era ostensivamente oferecido. A noção que daqui ressalta é a do sacrifício, o próprio processo pelo qual nasceu o universo, visto como o fator verdadeiramente eficaz. (...) Esta ênfase na importância da atividade sacrificial teve como efeitos não só relegar os deuses para uma posição secundária no esquema religioso das coisas, mas também investir o sacrifício de certo caráter mágico. Tornou-se o elemento vital do mecanismo cósmico; a manutenção da ordem cósmica era agora vista como dependente do correto e devido desempenho do ritual sacrificial.

No que diz respeito a este hino sobre o sacrifício do primeiro homem, Ling recorda, outrossim, o aparecimento do sistema de castas. Tal e qual no capítulo anterior, fazendo novamente uso do trabalho de Zaehner (1955, *apud* Ling, 1994:68), a pergunta “Quando dividiram o primeiro homem, em quantas partes o dividiram?” obtém a resposta “O brâmane era a sua boca, os braços tornaram-se o príncipe (ksatriya), as coxas o povo (vaiśya) e dos seus pés nasceu o servo (sudra)”. O historiador chinês Lü (1941) tinha já descrito que, de Brahma, haviam surgido as castas que constituem a atual sociedade indiana: a casta dos sacerdotes, cujo principal propósito seria a celebração da liturgia, surgiu da sua boca; a casta dos guerreiros teve origem nos seus braços; a casta dos agricultores e mercadores despontou das coxas e, por fim, a quarta e última casta, a dos artistas e operários de toda a espécie (isto é, servos), nasceu dos seus pés³⁴¹.

Ademais, é igualmente necessário referir a simbologia associada às três divindades supraditas. Aqui, o cosmos é destruído por Shiva, retornando à escuridão e caos iniciais, isto é, às águas primordiais onde dorme Vishnu. A reformação do cosmos é feita, por conseguinte, através de Brahma que surge de uma flor de lótus que brota do umbigo de Vishnu³⁴². De referir ainda que o lótus, também muito apreciado na cultura sínica, é conhecida por brotar da lama (caos) e desabrochar numa belíssima flor. É, por conseguinte, a flor do cosmos, da criação do Universo. Lü (*idem*:480) expõe, assim, que

De acordo com o que Aitareya Upanishad afirma, a antiguidade tinha Atman³⁴³, que criou primeiramente o mundo. Depois deste ter sido formado, criou o ser humano. Esse ser tinha boca, portanto tinha fala. Tendo fala, tinha o fogo. Ele tinha nariz, logo tinha fôlego. Com fôlego, havia o vento. Com olhos, ganhou visão. Tendo visão, havia o sol. Ele tinha orelhas, logo tinha audição. Ao ter audição, havia o silêncio. Esse homem tinha pele, portanto tinha pilosidade. Tendo pilosidade, havia plantas. Ele tinha coração, sentia então saudade. Ao ter saudade, havia o luar. Ele tinha abdômen, assim tinha respiração. Respirando, havia a morte. Sendo ele composto por Yin e Yang, logo tinha esperma. Havendo esperma, havia água.³⁴⁴

³⁴¹ As fontes referidas revelam-se, por vezes, um pouco divergentes. No entanto, para o estudo apresentado, interessa a ideia de divisão do corpo do primeiro homem sacrificado. (NdA)

³⁴² A renovação cosmológica hindu é, assim, cíclica, pois este movimento é constante. (NdA)

³⁴³ Palavra que, em sânscrito, significa “alma” ou “sopro vital”. Para certos autores, como o que aqui apresentamos, Atman é identificável, no Hinduísmo, como Brahma. (NdA)

³⁴⁴ “《厄泰梨雅优婆尼沙县》(Aitareya Upanishad) 云：“太古有啊德摩 (Atman)，先造世界。世界既成，后造人。此人有口，始有言；有言，乃有火。此人有鼻，始有息；有息，乃有风；此人有目；始有视；有视，乃有日。此人有耳，始有听；有听，乃有空。此人有肤，始有毛发；有毛发，乃有植物。此人有心，始有念；有念，乃有月。此人有脐，始有出气；有出气，乃有死。此人有阴

Como visto, o caos, independentemente da forma como este é idealizado, ou seja, escuridão ou desorganização social, é, nos casos relatados, semelhantemente eliminado ou pela criação de castas ou pela organização da negrura em si. Tal permite “a entrada num sistema ordenado, numa nova realidade” (Martins, 2018b:146). Porventura seja de frisar, tendo em conta as similaridades entre as narrativas expostas, o facto de, em tempos idos, se ter verificado uma intensa troca cultural entre as sociedades da Ásia Central.

Nesta referência ao sacrifício fundacional, é ainda, nesta perspetiva, exequível traçar uma pequena comparação entre o mito de Pangu e a proposta bíblica. Na primeira narrativa, Pangu, o gigante ancestral chinês, não só renuncia à própria vida para preservar o estado de separação do Céu e da Terra, como também, e talvez sobretudo, oferta o seu corpo físico a fim de impulsionar a transformação do mundo, que, conseqüentemente, perde o estatuto de lugar desolado e ganha (ainda mais) vida. Há, claramente, aqui um feixe de ligação e de partilha entre Pangu e a dualidade Céu/Terra, pois o primeiro, detendo os poderes cósmicos dos segundos, metamorfoseia-se e cria todos os elementos descritos em citações anteriores.

Na segunda proposta, seguindo uma interpretação sacrificial da crucificação, Jesus Cristo deixa-se sacrificar na cruz com o objetivo de se tornar a expiação que possibilita a salvação da humanidade. Trata-se, tal-qualmente Pangu, de um sacrifício consciente e altruísta. Com efeito, Jesus não se defende das incriminações que lhe são atribuídas, visto que, ao ser ele próprio o agente enviado por Deus, procura obter sucesso na missão de, ao redimir a humanidade das suas atitudes pecaminosas, tornar a salvação possível. Em ambos os exemplos, as entidades referidas sacrificam-se numa conduta cuja finalidade é obstar a reincidência caótica.

Como tal, é possível cogitar que, independentemente da cultura em que o ser humano se insere, este questionar-se-á constantemente sobre a formação do cosmos em que habita. Haja ou não correlação, ou disparidade, entre as narrativas míticas que daí irrompem, as propostas formuladas refletem a exclusividade cultural dos povos. Por conseguinte, o mito de origem não se assumirá como

阳，始有精；有精，乃有水。”(È tài lí yǎ yǒu pò ní shāxiàn”(Aitareya Upanishad) yún: “Tàigǔ yǒu a dé mó (Atman), xiān zào shìjiè. Shìjiè jìchéng, hòu zào rén. Cǐ rén yǒu kǒu, shǐ yǒu yán; yǒu yán, nǎi yǒu huǒ. Cǐ rén yǒu bǐ, shǐ yǒu xī; yǒu xī, nǎi yǒu fēng; cǐ rén yǒu mù; shǐ yǒu shì; yǒu shì, nǎi yǒu rì. Cǐ rén yǒu ěr, shǐ yǒu tīng; yǒu tīng, nǎi yǒu kòng. Cǐ rén yǒu fū, shǐ yǒu máofǎ; yǒu máofǎ, nǎi yǒu zhìwù. Cǐ rén yǒu xīn, shǐ yǒu niàn; yǒu niàn, nǎi yǒu yuè. Cǐ rén yǒu qí, shǐ yǒu chūqì; yǒu chūqì, nǎi yǒu sī. Cǐ rén yǒu yīnyáng, shǐ yǒu jīng; yǒu jīng, nǎi yǒu shuǐ.” (TdA)

sendo apenas um, único e determinado como tal. Pelo contrário, vários serão os mitos que partirão na busca dessa resposta. Como afirma mais uma vez Spalding (1973:7/8),

A par de seu caráter simbólico, tão exagerado nos fins do século passado, acresce o fator histórico-psicológico que dá aos mitos feição tipicamente etnográfica. De feito, às vezes, o mesmo relato, em duas civilizações diferentes, difere de tal modo, graças aos elementos étnicos, que, à primeira vista, não se percebem as similitudes e o fundo comum de onde promana. (...) [Ou seja,] é muito lógico e de acordo com os dados da ciência (Religião comparada, História, Arqueologia, Antropologia, Etnografia, etc.), acreditar que *os mitos fundamentais*, de caráter cosmogônico, ao menos na sua origem, procedam de fonte comum. Seria, portanto, um tema comum a todos os povos primitivos, o qual, depois, se diversificou conforme as várias tendências específicas de cada povo.

Com efeito, muitas culturas elaboraram narrativas míticas a respeito de certas figuras divinas cujo perecimento é componente essencial da realidade. Eliade acredita que este tipo de mito é frequente em sociedades produtoras de cereais ao afirmar que “o período embrionário do futuro soberano correspondia ao processo de maturação do Universo e é muito provável que estivesse originalmente relacionado à maturação das colheitas” (1972:32). Os mitos ou mistérios eleusinos³⁴⁵ encaixam-se perfeitamente nesta categoria, porquanto simbolizam o lançar de sementes à terra e o brotar de novas colheitas, uma imagem alegórica que reflete morte e ressurreição. Os mitos chinês e védico, por sua vez, relatam como um gigante cósmico consegue anular e transformar o caos numa unidade organizada, o cosmos. Conquanto, neste caso, possa não ser classificado como mito, a estrutura da morte de Jesus Cristo, enquanto salvador a quem se arroga as faltas alheias, é outro paradigma que interessa neste tipo de narrativa. Eliade (*idem*:29), no âmbito desta temática, reitera que

Trata-se de rituais coletivos de uma periodicidade irregular, incluindo a construção de uma casa de cultos e a recitação solene dos mitos de origem de estrutura cosmogônica. O beneficiário é a comunidade inteira, incluindo os vivos e os mortos. Por ocasião da reatualização dos mitos, a comunidade inteira é renovada; ela reencontra as suas “fontes”, revive as suas “origens”. A ideia de uma renovação universal produzida pela reatualização cultural de um mito cosmogônico é encontrada em muitas sociedades tradicionais.

Embora René Girard não tenha feito da narrativa mítica chinesa objeto direto e inequívoco da sua teoria, considera-se que, ainda assim, é viável tentar algumas aproximações entre estes mesmos elementos. Neste sentido, numa primeira instância, será necessário esclarecer que, no mito de Pangu,

³⁴⁵ Perséfone, filha de Deméter, foi raptada por Hades, o Deus do Submundo, enquanto colhia flores com as Oceânides, Deméter, ao ser notificada do acontecimento, tornou-se uma deusa amargurada, deixando de cuidar das plantações dos homens. Sem ela, as plantações não cresciam e a fome era universal. Zeus, tentando remediar a situação causada pelo irmão, decidiu que Perséfone deveria, a partir daquela altura, regressar à Terra durante meio ano para visitar a mãe, passando os restantes seis meses com Hades. Neste sentido, os mistérios eleusinos celebram o regresso da deusa a casa, algo que era também perspetivado como o regresso (renascimento) das plantas no pós-inverno. As suas sementes eram gênese de toda a vida vegetal. (NdA)

o triângulo mimético não possui presença notória. O nascimento deste gigante ocorre num mundo caracterizado pela completa e total desorganização, ou seja, pelo caos, elemento que, na presente análise, é entendido como resultado de uma triangulação anterior. Ainda que não seja importante determinar quem imitou ou foi imitado ou quem desejou o quê, é, porventura, necessário sublinhar que, num certo período cronológico, dado sujeito desejou exatamente o objeto já desejado por um dado modelo. Daqui gerou-se uma rivalidade generalizada, porquanto, tendo por base as afirmações e teorias de Girard, o sujeito que copia o modelo é igualmente o modelo copiado por outro sujeito. Destarte, repercussão de uma cadeia correlacionada de sujeitos e mediadores, a violência, cada vez mais universal, apagou da mente das partes conflitantes o objeto desejado original, cresceu e amplificou a sua influência na sociedade. Formou-se, então, um estado de violência de todos contra todos.

De acordo com Girard, como foi exposto em páginas anteriores, é imprescindível que, com a finalidade de abolir temporariamente a violência total, se proceda ao sacrifício do chamado bode expiatório. Contudo, tendo em conta a narrativa de Pangu, supõe-se que não existiu nenhuma figura que, ao ser escolhida pela comunidade como alvo específico dessa mesma violência, tenha conseguido, efetivamente, evitar o estado social caótico. Conseqüentemente, infere-se que, antes do nascimento desta figura, a sociedade sucumbiu à violência universalizada, passando de um cosmos organizado para um caos indefinido. Nesta linha de pensamento, a negrura identificada por Pangu, assim que nasceu, será uma efígie alegórica para a anarquia social que, durante dado período, terá abalado a sociedade. Outra interpretação plausível, igualmente sugerida neste texto, associa-se ao facto de, conquanto esta sociedade tenha, de forma bem-sucedida, selecionado e sacrificado uma vítima para apaziguar a violência generalizada, não conseguiu, por determinado motivo, proceder à renovação sequente desse sacrifício por meio do rito. Em consequência, ressurgiram as anteriormente extintas rivalidades miméticas, que voltaram a transportar a comunidade para o estado do qual esta tentava fugir.

Assim sendo, perante o estado caótico da sociedade, representado pelo imenso negrume que relevou de uma violência anterior ao seu “parto”, Pangu decidiu sacrificar-se de forma a permitir à sociedade a recuperação do seu estado cósmico de paz. Foi, então, esta a figura, ou vítima, que deu nova origem à comunidade. O motivo que justifica a sua escolha como vítima sacrificial foi descrito no capítulo anterior quando foi mencionado que, no que diz respeito ao bode expiatório, este tem de necessariamente possuir uma série de particularidades que lhe facilitem a substituição sacrificial. Entre

elas, destaca-se o grau de proximidade, ou afastamento, que a vítima retém no que concerne ao grupo social em que se insere. Neste ponto em particular, Girard argumenta que, quanto mais afastada ou isolada se encontrar a vítima da sociedade, mais perfeita se tornará para o cumprimento do ato sacrificial, daí que estrangeiros, prisioneiros de guerra e crianças, apenas a título de exemplo, sejam os elementos preferidos para tal. Ora, Pangu nasceu, sendo exatamente este nascimento que, consciencializando-o para a realidade caótica existente, o colocou em posição destacada no rol de escolhas sacrificiais, porquanto a sua vinculação à sociedade anterior a toda esta generalização da violência era, na verdade, bastante débil.

Todavia, neste aspeto, presume-se que, originalmente, o sacrifício de Pangu não foi mortal, pois, entre o momento do seu nascimento e morte, decorre um período de dezoito mil anos. Na cultura chinesa atual, a expressão, como explanado, indica apenas que um longo período temporal passou. Contudo, as fontes ligadas ao mito chinês nem sempre são claras e inequívocas, o que, neste caso, pode significar que Pangu, durante um determinado estágio da sua vida, terá sido vítima constante de um sacrifício arrastado. Por outras palavras, Pangu cumpriu a sua missão durante dezoito mil anos, o que demonstra a distância temporal existente entre o instante do primeiro sacrifício e a conclusão do mesmo. A sociedade encontrava-se de tal modo embrenhada num estado caótico que a pronta morte do bode expiatório não teria o efeito desejado no devolver pleno da paz de outrora àquela. A separação do Céu da Terra afirma-se, assim, na presente perspetiva, como uma cena de rito que, incessantemente executado por Pangu, lhe renovava a posição de vítima sacrificial. Crucial para a sociedade terá, então, sido a sucessiva renovação do rito e não a sua execução integral. O sacrifício de Pangu tornou-se sacro, porquanto, com efeito, reorganizou e nulificou continuamente o caos. Neste âmbito, tornar-se-á, porventura, interessante considerar a teologia cristã de salvação através da morte e ressurreição, uma vez que esta também adverte que a restauração e manutenção da ordem não é obra momentânea, mas contínua. A morte de Pangu retrata o momento em que, estando resolvida a rivalidade mimética, o cosmos pôde, finalmente, assumir a sua forma plena. A desmembração do seu corpo simboliza, deste modo, a integração absoluta de Pangu na sociedade que resgatou. Primeiramente vítima culpada pelo estado caótico da sociedade, este gigante passou a assumir um novo papel, o de salvador³⁴⁶ que é

³⁴⁶ Embora se trate de um termo que, pela convenção, pertence à religião cristã e, efetivamente, essa dimensão soteriológica esteja ausente dos relatos míticos chineses, o termo será, no presente trabalho, utilizado de forma neutra, significando “libertador” ou “protetor”. (NdA)

merecedor da devoção da sociedade salva demonstrada através do rito.

No que diz respeito ao sacrifício de Pangu, é igualmente plausível conjecturar que, como originalmente sugerido, o rito que o comemora e relembra foi, em alguma altura, olvidado e impedido de cumprir o seu intuito. Tal equivale a declarar que, a certo ponto no futuro, a mesma crise pode voltar a ocorrer, no que se denominaria de crises cíclicas. De facto, uma rápida leitura dos anais da história chinesa permitirá o apercebimento de que várias foram as dinastias que, sucessivamente, foram sendo estabelecidas e destituídas num processo em que os imperadores exonerados foram nomeados vítimas culpadas por todos os males. Destarte, cogita-se a hipótese da existência de uma constante busca pela renovação dos métodos utilizados para solucionar a(s) rivalidade(s) mimética(s) e a(s) crise(s) que daí sucede(m). Burkert (1996:73/74) relembra este princípio da vítima imolada, também presente na teologia cristã, sublinhando que

O princípio de *pars pro toto*, aceitando uma pequena perda no intuito de salvar o todo, é ainda mais eficaz nas dinâmicas de grupo. “É preferível que um único homem morra do que todo o povo seja destruído” - eis o que afirma o sacerdote Caifás no Evangelho de S. João. O evangelista está ansioso por acrescentar que Caifás dissera isso “não por sua auto-recriação, mas actuando como um profeta”. Esta estranha harmonia (salvação de todos pela morte de um) tornou-se num dos principais dogmas da teologia cristã. A profecia de Caifás, todavia, estava a reafirmar um princípio muito mais antigo, amplamente compreendido, aceite e praticado. Ele encontra-se já pressuposto na épica da criação babilónica *Enuma elish*, quando é proferida uma sentença acerca de um deus culpado: “Somente ele deverá perecer para que a humanidade seja moldada.

Resumidamente, o mito de Pangu apresenta-se distintamente alegórico e mutável. Na presente análise, pressupõe-se que tenha existido um grupo social anterior ao aparecimento de Pangu que, por determinado motivo, se viu envolvido num período de grandes adversidades. Pangu, neste sentido, poderá ter sido um rei, um oficial de estado, ou qualquer outra figura de importância para a sociedade de então, desconhece-se, porém, se foi uma personagem que coadjuvou na resolução dos problemas sociais de então. Assim sendo, conquistou lugar como elemento essencial da comunidade: o eviterno salvador que regenerou o mundo.

A figura de Pangu é igualmente passível de uma abordagem junguiana, visto que, dentro da teoria dos arquétipos, esta figura pode ser interpretada e analisada à luz do *Self* (nomeadamente através da variação do sub-arquétipo do Homem Cósmico), do Criador e do Mago. De facto, a linha coletiva e consciente dos arquétipos e os seus contextos são, como o próprio Jung afirma, características

importantes para a existência psíquica do ser humano, sendo que os mesmos, como já explanado, podem ser expressos de variadas formas na tradição tribal primitiva, no mito e nos contos de fadas, nos sonhos e visões, entre outros. Neste aspeto específico, assume especial importância o sub-arquétipo do Homem Cósmico. Este, na teoria junguiana, é a representação da figura gigantesca e abrangente que personifica e contém todo o universo, característica do *Self* presente em mitos e sonhos.

Neste contexto, princípio organizador da personalidade, através do qual se cria o “eu”, o *Self* é o centro intrínseco da totalidade da psique. Funcionando como fonte de muitos dos símbolos presente em mitos, ele é, normalmente, nos sonhos, personificado como uma figura superior humana. Para o sexo feminino, por um lado, assume, regra geral, a aparência de uma deusa sábia e poderosa; por outro, para o sexo masculino, assume a forma de um velho sábio (*cf.* von-Franz, 1978). Ademais, o *Self* surge em sonhos durante tempos cruciais para a pessoa que os formula, acabando por ser um ponto de inflexão quando a vida deste se encontra em mudança³⁴⁷.

No entanto, a forma humana assumida por este arquétipo é apenas uma das muitas configurações que pode obter no contexto dos sonhos. A possibilidade dessa variedade de aparências não só demonstra que este se encontra presente durante toda a vida do ser humano, como também permite inferir que existe para além do fluxo consciente da vida, isto é, a experiência do tempo. Ora, neste sentido, von-Franz (*idem*:200) crê que

Assim como o *Self* não se encontra inteiramente contido na nossa experiência consciente do tempo (na nossa dimensão espaço-tempo), também é simultaneamente omnipresente. Além disso, aparece amiúde de uma forma que sugere uma omnipresença especial; isto é, manifesta-se como um ser humano gigantesco e simbólico que abraça e contém todo o cosmos. Quando essa imagem aparece nos sonhos de um dado indivíduo, podemos esperar uma solução criativa para o seu conflito, porque agora o centro psíquico vital está ativado (isto é, todo o ser é condensado na unidade) para superar a dificuldade.³⁴⁸

Por conseguinte, o aparecimento e utilização desta figura nos mais variegados mitos é algo comum e frequente. Descrita como positiva e prestável, a personagem do Homem Cósmico pode, então, ser retratada como o princípio básico de todo o mundo, como é o caso de Pangu, pois, sem este, o mundo, como a mitologia chinesa caracteriza, não existiria. É a partir do desmembramento do seu corpo

³⁴⁷ Representada, normalmente, pela ação de cruzar algum curso de água. (NdA)

³⁴⁸ “Just as the Self is not entirely contained in our conscious experience of time (in our space-time dimension), it is also simultaneously omnipresent. Moreover, it appears frequently in a form that hints at a special omnipresence; that is, it manifests itself as a gigantic, symbolic human being who embraces and contain the whole cosmos. When this image turns up in the dreams of an individual, we may hope for a creative solution to his conflict, because now the vital psychic center is activated (i.e. the whole being is condensed into oneness) in order to overcome the difficulty.” (TdA)

que o mistério da vida se inicia. Caso contrário, o universo continuaria no referido estado de negrume, de viscosidade intensa e de abafamento como é descrito por Yuan (2006). Pangu é, assim, o Primeiro Homem, o Homem Cósmico, uma figura mística, cerne de uma sabedoria completa, que não tem uma origem definida, isto é, surge ou emerge do nada, sem qualquer impulso. Ele incarna o princípio e o fim, pois, ao eliminar o caos, dá origem à vida. Na importância deste arquétipo, por fim, von-Franz (*idem*:202) explica novamente que

Em termos práticos, tal significa que a existência de seres humanos nunca será explicada satisfatoriamente em termos de instintos isolados ou mecanismos intencionais, como a fome, o poder, o sexo, a sobrevivência, a perpetuação das espécies e assim por diante. Ou seja, o principal objetivo do homem não é comer, beber, etc., mas *é ser humano*. Para além desses impulsos, a nossa realidade psíquica interior serve para manifestar um mistério vivo que só pode ser expresso por um símbolo e, para sua expressão, o inconsciente geralmente escolhe a poderosa imagem do Homem Cósmico.³⁴⁹

Para além do arquétipo do Homem Cósmico, variante do *Self*, a Pangu podem ainda ser atribuídos, ainda que em menor grau, mais dois arquétipos, nomeadamente o Criador e o Mago. Por um lado, em relação ao primeiro, o Criador é normalmente um ser inteiramente original, capaz de criar novos caminhos. A gênese do mundo por Pangu reflete precisamente essa característica. Trata-se de um arquétipo criativo, que desafia os limites da realidade, qualidade que Pangu, aquando do seu nascimento, revelou possuir, porquanto quis sair ou quebrar a vasta escuridão que o rodeava, recusando fazer parte da norma vigente. O gigante, como Criador, assumiu precisamente papel divino. Por outro lado, no que diz respeito ao segundo, para além de Criador, Pangu personifica o papel do Mago, já que é definitivamente catalisador da mudança ao procurar uma alternativa ao caos vigente. Assim sendo, possui uma conexão profunda com o cosmos, por ser, precisamente, ele o seu fundador. A sua morte permitiu-lhe organizar o mundo, unificando-o sob uma mesma camada de conhecimento. Pangu, enquanto Criador e Mago, consegue fazer a ligação entre as regras do mundo físico e os poderes provindos de recursos sobrenaturais. Em algumas das versões do mito, como se discutirá no próximo ponto, Pangu é o criador dos seres humanos, desempenhando o papel vital de os ajudar e abençoar nas suas vivências.

³⁴⁹ "In practical terms this means that the existence of human beings will never be satisfactorily explained in terms of isolated instincts or purposive mechanism such as hunger, power, sex, survival, perpetuation of the species, and so on. That is, man's main purpose is not to eat, drink, etc., but *to be human*. Above and beyond these drives, our inner psychic reality serves to manifest a living mystery that can be expressed only by a symbol, and for its expression the unconscious often chooses the powerful image of the Cosmic Man." (TdA)

5.1.2. A Origem da Humanidade

Assim como a génese do cosmos, a origem da humanidade é, dentro do contexto da mitologia chinesa, um tema expresso por uma variedade de episódios. A título de exemplo, em algumas das versões do mito de Pangu, este gigante é, como, aliás, já mencionado, o grande responsável pela origem humana: os seres humanos teriam, assim, surgido a partir dos parasitas que habitavam os cabelos e a pilosidade em geral desta figura mítica, tendo sido, posteriormente, disseminados pelo mundo através da ação do vento. Embora engrandeça o papel cosmogónico desempenhado por Pangu, os detalhes desta nova versão do mito são acutilantes na perspetiva humana, já que lhe fere a auto-estima. Por essa mesma razão, não se tornou tão popular como os restantes pormenores. Na mitologia nórdica, curiosamente, existe o caso de Ymir, o primeiro ser, um gigante que foi criado a partir de umas gotas de água (vapor) que se formaram quando o gelo de Niflheim, o Reino da Névoa, derreteu ao entrar em contacto com o calor de Muspelheim, o Reino do Fogo. Morto por deuses, a divisão do seu corpo permitiu, tal e qual o de Pangu, a reorganização do caos e conseqüente criação do universo. O seu suor deu origem aos humanos e a outras criaturas. Em todo o caso, noutras propostas do mito de Pangu, existe a referência a uma suposta esposa, capaz de continuar com o legado humano através da gravidez. Todavia, muito à semelhança do primeiro exemplo, esta explicação para a conceção humana golpeia a fantasia em torno da grandiosidade de Pangu, já que o priva do título de fonte cosmogónica única.

A utilização dos conceitos de *Yin-yang* como elucidação da origem humana é também frequente. Informa o mito que, aquando da divisão destas essências, na qual se verificou a subida dos elementos transparentes e a queda dos elementos toldados, ambas contribuíram concomitantemente para a formação de dois géneros de criaturas: *Yin*, por um lado, originou os insetos, peixes, aves e mamíferos e *Yang*, por outro, deu origem aos seres humanos (*cf.* Christie, 1987; Yuan, 2006). Por fim, uma outra versão deste mito de criação da humanidade narra que, numa certa altura, os deuses decidiram unir-se para criar os seres humanos, tendo cabido a cada um a tarefa de lhes atribuir uma determinada característica, destacando-se, a título de exemplo, os órgãos internos (內脏, *nèizàng*), os sete orifícios da cabeça humana e os membros superiores e inferiores (四肢, *sìzhī*). Os humanos foram, assim, criados como uma obra de um coletivo de divindades. No entanto, uma vez que grande parte dos deuses

envolvidos na narrativa não é conhecida pelas diferentes etnias chinesas, as suas transmissão e proliferação pelo território não foram efetuadas.

5.1.2.1. Nüwa, Fuxi e a Criação da Humanidade (女媧、伏羲与人类的起源, *Nǚwā, Fúxī yǔ rénlèi de qǐyuán*)

Entre as variáveis distintas relativas à criação da humanidade, o mito que mais se destaca e que é consagrado como o verdadeiro veículo transmissor da génese humana é o que envolve Nüwa (女媧, *Nǚwā*), o qual se cita em seguida.

Depois da separação do Céu e da Terra, embora nesta última existissem montanhas, rios, plantas e até mesmo animais de toda a espécie, não havia humanos. O mundo mantinha-se ainda sombrio e desolado. A grande deusa Nüwa, caminhando por uma paisagem assim tão erma, sentia-se extremamente só e acreditava que, naquele mundo, deveria existir mais alguma coisa. Pensou e voltou a pensar. Agachando-se à beira de uma lagoa, Nüwa agarrou num punhado de Terra Amarela, adicionou-lhe água e, tendo como modelo a própria imagem refletida na água, transformou-a numa pequena criança. Assim que a pousou no chão, (...) esta ganhou vida, emitindo alguns sons e dançando alegremente. O seu nome era “Pessoa”. O corpo de Pessoa, ainda que minúsculo, tinha sido feito pelas próprias mãos da deusa e era completamente diferente dos pássaros no ar e dos bichos na terra. Parecia que tinha o fervor que controlava o universo. Nüwa estava bastante satisfeita com a sua requintada criação e continuou a usar as mãos para moldar e transformar a Terra Amarela. A deusa criou com sucesso muitos homens e mulheres que, nus, a cercaram enquanto dançavam e clamavam por ela. Depois, sozinhos ou em grupo, foram-se dispersando pelo território.

Surpresa, mas consolada, Nüwa continuou o seu trabalho. A qualquer momento, pequenas criaturas vivas saltavam das suas mãos para o chão. Ouvindo os sons das mesmas nas redondezas, a deusa nunca mais se sentiu sozinha, porquanto o mundo era habitado pelas criaturas que criara.

Nüwa desejava que estas pequenas criaturas sagazes povoassem toda a terra. No entanto, a terra era demasiadamente grande. A divindade trabalhara durante muito tempo, mas não tinha ainda atingido o seu objetivo e, ademais, sentia-se extremamente cansada. Por fim, pegando numa corda - ou numa cana que tinha puxado de uma escarpa -, deitou-a no lamaçal, revolveu a lama e, atirando-a contra o chão, os salpicos também se transformaram repentinamente em pequenas pessoas que gargalhavam e dançavam. Como esperado, este método poupava mais tempo. Abanar a cana fazia com que surgissem muitos mais seres humanos. Pouco tempo depois, a terra já apresentava as marcas da humanidade.

Uma vez que existiam os seres humanos, Nüwa pensou que o seu trabalho estava concluído. Contudo, repensando na situação, não conseguia dispor de uma maneira que permitisse a sobrevivência das pequenas criaturas. Seria demasiado trabalhoso ter de criar mais um grupo de humanos quando os que já existiam morressem. Por isso, uniu homens e mulheres, incumbindo-os de criar a geração seguinte e de arcar com a responsabilidade de educar os mais novos. A semente humana foi, assim, espalhada e multiplicada todos os dias. (Yuan, 2006:47/48/49)³⁶⁰

Bodde (1961) ou Yang e An (2005) referem, nas suas obras, que a protagonista desta narrativa, Nüwa, é já mencionada em dois trabalhos históricos, nomeadamente no *Clássico das Montanhas e dos*

³⁶⁰ Pela dimensão do texto original e pela impraticabilidade de o colocar em nota de rodapé, decidi-se remetê-lo para a secção dos anexos. (NdA)

Mares e nos *Cânticos do Sul*, a saber, na secção *Indagações ao Céu*, datando de cerca do século IV a.C. Nesta última, reflete-se, aliás, sobre quem terá moldado o corpo de Nüwa (女媧有体, 孰制匠之?, “*Nǚwā yǒu tǐ, shúzhì jiàng zhī?*”, literalmente “Quem moldou o corpo de Nüwa?”), embora não se obtenha nenhuma resposta em concreto. Ainda de acordo com Yang e An, nos *Discípulos de Huainan* é igualmente feita uma referência a esta personagem, descrevendo-se o seu grande poder de criação e reparação num episódio conhecido por “Nüwa Remenda o Céu” (女媧补天, *Nǚwā bǔtiān*). Este facto, segundo os autores, foi posteriormente comprovado quando uma série de comentadores das obras supraditas reconheceram que, nas últimas épocas da Dinastia Han Posterior, Nüwa era já considerada como deusa primeva e fundacional.

Os sinogramas que compõem o seu nome, 女媧, significam respetivamente “mulher” ou “feminino” e “adorável”, referindo-se ao carácter da divindade e à forma como esta é perspetivada pelos chineses. No entanto, devido a semelhanças fonéticas, 媧 pode também apresentar a sua origem em 蛙 (*wā*, “*rã*”), o que é consistente com a sua narrativa envolvendo água (cf. Birrell, 1993). Outros autores, como Werner (1961), comentam igualmente a origem animalésca da divindade através do seu nome, embora, neste caso, o diplomata britânico tenha preferido fazer uma comparação com o sinograma 蜗 (*wō*, “*caracol*”), visto que, em algumas das fontes por si analisadas, Nüwa é descrita como possuindo uma longa cabeça com dois chifres carnudos à semelhança das antenas de um caracol. Ambos os sinogramas, aliás, partilham um mesmo componente, 宀 (*guō*)³⁵¹.

Baseando o seu trabalho nestas obras clássicas, Ji defende que a primeira ilação a retirar do excerto apresentado é a verificação de que foi uma deusa, no feminino, quem procedeu à criação da humanidade. Na sua opinião (2007:20), esta narrativa é reflexo da realidade social de uma comunidade matriarcal pré-histórica, descrevendo que

Por volta dos 6000 ou 5000 a.C., a sociedade primitiva da China era uma sociedade matriarcal de clãs. Sob tais condições sociais, as mulheres eram as mediadoras da economia primitiva das comunas dos clãs, desfrutando de maiores direitos e sendo universalmente respeitadas. As mulheres executavam tarefas pesadas, como a coleta de plantas, a proteção de locais de permanência, o cozinhar de alimentos, a costura de roupas e o apoio a crianças pequenas, enquanto os homens envolviam-se em atividades como a caça, pesca e proteção da segurança coletiva. Naquela época, o casamento em grupo era implementado dentro do clã, e a linhagem de cada clã só podia ser determinada de acordo com a linha matrilinear. Engels afirmou: “Em todas as formas de famílias de casais em grupo, não se sabe quem é o pai do filho, mas, sim, quem é a mãe do filho”. É assim que o Ocidente

³⁵¹ Comparando brevemente as línguas portuguesa e chinesa, esta última é composta por caracteres que, à semelhança do que ocorre com o português, são estruturados com radicais (quase que palavras-mãe). Estes, ao juntarem-se a outros elementos, formam novas palavras. (NdA)

perspetiva o casamento grupal, enquanto os clássicos da China antiga narram que “o povo conhece a sua progenitora, e não o seu progenitor”. De facto, na sociedade da época, as mulheres eram os membros dominantes da sociedade. Todos os eventos principais relacionados ao sustento das pessoas eram decididos pelas mulheres, enquanto os homens não tinham opinião prevalente. Naquela época, a comuna do clã reconhecia uma ancestral feminina em comum, e todos os membros eram seus descendentes. Essa situação social continuou por milhares de anos na história de vários grupos étnicos chineses ou não.²⁰²

Assim, o mito de Nüwa é naturalmente visto como um reflexo deste tipo de sociedade que coloca a mulher em posição central de importância. Dado que, em quase todas as sociedades arcaicas, se assiste primeiramente à elevação de importância da mulher e só depois à do homem, Ji considera ainda que o mito da deusa-mãe terá tido uma origem anterior à do próprio Pangu, cogitando também que, porventura, a separação do Céu e da Terra poderia ter sido obra de Nüwa. Criadora dos seres humanos, ela teria tido inicialmente a capacidade para proceder a essa separação e à criação de todos os seres que vieram depois, precisamente porque a sua imagem advém de uma sociedade que ainda não tinha entrado na fase patriarcal e Pangu não existiria.

Nas suas análises, Birrell (1993) sublinha que, ao se seleccionar alguns pormenores desta narrativa, tornar-se-á possível estabelecer uma ligação entre esta e outras narrativas conhecidas mundialmente. A título de exemplo, na mitologia grega, cita-se a narrativa de Cadmo, o legendário fundador da cidade de Tebas. Com esperança de encontrar o local ideal para fundar a cidade, após a morte da sua mãe, Cadmo, obedecendo ao pedido do oráculo, seguiu uma vaca até que a mesma tombasse de cansaço. Cadmo escolheu uma que tinha um sinal diferente e seguiu-a até esta parar para descansar. Durante a viagem, o fundador de Tebas teve de matar o dragão protetor de um bosque sagrado para obter água de uma fonte aí localizada. Instado por Atena, a deusa da civilização e da sabedoria, decidiu semear os dentes do monstro, dos quais brotaram diversos guerreiros armados de aspeto

²⁰² “大约在公元前五六千年，中国的原始社会是母系氏族社会，在这样的社会条件下，妇女是氏族公社原始共产制经济的主持者，享有较大的权利，并受到普遍的尊敬。妇女担任采集植物，看守驻地，烧烤食品，缝制衣服，养老育幼等繁重工作；而壮年男子则从事打猎、捕鱼和保护集体安全这些事物。当时氏族内部实行群婚，每个氏族的世界只能按母系来确定。恩格斯说过：“在一切形式的群婚家庭中，谁是某个孩子的父亲是不能确定的，但谁是孩子的母亲却是知道的。”西方是这样评说群婚制的，而在中国古代的典籍中则叙说成“民知其母，不知其父”，这更是言简意赅地指出其关键之所在。的确如此，在当时的社会中妇女是社会的主导，一切关乎民生的重大事件都有女性来做决定，而男子却是不被重视的。当时的氏族公社认一个共同的女性祖先，全体成员都是她的后代，这样的一种社会状况，在中外各民族的历史上都延续了成千上万年。” (“Dàyuē zài gōngyuán qián wǔliùqiān nián, zhōngguó de yuánshǐ shèhuì shì mǔxì shìzú shèhuì, zài zhèyàng de shèhuì tiáojiàn xià, fùnǚ shì shìzú gōngshè yuánshǐ gòngchǎn zhì jīngjì de zhǔchí zhě, xiāngyǒu jiào dà de quánlì, bìng shòudào pùbiàn de zūnjìng. Fùnǚ dānrèn cǎijí zhíwù, kānshǒu zhùdì, shāokǎo shípín, féng zhì yīfú, yǎnglǎo yù yòu dēng fánzhòng gōngzuò; ér zhuàngnián nánzǐ zé cǒngshì dàliè, bú yú hé bàohù jī ānquán zhèxiē shìwù. Dāngshí shìzú nèibù shìxíng qúnhūn, měi gè shìzú de shìxì zhǐ néng àn mǔxì lái quèdìng. Èngésī shuōguò: “Zài yī qiē xíngshì de qúnhūn jiātíng zhōng, shéi shì mǔ gè háizi de fùqīn shì bùnéng quèdìng de, dàn shéi shì háizi de mǔqīn què shì zhīdào de.” Xīfāng shì zhèyàng píngshuō qúnhūn zhì de, ér zài zhōngguó gǔdài de diǎnjī zhōng zé xùshuō chéng “mín zhī qī mǔ, bùzhī qī fù”, zhè gèng shì yánjiǎnyìgāi de zhǐchū qī guānjiàn zhǐ suǒzài. Dìquè rúci, zài dāngshí de shèhuì zhōng fùnǚ shì shèhuì de zhǔdǎo, yīqiè guānhū mínshēng de zhōngdà shìjiàn dōu yǒu nǚxìng lái zuò juédìng, ér nánzǐ què shì bù bèi zhòngshì de. Dāngshí de shìzú gōngshè rèn yīgè gòngtóng de nǚxìng zǔxiān, quánqǐ chéngyuán dōu shì tā de hòudài, zhèyàng de yī zhǒng shèhuì zhuàngkuàng, zài zhōngwài gè mǐnzú de lìshǐ shàng dū yánxù le chéng qiān shàng wàn nián.”) (TdA)

ameaçador. O mito prossegue, descrevendo que, após algumas escaramuças entre estes, provocadas, na realidade, pelo próprio Cadmo, apenas cinco ficaram vivos, os chamados espartos, sendo que, mais tarde, se tornaram nos ancestrais das famílias nobres de Tebas. Noutra narrativa, logo após a divisão ocorrida entre Céu e Terra, alguns vestígios celestiais possibilitaram a Prometeu a criação dos humanos tendo como material principal uma mescla de água e terra. Moldando-os à imagem dos deuses, Prometeu concebeu-os com porte ereto a fim de, contrariamente aos restantes seres vivos, lhes facilitar o erguimento da cabeça para olhar em direção ao céu.

A conexão entre a narrativa chinesa e as congéneres gregas é evidente, visto que, por um lado, Cadmo, ao semear os dentes do dragão que matou, fez uso da fertilidade da terra para criar os ancestrais tebaicos. Prometeu, por outro, fez uso de uma mistura de água e terra para atingir o mesmo objetivo. Tal e qual no mito chinês, a Terra representa um poder colossal de realização, sem o qual nada toma forma. O *Clássico das Mutações* (易经, *Yìjīng*)³⁵³ descreve o estado da Terra como uma rendição receptiva através do segundo hexagrama, *kun* (坤, *kūn*), o princípio feminino (cf. Eberhard, 1984). Este hexagrama descreve a resposta arquetípica à iniciativa, independentemente de onde vem, e a maneira arquetípica de transformar ideias criativas em resultados sólidos e manifestos. Esta é a principal função da Terra: receber sementes para dar substância a tudo aquilo que cresce daí³⁵⁴. Em todo o caso, a utilização deste elemento não é exclusiva destes mitos, porquanto, no Livro do Génesis, segundo capítulo, versículo 7, se descreve “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente”. Ji (2007) crê que, em ambos os casos, a utilização da terra para a criação dos seres humanos está relacionada com o facto de, até certo ponto da sua história, estes apenas terem produzido ferramentas cujo matéria-prima era a pedra ou a madeira. Com a descoberta e sequente controlo do fogo, a utilização da terra para a produção de cerâmica, mais facilmente moldável, tornou-se exequível. Tal terá marcado o pensamento da humanidade, que se via, agora, com capacidade para complexificar os seus utensílios. A moldagem dos seres humanos, quer por Nüwa, quer por Deus, parece, na sua opinião, advir desse pensamento mais desenvolvido dos criadores destas narrativas. Ademais, ainda neste seguimento, a utilização específica da Terra Amarela (黄土, *huángtǔ*), no caso chinês,

³⁵³ Um dos primeiros trabalhos filosóficos da China. Juntamente ao *Clássico da Poesia* (诗经, *Shījīng*), *Clássico da História* (书经, *Shūjīng*), *Clássico dos Ritos* (礼记, *Lǐjì*) e *Anais da Primavera e Outono* (春秋, *Chūnqiū*), forma os *Cinco Clássicos* (五经, *Wūjīng*), um grupo de obras que constituem o cânone tradicional confucionista. (NdA)

³⁵⁴ Curiosamente, a Céu é atribuído o primeiro hexagrama, *qian* (乾, *qián*), o princípio masculino. Em chinês, uma outra maneira de fazer referência ao cosmos é através do termo *qiankun* (乾坤, *qiánkūn*), isto é, a junção de Céu e Terra, masculino e feminino. (NdA)

advém de duas razões: primeira, a China é composta por uma vasta área deste tipo de terreno³⁵⁵; segunda, a tez do povo chinês, é costume dizer-se, apresenta a mesma cor que o solo. Ji (*idem*:21), a este propósito, minudencia

Assim sendo, de forma natural, a partir dos materiais locais, nomeadamente a Terra Amarela, Nüwa criou as pessoas, justificando, então, a tez amarelada do povo chinês. Segue, em boa verdade, o adágio “vindo do pó, regressa, no final, ao pó”. O povo chinês desenvolveu um apego infinito à terra, sendo costume, ao sair-se da terra natal, levar solo desse mesmo lugar. Diz-se, assim, o povo chinês detesta afastar-se das suas raízes. Talvez tenha sido justamente porque Nüwa criou os seres humanos a partir deste tipo de solo que os chineses, ainda hoje, tenham com ele uma relação de dependência.³⁵⁶

Um outro detalhe da narrativa que merece relevo relaciona-se à estratificação social fomentada por Nüwa, dado que o menor cuidado na criação dos humanos, patente na utilização de uma corda para concretizar o seu desiderato, reflete uma menor perfeição dos mesmos e, por conseguinte, um estatuto inferior dessas mesmas criaturas. De facto, à imagem da descrição presente no décimo livro do Rg-veda, referente ao sacrifício do primeiro homem e à formação de castas, isto é, estratos sociais, Nüwa priorizou os nobres e/ou aristocratas da sociedade de então, pois moldou-os com as suas próprias mãos, e relegou os pobres e/ou deficientes para segundo plano ao não lhes oferecer o mesmo tratamento, criando também uma hierarquia.

Destarte, é possível verificar que esta narrativa acompanhou o desenvolvimento da comunidade, absorvendo também influências do pensamento de uma sociedade de classes. Numa sociedade assim, o conceito de hierarquias é especialmente proeminente. A classe dominante, isto é, a classe alta, enfatiza continuamente que a riqueza e a pobreza são realidades que dependem da vontade do Céu. Por conseguinte, é algo que não pode ser mudado. Por um lado, uma visão assim fatalista engana as classes mais baixas, fazendo com que estas permaneçam numa posição subserviente enquanto se esforçam por servir as classes altas. Rebeliões e revolução são inúteis, pois a vontade do Céu não pode ser mudada. Por outro, as classes dominantes creem que a sua riqueza e poder são divinos, o que lhes justifica a

³⁵⁵ O Planalto do Loess (黄土高原, *Huángtǔ Gāoyuán*, lit. “Planalto da Terra Amarela”) é um dos maiores de toda a China. O seu nome advém precisamente do seu constituinte principal. (NdA)

³⁵⁶ “于是, 自然而然, 就地取材, 在中国广大的黄土地上女娲也就取了黄土来造人, 因此也就造就了中国人的黄皮肤, 正是“来自尘土, 最终又归于尘土”。中国人对于土地有着无限的依恋之情, 离家的游子必携带家乡的泥土, “安土重迁”等等, 也许正是因为女娲当初用黄土造就了人类才使得今天的我们仍然与黄土有着难以割舍的情感。” (“Yúshì, zìrán’èrrán, jiù dì qǔcái, zài zhōngguó guǎngdà de huángtǔdìshàng nǚ wā yě jiù qǔle huángtǔ lái zào rén, yīncǐ yě jiù zàojiùle zhōngguó rén de huáng pífū, zhèng shì “láizì chéntǔ, zuìzhōng yòu guīyú chéntǔ”. Zhōngguó rén duìyú tǔ dì yǒuzhe wúxiàn de yīliàn zhī qíng, lí jiā de yóuzi bì xiédài jiāxiāng de ní tǔ, “āntǔ chóng qiān” dēng dēng, yèxū zhèng shì yīnwèi nǚ wā dāngchū yòng huángtǔ zàojiùle rénlèi cái shǐdé jīntiān de wǒmen réngrán yǔ huángtǔ yǒuzhe nányī gēshě de qīnggǎn.”) (TdA)

exploração despudorada do povo. Embora se comprove a aproximação entre as narrativas chinesa e ocidental, pois a humanidade foi, efetivamente, criada a partir da terra, prevalecem aqui potenciais diferenças nas linhas de pensamento seguidas por estes pólos.

Numa outra nota, indica Yuan (2006), Nüwa encarregou-se igualmente de proceder à implantação do sistema de casamentos (婚姻制度, *hūnyīn zhìdù*), pois decidiu distinguir as novas criaturas em género masculino e feminino, responsabilizando-as pela renovação geracional. Nüwa ganhou, assim, o epíteto de Deusa Casamenteira ou Deusa do Casamento (婚姻之神, *hūnyīn zhī shén*), podendo também ser reverenciada como Deusa da Fertilidade (送子娘娘, *Sòngzǐ niángniang*, lit. “Donzela que Traz Filhos”) pelos casais que não conseguiram ainda obter descendência. Yuan (2006:49) descreve outrossim que a importância desta deusa para o povo chinês é, ainda hoje, incontestável, visto que

As pessoas oferecem sacrifícios a esta deusa com cerimónias reverentes. Constroem altares nas regiões rurais e erguem templos (...) para a venerar. Todos os anos, na Primavera, realizam-se grandes encontros nas proximidades desses templos, nos quais se reúnem todos os jovens do país. (...) Basta que ambas as partes se entendam, podendo casar sem a realização de qualquer ritual. (...) Ninguém se pode opor a esta atitude por parte deles. A isto chama-se “União Divina”.³⁵⁷

A figura de Nüwa encontra-se, na mente chinesa, associada à criação dos humanos não só enquanto divindade independente, mas também como divindade relacionada a uma outra, Fuxi (伏羲, *Fúxī*)³⁵⁸. Também conhecido por Fuxi (宓牺, *Fúxī*)³⁵⁹, Paoxi (庖牺, *Páoxī*), Baoxi (包羲, *Bāoxī*) ou Taihao (太昊, *Tàihào*)³⁶⁰, dependendo dos registos referenciados, Fuxi terá sido criado tendo por base a história verdadeira de um monarca, ainda que não exista certeza absoluta de nada. Independentemente das versões a si conectadas, a importância de Fuxi para o povo chinês encontra-se no facto de ter sido ele quem lhes ensinou o básico das técnicas de sobrevivência, como o uso do fogo, a caça/pesca e a adivinhação. Neste ponto específico, acredita-se que tenha sido Fuxi o responsável pela introdução da

³⁵⁷ “人们祭祀这位婚姻之神，典礼非常隆重，在郊野筑了坛，建立了神庙， (...) 来奉献她。每年到了春二月，就在神庙附近举行盛会，会合国中的青年男女 (...)。只要双方都玩得情投意合了，就可以不必举行什么仪式，自由地去结婚， (...), 任何人也不能干涉他们这种行动。这大概就叫做“天作之合”。” (*Rénmen jìsì zhè wèi hūnyīn zhī shén, diǎnlǐ fēicháng lóng hòu, zài jiāoyě zhùle tán, jiànliè shén miào, (...) Lái fèngxiàn tā. Měinián dàole chūn èr yuè, jiù zài shén miào fùjìn jǔxíng shèng huì, huìhé guó zhōng de qīngnián nán nǚ (...). Zhǐyào shuāngfāng dōu wán dé qíngtóuyìhéle, jiù kěyǐ bùbì jǔxíng shénme yìshì, zìyóu de qù jiéhūn, (...), Rèn hé rén yě bùnéng gānshè tāmen zhè zhōng xíngdòng. Zhè dàgài jiù jiàozuò “tiānzuo zhīhé”*) (TDA)

³⁵⁸ Ao contrário da opinião de Ji (2007), Zheng (1989), por exemplo, crê que Nüwa apenas se afirma como divindade feminina pela associação que possui com Fuxi. (NdA)

³⁵⁹ Embora se leiam da mesma forma, são sinogramas diferentes. (NdA)

³⁶⁰ Birrell (1993), por exemplo, descreve que Fuxi e Taihao são duas entidades distintas, pois, ao contrário da primeira, a última figura é mencionada em obras ou textos míticos mais antigos. Faz-se, assim, neste espaço, esta ressalva. (NdA)

ideia dos trigramas, isto é, padrões que, inicialmente feitos com galhos, correspondem às oito combinações possíveis do *Yin-yang*. Este conceito encontra-se, aliás, presente no *Clássico das Mutações*.

O paleógrafo moderno Rong Geng (容庚, *Róng Gēng*) (*apud* Yuan, 2006) aponta que, em pinturas ou esculturas de temática mitológica, as figuras de Nüwa e Fuxi são normalmente retratadas como meio humanas. Enquanto que, da cintura para cima, ambas apresentam características humanas, da cintura para baixo são-lhes atribuídas caudas de serpentes firmemente entrelaçadas (人头蛇身, *réntóu shéshēn*)³⁶¹. Nas mãos, Fuxi transporta normalmente um esquadro de carpinteiro e Nüwa um compasso³⁶². Thury e Devinney (2017), neste ponto, explicitam que, por um lado, o esquadro de carpinteiro de Fuxi simboliza a identificação do primeiro com o mundo físico, terreno, porquanto se encontra associado a linhas retas e quadradas criadoras de uma mentalidade mais direta e que, por outro, o compasso de Nüwa denota a sua identificação com um mundo mais metafísico, associando-se às curvas e círculos de uma mentalidade abstrata. Esta aceção será, porventura, mais fácil de entender se se tiver em conta a forma do mundo, segundo Eberhard, anteriormente mencionada. Zheng (1989:37) corrobora igualmente estes pontos de vista, afirmando que “casal complementar e indivisível, eles representam os dois aspectos antitéticos da mesma dinâmica”. O atributo de Fuxi “é o esquadro de carpinteiro, símbolo das artes religiosas e mágicas, da terra, o quadrado e o masculino, enquanto o atributo de Nüwa é o compasso, símbolo do feminino”³⁶³. No entanto, existem também obras que os retratam como portadores do Sol (Fuxi) e da Lua (Nüwa)³⁶⁴, dentro dos quais é possível identificar,



Figura XVI
Representação de Nüwa e Fuxi, de acordo com as descrições de Rong Geng.

³⁶¹ A descrição de Nüwa e Fuxi como seres com corpos de serpentes possui um equivalente mais ou menos direto em territórios análogos ao chinês. As Nāga são seres divinos, ou semi-divinos, que, no Hinduísmo, Budismo ou Jainismo, podem assumir uma forma metade humana, metade serpentina. São normalmente descritas como seres poderosos, esplêndidos e orgulhosos que vivem num submundo recheado de jóias, ouro e outros tesouros do género. São ainda associadas a corpos de água, como rios, lagos ou mares. Embora não se trate de uma transposição direta, visto que ambos os casos apresentam características algo únicas, o imaginário da serpente encontra-se presente em ambas as mentalidades. (NdA)

³⁶² Ji (2007), por exemplo, nas suas pesquisas, prefere referir-se a um instrumento semelhante a um espelho refrator (折光镜, *zhéguāngjìng*), considerando que o mesmo não só reflete a cena da vida do sistema pré-histórico de comunidades de clãs matriarcais, como também demonstra o papel decisivo das mulheres nessa etapa importante do desenvolvimento da sociedade humana. (NdA)

³⁶³ “Couple complémentaire et indivis, ils représentent les deux aspects antithétiques d’une même dynamique. *Fuxi* a pour attribut l’équerre, symbole des arts religieux et magiques, de la terre, du carré et du mâle, tandis que *Nüwa* a pour attribut le compas, symbole du féminin.” (TdA)

³⁶⁴ Regra geral, os temas envolvendo sol, lua e outros corpos celestes eram narrativas nas fontes clássicas, porquanto funcionavam como indicadores da regularidade da vida cósmica, relacionados sobretudo à ordem social. (NdA)

respetivamente, uma ave dourada³⁶⁵ e um sapo. Estas imagens “fazem crer que ambos são o casal encarregue da criação e reprodução da raça humana” (Martins, 2018c:216).

Na literatura chinesa antiga, Nüwa é amiúde descrita através da expressão “cabeça humana, corpo serpentino, num só dia, setenta criaturas cria” (人头蛇身, 一日七十化, *réntóu shéshēn, yīrì qīshíhuà*) (cf. Ji, 2007), afirmação que, na realidade, exige alguma explicação. Em primeiro lugar, o facto de Nüwa ser descrita como tendo partes corporais semelhantes à serpente pode ser indicativo de que o seu mito foi formulado por uma sociedade totémica. Relativamente a este assunto, Wu (1987:421) descreve que

A veneração totémica é um tipo de crença religiosa criada no período dos clãs primitivos. A palavra *totem* provém das línguas indígenas da América do Norte, significando “os seus parentes”. Os povos primitivos acreditavam que cada clã possuía uma ligação de cariz familiar, ou, pelo menos, especial, com certos animais, plantas ou objetos inanimados. Por conseguinte, estes últimos eram venerados como sendo os próprios ancestrais dos clãs, ganhando o estatuto de deuses protetores. Este tipo de totem não só era objeto de adoração, como também era tido como símbolo do dito clã.³⁶⁶

O autor acredita que a realidade da veneração totémica se apresenta como um estado de desenvolvimento avançado da veneração da natureza. Uma vez que todas as tarefas diárias se encontravam diretamente relacionadas com o meio ambiente, os povos primitivos começaram por venerar todo o tipo de fenómenos ou elementos naturais “como o sol, a lua, as estrelas, o vento, a chuva, o trovão, o relâmpago, as montanhas, os rios, a terra, as pedras, os animais, as plantas, entre outros” (Wu, 1987:421)³⁶⁷. No decorrer desse processo, os referidos povos foram gradualmente descobrindo que um determinado número de fenómenos naturais, ou elementos da natureza, possuíam uma relação mais especial com a comunidade em que se inseriam. Para justificar esta posição, o autor alude ao papel que os animais poderiam assumir nestes casos: por um lado, amiúde usados como fonte de alimento, estes estabelecer-se-iam como componente importante na produtividade laboral; por outro, na hipótese de a

³⁶⁵ Uma vez que o sol viajava pelo céu todos os dias, os chineses viam-no como um pássaro que voava pelo ar. Existe uma narrativa mítica em que esse pássaro, um corvo, carrega o sol até ao topo de uma árvore antes de decolar na sua jornada diária pelo céu. No entanto, outras histórias retratam o corvo como pássaro que vive dentro do próprio sol. (NdA)

³⁶⁶ “图腾崇拜是原始氏族时期产生的一种宗教信仰。“图腾”一词系北美印第安语，意思是“他的亲族”。原始人相信每个氏族都与某种动物、植物或者无生物之间有着血缘亲属关系或其他特殊关系，于是就把它们当作自己的祖先(。。。)去崇拜，看作是本氏族的保护神。这种图腾既是崇拜对象，又被当作该氏族的标志和象征。” (“*Túténg chóngbài shì yuánshǐ shìzú shìqí chānshēng de yī zhǒng zōngjiào xìnyǎng* “*Túténg*” *yī cí xì bēiměi yīndì'ān yǔ, yìsì shì “tā de qīnzú”*. *Yuánshǐ rén xiāngxìn měi gè shìzú dōu yǔ mǒu zhǒng dòngwù, zhíwù huòzhě wú shēngwù zhī jiān yǒuzhe xiěyuán qīnshǔ guānxì huò qítā tèshū guānxì, yúshì jiù bǎ tāmen dàng zuò zìjǐ de zǔxiān (...)* *qù chóngbài, kàn zuò shì běn shìzú de bǎohù shén. Zhè zhǒng túténg jìshì chóngbài duìxiàng, yòu bèi dàng zuò gāi shìzú de biāozhì hé xiàngzhēng.*”) (TdA)

³⁶⁷ “如日月星辰、风雷雨电、山川土石、动物植物等等。” (“*Rú rì yuè xīngchén, fēngyǔ léidiàn, shānchuān tǔshí, dòngwù zhíwù děng dēng.*”) (TdA)

comunidade ser atacada por animais indómitos, estes constituíam-se como fonte de medo e pânico dessa mesma sociedade. Dominado o pavor sentido, os seus membros consideravam esse animal como um deus com o qual possuíam uma forte ligação, atribuindo-lhe, frequentemente, forças sobrenaturais. Num outro aspeto, Wu crê ainda que, a partir do momento em que os povos supramencionados atingem efetivamente o estágio de clã, os seus elementos desenvolveram de forma paulatina noções de respeito e de nostalgia para com os entes já falecidos. Ademais, nas sociedades matriarcais, nas quais não só se assistia a um desconhecimento generalizado acerca da gravidez, como também era comum não se conhecer o progenitor, as pessoas começaram a perceber estas figuras como uma das origens da sua própria vida, como é o caso de Nüwa com o seu corpo ofiídeo.

No seu conjunto, estes dois fatores contribuíram para a formação de um sistema de veneração totémica, no qual animais, plantas ou objetos inanimados, por possuírem uma conexão mais íntima e singular com o modo de vida e os meios de produção do clã, eram escolhidos para assumir o papel de totem deste último. Este tipo de fenómeno encontra-se, aliás, presente em quase todas as comunidades mundiais. Wu afirma que, assim, o totem é o resultado de uma sociedade matriarcal, o que, muitas vezes, o leva a denominar este tipo de sociedades como sociedades totémicas. Entre as características presentes neste tipo de sociedade, o autor (1987:422) destaca quatro

Em primeiro lugar, cada clã acredita que possui uma estreita relação consanguínea com o seu animal ou planta totémica, ou simplesmente admite que esse totem é antepassado do seu clã, criando uma série de mitos sobre o mesmo. Destas narrativas deriva amiúde a própria linhagem do clã. Segundo, cada clã respeita e venera profundamente o seu totem animal ou vegetal, criando vários tabus em seu redor. Algumas tribos não o matam nem o comem, sendo igualmente proibido falar de ou tocar nele. No entanto, este jejum não se aplica a outros grupos, que o podem caçar ou comer sem restrições. Terceiro, o totem do clã obriga a um conjunto de atividades ritualísticas nas quais os seus membros, seja a nível de decoração do corpo, da utilização de ferramentas, de habitação e de ritos fúnebres, entre outros, devem usá-lo como símbolo de pertença a esse clã. Quarto, é considerado tabu o casamento entre homens e mulheres pertencentes ao mesmo grupo totémico, implementando-se, para tal, a exogamia.⁸⁸

⁸⁸ “第一，各民族都相信其氏族与图腾动植物有密切的血缘关系，或直接承认它是本氏族的祖先，并且创造出不少关于图腾的神话，常常从其中引出自己的世系。第二，每个氏族对自己的图腾都加以崇敬，并有若干禁忌。不少氏族对图腾动植物禁杀禁食，甚至禁说图腾名称或触摸图腾。但本氏族禁杀禁食的动植物，其他氏族则可猎取、食用。第三，对本氏族图腾有一套祭祀活动，氏族成员在身体装饰、日常用具、住所墓地等方面，用图腾作为标记，表明他们属于某一氏族。第四，同一图腾集团内的男女成员之间禁止结婚，实行外婚制。” (“Dì yī, gè shìzú dōu xiāngxìn qí shìzú yǔ túténg dòngzhíwù yǒu mìqìè de xiěyuán guānxì, huò zhíjiē chénggrèn tā shì běn shìzú de zǔxiān, bìngqiē chuàngzào chū bù shǎo guānyú túténg de shénhuà, chángcháng cóng qízhōng yīnchū zìjǐ de shìxì. Dì èr, měi gè shìzú duì zìjǐ de túténg dōu jiāyǐ chóngjìng, bìng yǒu ruògān jìnjì. Bù shǎo shìzú duì túténg dòngzhíwù jìn shā jìn shí, shènzhì jìn shuō túténg míngchēng huò chù mō túténg. Dàn běn shìzú jìn shā jìn shí de dòngzhíwù, qítā shìzú zé kě lièqǔ, shíyòng. Dì sān, duìběn shìzú túténg yǒuyǐ tào jìsì huódòng, shìzú chéngyuán zài shēntǐ zhuāngshì, rìcháng yòngjù, zhùsuǒ mùdì dēng fāngmiàn, yòng túténg zuòwéi biāoji, biāomíng tāmen shǔyú mǒu yī shìzú. Dì sì, tóngyī túténg jítuán nèi de nǎnnǚ chéngyuán zhǐ jiān jìnzhǐ jiéhūn, shíxíng wài hūn zhì.”) (TdA)

No caso chinês, partindo da análise de fontes arqueológicas, o autor cita o exemplo de algumas tigelas de cerâmica pintada, exumadas no sítio arqueológico de Banpo (西安半坡遗址, *Xī'ān Bàn pō yízhǐ*), a este da cidade de Xi'an (西安市, *Xī'ānshì*), que apresentam uma figura com rosto humano rodeada por um padrão em forma de peixe (人面鱼纹, *rénmiàn yúwén*). Wu crê que esta descoberta reflete uma possível veneração do peixe como totem pelos clãs de então. Outro exemplo descrito relaciona-se com a descoberta, na província de Zhejiang (浙江省, *Zhèjiāngshěng*), de algumas ferramentas e utensílios relativos à Cultura Hemudu³⁶⁹ cujos motivos decorativos eram compostos por pássaros. Entre estas peças, destaca-se uma colher, feita em osso, cuja parte central é composta pelo desenho de dois grupos de pássaros (鸟纹骨匕, *niǎowén gǔbǐ*). Tal comprova novamente, na visão do autor, a crença totémica dos povos locais. Ademais, nesta ordem de ideias, Wu defende outrossim a existência de uma ligação entre os mitos primevos de cada tribo e a veneração totémica, enumerando, como justificação, uma série de registos escritos que contêm referências a mitos de veneração ancestral. Entre eles, destacam-se o *Clássico da Poesia* (诗经, *Shījīng*)³⁷⁰, no qual é atribuída uma origem animalésca à Dinastia Shang, ou o *Livro da Dinastia Han Posterior* (后汉书, *Hòuhànshū*), no volume intitulado *Tratado sobre os Bárbaros do Sudoeste* (南蛮西南夷列傳, *Nánmán xīnán yí lièzhuàn*), onde se narra a história de Pan'hu (槃瓠, *Pán 'hù*), um cão que, tendo casado com a filha do Imperador Ku (帝喾, *Dì Kù*), bisneto do Imperador Amarelo, teve doze filhos, seis homens e seis mulheres, que se casaram entre si. Aqui, Wu atribui claramente ao cão o papel de animal totémico.

De um ponto de vista muito sucinto, o autor argumenta que o fenómeno totémico é um processo evolutivo. Inicialmente, essas ocorrências envolveriam totens animais, como a serpente, o urso ou o tigre, sem que se procedesse a nenhuma alteração do seu aspeto ou figura original. Posteriormente, os totens ganharam novas formas e aproximaram-se da figura dos seres humanos, surgindo, por conseguinte, figuras compostas por cabeça humana e corpo de bovino (人首牛身, *rénshǒu niúshēn*), como o Imperador Yan (炎帝, *Yándì*) ou por cabeça humana e corpo de serpente, como a própria Nüwa.

Seguindo a linha de pensamento de Wu, Ji (2007) explica que, tendo em conta que, em termos

³⁶⁹ Vista como uma possível fonte das culturas proto-austronésias, a Cultura Hemudu (河姆渡文化, *Hémùdù wénhuà*) floresceu a Sul da Baía de Hangzhou (杭州湾, *Hángzhōu Wān*), na atual província de Zhejiang. Embora possa ser dividida em duas fases, aponta-se geralmente para o período entre 5500 a. C. e 3300 a. C. como aquele no qual se assiste ao seu desenvolvimento. (NdA)

³⁷⁰ Conhecido igualmente como *Livro de Odes*, o *Clássico da Poesia* é a mais antiga coleção de poemas e cantigas da China. Composto por 305 criações recolhidas ao longo de 500 anos, esta coleção era conhecida, no período precedente à Dinastia Qin (秦朝, *Qíncháo*), por *Trezentos Poemas* (诗三百, *Shī sānbǎi*). A maior parte dos poemas possui quatro linhas e encontra-se dividida em três categorias: poemas/canções folclóricas (风, *fēng*), composições nobres, cantadas em banquetes ou encontros reais, (雅, *yǎ*), e canções fúnebres, cantadas e dançadas enquanto seriam feitas oferendas aos ancestrais (颂, *sòng*). (NdA)

de origem, esta narrativa mítica terá surgido na zona central da atual China, às margens do Rio Yangtzé (长江, *Chángjiāng*), também conhecido por Rio lansequião, a sua criação por parte da sociedade primitiva chinesa pode, efetivamente, ser justificada por uma ânsia de proteção contra animais ferozes que, habitando o mundo de outrora, revelavam ser mais poderosos do que técnicas e estratégias desenvolvidas pelos humanos. Neste sentido, como eram seres sobrenaturais causadores de profundo medo, eram igualmente escolhidos como deuses protetores. A serpente como elemento corporal da deusa-mãe pode ser, assim, entendida como representação típica de um totemismo animal. A escolha deste réptil é explanada, porventura, pelas características climáticas da região do Rio Yangtzé, já que, com temperaturas elevadas e grande índice de humidade, é, efetivamente, uma zona rica em animais como a serpente. Refira-se ainda que, no contexto das imagens descritas por Rong Geng, a ave dourada associada a Fuxi, segundo Zheng (1989:100), é a representação do totem do seu clã, dado que esta divindade “nasceu depois de a sua própria mãe ter seguido o trilho deixado por um pássaro”³⁷¹. Comentando o *Livro dos Costumes e Tradições Populares* (风俗通义, *Fēngsú Tōngyì*), a autora francesa conta que Nüwa, por vezes, era associada ao mesmo clã que Fuxi, embora descarte a ideia, porquanto

Se ela é a sua esposa, as leis exogâmicas peculiares ao sistema totémico deveriam tê-la proibido de se casar com um membro do seu clã. A tradição diz, no entanto, que eles foram os pais do clã das serpentes. E é verdade que a iconografia quase sempre os mostra como serpentes entrelaçadas, mas, às vezes, também como pássaros. Pássaro e serpente são inseparáveis. Eles não se opõem. Pelo contrário, complementam-se. Luz e escuridão, esse símbolo binário evoca a reminiscência do cenário original, a perenidade. (*idem*:101/102)³⁷²

Regressando à expressão referida em páginas anteriores, é ainda de referir a influência que a própria língua chinesa pode incutir na interpretação da mesma, visto que o último sinograma da frase, 化 (*huà*), apresenta duas prováveis explicações. Por um lado, pode ser interpretado como sinónimo de 化育 (*huà yù*), termo mais literário que significa “criar” ou “gerar”. Por outro, pode ser equivalente a 变化 (*biàn huà*), “mudança” ou “transformação”, simbolizando as inúmeras formas que Nüwa pode assumir no seu momento de criação, pois ela é a deusa poderosa meia humana, meia animal (*cf.*

³⁷¹ “(...) naquit après que sa mère eut elle aussi marché sur la trace d'un oiseau.” (TdA)

³⁷² “Si elle est son épouse, les lois exogamiques propres au système totémique auraient dû lui interdire le mariage avec un membre de son clan. La tradition rapporte toutefois qu'ils engendrèrent le clan du serpent. Et il est vrai que l'iconographie les montre presque systématiquement en serpents enlacés, mais parfois aussi en oiseaux. Oiseau et serpent sont inséparables. Ils ne s'opposent pas. Au contraire, ils se complètent l'un l'autre. Lumière-obscurité, ce symbole binaire évoque à lui seul la réminiscence du scénario original, la pérennité.” (TdA)

Eberhard, 1984).

Em todo o caso, retornando à questão do envolvimento de Nüwa e Fuxi, no *Tratado de Histórias Fantásticas* (独异志, *Dúyìzhì*), Li Rong (李冗, *Lǐ Rǒng*) (*apud* Yuan, 2006), escritor da Dinastia Tang, fornece mais uma explicação para a origem dos humanos, a qual, neste contexto, é merecedora de explanação. A narrativa, assaz popular entre etnias do Sul, como a Miao ou a Yao (瑶族, *Yáozú*), não providencia uma descrição inicial de ambas as personagens como um casal. Pelo contrário, são irmãos que, mais tarde, se tornam amantes.

O mito conta que, irmãos com cerca de dez anos, Nüwa e Fuxi residiam com o pai. Certo dia, enquanto este se encontrava fora de casa a trabalhar e os irmãos brincavam à sua volta, uma grande tempestade surgiu, obrigando-os a procurarem refúgio dentro de casa. Perante a brevidade e gravidade da tempestade, reconhecendo os sinais, o pai foi buscar uma jaula previamente preparada, porquanto desconfiava que o Deus do Trovão (雷神, *Léishén*) estaria nas redondezas. Dois dias após a captura, tendo em conta que teria de resolver alguns assuntos no mercado, o pai advertiu os filhos, reiterando que, de forma alguma, deveriam providenciar água à divindade. Contudo, o Deus do Trovão, conhecido pela sua perspicácia, convenceu-os do contrário. A água ofertada devolveu-lhe as energias, permitindo-lhe escapar da sua prisão. Como recompensa, o deus ofereceu-lhes um dente, incitando-os a plantarem-no. Dito isto, partiu.

Pouco depois regressou o pai de Nüwa e Fuxi. Inteirando-se da situação e da sua gravidade, decidiu construir uma pequena embarcação que lhes permitisse enfrentar a calamidade iminente, isto é, a vingança do Deus do Trovão. Concomitantemente, os irmãos plantaram o dente, observando, surpresos, que, pouco tempo depois, um pequeno broto irrompeu do solo. Do rebento saído do solo, surgiu uma espécie de fruto, o qual, no dia seguinte, tinha-se já transformado numa grande cabaça, capaz de albergar os dois irmãos, composta internamente por dentes.

Três dias após o aviso do Deus do Trovão, este regressou à área de residência da família de forma a proceder à sua vingança. O céu escureceu rapidamente e as chuvas torrenciais que caíam galvanizaram os rios, que galgaram as margens. Numa tentativa de salvar as suas vidas, o pai pediu aos filhos para se refugiarem na pequena embarcação que construira. No entanto, o par decidiu fugir para dentro da cabaça dada pelo Deus do Trovão. Terminada a forte tempestade, os irmãos saíram do esconderijo, observando que o mundo que conheciam estava completamente destruído e que eles eram

os dois últimos humanos vivos.

O tempo passou e os irmãos tornaram-se adultos. Fuxi começou a cortejar a irmã e esta, vendo-se a afastar e evitar constantemente o irmão, informou-o de que, se, num jogo semelhante ao do apanhada, ele a capturasse, casar-se-iam prontamente. Fuxi aceitou, desconhecendo que Nüwa era bastante rápida, tornando a tarefa mais difícil do que inicialmente parecia. Certo dia, enquanto corriam em torno de uma árvore, Fuxi mudou de direção e conseguiu finalmente apanhar a irmã. Após a consumação do casamento, marcado pelo facto de ambos terem usado um leque de forma a ocultar as suas faces, Nüwa pariu uma bizarra bola de carne. O casal optou, então, por cortá-la em pequenas porções, entrouxando-as e levando-as para o Céu através de uma escadaria monumental que permitia a ligação entre os dois pólos³⁷³, numa clara representação simbólica da viagem de regresso no tempo às condições primitivas do cosmos recém-criado. No entanto, após a sua chegada, uma repentina rajada de vento libertou o conteúdo da trouxa e espalhou-o pela Terra. Para espanto do casal, pequenas pessoas foram surgindo dos pedaços que o mesmo tinha previamente cortado. Os seus nomes foram atribuídos conforme o local onde os mesmos foram caindo, daí que, por exemplo, aqueles que caíram em cima de folhas obtiveram o sobrenome de Ye (叶, *Yè*, lit. “folha”), aqueles que aterraram em cima de pessegueiros ganharam o apelido de Tao (桃, *Táo*, lit. “pêssego”) e aqueles que pararam na água apelidaram-se Shui (水, *Shuǐ*, lit. “água”). Yang e An (2005) creem que é este último detalhe que oferece uma possível explicação para os Cem Apelidos (百家姓, *Bǎijiāxìng*), isto é, o conjunto de apelidos mais comuns em toda a China.

Zheng (1989) partilha a opinião dos autores supramencionados, crendo, igualmente, que este mito poderá ter as suas raízes numa narrativa da etnia Miao. As suas personagens principais, Pai Nuo (傩公, *Nuógōng*) e Mãe Nuo (傩母, *Nuómǔ*), passam por uma aventura muito semelhante à supradita. No ponto de vista da autora, os esquemas narrativos revelam ser os mesmos nos dois mitos, sendo que as ações dos dois casais assumem paralelamente um carácter libertador e reparador. A utilização do sinograma 傩 (*nuó*) como nome de ambas as personagens revela ser um pormenor interessante, porquanto, embora se trate de um carácter obscuro, é ainda usado em expressões como “nuoshen” (傩神, *nuóshén*), referindo-se às divindades responsáveis pelo afastamento e proteção contra a pestilência. Neste caso, a ideia de pestilência pode estar associada à imagem de uma grande calamidade que afetou

³⁷³ Os detalhes variam, mas, regra geral, o local onde a dita escadaria se encontra é a Cordilheira Kunlun. (NdA)

a comunidade. Nüwa e Fuxi, cuja narrativa ter-se-á baseado no mito dos pais Nuo, absorveram esta sua característica e sobreviveram também a um acontecimento calamitoso (isto é, dilúvio).

De qualquer forma, assim como na narrativa inicialmente apresentada, Nüwa assume-se de novo como responsável pela criação da humanidade, embora, desta vez, conte com a colaboração de Fuxi. Ambos instauram, assim, um regime matrimonial, tornando-se nos progenitores dos seres humanos. Contudo, nesta nova versão, a deusa-mãe assiste à perda do seu estatuto original como criadora suprema, algo que reflete, porventura, a redução de importância da mulher na sociedade (ou seja, passagem de uma sociedade matriarcal para uma sociedade patriarcal). Por conseguinte, perde também a sua imortalidade, remetendo-se a uma posição subserviente à do homem num contexto tradicional de relações matrimoniais. Numa perspetiva comparativa, Adão e Eva terão, porventura, uma narrativa em certos pontos similar à acima descrita, pois, no Jardim do Éden, logo após o pecado cometido, o casal consciencializa-se da sua nudez. Frágeis e vexados, Adão e Eva tapam-se com folhas de figueira. Na contraparte chinesa, Fuxi e Nüwa, confrangidos pela comunhão sexual, ocultam as faces um do outro com um leque³⁷⁴. Em ambos os casos, independentemente do material utilizado, folhas de figueira ou leque, os casais sentem-se culpados e envergonhados pelo pecado que cometeram.

Analisando de uma perspetiva mais abrangente, este tipo de mito ocorre mediante o desenrolar de certos eventos. Antes de tudo, é possível verificar-se a existência de um desastre natural que apenas poupa um casal de irmãos. Em seguida, providencia-se uma série de milagres que refletem, no fundo, a obtenção da autorização celestial para que o pecado seja cometido. Em terceiro lugar, o casal dá à luz um corpo estranho ou teratogénico, que, eventualmente, se metamorfoseia de algum modo nos novos humanos. À medida que a sociedade se foi desenvolvendo, o casamento incestuoso foi proibido e a literatura popular de tradição oral formulou atenuantes para justificar este tipo de ato, como uma possível extinção humana. Neste sentido, fala-se, por hipótese, de uma variação do Complexo de Édipo apontado por Freud, em que, por causa do tabu do incesto e do formidável obstáculo parental, o filho ou filha vê-se obrigado(-a) a reprimir o seu desejo inconsciente pelo progenitor(a) e o direciona para um dos irmãos/irmãs, surgindo, assim, um complexo fraternal.

Quando comparada com outras culturas, a cultura chinesa esconde de uma forma mais profunda este tipo de complexo. Tao e Ivanhoe (2012) referem que, para além do caso de Fuxi e Nüwa, apenas

³⁷⁴ Na China, aliás, é ainda tradição que, durante a cerimónia de casamento, a noiva esconda o seu rosto. (NdA)

mais uma narrativa relata este tipo de comportamento, embora refiram que, em certas obras literárias, tradicionais ou modernas, é possível encontrar alguns detalhes que espelham casos distorcidos de complexo fraternal. Neste aspeto, descrevem (2012: 79) que

A relação irmão-irmã encontra-se disfarçada como [uma] entre primos ou irmãos adotivos, ou como entre irmãos e irmãs por juramento, ou entre dois filhos amados que crescem juntos e se tratam como irmãos. Em algumas obras (...), o estratagema da identidade equivocada é empregado para realizar o desejo inconsciente proibido. As personagens, irmão e irmã, acabam por ser filhos de pais diferentes, que não possuem qualquer ligação por sangue. Quando as suas identidades verdadeiras são reveladas no final da história, o irmão e a irmã casam-se e vivem felizes para sempre.³⁷⁵

Aliás, referem ainda os autores, mesmo em cantigas tradicionais, os amantes usam os vocábulos “irmão” e “irmã” para se dirigirem um ao outro. Expressões idiomáticas como “ameixa verde e cavalo de bambu” (青梅竹马, *qīngméizhú mǎ*) ou “dois pequenos insuspeitos” (两小无猜, *liǎngxiǎowú cāi*) são ainda hoje utilizadas para designar os elementos de um casal que cresceram juntos, como irmãos, desde a infância. Assim sendo, a relação entre irmãos revela uma faceta do desejo inconsciente presente na cultura chinesa, pois “ao contrário dos desejos inconscientes em relação ao pai ou mãe tipicamente encontrados na cultura ocidental e cristã, os ímpetos da cultura chinesa tendem a ter como objeto do seu amor um irmão ou irmã” (Tao & Ivanhoe, 2012:80)³⁷⁶. De acordo com estes, trata-se, sobretudo, de um complexo de piedade filial, uma vez que as dinâmicas morais do Confucionismo exerceram uma profunda influência na sociedade e literatura chinesas.

5.1.2.2. Nüwa Remenda o Céu (女娲补天, *Nǚwā bǔtiān*)

No outro mito que envolve Nüwa, isto é, no episódio em que se verifica a reparação do Céu após um dos seus sustentáculos ter sido destruído, é possível afirmar que o mesmo se encontra fortemente ligado à narrativa diluviana, mito extremamente generalizado. Trata-se, sobretudo, de uma catástrofe cósmica e não apenas de uma inundação de proporções gigantescas, muito embora, como afirmam Yang e An (2005), no estudo da cultura histórica chinesa, muitas das histórias contadas sobre personagens e

³⁷⁵ “The brother-sister relation is either disguised as one between cousins or adoptive and step siblings, or as that between sworn brothers and sisters, or between two beloved children who grow up together and address each other as brother and sisters. In some (...) works, the ploy of mistaken identity is employed to realize the forbidden unconscious desire; characters who are brother and sister turn out to be born of different parents, who are not related by blood. When their true identities are revealed at the end of the story, the erstwhile brother and sister get married and live happily ever after.” (TdA)

³⁷⁶ “Instead of the unconscious desires for the father or mother typically found in the white, Cristian, Western culture, the unconscious strivings in Chinese culture tend to have as their object of love a brother or a sister.” (TdA)

eventos que foram escritos ou contadas sobre um passado distante tenham uma dupla tradição: aquela cuja tradição é mais histórica e a que apresenta uma versão mais mitológica.

Ora, a multiplicidade de versões deste mito faz, uma vez mais, com que tenha de haver um certo trabalho de recolha e síntese de detalhes. Em algumas obras, como n' *Os Discípulos de Huainan*, escreve-se que a calamidade foi originada pelo ruir de quatro dos oito pilares (montanhas) que sustentavam o Céu. Noutras, como no *Clássico das Montanhas e dos Mares*, prevalece a ideia de que, devido a uma competição, ou conflito, entre o Deus da Água, Gonggong (共工, *Gònggōng*), e o Deus do Fogo, Zhurong (祝融, *Zhùróng*), um deles terá destruído a Montanha Buzhou (不周山, *Bùzhōu Shān*, lit. “Montanha Imperfeita”). De acordo com a maior parte das fontes, foi Gonggong quem, por ter perdido a contenda, quis descarregar a sua raiva e frustração na montanha, ainda que, noutras versões, se diga que Gonggong, também por ter perdido para Zhurong, decidiu suicidar-se atirando-se contra a montanha. Independentemente do motivo e da concretização do ato, a Montanha Buzhou foi destruída e, desprendendo-se da sua posição original, permitiu a abertura imediata de uma fenda celestial de grandes proporções da qual surgiram eventos cataclísmicos para a humanidade.

Com efeito, de um momento para o outro, incêndios incontrolláveis, fortes chuvas e monstros de todo o género avançaram pelo mundo dos seres humanos, causando-lhes grandes perdas. Perante tamanha desgraça, e sentindo compaixão pelo sofrimento humano, a deusa-mãe decidiu intervir. Retirando vários seixos coloridos do leito de rios e ribeiros e misturando-os com uma substância viscosa, Nüwa criou uma espécie de cola que utilizou para reparar os danos causados no firmamento. Em seguida, matou uma tartaruga gigante, excisou-lhe as pernas e utilizou-as como um apoio suplementar aos céus. Após ter resolvido o problema causados pelas bestas ainda soltas, Nüwa queimou algumas plantas e, usando as suas cinzas, estancou as cheias. A deusa-mãe conseguiu, assim, restaurar a ordem no mundo e permitiu que os humanos continuassem a viver a sua vida em paz.

Os seus atos são, aliás, frequentemente utilizados para justificar não só o facto de a humanidade ser capaz de ver cores, por causa dos seixos multicoloridos usados para remendar o Céu, mas também uma das características topográficas do território chinês, isto é, o facto de este ser muito mais elevado na parte oeste do que a na parte este, já que as patas da tartaruga gigante foram colocadas a ocidente do território. Destaca-se também o facto de a colisão de Gonggong com a Montanha Buzhou ter feito com que o Céu se inclinasse em direção a noroeste, deixando um vazio a sudeste. Esta é, igualmente, uma

das razões que justificam a corrente em direção a leste de todos os rios chineses. Em todo o caso, é assim que, como descrito anteriormente, se justifica a imagem de Nüwa segurando um compasso, pois foi ela quem procedeu à reparação do mundo. Zheng (1989:34), fazendo uma síntese da conceção do mundo pelo povo chinês antes e depois deste episódio, descreve que

O antigo povo chinês representava o mundo como uma carruagem na qual a terra, quadrada, formava o fundo e o céu, redondo, o dossel. É por este motivo que se afirma que a terra carrega e que o céu cobre. Entre o fundo e o dossel, não existiam paredes sólidas, mas, sim, nos quatro cantos da terra, pilares que sustentam o céu, impedindo que este caísse sobre a terra. Originalmente, esses pilares eram iguais e o céu e a terra paralelos. Mais tarde, porém, o pilar noroeste, a Montanha Buzhou, foi abalado pelo monstro de Gonggong e o céu e a terra perderam o seu equilíbrio. Desde então, o céu inclinou-se para o noroeste, a terra para o sudeste, enquanto o sol, a lua e as estrelas afastaram-se do seu lugar original. A estrela polar já não se encontra no centro [do céu] e os rios correm de oeste para leste na terra.³⁷⁷

Os mitos que mencionam e abordam Nüwa encontram-se claramente vivos em toda a China e, porventura contrariamente a muitos outros, são ainda veiculados oralmente de pessoa em pessoa, de geração em geração. A sua comparação a outras narrativas míticas de origem clássica revela que, conquanto difiram em dados pormenores ou em determinadas explicitações, os primeiros pertencem quase sempre ao mesmo tipo. A título de exemplo, em províncias com a de Henan, verifica-se a existência de uma narrativa que conta como, após o casamento, Nüwa e Fuxi manufaturaram os seres humanos com barro vindo do Rio Amarelo. Assim que terminavam uma peça, colocavam-na a secar ao sol. No entanto, a dada altura, começou a chover, o que os obrigou a transportar os humanos já moldados para uma cave nas redondezas. Contudo, como ainda estavam frescos, alguns dos modelos perderam pernas e braços ou ficaram privados de olhos e orelhas. Nesta zona chinesa, o mito é narrado como justificação para a existência de pessoas portadoras de alguma deficiência física. Atualmente, Nüwa conserva ainda um *status* relativamente alto no imaginário chinês. Por exemplo, é fácil verificar que, no mês de março, os habitantes de Shaanxi ou Henan celebram importantes festividades dedicadas a Nüwa, esperando que a sua ancestralíssima mãe e/ou avó os cubra de bênçãos.

É, assim, a partir da análise deste e do subcapítulo anterior que se podem tecer dois comentários

³⁷⁷ "Les anciens Chinois se représentaient le monde comme un char dont la terre, carrée, formait le fond et le ciel, rond, le dais. C'est pourquoi l'on dit que la terre porte et que le ciel couvre. Entre le fond et le dais, il n'y a pas de murs pleins, mais simplement, aux quatre coins de la terre, des piliers qui soutiennent le ciel en l'empêchant de tomber sur la terre. A l'origine, ces piliers étaient égaux et le ciel et la terre parallèles. Mais par la suite, le pilier du nord-ouest, le mont Buzhou ayant été ébranlé par le monstre *Gonggong*, le ciel et la terre tombèrent l'un vers l'autre de ce côté. Depuis ce temps, le ciel penche vers le nord-ouest, la terre vers le sud-est tandis que le soleil, la lune et les astres sont déplacés. L'étoile polaire n'est plus au centre, et les fleuves coulent d'ouest en est sur la terre." (TdA)

ou analogias. Primeiramente, Nüwa pode ser identificada com o arquétipo da Mãe Terra, porquanto ela é a incorporação do princípio feminino da fertilidade: uma figura materna nutriz. De facto, este arquétipo é perspetivado como elemento protetor e restaurador da força vital do cosmos, revelando ter a capacidade de expressar imenso amor incondicional, devoção e carinho. Embora não represente literalmente a mãe biológica da humanidade, é herança psíquica daquilo que a maternidade alcança e carrega dentro de si, isto é, os pólos de mães boas (e más, daí que também possa ter a designação de Bruxa) que sobrevivem aos tempos através dos mitos. A relação que se estabelece entre a Mãe e as suas criações exerce um impacto notável na habilidade em lidar com os outros e processar emoções decorrentes desses contactos. Assim, a figura da Mãe revela ser uma espécie de terreno estável para aqueles em quem exerce influência, pois conforta, ensina a distinção entre o bem e o mal e oferece razão e força para que a vida continue.

Neste sentido, analisando o caso de Nüwa, é possível denotar, desde logo, essas mesmas características. Quando cria os seres humanos, a deusa-mãe faz uso da Terra Amarela, símbolo da fonte divina da vida terrestre, representante da fertilidade e da reprodução. É, de facto, através dela que Nüwa canaliza o seu poder, revelando igualmente a capacidade em amar incondicionalmente as suas criações. Preocupa-se com estas e instaura um sistema de casamentos, possibilitando a continuidade da humanidade. Embora não devote ou sacrifique a sua vida a esta causa, como outras divindades o terão feito, Nüwa fornece todos os elementos para a sobrevivência das suas criações. Aliás, quando perde a importância do seu grande papel criador e se junta a Fuxi, ou, se se considerar Pangu também como elemento precursor da humanidade, além do arquétipo da Mãe Terra, é possível atribuir-lhe a função de *Anima*, que equilibra o *Animus* da sociedade. Com efeito, mesmo na narrativa em que Nüwa surge sozinha a moldar a Terra Amarela, há já uma referência a esta questão, pois existe um equilíbrio e harmonia associados ao facto de um elemento feminino (a própria deusa), através de um elemento masculino (a terra, como elemento normalmente atribuído a Fuxi), criar vida.

Por outras palavras, a junção de Nüwa a Fuxi (ou Pangu), que se traduz na combinação do princípio masculino e feminino, reflete-se na presença do *Animus* e da *Anima* no pensamento primevo chinês. Como visto, estes dois arquétipos representam a vontade que encoraja o ser humano a experienciar e conhecer a realidade à sua volta. Este par influencia ainda o processo de desenvolvimento de papéis sexuais e identidades de género, juntamente às mudanças fisiológicas e influências sociais.

Nüwa instaurou o casamento, isto é, a renovação geracional através da combinação entre as duas energias, à semelhança do que acontece numa das narrativas míticas apresentadas. De facto, unidos como criadores divinos do mundo, Nüwa e Fuxi conseguiram impedir as inundações, estabelecendo os princípios estruturais e funcionais de um mundo ordenado. A união destas figuras pode ser vista como o primeiro casamento sagrado, a união de dois poderes iguais que possibilitam ordem e estrutura ao cosmos, sendo que esse vínculo fornece as bases para o entendimento e estabelecimento de conexões entre Céu, Terra e Humanidade. Como co-criadores, ambos possuem o poder de transformar, regenerar e criar e os seus corpos entrelaçados incorporam a criação de todas as origens, são *yin* e *yang*. Eles retratam o casamento místico do Céu e da Terra, a criação de um cosmos ordenado e confiável, o fundamento da identidade coletiva de todas as pessoas.

Em seguida, principalmente na narrativa envolvendo Nüwa (e Fuxi) num contexto diluviano, como, aliás, se verá com mais afinco nas páginas seguintes, crê-se ser possível identificar alguns elementos que a conectam à teoria preconizada por Girard. Ainda que, à semelhança da análise de Pangu, não se possa falar de um triângulo mimético concreto, há determinadas partes da narrativa cuja interpretação tendo por base o seu pensamento é plausível.

A narrativa de Nüwa e Fuxi como irmãos que se tornam um casal evidencia, desde logo, qual é o sacrifício a ser executado para evitar que as consequências da violência generalizada se prolonguem no tempo e no espaço: o incesto. A violência referida advirá do castigo que o Deus do Trovão decidiu aplicar à humanidade em geral após ter sido capturado pelo pai do casal. Colocando de lado os estatutos de ambas as personagens, a sua interação pode ser encarada como a luta de dois sujeitos por determinado objeto ou objetivo. A imitação desencadeadora do conflito, neste contexto, não é elemento óbvio, mas é, sim, perceptível pelas ações, e pelas consequências das ações, das duas figuras.

O dilúvio surge, então, como resultado do confronto provocado pelo pai de Nüwa e Fuxi, tendo sido reforçado pelo Deus do Trovão. No entanto, é também de referir que foi o próprio deus quem, numa tentativa de agradecimento pela sua libertação, forneceu um meio de escape aos irmãos ao ofertar-lhes um dos seus dentes. Ou seja, mesmo num estado caótico de violência cada vez mais intensa, os meios para a sua resolução foram providenciados. Esta, crê-se, é um ligeiro desvio da premissa desenvolvida por Girard, já que o autor defende que, numa sociedade que sucumbe à violência, as vítimas sacrificais, isto é, aquelas que vão, efetivamente, terminar com, ou cancelar, a violência, devem ser escolhidas pelo

grau de afastamento que detêm perante o grupo social em si. Nesta narrativa, no entanto, o rol de figuras disponíveis para assumir tal função é, desde cedo, reduzido a Nüwa e Fuxi, daí que, porventura, o incesto que os irmãos cometem seja já um dado adquirido para o Deus do Trovão. Este revela, destarte, ser um elemento ambíguo no mito, pois não só é fonte de violência, como também é fonte de encaminhamento em direção à resolução da calamidade causada.

Nüwa e Fuxi, agora únicos sobreviventes à catástrofe, são obrigados a consumir uma relação incestuosa como derradeiro sacrifício. Todavia, é a partir deste ato que obtêm a bizarra bola de carne que, mais tarde, origina os novos seres humanos. Ao contrário da narrativa de Pangu, em que existe um sacrifício total com a sua morte, Nüwa e Fuxi têm uma tarefa que não lhes causa morte física, mas que lhes quebra o espírito, pois ambos reconhecem que se envolvem em algo antinatural, daí terem utilizado, como já explanado, o leque para cobrirem ou separarem as suas faces. O incesto, ato cometido apenas uma vez, é o elemento apogístico de toda a violência, pois só algo assim seria capaz de travar a desordem causada pelo dilúvio do Deus do Trovão.

É, neste sentido, que a narrativa “Nüwa Remenda o Céu” pode também ser entendida, pois, novamente após um confronto entre deuses, neste caso Gonggong e Zhurong, Nüwa é obrigada a intervir a fim de salvar a humanidade. Desta vez, no entanto, apesar de existir triangulação clara, a sua intervenção não se pauta por um sacrifício do género do anteriormente mencionado, mas envolve a morte de uma tartaruga (sacrifício animal). Tal poderá significar que, apesar de se tratar de uma situação séria, a sua gravidade não se igualava à sentida por Nüwa e Fuxi enquanto casal. Neste último mito, aliás, a presença do seu irmão não é sequer relatada. “Nüwa Remenda o Céu” torna-se, assim, narrativa que, no contexto das vítimas sacrificais, revela, porventura, uma menor importância.

5.1.3. O Dilúvio (大洪水, *dà hóngshuǐ*)

Pela leitura das páginas anteriores, ter-se-á tornado inequívoco o facto de que uma das maiores preocupações da mitologia chinesa se relaciona com a manutenção da ordem e da estabilidade. A convicção de que as catástrofes terrenas eram causadas pela desarmonia celestial é sistematicamente reiterada nas narrativas míticas da China antiga. Com efeito, no sistema mitológico chinês, os infortúnios cósmicos e subsequentes reestruturações transcendentais são, para além de comuns, frequentes. Numa

representação concreta de como se procede à regeneração do mundo através da sua purificação e da dos seres humanos, estas calamidades são amiúde percecionadas como símbolo de progressos sociais cruciais e, por conseguinte, intentam igualmente promover a união de um povo em diversos graus, assumindo inclusive manifestações de índole claramente religiosa. Neste seguimento, as expressões ou explicações taoistas que daqui provêm tendem a retratar o alienamento dos seres humanos no que diz respeito ao “caminho” (道, *dào*) como um processo no qual se assiste à perda de uma inocência original ou como o abandono da vida social primitiva pelos modos artificiais da sociedade, como Laozi sublinha. Na tradição confucionista, por contraste, trata-se sobretudo de um esquecimento dos rituais e virtudes apropriados das relações humanas civilizadas.

De qualquer das maneiras, nesta linha de pensamento, não é, contudo, possível referir ou identificar claramente uma queda vertiginosa da Humanidade para estados pecaminosos, como a corrupção inerente à sua natureza, do mesmo modo que ocorre nas tradições ocidentais tendencialmente monoteístas. Sem embargo, reconhece-se que, a dada altura, existe um certo desagrado humano relativamente à harmonia regular e virtude espontânea que vigoram, o que reflete a tendência (histórica) chinesa de expressar e vivenciar as eras através de período de subidas e descidas, nem sempre tão inevitáveis, necessárias e permanentes. Destarte, o episódio do dilúvio pode também ser perspetivado como uma conceção de reconstrução e reorganização cosmológica, visto que, segundo Zhao (1989:231),

Princípio do que é amorfo e potencial, base de toda a manifestação cósmica, recipiente de todas as sementes, a água simboliza para os filósofos chineses a substância primordial: daí vêm todas as formas; a ela retornarão por sua própria regressão ou num cataclismo. Em qualquer ciclo cósmico ou histórico, a água existe no início e retorna no final. Na cosmogonia, folclore, mito, ritual e iconografia, a água cumpre a mesma função, qualquer que seja o tipo de padrão cultural. De facto, beneficia todas as criaturas da terra, reais ou imaginárias. Numerosos deuses, heróis e criaturas mitológicas chinesas, especialmente Yu e o dragão, encontram-se associados à água.³⁷⁸

5.1.3.1. A Pluralidade Diegética

De acordo com Chen (1996), cuja investigação se debruça principalmente sobre as áreas da

³⁷⁸ “Principle of what is formless and potential, basis of every cosmic manifestation, container of all seeds, water symbolizes for Chinese philosophers the primal substance: from it all forms come; to it they will return by their own regression or in a cataclysm. In every cosmic or historic cycle, water exists at the beginning and returns at the end. In cosmogony, folklore, myth, ritual, and iconography, water fills the same function, whatever the type of cultural pattern. Indeed, it does benefit all creatures on earth, real or imaginary. Numerous Chinese gods, heroes, and mythological creatures, especially Yu and the dragon, are associated with water.” (TdA)

mitologia chinesa e dos estudos folclóricos, do conjunto de 56 etnias que compõem, a nível cultural, o território atual chinês, cerca de 40 utilizam o mito diluviano nas suas explanação e assimilação do mundo em redor. Dentro deste grande grupo, o autor explicita que é exequível tentar uma organização ou agrupamento das narrativas em determinados subtipos tendo por base certos detalhes ou pormenores transmitidos. Estes, numa espécie de rede de conexão, buscaram evidenciar as dificuldades geradas pelas cheias no mundo antigo³⁷⁹. Efetivamente, verifica-se que, por meio do relato de heróis ou heroínas que se empenham pelo resgate do mundo de circunstâncias de destruição total e eterna, as narrativas ainda existentes tencionam propalar a nova ordem, a renovação, ou a recriação, da raça humana. Por conseguinte, o episódio diluviano aqui retratado é amiúde usado como meio explicação e justificação para o nascimento das Dinastias Xia (夏朝, *Xiàcháo*)³⁸⁰ ou Zhou, duas das primeiras da história chinesa, tendo inspirado fortemente a produção literária local, com especial destaque para a poesia, numa convergência de histórias sobre os heróis que perderam a vida ao se embrenharem no combater contra esta catástrofe cosmológica. Numa perspetiva comparativa, Chen (1996:3) explica ainda que

Independentemente das mais variadas diferenças a nível de forma, os episódios diluviais de cada país são sempre constituídos por duas partes essenciais: a primeira é o dilúvio que destrói o mundo e a segunda é a sobrevivência de uma minoria que, após o desastre, volta a multiplicar a humanidade. A nível de conteúdo, o dilúvio chinês é parcialmente constituído por estas duas partes. No entanto, a nível concreto de exposição e a nível de detalhes, o mesmo apresenta um estilo característico do seu povo.³⁸¹

Na sua investigação, dentro do conjunto dos subtipos identificados por si, Chen consegue agrupar e mencionar categoricamente quatro, a saber “O Prenúncio do Oráculo” (神谕奇兆, *Shényù qízhào*), “A Vingança do Deus do Trovão” (雷公报复, *Léigōng bàofù*), “À Procura do Céu” (寻天女, *Xúntiānnǚ*) e “Os Irmãos Cultivam os Terrenos Baldios” (兄妹开荒, *Xiōngmèi kāihuāng*).

No primeiro subtipo mencionado, o autor descreve a narrativa de dois irmãos (irmão e irmã,

³⁷⁹ Principalmente as provocadas pelo Rio Amarelo (黄河, *Huánghé*), cujas margens assistiram, em primeira mão, ao desenvolvimento da civilização chinesa. De uma perspetiva topográfica, como já visto, o tipo de solo que se encontra nas margens deste rio, o *Loess* (黄土, *huáng tǔ*) ou Terra Amarela, é fértil, embora muito suave. Em períodos de grandes cheias, tal característica traduziu-se muito frequentemente em resultados catastróficos, pois, ainda que fossem benéficas para, por exemplo, o setor agrícola, estas eram responsáveis por enormes danos humanos e materiais. (NdA)

³⁸⁰ De acordo com os dados arqueológicos disponíveis, a Dinastia Xia terá sido a primeira dinastia mais ou menos histórica, mas igualmente meio-lendária, da China. A nível histórico, a presente dinastia terá assistido à transição de uma cultura de Idade da Pedra para uma mais complexa referente à Idade do Bronze. Segundo a tradição, Yu (禹王, *Yǔ wáng*), figura sobre a qual se dialogará em páginas posteriores, foi o primeiro governante da dinastia. (NdA)

³⁸¹ “世界各国的洪水神话, 其形态无论怎样千差万别, 都由两个主要内容组成, 一是淹没世界的大洪水; 二是洪水后幸存的少数遗民重新繁衍出新的人类。中国洪水神话在内容上一半也由这两部分构成。不过, 它们在具体表述方式和细节又有自己鲜明的民族风格。” (Shijie gèguó de hóngshuǐ shénhuà, qí xíngtài wúlùn zěnyàng qiānchāwànbé, dōu yǒu liǎng gè zhūyào nèiróng zūchéng, yǐ shì yānmìe shìjiè de dà hóngshuǐ; èr shì hóngshuǐ hòu xìngcún de shǎoshù yímín chóngxīn fányǎnchū xīn de rénlèi. Zhōngguó hóngshuǐ shénhuà zài nèiróng shàng yībàn yěyǒu zhè liǎng bùfēn gòuchéng. Bùguò, tāmen zài jùtǐ biǎoshù fāngshì hé xìjié yòu yǒu zìjǐ xiǎnmíng de mínzú fēnggé.) (TdA)

sendo o primeiro mais velho), de alma pura e coração inocente, que são informados por um dado deus de que, dentro de um certo período de tempo, uma catástrofe diluvial ocorrerá. Os registos do autor demonstram que, em algumas das versões propaladas, esse mesmo deus cede igualmente dados ou pistas sobre possíveis acontecimentos ou indícios que marcam distintamente essa vinda, como, a título de exemplo, sangue a escorrer dos olhos de uma tartaruga ou leão lítico. Perante estes avisos, abrigando-se na barriga da dita estátua de tartaruga/leão ou escalando uma montanha, os dois irmãos resistem à tragédia para, em seguida, se consciencializarem que são, na realidade, os únicos sobreviventes à mesma. Neste sentido, com o objetivo de repovoarem o mundo, os irmãos devem cometer incesto e casarem-se um com o outro. Contudo, a obtenção do consentimento da vontade divina só se torna efetiva quando ambos conseguem ultrapassar determinados testes, nos quais, por exemplo, devem arremessar duas pedras do topo de uma montanha tentando que uma das mesmas se sobreponha à outra ou devem lançar, de montanhas distintas uma agulha e uma linha esperando que a primeira atravesse a última. Por fim, após aquiescência divina, os irmãos devem proceder ao restabelecimento ou recriação humana através do parto tradicional ou moldando barro na forma de seres humanos. De referir que, em muitas das versões, Nüwa e Fuxi constituem o par descrito como irmãos. Através do trabalho de campo realizado, o autor argumenta que este subtipo se propagou essencialmente entre a etnia Han, tendo sofrido claras transformações com o decorrer do tempo.

O segundo subtipo, predominantemente narrado no Sul da China, em províncias como Guizhou (贵州省, *Guìzhōu shěng*) ou Yunnan (云南省, *Yúnnán shěng*)³⁸², relata que o primeiro ancestral feminino pôs doze, ou seis, ovos, dos quais chocaram dragões, serpentes, tigres, o Deus do Trovão, demónios e o primeiro ancestral humano, chamado Jiang Yang (姜央, *Jiāng Yāng*). A cada uma destas individualidades foi atribuída a responsabilidade de governar ou administrar o Céu e a Terra. A relação de Jiang Yang e o Deus do Trovão era marcadamente conflituosa, principalmente devido às divergências referentes à distribuição dos direitos de administração destes dois elementos, o que, em última instância, os levou a envolverem-se numa tremenda contenda. Depois de ter sido derrotado, o Deus do Trovão foi capturado e colocado numa jaula por Jiang Yang. Este, num período em que as suas responsabilidades o obrigavam a ausentar-se, delegou a tarefa de vigilância e cuidado do Deus do Trovão aos filhos, novamente

³⁸² Berço para mais de 20 etnias do total de 56 que constituem o atual panorama étnico chinês. Neste caso, o autor menciona que esta narrativa se encontra mais fortemente enraizada em etnias como a Miao, a Yao ou a Hani (哈尼族, *Hānizú*). (NdA)

Nüwa e Fuxi. Todavia, ludibriando as crianças, o Deus do Trovão conseguiu soltar-se e, antes de escapar, ofereceu aos irmãos um dente (ou outro pequeno objeto do género, como, por exemplo, uma pevide) para que os mesmos o plantassem e o colhessem antes da chegada da calamidade provocada pela sua ira. Assim sendo, tendo sobrevivido por se esconderem dentro do presente do Deus do Trovão, cujo dente originou uma espécie de abrigo na forma de um fruto pepónide, os irmãos tornaram-se nos únicos humanos no mundo, o que, por fim, os levou a se envolverem numa relação incestuosa. Aqui, assiste-se novamente à já referida consulta da vontade divina: os irmãos foram obrigados a ultrapassar uma série de testes para que, de facto, se tornassem cônjuges. Desta união, nasceu uma cabaça a partir da qual se desenvolveram os novos humanos. Este episódio é, aliás, muito semelhante ao já descrito.

O terceiro subtipo, veiculado principalmente em províncias como a de Sichuan ou Yunnan, é resultado da riqueza étnica da região. Inicialmente, este subtipo narra o início do cosmos e do ser humano para, em seguida, clarificaram como o nono ancestral deste último, Chong'renli'en (崇仁丽恩, *Chóngrénlì'ēn*), teve cinco filhos e seis filhas, que se esposaram entre si, conspurcaram o mundo com a fetidez desse ato e proporcionaram a cólera dos deuses e a subsequente decisão da vinda do dilúvio. As terras buriladas por Chong'renli'en, aradas de dia, tornavam-se estéreis durante a noite. Graças às admoestações e avisos por parte dos deuses, que o alertaram para a vinda do dilúvio, o ancestral conseguiu encontrar refúgio dentro de um tambor feito de pele bovina. Chong'renli'en tornou-se, assim, no único sobrevivente da calamidade. Desconsiderando as recomendações divinas, casou-se com uma deusa e, dessa união, resultaram serpentes, sapos, porcos, macacos, galinhas, entre outros animais, e pinheiros, castanheiros, entre outras plantas. Ou seja, de todas as espécies de animais e plantas à exceção da dos seres humanos. Neste contexto, com a ajuda da sua esposa, Chong'renli'en subiu aos céus e pediu oficialmente a mão desta em casamento ao pai, que lhe lançou diversos desafios, como o de obter cinco sementes digeridas por formigas e rolas. Contando novamente com o auxílio da amada, conseguiu completar as tarefas com brio, conquistando, por fim, a aprovação do pai. Em seguida, retornaram à terra e geraram três filhos, que se converteram nos ancestrais de três etnias regionais.

Por fim, no que diz respeito ao quarto e último subtipo, Chen esclarece que o mesmo surge de uma adaptação de certos pormenores das outras três narrativas, criando, então, uma nova linha de pensamento. Neste sentido, o presente subtipo de mito diluviano narra a história de três irmãos que, independentemente do esforço feito em lavrar o seu terréu, este regressava ao estágio inicial durante a

noite. Os três irmãos, consciencializando-se de que a situação era constante, decidiram verificar quem, ou o quê, estaria, efetivamente, a imiscuir-se nos seus planos. Numa determinada noite, descobriram, por fim, que tudo era obra de um ancião de barbas alvas que lhes anuncia a chegada do dilúvio. Como forma de proteção, o irmão mais velho abrigou-se dentro de um armário de pedra e os outros dois irmãos (irmão e irmã) optaram por se esconderem dentro de uma cabaça. No final do desastre, apenas as duas últimas personagens sobreviveram à desgraça. Assim, com o intuito de recriarem novamente a raça humana através do incesto, tiveram de superar três testes. Ultrapassados os mesmos, os irmãos casaram-se, produziram um filho e este acabou por se casar com uma divindade, dando continuidade à raça humana.

Sintetizando a sua investigação, Chen (1996) argumenta ainda que a multiplicidade de exposições concernentes a esta temática demonstra a proeminente diversidade cultural e social destas etnias, sublinhando, uma vez mais, o facto de os mitos refletirem ou espelharem a identidade cultural de um povo. O autor alega ainda que, num estado comunicativo e reciprocamente influenciável, estas estruturas míticas promovem inclusive a fusão de etnias diferentes.

Partindo destas premissas chinesas sobre o dilúvio, relevar-se-á, porventura, interessante delinear um paralelismo com a realidade de outras culturas. Por exemplo, na mitologia grega, o mito diluviano relata a história de Deucalião e Pirra, filhos de Prometeu e Epimeteu³⁸³ respetivamente. Tendo sobrevivido ao dilúvio provocado por Zeus e Poseidon por não terem, por um lado, sido desobedientes às vontades do Olimpo e, por outro, terem conseguido abrigo numa pequena embarcação, Deucalião e Pirra, nos primeiros momentos pós-dilúvio, deram-se conta de que eram, na realidade, as únicas pessoas vivas. Digiram-se, assim, ao templo destruído de Témis, procurando por respostas sobre o que deveriam fazer. Acedendo ao seu pedido, a deusa guardiã da lei prenunciou o futuro e esclareceu que, de forma a recriarem a raça humana, Deucalião e Pirra teriam de tapar as próprias cabeças, despir as roupas que traziam vestidas e atirar para trás das costas os ossos da sua mãe. Intrigados pela alegoria, as duas personagens concluíram rapidamente que os ossos da mãe teriam de ser as pedras do chão (ou seja, os ossos de Gaia, a deusa da terra, mãe de todos os humanos). Deste modo, a partir do momento em que abandonaram o templo de Témis e foram lançando pedras para trás das costas, Deucalião e Pirra

³⁸³ Prometeu e Epimeteu são dois irmãos titãs que, na mitologia grega, ficaram conhecidos por, quando o último criou os seres humanos, o primeiro lhes ter oferecido o fogo dos deuses. (NdA)

aperceberam-se de que estas, assim que tocavam a lama, se transmutavam e originavam imagens níveas, estátuas em tamanho real, que emanavam calor corporal e respiravam.

Outro exemplo a sublinhar encontra-se transcrito na Bíblia, nomeadamente nos capítulos 6 a 9 do Génesis, nos quais é contado o episódio da Arca de Noé. De forma muito resumida, a narrativa começa com Deus a castigar os seres humanos, decidindo destruir toda a vida existente. Contudo, tendo encontrado Noé, um homem digno, determinou que seria ele o responsável por uma nova e recriada linhagem aquando do final da calamidade iminente. Por conseguinte, Deus persuadiu Noé a arquitetar uma grande arca de forma a não só proteger a sua família, mas também preservar dois exemplares, macho e fêmea, de cada uma das espécies de seres vivos existentes. Alimentos foram também armazenados na arca. A Bíblia narra que, durante o período de 40 dias e 40 noites, se assistiu à queda copiosa de chuva e que, no final das terríveis cheias que lhe sucederam, os únicos sobreviventes eram os seres que, efetivamente, teriam embarcado na arca. Assim que o nível das águas começou a decrescer e os cumes de algumas montanhas surgiram no horizonte, Noé libertou algumas aves para que estas pudessem verificar até que ponto as ditas águas teriam diminuído. Após a terceira tentativa, na qual a pomba enviada por Noé não regressou à arca, este sentiu que seria já seguro desembarcar. Tendo assistido ao sacrifício de Noé, Deus decidiu nunca mais amaldiçoar a terra, nem destruir novamente a humanidade.

Por fim, na mitologia suméria, o episódio do dilúvio encontra-se inserido na Epopeia de Gilgamesh, um antigo poema épico que descreve as aventuras do semi-lendário deus-herói Gilgamesh e do seu companheiro Enkidu. A obra, na sua parte final, centra-se em redor do transtorno sentido por Gilgamesh perante a morte do seu amigo. A sua reação acaba por se transformar numa busca pela imortalidade, o que o leva a encontrar Utnapishtim e a sua esposa, habitantes de uma pequena cidade às margens do Rio Eufrates. O casal conta-lhe como os deuses, estando cada vez mais descontentes com os tumultos causados pelos homens, decidiram enviar um dilúvio à terra para matar toda a humanidade. Contudo, Ea, responsável pela criação dos homens através de barro e de sangue divino, aparecendo nos seus sonhos, convenceu Utnapishtim a abandonar todas as suas posses terrenas e a criar uma grande arca. Como tarefa adicional, teve igualmente de embarcar a esposa e a família, além dos artesãos da sua aldeia, animais e grãos. Ainda que o dilúvio tenha sido de curta duração (é narrado que o mesmo terá durado doze dias), à semelhança daquilo que foi posteriormente narrado pela Bíblia,

também aqui os sobreviventes utilizaram algumas aves para reconhecimento do território pós-dilúvio. Quando o corvo enviado não regressou, ao contrário da pomba e da andorinha previamente soltas, Utnapishtim obteve a confirmação de que era seguro abandonarem a embarcação. Tal despontou a ira de Enlil, um dos deuses responsáveis pelo desastre, a qual foi apenas apaziguada com um sacrifício animal. Tendo preservado a semente humana e permanecido leal e confiante, Ea concedeu o dom da imortalidade a Utnapishtim e à sua esposa.

Ora, no caso do mito grego, as comparações com o mito chinês são, desde logo, muito evidentes. Primeiramente, enfatiza-se a questão da vingança/castigo por parte dos deuses como consequência direta pela sua desobediência e desrespeito. Seguidamente, a sobrevivência de um casal, homem e mulher, encontra-se igualmente bem visível nestas duas narrativas, sendo através do mesmo que ocorre a recriação da raça humana, não antes, no entanto, de se proceder à resolução de um dado enigma dado por uma entidade divina, cuja presença é, inclusive, outrossim identificável nas duas narrativas. Efetivamente, não obstante a forma que assumem nas narrativas, estes seres são, por via de regra, simpatizantes da causa humana, indicando-lhe amiúde qual o caminho a ser seguido. De notar ainda que o facto de Deucalião e Pirra serem originalmente primos permite construir uma ponte até à(s) relação(-ões) incestuosas que acontecem em algumas das versões chinesas apresentadas. Do mesmo modo, a existência da arca no episódio referente a Noé ou a forma como Utnapishtim ultrapassa o mesmo obstáculo tem a sua correspondência, no exemplo chinês, à barriga da tartaruga/leão de pedra n'“O Prenúncio do Oráculo” e ao dente (mais tarde, transformado em fruto pepónide) oferecido pelo Deus do Trovão n'“A Vingança do Deus do Trovão”. Estas duas realidades traduzem-se, no fundo, numa forma de proteger a humanidade contra a morte iminente. Storm (2014:30) resume bem este pensamento ao referir que

Um oceano ilimitado é mencionado em muitos mitos de criação como o estado primordial do mundo. Uma inundação de proporções globais era igualmente tema comum, no qual um dilúvio foi enviado para acabar com a humanidade pecaminosa e, assim, retornar o mundo ao seu estado original, para que pudesse ser repovoado por uma raça mais nobre. Os egípcios acreditavam que o seu deus criador, Rá, cansar-se-ia eventualmente da humanidade e retornaria o mundo ao abismo aquático de Nun antes de iniciar um novo ciclo de criação. Histórias de dilúvios esmagadores refletiam a natureza ambígua do relacionamento da humanidade com a água, que era vital para a vida, mas também carregava a ameaça de violência e devastação. O Tigre e o Eufrates, os dois rios dos quais dependiam as civilizações da Mesopotâmia, inundaram imprevisivelmente, e a sua natureza temível é expressa em várias versões

do mito da inundação, que acabaria por entrar na tradição hebraica com a história familiar da Arca de Noé.³⁸⁴

5.1.3.2. Gun e Yu Controlam a Água (鯀禹治水, *Gǔn Yǔ zhìshuǐ*)

Conquanto Chen se esforce por realizar uma recolha exaustiva dos múltiplos tipos de narrativas míticas que abrangem a temática diluviana, uma leitura mais atente à literatura, seja ela antiga ou moderna, existente sobre a mesma demonstra que é igualmente possível mencionar outras quatro variáveis, nomeadamente a história do Deus da Água, Gonggong (共工, *Gònggōng*), a intervenção de Nüwa, já analisada, e, por fim, as duas narrativas de duas gerações de heróis, pai e filho, que, por meio dos mais diversos métodos, empenharam-se por conter a catástrofe que se tinha abatido sobre eles, combatendo corajosamente para impedir que o povo sofresse com a força impiedosa das tempestades e consequentes efeitos das mesmas, como, por exemplo, a fome. Estas duas últimas variáveis terão um especial destaque na perspetiva sobre este objeto tão particular, como segue

(...) Naquela altura, toda a China sucumbiu ao dilúvio em circunstâncias vis e assustadoras. A terra tornara-se um imenso oceano e as pessoas, não tendo para onde escapar, podiam somente ajudar os velhos e amparar os novos. Os seus pertences flutuavam com a corrente. Algumas delas escalaram montanhas para se esconderem nas cavernas e outras fizeram ninhos iguais às aves nas copas das árvores. Os campos afundaram-se nas imensas ondas e as colheitas foram destruídas pela água. No entanto, a viçosa vegetação crescia livremente. Os animais reproduziam-se a cada dia e, por fim, competiam com os humanos pela conquista de território. Estes, lutando contra o frio e a fome, tinham ainda de se defender com todas as suas forças do crescente número de aves e mamíferos. Como poderiam eles ser inimigos dos mesmos? Se os seres humanos não morressem de frio ou fome, morreriam às garras e dentes dos mortíferos animais. A população humana diminuía todos os dias. (...) [Depois de um concílio entre deuses,] "(...) Gun foi o escolhido para lidar com o dilúvio. No entanto, durante nove anos, não obteve resultados. Como não conseguiu ele conter as águas? (...) Porque tinha uma personalidade difícil, era propenso a acessos de raiva e usou o método errado. A resolução apresentada por ele resumia-se a "amontoar" e "obstruir". Tal procedimento consistia em utilizar barro para tapar a corrente. Contudo, tal não se revelou eficaz e a cheia tornou-se cada vez mais forte. Por isso, o plano de Gun falhou." [Embora seja uma catástrofe sem precedentes,] "a origem do crescente dilúvio não está descrita no mito, mas acredita-se que os seres humanos tinham-se afastado do caminho correto e feito todo o tipo de ações pouco recomendáveis. (...)".

"(...) O grande Gun decidiu que iria, ele próprio, encontrar uma maneira de acalmar o dilúvio e de livrar os humanos da dor. Contudo, o dilúvio inundou o mundo inteiro. Que maneira usar para o ultrapassar? Esta situação fez com que Gun se sentisse preocupado e mal-humorado. Mesmo aplicando toda a sua força, seria difícil conseguir tal façanha. Por acaso, nessa altura, uma coruja e uma tartaruga passavam lentamente por aquele lugar e perguntaram-lhe o que o preocupava. Gun informou-os de todas as circunstâncias (...) [A coruja e a tartaruga mostram-se úteis e rapidamente sugeriram o uso da Terra Prolífera. Gun perguntou imediatamente o que era esse objeto. A coruja respondeu] "A Terra Prolífera é um tipo de solo que cresce e não descansa. Parece que não é maior

³⁸⁴ "A limitless ocean featured in many creation myths as the primeval state of the world. A flood of global proportions was also a common theme, in which an inundation was sent to wipe out sinful humankind and thus restore the world to its pristine original state, so that it could be repopulated by a nobler race. The Egyptians believed that their creator god, Ra, would one day tire of humanity and return the world to the watery abyss of Nun before beginning a new cycle of creation. Stories of overwhelming floods reflected the ambiguous nature of humanity's relationship with water, which was vital to life but also carried the threat of violence and devastation. The Tigris and Euphrates, the two rivers on which the civilizations of Mesopotamia depended, flooded unpredictably, and their fearsome nature is expressed in several versions of the flood myth, which was to find its way into the Hebraic tradition as the familiar story of Noah's ark." (TdA)

do que uma pedra, mas basta apenas que atires um pouco ao solo para que este cresça imediatamente, formando montanhas ou represas.”(...)” [A Terra Prolífera era o grande tesouro de Deus, que o guardava cuidadosamente. Todavia, Gun conseguiu obtê-la sorrateiramente.] “Depois de obter a Terra Prolífera, Gun desceu à Terra, substituindo os humanos na luta contra o dilúvio. Como esperado, era apenas necessário usar um pouco desta substância etérea para que a terra se acumulasse e formasse montanhas e represas, fazendo com que o turbulento dilúvio não causasse mais danos e, assim, secasse a meio do barro. No solo, as marcas do dilúvio foram gradualmente desaparecendo. O que se via era apenas a emergência de um novo campo verdejante. Aqueles que habitavam os ninhos desceram e aqueles que habitavam os outeiros saíram das cavernas, exibindo de novo nas suas caras magras um sorriso. (...) Porém, infelizmente, quando o dilúvio estava prestes a desaparecer, Deus descobriu que o seu tesouro, a Terra Prolífera, tinha sido roubado. (...) Deus odiava profundamente saber que o Céu tinha um traidor deste género, (...) e, por isso, sem qualquer hesitação, enviou o Deus do Fogo, Zhurong, matar Gun na Montanha Yu e trazer de volta o que restava da Terra Prolífera.” [Zhurong cumpriu a sua missão e matou Gun.] “(...) o arrependimento de Gun era grande e profundo. Porém, não se arrependia de ter sido morto, visto que, inicialmente, tinha já decidido sacrificar a sua vida. Arrependia-se, sim, de ter morrido e de o seu empreendimento não ter sido concluído com sucesso. (...) Por causa desta compaixão acérrima, a alma de Gun não morreu e ficou preservada no seu cadáver, o qual, três anos depois, não tinha ainda apodrecido. (...) Da barriga aberta de Gun, surgiu de repente um pequeno dragão (Qilong³⁸⁵), que era, então, Yu. Exibindo um par de chifres afiados na cabeça, o dragão rodopiou, planou e rapidamente subiu aos céus. Depois de se ter elevado, o cadáver de Gun também se transformou num outro animal³⁸⁶, que, no entanto, saltou para um abismo nas redondezas da Montanha Yu.”

“O novo dragão, Yu, possuía enorme força, ostentava grandes sonhos e desejava completar o trabalho do pai. (...) Yu acatou a missão de Deus e, levando consigo o Dragão Ying³⁸⁷ e outros dragões de vários tamanhos, desceu à terra, onde começou a combater o dilúvio. A tarefa dos dragões era a de guiar os cursos de água: o Dragão Ying tratava das correntes principais e o resto dos dragões estava incumbido dos afluentes.”

“Contudo, esta decisão irritou profundamente o Deus da Água, Gonggong, uma vez que o dilúvio tinha sido a missão dada por Deus para castigar os crimes cometidos pelo povo. (...) Yu, vendo que Gonggong se encontrava irrazoavelmente irritado, percebeu que só conseguiria dissuadi-lo através do uso da força. Assim sendo, como queria trabalhar o mais rapidamente possível na resolução da catástrofe, Yu decidiu que primeiro teria de eliminar aquele que tinha vindo destruir o povo, confrontando Gonggong numa derradeira batalha.”

“Após vencer a batalha, Yu pôde finalmente começar a trabalhar conscienciosamente. Mais inteligente do que o pai, Yu conseguiu, por um lado, utilizar a Terra Prolífera para obstruir as correntes, colocando-a nas costas de uma grande tartaruga negra que o seguia para todo o lado. Desta forma, Yu conseguiu preencher os profundos fluxos das águas e aumentou, conseqüentemente, a altura dos lugares habitados pelos seres humanos. Aqueles que aumentaram em grande escala tornaram-se o que conhecemos hoje como as montanhas dos quatro cantos. Por outro lado, dragou os rios, chamando, para isso, o Dragão Ying que, usando a sua cauda, criou o que conhecemos hoje como os grandes rios da China. Quando Yu chegou ao Rio Amarelo, (...), viu repentinamente um ser comprido, de cara branca e corpo de peixe, (...), era Hebo³⁸⁸, que deu a Yu uma grande pedra esverdeada e húmida. (...) Na realidade, essa pedra era um mapa que ajudaria na reorganização das correntes. A partir desse momento, Yu não só contava com a ajuda de Ying, que usava a sua cauda para abrir novos caminhos, como também possuía um mapa que lhe permitia a consulta geral de todo o empreendimento. Ganhou, por fim, confiança e controlo sobre o mesmo.”

“Controlar a água fez com que Yu, aos trinta anos de idade, ainda não se tivesse casado. Quando chegou à Montanha Tu³⁸⁹, pensou para si: “Já estou velho! Haverá alguma coisa que me interesse?” (...) Na Montanha Tu, existia uma moça, de nome Nü Jiao³⁹⁰, refinada e elegante, que o agradou bastante. Desejou torná-la sua esposa.” “Por fim, depois de Yu regressar de Sul, onde inspecionara os danos causados pelas águas, Nü Jiao mandou uma das suas aias receber o amado no sopé a Sul da Montanha Tu e expressar a sua admiração por ele. Yu, por sua vez, queria dedicar muitas palavras à sua amante. Apaixonados à primeira vista, os dois entendiam-se perfeitamente e, como não precisavam de cerimónias ou rituais floreados, casaram-se de forma simples em Taisang³⁹¹.”

³⁸⁵ Yu nasce sempre em forma de um pequeno dragão chifrado, chamado de Qilong (虯龙, *Qiúlóng*). (NdA)

³⁸⁶ As narrativas são, até certo ponto, ligeiramente contraditórias. Existem relatos de que Gun ter-se-á transformado em urso, peixe, tartaruga ou dragão. (NdA)

³⁸⁷ O Dragão Ying (应龙, *Yìnglóng*) é, na mitologia chinesa, o dragão da chuva e uma divindade alada. (NdA)

³⁸⁸ Hebo (河伯, *Hébó*) era considerado o deus protetor do Rio Amarelo. O seu nome significa literalmente “Senhor do Rio” (NdA).

³⁸⁹ A Montanha Tu (涂山, *Tú Shān*), designada antigamente pelos sinogramas 姁 (*Tú*) ou 塗 (*Tú*), poderá corresponder, atualmente, a uma de quatro localizações diferentes, embora, tendencialmente, se atribua a mesma ao Condado de Huai Yuan (怀远县, *Huáiyuǎn xiàn*), na província de Anhui. (NdA)

³⁹⁰ Nü Jiao (女娇, *Nǚjiāo*) é também conhecida por Tushan (涂山氏, *Túshān shì*), tal e qual a Montanha. (NdA)

³⁹¹ Taisang (台桑, *Táisāng*) localiza-se na encosta sul do pico principal da Montanha Tu. (NdA)

(...) Houve uma vez em que Yu se deslocou à Montanha Huan Yuan³⁹² (...) e disse à sua esposa: “Este trabalho não é nada simples, mas é necessário que o faça. Pendurei um tambor nesta montanha. Quando ouvires o seu rufar, envia-me a minha refeição.” A sua esposa anuiu. Depois de Nü Jiao ter regressado, Yu transformou-se num grande urso preto e felpudo. (...) Ocupado a trabalhar arduamente, Yu não se apercebeu quando uma das suas patas traseiras atirou uma pedra contra o tambor. (...) A esposa, ouvindo o rufar do tambor, apressou-se em enviar ao marido uma cesta com o seu almoço.” [Vendo que o marido não respondia, Nü Jiao dirigiu-se ao sítio onde este se encontrava. Chegando lá, viu somente um urso preto e gritou amedrontada.] “Ouvindo o grito da sua esposa, Yu finalmente parou com o que estava a fazer e correu atrás dela. (...) Vendo que estava a ser perseguida por um urso, a esposa de Yu sentia-se assustada e começou a correr ainda mais rapidamente. (...) Encontrava-se tão exasperada que, como que mudando de identidade, se transformou numa pedra. Yu, vendo a esposa transformada em pedra, sentiu-se irritado e zangado. Dirigiu-se à pedra dizendo “Devolve o meu filho!”. A pedra rachou-se e nasceu um menino de nome “Qi”³⁹³: “Qi” significa “rachar”, “quebrar”. (Yuan, 2006:252 até 270)

As narrativas traduzidas³⁹⁴, que, aliás, advêm de um trabalho de síntese de citações de obras como o *Clássico das Montanhas e dos Mares*, *Os Discípulos de Huainan*, os *Analectos* ou *Os Apontamentos do Escrivão*, fazem uso da fé concernente à conquista da natureza para educar gerações futuras. Efetivamente, conquanto se distingam determinadas inconsistências entre aquelas, especialmente em consequência do facto de versões um tanto dissemelhantes serem facilmente encontradas, os acontecimentos descritos em *Gun e Yu Controlam a Água* (鯀禹治水, *Gūn Yǔ zhìshuǐ*) possuem algumas características em comum, como, por exemplo, a inclusão de heróis que batalham bravamente para travar o dilúvio ou a vinda de semi-deuses que o provocaram em direta condenação dos pecados cometidos pelos seres humanos. Tang e Zhang, por exemplo, consideram que o mito envolvendo estas personagens pertence à classe dos mitos típicos de desastre pelo dilúvio, nos quais se narra a história de um deus ou herói de dado clã que vence a tragédia e salva a humanidade. Como afirmam (2011:10), “independentemente de se tratar de um mito ou lenda, os motivos e temas envolvidos nesta narrativa são geralmente os mesmos. Como herói, Yu, o Grande, tornou-se na personagem mais admirada pelo povo primitivo, sendo Rei e Deus, isto é, sendo concomitantemente a humanização de Deus e a deificação do Homem”³⁹⁵. Do mesmo modo, Yang e An (2005) argumentam que a construção de represas e/ou barragens e o uso de canais como recurso para controlo de inundações assumem-se realidades presentes nestas narrativas como meio de ensinamento ou transmissão de técnicas utilizadas por seres com capacidades ou competências superiores.

³⁹² A Montanha Huan Yuan (鯀嶽山, *Huányuán Shān*) localiza-se na atual província de Henan. (NdA)

³⁹³ Qi (啓, *Qǐ*) terá, eventualmente, herdado do pai todas as suas tarefas, estabelecendo um sistema dinástico ao tornar-se monarca de Xia. (NdA)

³⁹⁴ Pela dimensão do texto original e pela impraticabilidade de o colocar em nota de rodapé, decidi-se remetê-lo para a secção dos anexos. (NdA)

³⁹⁵ “大禹治水无论时作为神话还是传说，其核心的内容都是一样的，涉及的母题、主题都是大致相同的：大禹作为英雄成为原始初民们最敬仰的人物，其既是“王”又是“神”，是神的人化与人的神化。” (“*Dà yǔ zhìshuǐ wúlùn shí zuòwéi shénhuà háishì chuánshuō, qí héxīn de nèiróng dōu shì yīyàng de, shèjī de mǔ tí, zhūtí dōu shì dàzhì xiāngtóng de: Dà yǔ zuòwéi yīngxióng chéngwéi yuánshǐ chūmínmen zuì jìngyǎng de rénwù, qí jìshì “wáng” yòu shì “shén”, shì shén de rén huà yǔ rén de shénhuà.*”) (TdA)

Na realidade, narrativas como as supraditas auxiliaram desde sempre na exposição do modo como o povo, liderado por personagens notáveis, atingiu não só a melhor da condição humana, como também o sequente progresso técnico do grupo societal. A gestão das terras mais adequada, o empenho em larga escala no que diz respeito ao controlo das enchentes, a cooperação mútua e a progressão societal revelaram, no seu conjunto, uma gradativamente maior preocupação com o bem-estar populacional, o qual, em último recurso, se traduziu na cristalização de uma identidade nacional e, por conseguinte, no surgimento de um sistema de sucessão governativa designado por “dinástico”. Trata-se, como Birrell (1993:154) descreve, do aparecimento de uma nova ordem cósmica, pois



Figura XVII
Ilustração de Yu, o Grande, e do seu empenho na resolução da tarefa incumbida.

O mito de Yu (...) encontra-se igualmente conectado a outro motivo importante: o papel de Yu como fundador dinástico de Xia, o que lhe traz a ligação com os mitos fundacionais. (...) Esta situação, por sua vez, está ligada ao papel proeminente de Yu no mito importante da Idade de Ouro, quando primeiramente Yao, em seguida, Shun e, por último, Yu, governaram o mundo com uma sabedoria supra-humana. Ao contrário da Idade de Ouro do mito grego, quando os seres humanos viviam uma longa vida livre de doenças, trabalho, e de velhice, o mito chinês apresenta uma utopia de paz e bom governo, quando os governantes eram benevolentes e justos.³⁹⁶

Tang e Zhang (2011) escrevem ainda que, atendendo aos pormenores propalados, é possível identificar um pensamento religioso pluralístico nas narrativas diluvianas, pois, independentemente dos conteúdos ou da provável limitação cognitiva do povo, estas são um reflexo inevitável do pensamento primevo humano. Assim sendo, relativamente ao mito de Gun, “o facto de este ter roubado a Terra Prolifera, o seu assassinato por Zhurong, o nascimento de Yu e o auxílio obtido para derrubar todos os contratempos constituem detalhes que ajudam a clarificar os elementos religiosos aqui presentes”

³⁹⁶ “The myth of Yu (...) is also connected with another important motif, Yu’s role as dynastic founder of the Hsia, and this brings him into the nexus of founding myths. (...) This in turn is linked to Yu’s prominent role in the important myth of the Golden Age, when first Yao, then Shun, and lastly Yu ruled the world with supra-human wisdom. Unlike the Golden Age of Greek myth, when humans enjoyed a long life free from disease, toil, and old age, the Chinese myth presents a utopia of peace and good government, when rulers were benevolent and just.” (TdA)

(*idem*:11)³⁹⁷. Com efeito, fazendo uso da teoria de Tylor, o animismo, que, como previamente descrito, defende que as almas de todos os seres vivos podem continuar a existir após a morte ou desaparecimento físico, sendo que vários deuses podem influenciar e controlar o mundo físico e a vida presente e futura dos seres humanos, já que ambas as partes se encontram conectadas, os autores chamam a atenção para o auxílio a Gun por uma coruja e tartaruga, para o uso da Terra Prolífera e para o nascimento de Yu, afirmando que

Evidentemente, a ajuda da tartaruga no roubo da Terra Prolífera e o nascimento ventral de Yu refletem ambos o pensamento animista da sociedade. Estes dois detalhes enquadram-se na categoria de crença religiosa como algo com poder divino: o primeiro pertence ao culto aos espíritos e o segundo ao culto de objetos inanimados. Concretamente falando, os três anos de imortalidade de Gun incorporam dois aspetos: por um lado, reconhece espíritos e, por outro, reconhece que esses espíritos possuem vida. (...) Independentemente da interpretação, é possível concluir que o ser humano pode existir de outra maneira após a sua morte. O espírito como força reprodutiva eterna encontra-se presente na narrativa mítica do controlo da água por Yu, o Grande. Obviamente, tudo se enquadra numa crença animista típica. (*idem:ibidem*)³⁹⁸

Ademais, na narrativa, fala-se igualmente sobre a existência de personagens como o Deus da Água ou o Deus do Fogo, cuja crença se encaixa na categoria de culto às divindades naturais (自然神灵崇拜, *zìrán shénlíng chóngbài*). Como heróis dos clãs da época, Gun e Yu foram também considerados como deuses, sendo, por conseguinte, objeto de adoração³⁹⁹, o que se traduz na identificação, dentro da narrativa diluviana, de fatores culturais de adoração ao totem e de adoração a divindades.

A elaboração e transmissão do mito envolvendo estas duas personagens não escaparam à influência das emoções e compreensão do mundo por parte dos seus criadores. Por exemplo, o assassinio de Gun, na narrativa mítica, por ter desrespeitado a vontade divina revela, porventura, a forma

³⁹⁷ “至于神话中的鲧偷息壤而被天帝派遣火神祝融处死、鲧死后腹生大禹、大禹在治水中得到神灵帮助战胜水神共工与各种妖怪等情节更是表明该神话所包含的宗教元素” (“*Zhìyú shénhuà zhōng de gǔn tōu xī rǎng ér bèi tiāndì pàiqiān huǒ shén zhùróng chūsǐ, gǔn sǐ hòu fū shēng dà yǔ, dà yǔ zài zhìshuǐ zhōng dédào shénlíng bāngzhù zhànshèng shuǐshén gòng gōng yǔ gè zhǒng yāoguài děng qíngjié gèng shì biǎomíng gāi shénhuà suǒ bāohán de zōngjiào yuánsù*”) (TdA)

³⁹⁸ “显然，鲧在乌龟帮助下偷息壤以及鲧腹生大禹均反映了万物有灵的思想。乌龟与息壤作为具有神力的东西也属于宗教信仰的范畴，前者属于精灵崇拜，后者属于无生物崇拜。而鲧死后精灵不散而孕育了大禹则属于典型的精灵崇拜。具体而言，“鲧精魄三年不死”体现出两个方面：一是承认精魄，二是认为精魄是有生命力的。(。。。)无论哪一种解释都向我们传达一个信息：人在死亡之后还是可以以另一种方式存在的。精魄作为一种永恒的再生力量就被赋予在了大禹治水的神话故事当中。显然，这都属于典型的万物有灵信仰。” (“*Xiǎnrán, gǔn zài wūguī bāngzhù xià tōu xī rǎng yìjī gǔn fū shēng dà yǔ jūn fānyìng le wàn wù yǒu líng de sīxiāng. Wūguī yǔ xī rǎng zuòwéi jù yǒu shén lì de dōngxī yě shì yú zōngjiào xīnyǎng de fāncóu, qiánzhě shǔyú jīnglíng chóngbài, hòu zhě shǔyú wú shēngwù chóngbài. Èr gǔn sǐ hòu jīnglíng bú sǎn ér yùnyùe dà yǔ zé shǔyú diǎnxíng de jīnglíng chóngbài. Jiùtí ér yán, ‘gǔn jīng pò sān nián bùsǐ’ tīxiàn chū liǎng gè fāngmiàn: Yī shì chéngrèn jīng pò, èr shì rènwéi jīng pò shì yǒu shēngmìnglì de. (...) Wúlùn nǎ yī zhǒng jiěshì dōu xiàng wǒmen chuándá yīgè xīnxì: Rén zài sǐwáng zhīhòu háishì kěyǐ yǐ líng yī zhǒng fāngshì cúnzài de. Jīng pò zuòwéi yī zhǒng yǒnghéng de zàishēng lìliàng jiù bèi fùyǔ zài dà yǔ zhìshuǐ de shénhuà gùshì dāngzhōng. Xiǎnrán, zhè dōu shǔyú diǎnxíng de wàn wù yǒu líng xīnyǎng.*”) (TdA)

³⁹⁹ Especialmente no que é concernente à identidade de Yu, esta parece estar envolta em alguma incerteza, pois pode ser analisada através de uma perspetiva totémica (pela sua transformação em diversos animais, como se discutirá adiante), mítica (podendo assumir-se como um deus que os ancestrais do povo chinês imaginaram para enfrentar o dilúvio) ou histórica (tendo, efetivamente, sido uma figura verdadeira). (NdA)

como, no contexto de vivências quotidianas, o povo percecionava a sua relação com os governantes e outras forças administrativas do reino. Trata-se, efetivamente, de um reflexo da ordem dominante no mundo através do seu processamento na mente humana, espelhando-se as diretrizes terrenas no domínio celestial. Deus é encarnação do Imperador ou Rei e as restantes deidades são retratos dos seus ministros. Tal como na vida real, em que o Imperador castiga os seus súbditos caso não lhe obedçam ou o traiam, contrariar os desejos do Céu significa igualmente ser punido. A narrativa mítica diluviana pode também ser, neste sentido, considerada como manifestação de uma ordem dominante com hierarquia rígida e evidente. Por outras palavras, a cognição e o conceito sobre a verdadeira ordem de governo social, juntamente à experiência diária, levou à formação de um conjunto de impressões e julgamentos relativamente ao Céu, daí que, neste mito, se verifique a conversão desses elementos reais para o patamar metafísico. Trata-se da visão chinesa do mundo (世界观, *shìjièguān*).

Do ponto de vista sacrificial, é ainda possível tecer algumas (outras) comparações ou ilações. Como previamente visto, o sacrifício é um ato religioso que, quando executado por uma pessoa de grande virtude, permite-lhe a mudança da sua condição. No caso diluviano, as consequências advindas do roubo e morte de Gun não só mostram uma punição dita normal pela atitude desviante, mas também, e porventura sobretudo, demonstram o que uma violação ou desrespeito pela autoridade divina pode gerar. A fúria daí advinda colocou Gun num primeiríssimo lugar para a prática de um ato sacrificial, pois somente através da sua morte justificada se poderia apaziguar a ira divina. Como afirmam Tang e Zhang, “naturalmente, o sacrifício era, no início, um presente que o homem primitivo ofereceu aos seres sobrenaturais para os agradar”, sendo que, sob circunstâncias extremas de sobrevivência, “tudo o que possuía ou simbolizava vida poderia ser sacrificado aos deuses” (2011:12)⁴⁰⁰. Dependendo da ocasião, qualquer coisa pode ser tratada ou encarada como objeto, animado ou inanimado, sacrificial. Escolha óbvia, a eleição de Gun como bode expiatório visou, sobretudo, restaurar o bom relacionamento entre o povo e os seus deuses.

No esquema mimético de violência, Gun desempenha, assim, dupla função, pois é, inicialmente, sujeito que, à semelhança de Deus, deseja um determinado objeto (neste caso a Terra Prolífera,

⁴⁰⁰ “当然，献祭最初是原始人献给他必须讨好的超自然存在的礼物。(。。。)凡是有生命或象征生命的东西都可作为祭品奉献给神，而且人们往往把最珍贵的东西奉献给“神” (“*Dāngrán, xiàn jì zuìchū shì yuánshǐ rén xiàn gěi tā bìxū tāohǎo de chāozhīrán cúnzài de lǐwù(...)* Fànshì yǒu shēngmìng huò xiàngzhēng shēngmìng de dōngxī dū kě zuòwéi jì pǐn fèngxiàn gěi shén, érqiě rénmen wǎngwǎng bǎ zuì zhēngui de dōngxī fèngxiàn gěi ‘shén’”) (TdA)

propriedade da segunda figura) e, no fim, torna-se na vítima sacrificada. Ao contrário do que Girard postula, Gun, neste episódio, não é vítima inocente de todos os males. Ele roubou, efetivamente, a Terra Prolifera e revelou incapacidade para solucionar o problema das enchentes. Esta figura, como visto, não é culpada diretamente pelo mal que afeta o grupo societal, mas, como figura principal, falha completamente neste seu desiderato. É necessário ter em mente que, como anteriormente descrito, a sociedade chinesa, principalmente a elite, desenvolveu a tendência para transformar o mito em história. Neste sentido, Gun, seguindo uma perspectiva mais histórica, terá porventura sido um monarca do Estado de Chong (崇国, *Chóngguó*), um dos antigos territórios principados existentes (诸侯国, *Zhūhóuguó*) no coração da China propriamente dita antes da sua unificação por Qinshihuang, o que, como detentor de uma posição de destaque no seio da sociedade chinesa, o coloca como elemento preferencial para o sacrifício. A sua morte traz definitivamente uma prospetiva positiva ao cenário, já que é a partir desta ocorrência que Yu nasce. O caos gerado na sociedade, advindo não só da subida das águas, mas também dos confrontos tidos entre humanos e animais de todo o género, vai sendo reordenado ao longo do tempo por ele, tal-qualmente Pangu fez aquando da criação do mundo.

Yu, a personagem que é, certamente, mais preponderante no desenvolvimento da narrativa diluviana chinesa, comprova a sua relevância na edificação da cultura chinesa ao fazer parte de uma série de episódios que o caracterizam, no total, como o herói magnífico que, em inúmeras ocasiões, auxiliou e/ou resgatou o povo da destruição completa. De facto, a razão pela qual esta narrativa relativa ao controlo da água por Yu pôde ser transmitida através dos tempos é inseparável da profunda conotação cultural contida na mesma, para além da relação importante com a sua capacidade de expressar os apelos emocionais das pessoas comuns da sociedade. Yu é capaz de, enquanto eterno salvador da humanidade, desconsiderar as suas próprias aspirações em favor do dever público. Neste aspeto, Yu recai perfeitamente no arquétipo junguiano do Herói.

Analisando passo a passo, o primeiro aspeto a enunciar é o nascimento do herói, já que este evento será tendencialmente caracterizado por um aspeto incomum. De facto, muitos heróis nascem em situações de grande insegurança ou incerteza, sendo marcados por essas circunstâncias como figuras destinadas à grandeza. Yu, como relatado, nasce aquando da morte de Gun, ganhando consciência de que, ao seu redor, impera uma perigosa desordem. O seu nascimento apresenta (quase) um único desiderato, o de solucionar a enchente num período conturbado, o que, conseqüentemente, se traduz na

origem de um evento traumático que propicia o início da sua aventura. Esta é marcada sobretudo pela necessidade de expiação dos feitos do pai. Por esses motivos, aos quais poder-se-ia juntar uma presumível aspiração de provar a si e aos outros a verdadeira extensão do seu potencial, Yu torna-se um nómada, não possuindo ou identificando dado lugar como um lar. Além disso, somente nos períodos finais do seu empreendimento consegue Yu casar-se, o que, à imagem do típico herói, reflete a necessidade de, pela consecução do seu objetivo, se afastar de mundo ordinário. Se Yu não tivesse nascido naquela conjuntura, muito provavelmente terá tido um outro percurso.

Num quarto ponto, é igualmente possível dialogar de certas habilidades ou características especiais de Yu. Por exemplo, tal como é descrito na literatura, muitas vezes, o herói possui uma determinada arma ou estratégia, somente sua, que lhe permite lograr as suas ambições. Nesta narrativa, para além da Terra Prolífera herdada, Yu não só conta com a ajuda o Dragão Ying, e de todos os outros dragões mais pequenos, como também é detentor da pedra esverdeada que lhe serve como mapa. Conquanto sejam igualmente analisados sob a luz de outros prismas, ambos representam o poder contido nesta figura. No caso da pedra, aliás, ela também representa o tipo de ajuda sobrenatural que a personagem heróica recebe de um espírito ou algo equivalente.

Tal como Jung o define, do Herói espera-se que consiga superar ou ultrapassar determinados obstáculos no decorrer do seu caminho, independentemente do quão grandes eles forem. Ao longo da sua vida, Yu enfrentou uma série de dificuldades, debatendo-se para ganhar a contenda. Contrariamente ao pai, Gun, que, pela sua arrogância ou sobrevaloração das capacidades, se viu incapacitado no que diz respeito à conclusão da sua missão - fala-se porventura de um herói caído, isto é, do lado negro deste arquétipo -, Yu atingiu com sucesso o seu objetivo, regressando da misteriosa aventura com uma sabedoria renovada. Como se verá adiante, o seu retorno significa que a sua missão de vida se encontra concluída, isto é, a jornada pessoal que lhe permite, ao longo do caminho, ajudar os outros, servindo como fonte de inspiração. Yu é, assim, uma figura que evoca um sentimento de heroísmo e uma lendária e inspiradora tradição. Neste âmbito, o mito do controlo da água por Yu personifica o espírito da nação chinesa, constituindo-se como um precioso tesouro espiritual da mesma (*cf.* Tang & Zhang, 2011).

Noutro ponto, se se comparar o dilúvio chinês aos seus equivalentes mais ocidentais, o primeiro denota mais firmemente uma característica em particular: o facto de não ser uma divindade pura, e sim um semi-deus, com qualidades e características preponderantemente mais humanas do que divinas, a

conter e a vencer a calamidade. Tal-qualmente o próprio filho, o nascimento de Yu, a partir do ventre de Gun, realidade com a qual se poderá, porventura, correlacionar os casos gregos de Prometeu e de Tântalo⁴⁰¹, é mais uma vez marcado pelo óbvio favorecimento por parte dos deuses.

No entanto, Cheng (1982) e Yuan (2006) analisam estes dois eventos partindo de uma outra perspetiva, porventura mais sociológica, através da qual consigam, segundo a divisão da sociedade em três grandes períodos diferentes, designadamente o primitivo, o matriarcal e o patriarcal, acompanhar a evolução societal e respetivas consequências na estabilização e/ou transformação do mito. Nesse sentido, ambos rastreiam este episódio até épocas históricas em que conceções ligadas a determinadas superstições se encontravam ainda fortemente enraizadas na mente humana.

Um dos primeiríssimos assuntos esclarecidos pelos historiadores chineses, cuja principal tendência é a já mencionada tentativa de organizar cronologicamente as tradições veiculadas, é o facto de Yu, tido como fundador da primeira dinastia chinesa, se assumir somente como figura mítica mais ou menos divinizada. Por conseguinte, durante largos períodos de tempo, datar o surgimento desta mesma personagem ou figura foi tarefa bastante árdua, já que esta narrativa teria apenas sofrido um processo de historização, característica denotada do sistema mitológico chinês. Neste âmbito, Yuan (*idem*), por exemplo, julga ser difícil identificar uma data correta, embora assinala como possível o período que data de cerca de 4000 anos atrás. Cheng (1982) aponta que, aquando da instauração da República Popular da China, no ano de 1949, acreditava-se que este mito havia surgido em períodos mais tardios de uma sociedade já patriarcal, isto numa comparação direta com outros mitos, como o de Nüwa. A autora (*idem*:201) afirma, assim, que

O ponto de vista mais representativo defendia que o episódio do dilúvio teria surgido após mitos como o da Deusa Nüwa, tendo origem numa sociedade patriarcal. Muitos eruditos partilhavam a opinião de que o mito do controlo da água por Gun e Yu seria uma elaboração relativamente tardia. As suas razões não se afastavam dos seguintes pontos: primeiro, as principais personagens míticas eram deuses, no masculino; segundo, o conteúdo refletido pelo mito devia estar conectado a uma sociedade agrícola já bastante desenvolvida.⁴⁰²

⁴⁰¹ Tal como Gun, que roubou a Terra Prolífera, Prometeu retirou o fogo aos deuses, ofertando-o aos seres humanos, que conseguiram, assim, obter uma relativa superioridade sobre os restantes animais. No entanto, como o fogo era criação divina, Prometeu foi castigado, sendo acorrentado ao Monte Cáucaso. Nesse local, sofria constantes ataques de uma água que, diariamente, lhe dilacerava o fígado, voltando este a crescer durante a noite. Noutro episódio, Tântalo, contrariando claramente a onisciência divina, furtou o repasto dos deuses, servindo-lhes a carne do próprio filho. Como punição, foi lançado ao Tártaro, vendo-se impedido de saciar fome e sede, pois, assim que se aproximava de um rio ou árvore, a água desaparecia e os ramos das árvores eram afastados do seu alcance pela ação do vento. Gun, como narrado, foi assassinado na Montanha Yu, não tendo o seu corpo, todavia, atingido o estado de decomposição. (NdA)

⁴⁰² “比较有代表性的观点认为，它迟于女娲神话等，是父系社会的产物。总之，不少学者认为鲧禹治水神话比较晚出。他们的理由归纳起来不外以下两点：一是神话的主要人物是男性神；二是神话所反映的治水内容应当与较发达的农业社会相联系。” (*Bijiao*)

Contudo, o enunciado mais fundamental do mito diluviano encontra-se sobretudo relacionado com os vestígios deixados por esta catástrofe na mente humana. Considerando ainda que todos os seres possuíam alma, os mesmos acabariam por personificar o acontecimento, porquanto, nos estágios mais primitivos do desenvolvimento humano, toda e qualquer ocorrência era considerada ato deliberado por parte de alguma entidade. Consequentemente, os eventos expostos receberam todos uma força ostensiva, reveladora da ignorância relativamente à natureza e ao mundo no geral.

Para constatar tal facto, basta uma breve análise dos caracteres escolhidos para representar os nomes das personagens principais do mito: 鯀 (*Gǔn*) e 禹 (*Yǔ*). Enquanto o radical do primeiro sinograma é peixe (魚, *yú*), o segundo, na sua forma mais reduzida (虫, *chóng*), propala a ideia de um inseto rastejante, o que, mesmo antes da leitura da narrativa, revela de imediato que os elementos presentes no enredo são, efetivamente, detentores de poderes sobre-humanos, algo que, regra geral, não se atribuiria a estes entes. Além disso, ao longo da trama, ambas as personagens transfiguram-se em animais, o que permitirá, de acordo com a opinião de Cheng (*idem*), outrossim associar o período de criação deste mito a um outro caracterizado por práticas totémicas. Esta contínua metamorfose de Gun e Yu em diferentes animais, independentemente de ser a nível de carácter ou a nível da trama em si, “indica que o mito poderá ter sido criado por várias etnias, o que vai ao encontro da multiplicidade étnica existente na China atual e, claro está, na China de então” (Martins, 2017:138). Cheng (1982:204/205) aprofunda a temática, escrevendo que

(...) O mais frequente, o mais principal para a humanidade era manter contacto com o mundo natural e, em especial, com os animais. Uma vez que lhes atribuíam características suas, os anciões pensavam que a vida, a conduta, as sensações e até mesmo o pensamento dos animais eram iguais aos dos seres humanos. Consideravam inclusive que os animais tinham um papel mais importante na natureza que o próprio homem. Assim, os anciões viam os animais como os seus ancestrais, deuses protetores, e acreditavam que a morte era a forma de o homem regressar ao totem do seu clã. (...) Do ponto de vista das transformações de Gun e Yu em peixe, inseto, dragão, urso, entre outras figuras animais, é possível confirmar a variação de fatores que foram sendo incluídos no processo de transmissão posterior. Tal situação explica também que este mito, o de Gun e Yu, não se limita ao totemismo praticado apenas por um clã, o que nos pode fazer inferir que, já desde o começo, o mesmo era uma componente cultural nascida da fusão mútua de crenças de várias comunidades, e não uma criação independente de uma dada tribo.⁴⁰³

yǒu dài biāo xìng de guāndiān rèn wéi, tā chí yú nǚ wā shén huà děng, shì fù xī shè huì de chǎn wù. Zōngzhī, bù shǎo xuézhě rèn wéi gǔn yǔ zhì shuǐ shén huà bǐ jiào wǎn chū. Tāmen de lǐ yóu guān qī lái bu wài yì xià liáng diǎn: Yī shì shén huà de zhǔ yào rén wù shì nán xíng shén; èr shì shén huà suǒ fǎn yìng de zhì shuǐ nèi róng yīng dāng yǔ jiào fā dá de nóng yè shè huì xiāng lián xì (TdA)

⁴⁰³ “(...) 人类最经常、最主要的是同动物和天然植物，尤其是同动物打交道。由于先民们朴素地把自己的特性加在动物身上，认为这些动物的生活、行为、感觉，乃至思想和人类一样，甚至在自然界中有比人占优势的地方。于是，先民们视动物为自己的祖先、保护神、并相信死亡就是人返回于自己的民族图腾。(...) 从鯀禹所化有鱼、虫、龙、熊等多种动物形体来看，这里固然有后来流传

Recuperando as afirmações acima assinaladas sobre práticas totémicas, de forma a complementar a opinião de Cheng, às representações mais tradicionais, como as descritas no mito de Nüwa e Fuxi, seguiu-se a santificação dos totens, os quais assumiram formas animais mais abrangentes, como o dragão (龙, *lóng*)⁴⁰⁴ ou a fénix chinesa (凤凰, *fènghuáng*)⁴⁰⁵, que fossem efetivamente capazes de convergir em si características de outros animais. Ou seja, “estes animais constituíram-se muito provavelmente como um tipo de totem que surgiu pela mescla de particularidades de variegados animais, refletindo o contínuo processo de evolução do povo chinês” (Wu, 1987:423)⁴⁰⁶. Neste âmbito, Zheng sugere a associação do caráter 物 (*wù*) à ideia original de totem, assinalando que, na sua grafia, existe a utilização do elemento 牛 (*niú*), “bovino”, como radical, e do elemento fonético, 勿 (*wù*). Na sua opinião (1989:100), “a ideia envolvida será a de que, originalmente, um boi pode ter sido desenhado numa superfície com intuito de representar uma comunidade, um clã”⁴⁰⁷. De qualquer maneira, em suma, a veneração totémica exerceu uma profunda influência na mentalidade do povo de então, o que se reflete ainda hoje na cultura e arte contemporâneas. Não só permitiu a formulação de muitos mitos e lendas, como os aqui retratados, como também deixou marcas em áreas como a pintura, a escultura ou a dança. Curiosamente, alguns sobrenomes chineses também evoluíram para tal a partir desta veneração totémica, como, por exemplo, Urso (熊, *Xióng*), Cavalo (马, *Mǎ*), Carneiro (羊, *Yáng*) ou Corvo (乌, *Wū*).

Em todo o caso, os parâmetros já mencionados remetem para uma sociedade matriarcal, sobretudo quando se considera que, do ventre de Gun, nasceu Yu. As suas narrativas podem ser, neste

过程中变异的因素在内,但也说明鲧禹神话反映的可能是不止一个部族的图腾崇拜,这又可以使我们进一步推测这个神话是最初在地理上、氏族上彼此独立的文化成分的溶合物,而不是哪一个部族独立的创造。” (“(...) *Rénlèi zài jīngcháng, zài zhūyào de shì tóng dòngwù hé tiānrán zhīwù, yóuqí shì tóng dòngwù dǎjiāodào. Yóuyú xiān mínmen púsù de bā zìjǐ de tèxíng jiǎ zài dòngwù shēnshàng, rènwéi zhèxiē dòngwù de shēnghuò, xíngwéi, gǎnjué, nǎizhì sīxiǎng hé rénlèi yīyàng, shènzhì zài zìránjiè zhōng yǒu bǐ rén zhàn yǒushì dì dìfāng. Yúshì, xiān mínmen shì dòngwù wèi zìjǐ de zūxiān, bǎohù shén, bìng xiāngxìn sīwáng jiùshì rén fānhuì yú zìjǐ de shìzú tūténg. (...) Cóng gūn yú suǒ huà yǒu yú, chóng, lóng, xióng děng duō zhōng dòngwù xíngtǐ lái kàn, zhèlǐ gùrán yǒu hòulái liúchuán guòchéng zhōng biànyì de yīnsù zài nèi, dàn yě shuōmíng gūn yú shénhuà fānyìng de kěnéng shì bùzhǐ yīgè bùzú de tūténg chóngbài, zhè yòu kěyǐ shǐ wǒmen jìnyībù tuīcè zhègè shénhuà shì zuìchū zài dìlǐ shàng, shìzú shàng bǐcǐ dùlì de wénhuà chéngfēn de róng hé wù, ér bùshì nǎ yīgè bùzú dùlì de chuàngzào.*”) (TdA)

⁴⁰⁴ Ao contrário da conotação negativa geralmente atribuída ao dragão pela mitologia europeia, o dragão é visto pela cultura chinesa como sendo uma criatura muito especial. Trata-se de um animal gentil, símbolo da força viril e criadora da natureza, que reúne em si características de outros animais como a serpente e o peixe. (NdA)

⁴⁰⁵ Ao contrário do que geralmente se pensa, a fénix chinesa tem muito pouco em comum com o pássaro mítico de origem grega. Os europeus escolheram dar-lhe o mesmo nome de um pássaro vagamente semelhante. Por conseguinte, esta criatura não apresenta uma ligação ao renascimento e à imortalidade como acontece com a fénix ocidental. Conhecida outrora como o rei dos pássaros, a fénix chinesa possui cabeça de pássaro, pescoço de cobra, garganta de andorinha, carapaça de tartaruga e cauda de peixe. É ainda composta por cinco cores e tem uma altura de quase dois metros. Regra geral, a fénix era associada ao poder do imperador, sendo, ainda hoje, considerada como símbolo auspicioso. (NdA)

⁴⁰⁶ “它们可能是吸收多种动物图腾的特征融合而成的一种图腾,反映了华夏族不断融合的过程。” (“*Tāmen kěnéng shì xīshōu duō zhōng dòngwù tūténg de tèzhēng róng hé ér chéng de yī zhōng tūténg, fǎnyǐng le huáxià zú bùduàn róng hé de guòchéng.*”) (TdA)

⁴⁰⁷ “L’idée impliquée étant qu’à l’origine un boeuf aura peut-être été dessiné sur une enseigne pour symboliser une communauté, un clan.” (TdA)

sentido, consideradas como mito de fundação da etnicidade ou, de um modo mais abrangente, de fundação ou (re)criação da humanidade, afirmando-se também como testemunho para a génese e existência da sacralidade de seres humanos e comunidades. Desempenham, assim, um papel crucial na manutenção da força e coesão centrípeta étnica, algo que se encontra bem sublinhado nos nascimentos de, primeiro, Yu e, em seguida, do seu filho, Qi. Por serem elementos importantes na fundação dos Xia, as suas origens, através da ação do mito, foram divinizadas, fazendo com que os seus descendentes tivessem igualmente uma génese sagrada. Birrell (1993), em páginas anteriores, parecia ter já deixado antever tal hipótese. Tang e Zhang (2011:12), neste ponto, registam que

O mais curioso é o facto de, no decorrer do desenvolvimento humano, ter existido um hábito único de criação infantil em que a progenitora dava à luz a criança, mas era o progenitor a ficar isolado num confinamento pós-parto, o que principalmente seria o legado de homens que fingissem ter filhos na sociedade patriarcal do clã. Evidentemente, é possível traçar uma analogia entre este tipo de costume na história do desenvolvimento humano e o nascimento de Yu. Não há dúvida de que as mulheres são as principais responsáveis pela gravidez. Na sociedade de clãs, a gravidez e a criação de filhos eram prioridades fundamentais para a sobrevivência humana e desenvolvimento étnico. Quem desempenhasse um papel na gravidez encontrar-se-ia naturalmente no poder. No estágio matriarcal clânico, apenas se conhecia a mãe e não o pai. Somente quando gerar e criar filhos é função especial da mulher é a maternidade proeminente. Com o passar da história, a sociedade humana entrou no estágio dos clãs patrilineares e a capacidade de gerar filhos tornou-se num dos meios de combate ao patriarcado. Neste sentido, os homens adotaram o confinamento pós-parto como método para resolver a contenda. Aqui, Gun, como homem e pai, pôde ter o seu filho, o que se traduziu num desafio à capacidade e autoridade das mulheres na sociedade. Tal refletiu a mudança do patriarcado para o matriarcado e a consequente transição de uma sociedade matrilinear para uma patrilinear. Até certo ponto, demonstra igualmente a sacralidade e especialidade de Yu, o Grande, como génese do povo chinês.⁴⁰⁸

Por outras palavras, nas sociedades matriarcais, as mulheres detinham um estatuto social mais elevado que os homens e, por conseguinte, a importância que lhes era reservada acabou por colocá-las num primeiro lugar para uma provável divinização. Aliás, um dos principais indícios que comprovam esta

⁴⁰⁸ “有意思的是，在人类发展的历程中存在一种独特的习俗产翁制，即女人生孩子，男人坐月子，其多为父权制氏族社会男人乔装生子之遗俗。显然，对于鲧腹生大禹，我们可以借鉴人类发展史上存在过的产翁习俗来进行类比。毫无疑问，“女人是生育孩子的主要承担者。在氏族社会，生育孩子、繁衍后代是人类生存、族群发展的头等大事，谁在生育上起作用，谁就理所当然地掌权。在母系氏族阶段，人们只知其母，不知其父，只当生儿育女是妇女的特有功能，所以母权显赫。随着历史的推移，人类社会进入父系氏族阶段，生育行为成为母权抗击父权的手段之一，而男人则采取‘产翁’来化解她们的这种对抗。在此，鲧作为男性、父亲可以生育孩子，这使得母亲生育的专属能力受到了质疑，女性的权威也受到了一定的挑战。这从侧面反映出母权制向父权制的转变以及母系社会向父系社会的过渡。当然，在一定程度上也足以表明大禹作为夏人始祖来源的神圣性与特殊性。”（“Yōuyisi de shì, zài rénlei fāzhān de lìchéng zhōng cúnzài yī zhōng dùtè de xisú chān wēng zhì, jí nǚrén shēng háizi, nánrén zuò yuè zi, qí duō wèi fùquánzhì shìzú shèhuì nánrén qiáozhuāng shēngzī zhī yí sù. Xiānrán, duìyú gūn fù shēng dà yǔ, wǒmen kěyǐ jièjiàn rénlei fāzhān shìshàng cúnzàiguò de chān wēng xisú lái jìn xíng lèibǐ. Hào wú yíwèn, “nǚrén shì shēngyù háizi de zhūyào chéngdān zhě. Zài shìzú shèhuì, shēngyù háizi, fányān hòudài shì rénlei shēngcún, zúqún fāzhān de tóudēng dàshì, shéi zài shēngyù shàng qǐ zuòyòng, shéi jiù lìsuǒdāngrán dì zhāngquán. Zài mǔxì shìzú jiēduàn, rénmen zhī zhī qí mǔ, bùzhī qí fù, zhī dāng shēng ér yǔ nǚ shì fūnǚ de tèyǒu gōngnéng, suǒyǐ mǔ quán xiǎnhè. Suǐzhe lìshǐ de tuīyí, rénlei shèhuì jìnrù fùxì shìzú jiēduàn, shēngyù xíngwéi chéngwéi mǔ quán kàngjī fù quán de shǒuduàn zhī yī, ér nánrén zé cáiqǐ ‘chān wēng’ lái huàjiě tāmen de zhè zhōng duìkàng. Zài cǐ, gūn zuòwéi nánxìng, fùqīn kěyǐ shēngyù háizi, zhè shì dé mǔqīn shēngyù de zhuānshù nénglì shòudào le zhīyí, nǚxìng de quánwēi yě shòudào le yīdìng de tiǎozhàn. Zhè cóng cèmiàn fǎnyìng chū mǔ quán zhì xiàng fùquánzhì de zhuǎnbiàn yíjī mǔxì shèhuì xiàng fùxì shèhuì de guòdù. Dāngrán, zài yīdìng chéngdù shàng yě zúyǐ biāomíng dà yǔ zuòwéi xià rén shìzú lái yuán de shénshèng xíng yú tèshū xìng.”）(TdA)

situação é precisamente a grafia da palavra “patronímia”, 姓 (*xìng*). Desconstruindo o sinograma em duas partes, verifica-se que o elemento à esquerda, o chamado radical, é equivalente a “mulher” (女, *nǚ*) e o elemento à direita significa “nascer” ou “nascimento” (生, *shēng*). É, assim, interessante notar que o nome representativo, o nome de família, era, numa fase primordial, transmissão matrilinear. Zheng (*idem*:98), por exemplo, reforça a ideia de autores anteriores ao também considerar que “a passagem para um sistema patrilinear [apenas] ocorreu durante a época de Yu, o Grande”⁴⁰⁹. Os motivos que justificam o nascimento desta personagem são inúmeros⁴¹⁰, porém, de uma perspetiva social, as mesmas mostram que a cognição dos seres humanos acerca do próprio corpo era, sem dúvidas, insuficiente.

Cheng (1982) reitera ainda que a transição para uma sociedade patriarcal contribuiu para a alteração deste *status*. Com a evolução e desenvolvimento das capacidades físicas e cognitivas do ser humano, agora detentor de uma força de produção mais avançada e acelerada e de um pensamento mais imaginativo, a posição do homem na sociedade fortificou-se e, destarte, observou-se uma valorização da força humana. O antigo totemismo foi substituído pela adoração de deuses e, assim, nasceu a tendência em humanizar os mesmos, como, de resto, já havia sido aludido.

Os avanços mais distintos espelharam-se, sobretudo, na modificação e reforço do papel do homem: os heróis, Gun e Yu, assumiram-se como deuses, no masculino; o novo conceito de casamento, em que é o homem quem obrigatoriamente desposa a mulher e não o contrário, levou a que, para além de Gun e Yu passarem a ser casados na narrativa, o papel social da mulher fosse diminuído, por exemplo, à condição de simples organizadora de tarefas domésticas; o nascimento do conceito de hereditariedade do trabalho paterno foi igualmente motivo que fundamentou a continuação do trabalho de Gun por Yu. Assim sendo, neste ponto, é interessante perceber que, distanciando-se das suas características animais originais, estes dois heróis assumiram cada vez mais características humanas. Veja-se

(...) O enredo à volta do casamento de Gun com uma mulher de sobrenome Youshen⁴¹¹ é simples e pode ser entendido como uma forma de explicar o nascimento de Yu, como forma de lhe procurar uma progenitora. Por conseguinte, parece que este ponto específico do mito tenha talvez surgido mais cedo. A união de Yu e da mulher de apelido Tushan⁴¹², por seu lado, trouxe desde logo detalhes e sabor a vida humana familiar, tendo aparecido mais tardiamente. (...) A partir de argumentos como a confirmação de Yu

⁴⁰⁹ “Le passage au système patrilinéaire s’étant effectué à l’époque de *Yu le grand*.” (TdA)

⁴¹⁰ No que diz respeito ao nascimento de Yu, alguns autores defendem posições distintas. Por exemplo, alguns alegam que a sua mãe ingeriu essência da lua e engravidou, sendo que outros argumentam que a mesma ingeriu, na verdade, lágrimas-de-nossa-senhora (frutos de pequena dimensão com formato parecido ao de gotas grossas) e engravidou. (NdA)

⁴¹¹ Youshen (有莘氏, *Yǒushēn Shì*) é o nome dado a uma tribo existente na época das dinastias Xia e Shang. A mulher de Youshen é uma outra explicação fornecida para o nascimento de Yu, o que demonstra, como descrito, características típicas de uma sociedade patriarcal. (NdA)

⁴¹² Relembra-se que Tushan (涂山氏, *Túshān Shì*) é o sobrenome dado à fundadora da etnia Xia (夏族, *Xiàzú*), Nü Jiao. (NdA)

enquanto ser masculino, o envio do almoço [a Yu] por parte da esposa ou o pedido de Yu para que esta lhe devolvesse o filho, é possível explicar que, naquele tempo, era já o homem a assumir o papel de chefe de família e a incumbir-se do importante trabalho societal. A mulher, por sua vez, trabalhava em casa, retirando-se para o lugar de subordinada. (...) É, assim, visível a forma intrincada como os elementos mitológicos de diferentes épocas se foram juntando e formaram o mito. (Cheng, 1982:207/208)⁴³

Ao longo da trama, a menção a certos elementos, como a Terra Prolífera ou o Dragão Ying, denotam manifestamente a imaginação e o desejo do povo primitivo em ultrapassar os obstáculos colocados pelo dilúvio. Por um lado, a Terra Prolífera comprova a ânsia popular em formular um método que, complementando a lacuna deixada pela realidade, pudesse auxiliar no controlo das enchentes. É, certamente, um produto da imaginação que retrata não só a insciência no que diz respeito a calamidades naturais, como também a aspiração ardente em conseguir superá-las. Por outro, o Dragão Ying representa a consciência e o entendimento sobre o método mais adequado para a administração das cheias. Assim como Yu, o Grande, o símbolo do dragão é produto do sistema hidráulico, isto é, das invenções que possibilitaram uma melhor e mais eficaz utilização da água, já que, efetivamente, a posição real do dragão mitológico chinês deve ser atribuída à integração precoce do controlo da água e da liderança nacional iniciada na Dinastia Xia. Zhao (1989:235) afirma categoricamente que

A noção incorporada no dragão remonta aos primeiros registos do pensamento humano. O conceito de dragão encontra-se conectado aos deuses mais antigos e, como eles, é vago, mutável e contraditório nos seus atributos, embora mantenha, do princípio ao fim, uma característica definida: a associação e o controlo da água. Para os chineses antigos, a água tem uma natureza que se manifesta em poderes maravilhosos. Possui o poder de mudar de forma; daí a facilidade com que pode conter espíritos mutáveis como o dragão. Inconfundivelmente associado aos locais de nascimento do dragão, a água é o elemento mais importante para a existência humana - o requisito essencial, de facto, para a vida e a felicidade numa comunidade hidráulica. Os vales do Nilo, do Eufrates e do Rio Amarelo são precisamente as regiões nas quais a humanidade começou a estabelecer uma existência fixa, lançando as bases da civilização na agricultura. Ao longo desses rios, a chuva é uma bênção desde que se apresente sob a forma de aguaceiros oportunos na quantidade certa ou de riachos vivos e seus transbordamentos sazonais que deixam novo solo. Quando assume a forma de tempestades relâmpago ou inundações excessivas, a água pode tornar-se numa maldição. É fácil ver a razão pela qual os homens primitivos naqueles vales atribuíram o poder de dar e retirar vida à água, a necessidade principal de todos os seres vivos, e por que motivo conceberam um dragão de água como representando esse poder duplo. Símbolo da criação, porto de todas as sementes, a água torna-se a suprema substância mágica e medicinal; cura, restaura a juventude. Para os chineses antigos, com o Rio Amarelo como local de nascimento, o dragão e a água são inseparáveis.⁴⁴

⁴³ "(...) 鯀娶有莘氏的情节很简单，也许纯粹是为了使禹的出生合理，而为他找一个母亲，因此，可能是出现得较早的神话情节。而禹与涂山氏的结合，已带有生活的细节和情味，出现似应较迟。(...) 从确认禹为男性以及涂山氏为禹送饭、禹向涂山氏索子时说“归我子”等情节，又说明此时已是男子充任家长并担任主要社会劳动，而女子则从事家务，退居从属地位。(...) 便可见各个不同时代的神话因素是如何复杂地揉合在一起。” (“(...) Gǔn qū yǒu shēn shì de qíngjié hěn jiǎndān, yěxū chūncuì shì wèile shǐ yǔ de chūshēng héli, ér wéi tā zhǎo yīgè mǔqīn, yīncǐ, kěnéng shì chūxiàn dé jiào zǎo de shénhuà qíngjié. Èr yǔ yǔ tú shān shì de jiéhé, yǐ dài yǒu rénjiān shēnghuò de xījié hé qíng wèi, chūxiàn shì yīng jiào chí. (...) Cóng quèrèn yǔ wèi nánxìng yǐjǐ tú shān shì wèi yǔ sòng fàn, yǔ xiàng tú shān shì suǒ zǐ shí shuō “guī wǒ zǐ” děng qíngjié, yòu shuōmíng cǐ shí yǐ shì nánzǐ chōngrèn jiāzhāng bìng dānrèn zhǐyào shèhuì láodòng, ér nǚzǐ zé cóngshì jiāwù, tuì jū cóngshǔ dìwèi. (...) Biàn kějiàn gège bùtóng shídài de shénhuà yīnsù shì rúhé fúzǎ de róu hé zài yīqǐ.”) (TdA)

⁴⁴ “The notion embodied in dragon goes back to the beginning of recorded human thought. The dragon is connected with the earliest gods, and like them is vague, changeable, and contradictory in its at-tributes; but it maintains from first to last a definable characteristic- association with and control of water. For

A génese do Dragão Ying encontra-se, assim, relacionada ao enorme desejo em obter força suficiente para lograr tal feito e, desta forma, não só incorpora os avanços sentidos na esfera da agricultura, como também chama a atenção para o carácter agro-gerencial e agro-burocrático da civilização chinesa.

Conquanto as suas veiculação e transformação tenham, efetivamente, sido processos morosos, o mito chinês diluviano não somente serviu como pano de fundo para sociedades de diferentes épocas, como também logrou conservar algumas características originais. Procurando incessantemente a propagação do que era tido como facto irrevogável entre gerações distantes, o mito atual é resultado de uma fusão entre elementos primitivos e fragmentados, próprios da ideologia societal das respetivas eras. Conquanto exista diversidade em todas as culturas, existe igualmente um determinado padrão ou característica que confere a cada cultura um chamado espírito sínico (民族精神, *mínzú jīngshén*). A forma como Yu controlou e derrotou o dilúvio é, assim, de acordo com Yue (1993) e Tang e Zhang (2011), o núcleo da diferenciação da cultura chinesa relativamente a outras, forjando o que a primeira autora designaria por “alma do povo chinês” (中华民族的民族魂, *Zhōnghuámínzú de mínzúhún*).

Nesta versão em específico, contrariamente à cultura ocidental, na qual o dilúvio é entendido como castigo divino⁴¹⁵, a cultura chinesa evidencia a forma como a calamidade foi vencida e se concebeu uma nova realidade de ordem social, técnica e económica. Também Qi (2004:1), considerando que o verdadeiro significado desta narrativa mítica é a superação do homem perante o desastre, apoia esta ideia ao afirmar que

De facto, mesmo nos antigos clássicos chineses, o mito diluviano não deixa de ter exemplos. Os mais típicos são “Gun e Yu Controlam a Água” e “Nüwa Remenda o Céu”. Este tipo de mito ao estilo chinês é bastante único quando comparado ao motivo do mito diluviano a nível global. Diferentemente dos mitos ocidentais, que enfatizam a punição do mal e a bênção do bem por parte de Deus, as narrativas chinesas deste género elogiam fortemente os heróis que conseguem o gerenciamento das águas e beneficiam a humanidade. Se o mito puder ser considerado como fonte da cultural nacional, essa singularidade é igualmente fonte da unicidade

the ancient Chinese, water has a nature manifested in marvelous powers. It possesses the power to change shapes; hence the ease with which it can contain such change-able spirits as the dragon. Unmistakeably associated with the dragon's birthplaces, water is the most important thing to human existence- the essential requisite, indeed, for life and happiness in a hydraulic community. The valleys of the Nile, the Euphrates, and the Yellow River are precisely the regions in which mankind began to establish a settled existence, laying the foundation of civilization in agriculture. Along those rivers, in timely showers to the right amount, in living streams and their seasonal overflows that leave new soil, the rainfall is a blessing; but when it takes the form of lightning-darting storm or excessive floods, water may become a curse. It is easy to see why early men in those valleys attributed the power of giving and taking life to water, the prime need of all living things, and why they conceived of a water-dragon as representing that dual power. Symbol of creation, harbor of all seeds, water becomes the supreme magic and medicinal substance; it heals, it restores youth. For the ancient Chinese with the Yellow River as their birthplace, the dragon and water are inseparable.” (TdA)

⁴¹⁵ Como é retratado no famoso episódio da Arca de Noé, descrito no Génesis, no qual é relatada a forma como Deus, querendo castigar o ser humano por causa da sua perversidade, destruiu o mundo. (NdA)

da cultura chinesa atual.⁴¹⁶

Yue (1993), aliás, já havia feito referência a tal característica, defendendo, no entanto, que, apesar de os mitos diluvianos orientais não colocarem geralmente grande ênfase no castigo e nas instruções dos deuses, preferindo descrever como o ser humano obtém um poder ou inspiração divina para ultrapassar a natureza, algumas etnias chinesas, como a Miao ou a Zhuang, ao contrário da Han, relatam esta narrativa como sendo resultado de uma trágica contenda entre o homem e determinado deus. Os registos que envolvem os mitos de Han, como o *Clássico da História*, um dos cinco clássicos da literatura chinesa antiga, também conhecido por *Shangshu* (尚書, *Shàngshū*, “Registos Documentais dos Reis”), aliás, deixam claramente antever que o dilúvio não é somente uma catástrofe natural à qual o povo chinês deve fugir. Trata-se, sim, de uma calamidade que deve ser encarada e superada, algo que foi feito por, embora não totalmente, Gun e definitivamente Yu. Em qualquer das versões, é possível mencionar uma ligação entre a não subjugação à água e, assim sendo, a luta contra a adversidade, e a aprendizagem absorvida, essencialmente, e isto num plano mais pragmático, agrícola. Além disso, é ainda exequível perspetivar um paralelismo entre os episódios diluvianos expostos e as águas primordiais, fundacionais do cosmos ou, noutras palavras, criadoras da ordem (cosmos) a partir da desordem (caos). Esta ligação deve-se “à ideia de que ambas as formulações são meios que permitem a purificação da humanidade em clara preparação para o seu renascer” (Martins, 2017:142).

5.1.4. Outras Narrativas Míticas

Como lido em páginas anteriores, são inúmeras as mitologias mundiais que, no que é concernente a uma grande calamidade natural ou épico combate entre caos e ordem, aludem a uma espécie de inquietação basilar perdurável entre o mundo natural criado divinamente, requerente de períodos cíclicos de regeneração e regressão caótica, e o mundo da cultura humana, constantemente ameaçado pela instabilidade e ambivalência da própria natureza e deuses. A criação ou recriação deste

⁴¹⁶ “其实即使在中国古代典籍中，洪水神话亦不乏其例，典型的即是鲧禹治水和女娲补天。这类中国式洪水神话在世界洪水神话母题中，是有相当独特性的。与西方洪水神话强调神对人性恶的惩罚及对善者的佑护不同，中国洪水神话则更推崇治水成功，造福人类的英雄。如果神话可视为民族文化的源头，这种独特性也正是今日中国文化独特性的根源所在。” (“*Qishi jishi zai zhongguo gudai diannji zhong, hongshui shenhua yi bufu qili, dianxing de ji shi gun yu zhishui he nuwa bu tian. Zhe lei zhongguo shi hongshui shenhua zai shijie hongshui shenhua mu ti zhong, shi you xiangdang de yuè xing de. Yu xifang hongshui shenhua qiangdiao shen dui renxing è de chengfa ji dui shan zhe de you hu butong, zhongguo hongshui shenhua ze geng tuichong zhishui chenggong, zaofu renlei de yingxiang. Ruguó shenhua ke shi wei minzu wenhua de yuántou, zhe zhong dute xing yé zheng shi jinri zhongguo wenhua dute xing de genyuan suozai.*”) (TdA)

último passa geralmente por um desafio ou usurpação de poderes cósmicos pertencentes a deuses ou ancestrais. Ademais, conforme demonstrado, a figura responsável por essa ocorrência é amiúde retratada como personagem dúbia, porquanto, por um lado, apresenta características divinas e bestais e, por outro, revela ser o salvador que assevera a renovação e continuação humanas.

Assim, na opinião de Eliade (1984), a mitologia não só explica a totalidade do mundo real, como também justifica as suas contradições. Da mesma forma, revela a hierarquia existente no conjunto de eventos fabulosos que relata. Neste sentido, o autor demonstra que, na maior parte dos sistemas mitológicos, existe um mito central que descreve a génese do mundo, sendo, em seguida, acompanhado por uma série de outras narrativas sequentes que revelam a origem das plantas, fogo, animais e instituições humanas. Trata-se, sobretudo, como afirma Birrell (1993:40), da “era primordial dos seres divinos, ancestrais míticos e heróis da cultura”⁴¹⁷. Ou seja, a integralidade dos atos que, de facto, são importantes para os seres humanos foi, desde a sua origem, revelada por deuses e heróis.

Conquanto as funções divinas das tradições grega e chinesa sejam imediatamente diminuídas quando os seus sistemas são comparados, a investigadora britânica destaca também que, neste contexto, a rica variedade de fundadores gregos é, efetivamente, acompanhada pelas contrapartes chinesas, elencando e traçando exemplos entre Atena e Chiyou (蚩尤, *Chīyóu*)⁴¹⁸, que trouxeram o conceito da guerra e as armas, ou Triptólemo e Houji (后稷, *Hòuji*)⁴¹⁹, responsáveis pela introdução dos cereais na vida e alimentação humanas. Neste contexto destes fundadores ou portadores de cultura, a magnitude da sua presença remonta ao facto de eles representarem a preocupação porventura divina relativamente ao bem-estar físico e alimentício dos seres humanos. Por conseguinte, são essas as personagens responsáveis pelo ensino de determinados atos culturais que lhes permitirão a sobrevivência, como a tecelagem, a caça ou a agricultura. Wilkinson (2008:8/9) refere, então, que

Existem também vários tipos distintos de histórias na mitologia chinesa. Um grupo de mitos conta como o cosmos e os seres humanos foram criados e lida com eventos - como grandes inundações e secas terríveis - que aconteceram no início da história da

⁴¹⁷ “This was the primordial era of divine beings, mythical ancestors, and culture heroes.” (TdA)

⁴¹⁸ Considerado por algumas etnias como rei mítico, Chiyou é principalmente conhecido por ter sido derrotado na batalha que travou com o Imperador Amarelo. Atualmente, é venerado como Deus da Guerra (战神, *Zhànshén*), sendo tido como um dos Três Pais Fundadores da China (中华三祖, *Zhōnghuá sānzǔ*). É descrito tendo uma cabeça de bronze, muitas vezes descrita como sendo muito semelhante à de um bovino, pois possuía dois chifres, quatro olhos, seis braços e corpo humano. A nível de etimologia, é curioso destacar que 蚩 (*chī*) significa, à luz do chinês moderno, “estulto” e 尤 (*yóu*) “excecional” ou “particularmente”. Talvez seja uma referência ao seu comportamento bestial. (NdA)

⁴¹⁹ O seu nome de nascença era Qi (弃, *Qì*, lit. “abandonado” ou “rejeitado”), pois foi repetidamente abandonado pela sua mãe. Lendário herói da cultura chinesa, Houji, nome atribuído postumamente, significando “Senhor do Milho” ou “Senhor do Milhete”, foi responsável pela introdução do milho na alimentação humana durante a Dinastia Xia, muito antes do aparecimento do trigo. Para além do milho, tornou-se igualmente famoso pela capacidade em cultivar grandes colheitas de feijão, arroz, cânhamo e cabaças. (NdA)

raça humana. Outro grupo recorda os feitos dos chamados "heróis da cultura" da China, os imortais que disseram ter trazido à terra os aspetos distintivos do modo de vida chinês. Afirmam que a escrita, a agricultura, a forma única de medicina da China e a civilização chinesa como um todo são o resultado do trabalho de imortais específicos que deram aos chineses ferramentas ou habilidades necessárias.⁴²⁰

Assim, “os mitos não tratam tanto a questão da primeira planta ou do primeiro animal, mas a dos primeiros ensinamentos das técnicas e artes de cultura e civilização” (Birrell, 1993:41)⁴²¹, isto é, narram a origem de uma série de invenções que se referem à ordenação da vida humana, à aquisição de um ambiente habitável, à obtenção de suprimento de alimentos para humanos, à criação de artesanato, artes e sabedoria, ao estabelecimento de costumes e leis, e assim por diante. Yang & An (2005), por exemplo, descrevem que, em obras como *O Livro das Origens* (世本, *Shìběn*), a mais antiga enciclopédia no que é concernente às genealogias das mais importantes figuras mitológicas chinesas, Fuxi foi responsável pela criação do *Qin* (琴, *qín*), instrumento de sete cordas semelhante à cítara, Shennong, do qual se falará em seguida, inventou o *Se* (瑟, *sè*), também parecido à cítara, porém composto por um número superior de cordas (entre 25 a 50), e Nüwa ofereceu aos humanos o *Sheng* (笙, *shēng*), um instrumento de sopro. Muitas outras figuras poderiam, no entanto, ser igualmente mencionadas.

Os episódios abaixo retratados, embora não tão fulcrais na análise das origens, revelam, ainda assim, detalhes do pensamento clássico chinês, sendo igualmente possível proceder a um estudo comparativo e aplicativo das teorias que, até este ponto, têm vindo a ser debatidas. Neste sentido, propõem-se a análise de duas outras personagens míticas, Shennong e Houyi, cujas contribuições para o entendimento da cultura chinesa são, efetivamente, notórias.

5.1.4.1. Shennong, o Deus Agricultor (神农, *Shénnóng*)

Na mitologia chinesa, a origem e produção de alimentos e o cultivo, recuperação e nutrição da terra constituem-se como um dos principais temas mitológicos. Yang & An (2005) escrevem que este

⁴²⁰ “There are also several different kinds of stories in Chinese mythology. One group of myths tells how the cosmos and human beings were created and deals with events-such as great floods and terrifying droughts-that happened in the early history of the human race. Another group recalls the deeds of China's so-called “culture heroes”, the immortals who were said to have brought the distinctive aspects of the Chinese way of life to earth. Writing, agriculture, China's unique form of medicine, and Chinese civilization as a whole are all said to be the result of the work of specific immortals who gave the Chinese the tools or abilities they needed.” (TdA)

⁴²¹ “the myths deal not so much with the first plant or the first animal as with the first teachings of the techniques and arts of culture and civilization.” (TdA)

tipo de mitos envolve principalmente as narrativas de Houji, Shennong, Houtu (后土, *Hòutǔ*)⁴²² e Shujun (叔均, *Shūjūn*)⁴²³, conjunto de deuses/heróis culturais que, tendo introduzido as tecnologias de sementeira e cultivo, inventaram uma variedade de ferramentas agrícolas. Shennong, conhecido como Deus Agricultor⁴²⁴, constitui-se como o principal fundador cultural responsável não só pela transmissão de ensinamentos agrícolas aos humanos, mas também pela elaboração de uma primeira farmacopeia chinesa.

Também conhecido por Imperador Yan (炎帝, *Yándì*, lit. “Imperador Flamejante”)⁴²⁵, esta figura foi um dos Três Augustos (三皇, *Sānhuáng*), juntamente a Fuxi e Nüwa. Criadores de um conjunto de invenções que permitiram fundar bases sociais, como os instrumentos musicais já apresentados, os Três Augustos⁴²⁶ são tidos como fundadores poderosos ou génios imaginativos aos quais se atribuem a separação entre homens, bestas e deuses. As atitudes e ações tomadas por estes no decorrer de diferentes episódios possibilitaram eliminar não só o caos, como também a indistinção ou confusão que reinava nos tempos primitivos⁴²⁷. Tal-qualmente Fuxi, Shennong desempenhou papéis modestos em narrativas míticas mais antigas, como, por exemplo, se verifica no *Clássico das Montanhas e dos Mares*, ganhando notoriedade somente através dos trabalhos e pesquisas dos mitólogos imperiais da época da Dinastia Han. Ressalva-se ainda que, novamente à semelhança do primeiro deus mencionado, os seus ensinamentos, por vezes, não lhe são exclusivos, pois, tal como supramencionado, Shennong não foi a única figura divina a propagar ideias sobre a agricultura. Veja-se, por exemplo, o caso já referido de Houji.

⁴²² Divindade de género ambíguo, administra o solo profundo no contexto da mitologia chinesa. Normalmente, o seu nome é traduzido como “Rainha da Terra” ou “Rainha-Mãe da Terra”. (NdA)

⁴²³ A quem se atribui a invenção da charrua, isto é, a utilização de um animal de tração juntamente a um arado para lavar o solo antes do plantio. (NdA)

⁴²⁴ Em muitas obras, usa-se a expressão 神农之神 (*shénnóng zhī shén*) para menção a este deus. Analisando a expressão, segundo a *Explicação Etimológica dos Caracteres* (说文解字, *Shuōwén Jiězì*) (apud Xu, 2012), 神 (*shén*), construído com o componente 申 (*shēn*), possui também o significado de “extrair”. 农 (*nóng*) refere-se a 农耕 (*nónggēng*), isto é, lavoura. O nome Shennong deixa, então, antever que se trata de uma divindade que se encontra relacionada ao trabalho e extração dos nutrientes da terra para produção de alimentos. (NdA)

⁴²⁵ Tal associação é, por vezes, contestada, visto que, comparativamente falando, as referências ao Imperador Yan ultrapassam, em termos de antiguidade cronológica, aquelas que mencionam Shennong. Liu (2017), por exemplo, explica que tal associação apenas começou a ser feita em obras como *Os Registos do Historiador Sima Qian* ou *O Orvalho Luxuriante dos Anais da Primavera e do Outono* (春秋繁露, *Chūnqiū Fánlù*), do literato Dong Zhongshu. Ressalva-se aqui essa possível incongruência. (NdA)

⁴²⁶ Apesar de, neste trabalho, se seguir o grande fluxo de ideias presente na maior parte da literatura clássica chinesa, é de referir a existência de algumas obras que, contrariamente, nomeiam diferentes personagens míticas como pertencentes a este grupo. Zheng (1989) corrobora este facto, referindo que a reconstrução histórica das origens nem sempre é tão simples. A cronologia difere frequentemente de obra para obra, oferecendo um conjunto de esquemas através do qual se torna difícil proceder a uma seleção. A título de exemplo, por oposição a *Os Registos do Historiador Sima Qian*, uma das obras-base desta tese, a *Enciclopédia sobre Clássicos e Outras Obras* (艺文类聚, *Yìwén Lèijù*), concluída por Ouyang Xun (欧阳询, *Ouyáng Xún*), calígrafo da Dinastia Tang, considera este grupo como sendo constituído pelo Soberano Celestial (天皇, *Tiānhuáng*), o Soberano Terrestre (地皇, *Dìhuáng*) e o Soberano Humano (人皇, *Rénhuáng*). (NdA)

⁴²⁷ A estes, seguiram-se os Cinco Imperadores (五帝, *Wūdì*), grupo composto pelo Imperador Amarelo, Zhuanxu (颛顼, *Zhuānxū*), seu neto, Imperador Ku (帝喾, *Dì Kù*), Imperador Yao (尧帝, *Yáodì*) e Imperador Shun (舜帝, *Shùndì*). Embora, tal-qualmente os Três Augustos, a nomeação deste grupo nem sempre seja concordante, os Cinco Imperadores são geralmente retratados como sábios que, por possuírem forte carácter moral, governaram durante um período de grande paz, atingindo idades que, à partida, seriam inimagináveis. (NdA)

Zheng (1989) descreve-o como sendo uma figura com corpo humano e cabeça bovina⁴²⁸ cujo nascimento ocorreu em circunstâncias sobrenaturais, tendo a sua mãe, de acordo com a narrativa, sido tocada pela cabeça de um dragão celeste antes de o parir. Ainda que com alguma reticência, Yuan (2006), tal e qual Zheng, baseando-se em trabalhos como a *Incessante História* (经史, *Yishi*), obra historiográfica dos Qing que descreve, entre outros, as origens míticas do povo chinês, aponta que Shennong e o Imperador Amarelo podem ter sido irmãos de pais diferentes. Responsáveis pela governação de partes do mundo distintas, os dois irmãos tinham, no entanto, perspetivas dissemelhantes no que diz respeito à forma como lidar ou tratar os seres humanos, sendo que Shennong se preocupava muito mais com estes do que o Imperador Amarelo. Consequentemente, ter-se-ão envolvido numa grande contenda pelo poder. O resultado, no entanto, não é revelado, não obstante a maior importância ou fama associada ao Imperador Amarelo.

Em todo o caso, as narrativas de origem que mencionam Shennong não são numerosas, mas revelam-se como episódios importantes para a fundação da cultura chinesa. Segundo esses mitos, várias décadas após as vivências de Nüwa e Fuxi, surgiu novamente uma figura divina, o bondoso Shennong. Aquando do seu aparecimento, no mundo deixado pelo casal de irmãos, a população tinha já atingido grandes níveis de crescimento, o que se traduzia amiúde na falta de alimentos naturalmente produzidos. Neste período, ainda que as pessoas se entreajudassem em prol de um objetivo comum, vivendo num ambiente de intimidade quase fraternal, os seres humanos ingeriam carne crua e bebiam o sangue dos animais que caçavam, ignorando a existência de uma certa atividade que lhes permitisse um maior sossego no quesito da alimentação (*cf.* Zheng, 1989). Foi, assim, neste mundo que surgiu Shennong.

Diz-se também que, aquando do seu nascimento, as redondezas do local onde tal ocorreu foram preenchidas por um conjunto de nove poços cujas águas, surgidas naturalmente, se encontravam conectadas. Tal fenómeno poderá ter impulsionado a sua persistência no que diz respeito ao ensino de técnicas agrícolas, pois tais poços permitiam não só uma vida mais sossegada, mas também, e talvez sobretudo, serviam como fonte de vida e de apoio à arte de lavrar a terra. Outrossim, é ainda descrito que, assim que Shennong decidiu propagar os seus conhecimentos sobre como trabalhar o solo, do céu caiu um inimaginável número de sementes. Imediatamente recolhidas e guardadas por esta personagem,

⁴²⁸ Como descrito em páginas anteriores, o sinograma 牛 (*niú*) pode simultaneamente significar “vaca”, “boi”, “búfalo”. Neste sentido, normalmente, utiliza-se o termo “bovino” por ser mais abrangente. (NdA)

estas foram, posteriormente, semeadas nos campos que os homens já teriam tentado trabalhar. Essas sementes foram denominadas Cinco Cereais (五谷, *wǔgǔ*)⁴²⁹. Yuan (2006), neste ponto em particular, acrescenta que, noutras fontes, é descrita a existência de um pássaro completamente vermelho (丹雀, *dānquè*, lit. “pardal vermelho”)⁴³⁰ que, voando pelos céus, transportava no bico espigões e sementes de alguns cereais. Deixando-as cair à terra, as sementes espalhadas foram rapidamente apanhadas por Shennong. Esta figura semeou-as, por conseguinte, em grandes campos agrícolas, promovendo a sua transformação em boas colheitas (嘉谷, *jiāgǔ*), isto é, em nutritivos cereais que alimentariam completamente o ser humano, permitindo-lhe viver de forma mais duradoura. Ao mesmo tempo, Shennong destacou a importância de produzir colheitas de acordo com as características ou qualidade da terra (seca ou húmida, fértil ou árida, etc.), oferecendo aos seres humanos um conjunto de ferramentas agrícolas, como o machado, a enxada ou o arado chinês (耒耜, *lěisì*), um tipo de arado muito usado na China antiga. Wen e Zhang (2014) indicam, no que diz respeito a este último aspeto, que tal poderá ser considerado como um dos grandes sinais da entrada da comunidade social num estágio de civilização propriamente dita.

O fruto das colheitas tornou-se, assim, objeto de divisão equitativa social. Como dádiva, Shennong, também amiúde descrito como Deus do Sol (太阳神, *Tàiyángshén*), ofereceu aos humanos mais sol e calor de forma a que, fomentando o crescimento de todas as plantações humanas, os homens nunca mais se afligissem com vestuário e alimentação. Neste sentido, foi também Shennong quem terá inventado as divisões solares (二十四节气, *èrshísì jiéqì*), isto é, o conjunto de vinte e quatro divisões do calendário lunissolares que correspondem a um dado evento astronómico ou fenómeno natural, como o *Início da Primavera* (立春, *Lìchūn*) ou a *Chuva de Grãos* (谷雨, *Gǔyǔ*), que marca a época do ano em que a chuva começa a cair para regar o campo já semeado. Por outras palavras, os períodos solares são tradicionalmente usados para ajudar os agricultores a determinar quando plantar e colher culturas de acordo com as mudanças climáticas⁴³¹. É deste ponto em específico que Yuan (2006:68) justifica a

⁴²⁹ Conjunto de cinco culturas agrícolas de maior importância na China antiga. A identificação dos cinco cereais assistiu a uma grande variação ao longo do tempo, com diferentes autores a definirem diferentes cereais ou mesmo categorias de cereais. Regra geral, o grupo é composto pelo arroz, trigo, milho, soja e feijão. (NdA)

⁴³⁰ Considerado, na China antiga, como símbolo de bom auspício. (NdA)

⁴³¹ Por ordem, as vinte e quatro divisões solares são *Início da Primavera*, *Época de Chuva* (雨水, *Yǔshuǐ*), *Despertar dos Insetos* (惊蛰, *Jīngzhé*), *Equinócio da Primavera* (春分, *Chūnfēn*), *Brilho Puro* (清明, *Qīngmíng*), *Chuva de Grãos*, *Início do Verão* (立夏, *Lìxià*), *Pequena Maturação* (小满, *Xiǎomǎn*), *Grãos em Espiga* (芒种, *Mángzhòng*), *Solstício de Verão* (夏至, *Xiàzhì*), *Calor Ligeiro* (小暑, *Xiǎoshǔ*), *Grande Calor* (大暑, *Dàshǔ*), *Início do Outono* (立秋, *Lìqiū*), *Fim do Calor* (处暑, *Chǔshǔ*), *Orvalho Branco* (白露, *Báilù*), *Equinócio de Outono* (秋分, *Qiūfēn*), *Orvalho Gelado* (寒露, *Hánlù*), *Queda de Geada* (霜降, *Shuāngjiàng*), *Início do Inverno* (立冬, *Lìdōng*), *Ligeira Nevada* (小雪, *Xiǎoxuě*), *Nevão* (大雪, *Dàxuě*), *Solstício de Inverno* (冬至, *Dōngzhì*), *Frio Ligeiro* (小寒, *Xiǎohán*) e *Grande Frio* (大寒, *Dàhán*). (NdA)

sua aparência, afirmando “ele é particularmente útil na agricultura, tal e qual o gado [lit., “bovinos”] que nos ajudou a cultivar as terras por milhares de anos”⁴³². Curiosamente, a ligação do povo chinês à terra é, nos dias de hoje, muito relevante, visto que, falando a um nível demográfico, existe ainda uma grande fatia da população a habitar zonas rurais. Esta relação de longo termo com a agricultura encontra-se exemplificada no sinograma “casa” ou “lar” (家, *jiā*), já que, composto por dois elementos, nomeadamente telhado (宀, *mián*) e suíno (豕, *shǐ*), este simboliza ou representa um regresso às raízes ou origens agro-pecuárias. Em todo o caso, independentemente da maneira como é veiculada, a narrativa transmite a ideia de que, na época de Shennong, os seres humanos ultrapassaram mais um obstáculo e aprenderam como semear o que, até então, seriam plantas silvestres ou desconhecidas.

Shennong é, ao mesmo tempo, conhecido como Deus da Medicina (药神, *Yàoshén*) ou Rei da Medicina (药王, *Yàowáng*), pois, sendo o sol fonte de saúde e força, contribui igualmente para o brotar e o crescer de uma série de ervas que podem ser utilizadas no fabrico de medicamentos. As versões são, novamente, múltiplas. Por um lado, a mais comum afirma que, nas suas vivências, Shennong fazia



Figura XVIII

Retrato de Shennong. As protuberâncias na sua cabeça representam chifres de bovino, demonstrando a sua profunda conexão à agricultura.

uso de um chicote divino (赭鞭, *zhěbiān*, lit. “chicote [de cor] ocre”) para vergastar todo o tipo de ervas consideradas medicinais, procurando descobrir se estas, após as chibatadas, eram ou não venenosas para os seres humanos. Assim, através deste método, com o intuito de, por exemplo, os seres humanos poderem obter uma cura para determinadas doenças que os flagelavam, o Deus Agricultor distinguiu a natureza de cada uma das ervas por si selecionadas, oferecendo-lhes aquelas que possuíam melhores características. Tal façanha valeu-lhe, assim, o epíteto já mencionado.

Por outro lado, através da leitura d’ *Os Discípulos de Huainan* (apud Birrell, 1993; Yuan, 2012), é possível identificar uma outra forma de transmissão da narrativa, na qual se conta que Shennong, provando ele mesmo cada uma dessas ervas ou plantas, era vítima de setenta envenenamentos por dia. Algumas fontes descrevem inclusive que, neste contexto, tendo experimentado uma determinada planta

⁴³² “这大约因为他在农业上也像几千年来帮助我们耕种的牛一样，特别有贡献。” (“*Zhè dàyuē yīnwèi tā zài nóngyè shàng yě xiàng jǐ qiān nián lái bāngzhù wǒmen gēngzhòng de niú yīyàng, tèbié yǒu gòngxiàn*”) (TdA)

com um nível de toxicidade mais elevado, Shennong acabou por se interessar por um conjunto de ervas e folhas de arbustos que, por possuírem propriedades antibacterianas, anti-inflamatórias e desintoxicantes, poderiam ser cozinhadas em água, aliviando os sintomas da enfermidade. O deus acabou por denominar estas folhas de *chá* (查, *chá*, lit. “inspecionar” ou “investigar”), pois, como a semântica do sinograma explica, a sua função seria examinar ou revistar o seu corpo em busca de alguma substância que o ferisse ou cansasse. Eventualmente, o povo chinês adotou um carácter diferente, transformando-o em 茶 (*chá*)⁴³³, universalmente usado hoje em dia⁴³⁴ (cf. Yuan, 2012). Por fim, resta apenas referir que Shennong foi ainda responsável pela criação dos mercados de forma a que, embora já não precisassem de comida e roupa, os seres humanos pudessem, mesmo assim, ter um meio de trocar ou adquirir bens que necessitassem, mas não possuíssem. Ademais, como forma de evitar o desperdício de tempo, este deus ensinou-lhes também formas de registar ou contar o tempo, visto que, na altura, não existia qualquer método que permitisse tal façanha. Esse ensinamento passou precisamente pela utilização do sol como medida de referência, daí que, quando este estivesse no ponto mais elevado e central do céu, o mercado encontrar-se-ia bastante agitado. Assim que o sol se movimentasse, os humanos prosseguiram com a realização das suas tarefas quotidianas normais.

No entanto, muito embora o seu trabalho fosse bastante apreciado pelos humanos, que, graças a Shennong, obtiveram uma multiplicidade de conhecimentos cruciais à sua própria sobrevivência, a vida deste deus não se revelou eterna, pois, um dia, após provar a vulgarmente chamada Planta do Desgosto (断肠草, *duànchángcǎo*, lit. “Planta do Intestino Cortado”⁴³⁵), não resistiu à intensidade do seu veneno e, num claro sacrifício pela Humanidade, morreu. Estes episódios ficaram conhecidos por “Shennong Vergasta as Ervas Medicinais” (神农鞭药, *Shénnóng biānyào*) e “Shennong Prova as Cem Ervas” (神农尝百草, *Shénnóng cháng bǎicǎo*), respetivamente.

Na opinião de Birrell (1993:47), “o mito etiológico do Deus Agricultor ressalta diversos pontos: a intervenção divina para préstimo de auxílio os seres humanos, um deus que ensina os humanos a administrar técnicas complexas e o aspeto soteriológico de um deus que sofre pelo bem dos seres

⁴³³ Foi inclusive deste vocábulo que surgiu a versão portuguesa para a mesma realidade (*chá*), aquando da chegada dos portugueses à China. (NdA)

⁴³⁴ O sinograma original era escrito 茶 (*chá*) e significava “erva amarga”, tendo posteriormente perdido um traço. A sua etimologia conta que, possuindo um radical de erva (艹, *cǎo*), o mesmo é ainda composto por árvore (木, *mù*) e pessoa (人, *rén*), indicando uma espécie florística que pode ser ingerida. (NdA)

⁴³⁵ Apesar da tradução macabra, a expressão 断肠 (*duàncháng*) é utilizada, no chinês moderno, para designar um desgosto, algo que causa profunda tristeza. (NdA)

⁴³⁶ O seu nome científico é *Gelsemium elegans*. Trata-se de uma planta venenosa, comumente encontrada na China, cujas flores, pequenas, apresentam um tom amarelo-canário. Regra geral, crescem à volta de cercas ou trepam muros, à semelhança das heras. (NdA)

humanos”⁴³⁷. Entre os diferentes detalhes a destacar, sublinha-se inicialmente o método experimental (tentativa-erro) utilizado por Shennong para testar o nível de venenosidade das ervas analisadas. Neste sentido, é possível afirmar que este deus poderá ter sido o grande contribuidor mitológico para a formação de um sistema rudimentar de classificação botânica e consequente elaboração de uma primeiríssima *Materia Medica*, através do seu *Clássico das Ervas Medicinais* (神农本草经, *Shénnóng Běncǎo jīng*)⁴³⁸, pois, como afirma Shang (2011:15), “Shennong saía diariamente para provar estas plantas, experimentando múltiplas sementes, ervas medicinais e ervas venenosas. Sob a sua orientação, os seres humanos puderam gradualmente distinguir as propriedades de muitas plantas”⁴³⁹. Jia (2017:13/14) reitera tal ilação, escrevendo

“Shennong Prova as Cem Ervas” era, no início, um mito principalmente agrícola, tendo sofrido uma gradual transformação em direção a um mito de origem da medicina. Como base crucial desta, o Clássico das Ervas Medicinais corrobora voluntária ou involuntariamente que Shennong realmente experimentou e comprovou as propriedades das ervas, o que aumentou a credibilidade do mito no que diz respeito à sua transmissão. Por sua vez, este Clássico estabeleceu as bases de um sistema de classificação botânica ou herbal, confirmando repetidamente que Shennong serviu como fonte de ascensão da *Materia Medica* chinesa.⁴⁴⁰

Em seguida, o chicote de Shennong, o qual, de acordo com Mathieu (1989), associa-se à ideia de regeneração, visto que as plantas se fortalecem após episódios danosos. Ademais, o nome em chinês da sua cor, ocre (赭, *zhě*), apresenta como radical, do lado direito, o sinograma 赤 (*chì*), o qual, por sua vez, significa “vermelho” ou “encarnado”, uma cor que, no sistema mitológico chinês, é recorrente. A cor passou posteriormente a ser usada nos uniformes de prisioneiros e, portanto, emblema de banimento e, denote-se, punição (cf. Birrell, 1993). Ademais, a cor ocre assemelha-se à cor deixada por uma mancha de sangue seco.

⁴³⁷ “the etiological myth of the Farmer God underscores several motifs: divine intervention to aid human beings, a god who teaches humans how to manage complex techniques and the soteriological aspect of a god who suffers for the sake of humans” (TdA)

⁴³⁸ Obra sobre agricultura e plantas medicinais. O texto original, supostamente composto por 365 entradas sobre medicamentos e as suas funções, já não existe, muito embora investigadores da área acreditem que tenha sido compilado através da recolha de tradições orais. (NdA)

⁴³⁹ “神农每天出去尝草，他尝出了许多能吃的粮食种子，尝出了能治病的药草，还尝出了许多有毒的草。人们在神农的指导下渐渐能辨别出许多植物的性状。” (“*Shénnóng měitiān chūqù cháng cǎo, tā cháng chūle xǔduō néng chī de liángshí zhōngzǐ, cháng chūle néng zhì bìng de yàocǎo, hái cháng chūle xǔduō yǒudù de cǎo. Rénmen zài shénnóng de zhǐdǎo xià jiànjiàn néng biànbie chū xǔduō zhīwù de xìngzhuàng.*”) (TdA)

⁴⁴⁰ “神农尝百草”初起时主要是一个农业神话，逐渐被改造为医药起源神话。作为药典奠基之作的《神农本草经》有意无意地佐证神农真正尝过本草，让神话在传播中增加了可信度。反过来，《本草经》奠定“本草系统”，不断重复着神农尝百草的说法，以作为“本草”兴起之源。” (“*Shénnóng cháng bǎicǎo” chū qǐ shí zhǔyào shì yīgè nóngyè shénhuà, zhǔjiàn bèi gǎizào wèi yīyào qǐyuán shénhuà. Zuòwéi yàodiǎn diànjī zhǐ zuò de “shénnóng běncǎo jīng” yǒuyì wúyì de zuǒzhèng shénnóng zhēnzhèng chángguò bǎicǎo, ràng shénhuà zài chuánbō zhōng zēngjiāle kě xìn dù. Fān guólái, “běncǎo jīng” diàndìng “běncǎo xìtǒng”, bùduàn chóngfùzhe shénnóng cháng bǎicǎo de shuōfǎ, yǐ zuòwéi “běncǎo” xīngqǐ zhī yuán.*”) (TdA)

Como terceiro ponto, tendo em conta a existência de um sacrifício, recorda-se novamente a imagem de Shennong com cabeça de bovino. Como já anteriormente mencionado, Girard considera que uma importante função do gado se encontrava igualmente na capacidade deste em servir como sacrifício religioso. Neste sentido, talvez seja importante cogitar o facto de, no contexto do sedentarismo humano tendo por base a agricultura, se ter observado uma maior aproximação relativamente aos animais. Assim como no caso da primeira, esta segunda atividade humana, a da domesticação animal, não parece ter sido fundada nas vantagens económicas que poderia trazer, já que requer um esforço contínuo ao longo de vários anos para produzir alguns frutos, seja a nível alimentício (carne, laticínios, etc.), seja a nível de carga de trabalho desempenhado (lavoura dos campos, por exemplo). Por conseguinte, parece ser mais plausível discutir práticas de substituição associadas ao sacrifício, sendo que estes animais foram objeto de um processo de humanização. Animais humanizados tornaram-se nas vítimas ideais para a efetivação de um sacrifício de substituição e a sua domesticação terá sido, porventura, uma consequência não intencional do objetivo ritual originalmente intentado.

O episódio envolvendo Shennong, por se ter desenvolvido mais tarde numa possível cronologia do tratamento das fontes de informação relativas ao mito, poderá ter sido elaborado numa sociedade na qual o sacrifício humano já estaria a sofrer uma transformação ou regressão em direção ao sacrifício animal. Por ser alguém que, neste contexto de mutação, desempenhava uma função importante, a de organização e estabelecimento de uma atividade económico-cultural que mudaria a forma de viver até então, Shennong encaixa num rol de possíveis vítimas sacrificiais. A justificação do seu sacrifício é, claro está, experimental, porém, se for visto como solução para uma possível praga, talvez ganhe sentido distinto. Por outras palavras, num período em que pouco ou nada entenderiam no que concerne à terra, os seres humanos poderiam estar a sofrer com uma epidemia qualquer. A cura estaria, então, num conjunto de ervas que, pela sua combinação ou método de ingestão, reduziriam o raio de ação da epidemia e ajudariam na recuperação. Shennong, como principal elemento envolvido na descoberta da solução, encontrou, efetivamente, a combinação de ervas medicinais correta, oferecendo-a àqueles que padeciam da enfermidade. Eventualmente, Shennong deparou-se com a causa de todo o sofrimento: a venenosa Planta do Desgosto.

Ora, após a sua descoberta, Shennong afirmou-se ainda mais como figura de destaque na sociedade, servindo, assim, em termos sacrificiais, não como substituto de uma possível violência

comunitária, inexistente nesse momento, mas como oferenda para apaziguar a calamidade que se abatia sobre a sociedade. A sua morte, provocada pela ingestão da supramencionada planta, traduziu-se num esforço em fortalecer a terra, devolver-lhe a sua fertilidade e impedir que pragas ou doenças provocadas por este tipo de ervas se espalhassem novamente. A existência deste deus e a sua ligação aos bovinos pode partir também deste ponto, porquanto, como criatura de lavoura, os bovinos ressarcem o solo em relação à perda de fertilidade e capacidade de produção.

Outrossim, Schafer (1963) descreve que, no contexto de uma cerimónia ou ritual sacrificial, um ou vários animais seriam abatidos como oferenda a determinadas divindades ou espíritos ancestrais. Uma parte desse sacrifício seria, então, inteiramente dedicada a estes últimos, distribuindo-se o restante pelos participantes do evento. O autor (1963:73) aponta ainda que “já desde tempos antigos, os chineses tinham muitas variedades de bois, incluindo raças fantásticas com peles heterogéneas, desenvolvidas para os múltiplos sacrifícios em honra dos deuses arcaicos”⁴⁴¹, como, por exemplo, o “boi-milhete” (稷牛, *jìniú*), que terá existido somente para este fim durante a Dinastia Zhou.

Um outro exemplo de atividade sacrificial, embora meramente representativa, é encontrada no chamado “Boi da Primavera” (春牛, *chūnniú*) ou “Boi de Barro” (土牛, *tǔniú*), festejado, de acordo com Hansson (1996), já desde a Dinastia Song (宋朝, *Sòngcháo*). Neste ritual, eram criadas duas figuras de barro, uma de um bovino e outra de uma divindade ligada às colheitas (芒神, *Mángshén*), sendo estas posteriormente transportadas em direção à parte oriental da povoação numa procissão em que estavam presentes oficiais do governo, músicos e aldeões. Após a sua adoração, e, muitas vezes, transporte de regresso ao local de partida, a figura bovina era finalmente açoitada e esmagada numa ação conhecida por “Bater no Boi de Primavera” (打春牛, *dǎ chūnniú*). Hansson (1996:67) afirma que o principal objetivo desta destruição “poderia ser o de sacrificar o boi de forma a transportar a sua energia para o solo e torná-lo fértil”⁴⁴², isto é, no fundo, a figura bovina funcionaria como símbolo para a instigação do crescimento das produções agrícolas durante a primavera. Já assim o afirma Eberhard (1984:54), “o boi simboliza a primavera, pois o trabalho nos campos da primavera começou com a cerimónia de lavoura na qual o imperador participava ativamente. Havia [inclusive] templos dedicados a

⁴⁴¹ “Since antiquity the Chinese had had many varieties of oxen, including fantastic races with motley hides, developed for the manifold sacrifices to the archaic gods.” (TdA)

⁴⁴² “ (...) may have been that the ox should be sacrificed to make his strength pass into the soil and render it fertile.” (TdA)

estes animais, em particular ao “boi amarelo” (*bovina communis*)⁴⁴³ (黄牛, *huángniú*). Neste sentido, é muito comum a presença de figuras bovinas nos almanaques agrícolas.

Cultivo, domesticação, nutrição e cura são, assim, palavras que remetem para a figura de Shennong. Numa possível categorização desta figura, é-lhe facilmente atribuído o arquétipo do Sábio, já que, acima de tudo, este representa o inconsciente coletivo numa expressão personificada da adaptação dos ancestrais humanos à experiência ambiental. As suas vivências são, efetivamente, precursoras de uma mudança do mundo, pois existe em si o desejo incessante de obter a verdade deste e de compreender o seu funcionamento geral. Existe na personagem a ambição ou sede de conhecimento. Neste sentido, é possível considerar que Shennong, ao provar e determinar as particularidades das ervas medicinais, assim como ao ensinar os seres humanos como trabalhar com sementes e colheitas, revelando a sua ânsia pela proteção e bem-estar dos mesmos, funciona como um mentor para estes - de tal forma que indica um caminho seguro que lhes garante uma vida mais tranquila.

Por outras palavras, o seu propósito de vida é a busca pela verdade, a descoberta dos mistérios do universo, o que, em última instância, se traduz num grande esforço para conhecer e compreender o que, até então, era desconhecido. Para este arquétipo, a sabedoria é a luz que pode acabar com o sofrimento, considerando-a como um destruidor do medo e do desamparo. Jung descreve ainda o Sábio como aquele que partilha os seus conhecimentos com outrem e, pelas narrativas lidas, Shennong assume definitivamente um papel de figura quase paternal perante o povo chinês, oferecendo-lhe uma série de conselhos ou orientações que asseguram a sobrevivência. Aliás, mesmo a sua morte segue a linha de pensamento de Jung, já que removê-lo da narrativa permite o desenvolvimento de outras personagens importantes para o reforçar da comunidade como um todo, como é o caso de Houyi (后羿, *Hòuyì*), sobre o qual se dialogará nas próximas páginas.

Assim sendo, partindo de uma perspetiva comparativa, as narrativas míticas envolvendo Shennong evidenciam um padrão que se encontra outrossim presente noutras partes do grande *corpus* de mitos mundiais. O padrão aqui descrito refere-se sobretudo ao facto de um corpo ancestral funcionar como um espaço transformador no qual entra um conjunto de plantas ou ervas de natureza indistinta e de onde ressurge como alimentos ou remédios saudáveis. Este mesmo padrão surge no mito sumério-

⁴⁴³ “Le boeuf symbolise le printemps, car les travaux des champs du printemps commençaient par la cérémonie du labourage à laquelle l’empereur prenait une part active. Il y avait des temples des boeufs pour le «boeuf jaune» (*bovina communis*).” (TDA)

abilónico de Enki (mais tarde, conhecido igualmente por Ea), também ele patrono da agricultura e da cura através da ingestão ou utilização de ervas medicinais. Entre os vários mitos em que participa, sublinha-se aquele que celebra a produção colaborativa de Enki e Ninhursag, sua consorte, de uma farmacopeia de remédios à base de plantas cuja eficácia médica, no fundo, se encontra associada a um carácter médico-mágico, porquanto conecta oito dores, oito partes do corpo e oito deidades num sistema único (cf. Dickson, 2005). Tal associação existe também na medicina tradicional chinesa, pois, a título de exemplo, os órgãos e vísceras (臟腑, *zàngfǔ*)⁴⁴⁴, os tecidos corporais e até as emoções se encontram categorizados e associados a cada um dos Cinco Agentes.

De uma forma muito resumida, o mito narra que Ninhursag avisa a bela Uttu, filha de Enki e da deusa Ninkurra, de que o seu pai, à imagem do que já havia feito com as outras filhas, tentará envolver-se sexualmente com ela⁴⁴⁵. Uttu, cujo nome, na antiga língua suméria, significa “aranha”, atendendo às palavras da esposa do pai, fortalece-se dentro da sua teia e, assim que Enki avança com este intuito, diz-lhe que só se entregará se ele lhe oferecer, como presente, frutas e legumes. Enki encontra, então, um jardineiro que, em troca de água para as suas valas de irrigação, lhe cede tudo o que ele procura. Em seguida, regressa à teia de Uttu, ofertando-lhe não só os produtos que trazia, como também cerveja a fim de a embebedar. Neste aspeto, as fontes parecem divergir, porquanto, por um lado, afirmam que a filha de Enki revela ser honesta e consente o ato sexual e, por outro, contam que o deus acaba por violar Uttu. Em todo o caso, após a consumação, Uttu sente grandes dores corporais, sendo ajudada por Ninhursag, que lhe retira da vagina o sémen ejaculado por Enki. Com esse líquido, a deusa é, então, capaz de cultivar oito plantas, aparentemente as primeiras do género. Descansando num pântano nas proximidades, Enki repara nas plantas cultivadas pela consorte e, como não as reconhece, percebe que os seus destinos não estão ainda definidos, visto que o seu dever é, efetivamente, determinar o destino de todas as coisas. Aconselhado pelo seu assistente pessoal, o deus atribui nomes às plantas e ingerias, o que lhe permite identificar totalmente a natureza das mesmas. A partir daqui, o mito apresenta novamente diferentes interpretações. Por um lado, diz-se que enfurecida pelo ato de Enki, Ninhursag amaldiçoa-o, causando-lhe dores em diversas partes do corpo. Contudo, pouco tempo após uma

⁴⁴⁴ Nomeadamente, os cinco órgãos internos (五臟, *wǔzàng*) - coração (心, *xīn*), fígado (肝, *gān*), baço (脾, *pí*), pulmões (肺, *fèi*) e rins (腎, *shèn*) - e as seis vísceras ou órgãos ocos (六腑, *liùfǔ*) - estômago (胃, *wèi*), vesícula biliar (胆, *dǎn*), bexiga (膀胱, *pángguāng*), intestino grosso (大腸, *dàcháng*), intestino delgado (小腸, *xiǎocháng*) e o chamado Triplo Aquecedor (三焦, *sānjiāo*), conceito que, na medicina tradicional chinesa, se refere ao conjunto de três cavidades viscerais que abrange todos os órgãos da cavidade abdominotorácica. (NdA)

⁴⁴⁵ Na mitologia suméria, o incesto é, aparentemente, um acontecimento comum, porquanto Uttu, como descrito, é filha de Enki e Ninkurra. Esta última, por sua vez, é filha de Enki e Ninsar. Ninsar é também filha dele com Ninhursag. Uttu é, assim, ao mesmo tempo, filha e bisneta de Enki. (NdA)

conversa esclarecedora com outros deuses, a divina consorte, arrependida pelos seus atos, decide curar Enki, dando à luz um conjunto de oito divindades cujos nomes correspondiam às oito partes corporais acometidas pela doença. Por outro, é narrado que as oito plantas servem para curar as dores que Enki sente, sendo que, após a sua ingestão, estas se transformam em deuses e nascem a partir do corpo do pai.

Neste sentido, torna-se exequível identificar três pontos em comum entre estas duas figuras. Em primeiro lugar, ambas são responsáveis pela identificação ou categorização de um conjunto de plantas através do seu consumo. Em seguida, ambos passam por um período de doença, seja pela deglutição de ervas (Shennong), seja pela maldição sofrida (Enki). Por fim, devido aos seus contínuos esforços, intencionais ou não, deram origem a um vasto *corpus* de conhecimento fitoterapêutico de uso médico eminentemente prático nas suas comunidades. Dickson (2005) descreve, no seu estudo, que Enki se assume como figura muito complexa, profundamente ambígua, cujos presentes à Humanidade são feitos de forma acidental e não como resultado de qualquer preocupação virtuosa ou auto-sacrifício deliberado. Neste ponto, contrasta com Shennong, já que este revela a sua total preocupação com o bem-estar dos humanos. Além disso, refira-se também o facto deste último não ter previsto e/ou contornado os efeitos adversos resultantes da experimentação de plantas ou ervas, algo que qualquer deus, como Enki, teria feito. Assim sendo, afirma (2005:507/508)

As diferenças são, porventura, ainda mais significativas do que as semelhanças. Ainda que ambos os mitos se concentrem, em graus desiguais, no herói cultural como figura sofredora e, portanto, nas dificuldades dos seus corpos como locais de dor culturalmente significativa, a ênfase principal no mito de Enki recai sobre esse corpo, não como mero objeto passivo, mas como espaço fundamentalmente transformador. As divindades surgiram das plantas; entram toxinas, saem medicamentos. Por outro lado, Shennong é, no máximo, a vítima heróica de um envenenamento e, assim, um barómetro virtuoso do que é saudável e do que é prejudicial, do nutritivo e do nocivo. O seu sofrimento regista factos sobre uma miríade de plantas cuja natureza já, e de certa forma, foram "fixadas" anteriormente. Em contraste, Enki encontra-se envolvido no seu mundo de forma muito mais primordial do que essa, como reflete, aliás, a sobredeterminação que marca a sua condição após ingerir as plantas. Como resultado, ele não sofre apenas dores, como Shennong, mas também sobre algo como fecundação. Mais do que sofrer, o deus também se transforma. O seu útero masculino - estranhamente envolvido nos atos de Ninhursag - é uma espécie de alambique em que plantas mortais são misturadas e, assim, surgem magicamente como agentes medicinais divinos cujos poderes curativos são, então, "fixos" na ordem permanente das coisas.⁴⁴⁶

⁴⁴⁶ "The differences are arguably perhaps even more significant than these resemblances. While both myths focus (albeit to unequal degrees) on the culture-hero/trickster as a suffering figure, and therefore on the travails of his body as the site of culturally significant pain, the main emphasis in EN falls on that body not as a merely passive object, but instead as a fundamentally transformative space. In go plants, out come gods; in goes toxin, out comes medicine. By contrast, Shen Nong is at best the heroic victim of poisoning, and thereby a virtuous barometer of what is wholesome and what is unhealthy, the nutritious and the noxious. His suffering registers facts about myriad plants whose natures have already (some how) earlier been "fixed." By contrast, Enki is engaged in his world far more primordially than this, as is clearly reflected in the overdetermination that marks his condition after eating the plants. The trickster-god not only suffers a bellyache - as does Shen Nong - but also undergoes something like impregnation as a result. More than just suffer, furthermore, he somehow

Comparações com outras figuras mitológicas são igualmente passíveis de análise. No antigo Egito, fala-se sobre a figura de Osíris, deus que ensinou os homens a usar a terra inundada pelo Nilo para semear e, no devido tempo, colher os seus alimentos. Ademais, instruiu-os sobre como moer o milho e amassar a farinha para que tivessem sempre comida em abundância. Ao mesmo tempo, plantou árvores e colheu os seus frutos. Osíris era, assim, perspetivado como um pai, daí que também tenha ensinado os seus filhos a venerar os deuses, a erigir templos e a levar vidas santas. À semelhança de Shennong, Osíris também morre, mas não para salvar a humanidade. Ele é assassinado pelo irmão, Seth, deus do caos e da seca, que tinha inveja da sua popularidade.

Na mitologia greco-romana, surge Deméter (grega) ou Ceres (romana), deusa dos grãos e do amor maternal. O mito conta que, por ser adorada pelo seu serviço à humanidade, tendo ensinado os humanos a cultivar, preservar e preparar os cereais e as suas colheitas, Deméter era considerada como responsável pela fertilidade da terra. Era a única dos deuses que se envolvia diariamente na vida do povo comum, visto que, enquanto os outros deuses ou se interessavam ocasionalmente por assuntos humanos, especialmente quando se adequavam aos seus interesses, ou vinham em auxílio de mortais especiais favorecidos por eles, a deusa Deméter defendia verdadeiramente a humanidade. Tendo em conta a narrativa já exposta no que concerne à sua filha, Perséfone (grega) ou Proserpina (romana), são os humores de Deméter que definem as estações do ano, porquanto, no verão, quando se encontra com a sua filha, renova a sua alegria, aquece o mundo e faz com que as colheitas se desenvolvam rapidamente. No inverno, vendo-se separada desta, torna-se um ser desolado, deixando que o frio avance pelos campos agrícolas, o que impede que a produção seja abundante.

Entre os povos indígenas dos Andes, é venerada Pachamama, conhecida por Mãe da Terra e do Tempo, responsável, na mitologia inca, pelo plantio e a colheita. Encarnando as montanhas e causando terremotos, Pachamama possui o poder para sustentar a vida, sendo considerada também como símbolo de fertilidade. Tal acontece com a Grande Deusa Inari (稻荷大神, *Inari Ōkami*, lit. "Grande Deusa que Traz Arroz"), divindade xintoísta japonesa, vista como representante do arroz, chá, saqué, isto é, produtos

also transforms. His male womb - itself weirdly enwombed in Ninhursag's - acts as a kind of alembic in which deadly plants are concocted and thereafter magically emerge as divine medicinal agents whose powers to heal are thereby "fixed" in the permanent order of things." (TDA)

agrícolas, entre outros. Tal como Shennong, encontra-se associada aos mercados, sendo venerada também por mercadores no geral, pois traz prosperidade consigo.

Na mitologia de quase todas as civilizações, o conhecimento da agricultura é um presente divino. Cada cultura ensina uma história única com seres sagrados locais, ainda que a natureza divina desta atividade ecoe por toda a parte. Muitos destes mitos agrícolas encontram-se relacionados à religião e ritual populares, sendo que as narrativas chinesas não fogem a esse estereótipo. Vários são os mitos que, a partir do de Shennong, descrevem a origem da agricultura na sociedade chinesa. Yang e An (2005) e Yuan (2012), por exemplo, descrevem a contribuição de Sui ren (燧人, *Suìrén*)⁴⁴⁷ para a alimentação da comunidade ao utilizar uma espécie de broca para criar o fogo, permitindo que os produtos agrícolas fossem cozinhados. Mesmo o mito de Yu, o Grande, exposto no subcapítulo anterior, oferece algumas explicações relativamente ao desenvolvimento da agricultura, principalmente se se considerarem as contribuições do Dragão Ying. Ademais, uma rápida consulta à literatura facilitará o reconhecimento de outras divindades, como os Deuses das Quatro Estações (四季神, *Sìjìshén*)⁴⁴⁸, encarregadas pela administração correta do estado de tempo ou da organização do dia (isto é, o normal decorrer do dia e da noite), aspetos vitais para uma agricultura bem-sucedida. O mito de Shennong é, todavia, mais elucidativo no que toca à identificação de uma personagem cujos feitos não só marcam a passagem ou transformação da sociedade nómada ou recoleitora numa sociedade sedentária, como também permitem exemplificar e justificar a importância do papel do chamado herói cultural no meio que o rodeia.

5.1.4.2. O Mito Solar

Narrativa que permeia a história primitiva da grande maioria dos povos, o mito solar exerceu desde cedo profunda influência nas sociedades, traduzindo-se amiúde na formação de costumes ou hábitos particulares em relação ao movimento do sol. A adoração ou veneração primordial do sol assume-se, conseqüentemente, como tópico essencial no processo de evolução humana, desde a natureza selvagem à civilização. Ao sol é atribuída uma estreita relação com todas as entidades naturais, já que o

⁴⁴⁷ Por vezes, considerado também como um dos Três Augustos, juntamente a Fuxi e Shennong. (NdA)

⁴⁴⁸ Responsáveis, entre outros deveres, pela passagem e transição das estações do ano. (NdA)

mesmo desempenha um papel vital na sobrevivência e reprodução das últimas. Neste seguimento, o sol foi igualmente alvo de uma certa metamorfose ao longo da história humana, visto que, depois de uma zoomorfia inicial, ganhou um lado antropomórfico e, finalmente, foi personificado em divindades, como, a título de exemplo, ocorreu nos casos de Osíris, no Egito, e Apólo, na Grécia. Por estes motivos, é possível perspetivar a história do sol e das suas inúmeras personificações como um registo, escrito, oral ou em qualquer outro formato, das vivências e evoluções verificadas na narrativa de vida humana.

No caso chinês, em *Indagações ao Céu*, a título de exemplo, Qu Yuan também se questiona sobre este fenómeno, elaborando que “de manhã, o Sol sai do Vale Tang⁴⁴⁹ e, à noite, descansa em Mengsi⁴⁵⁰; desde a madrugada até ao anoitecer, quantos // percorrerá?”⁴⁵¹. No entanto, como Fu (2010) sublinha, este não é o relato mais antigo relativamente ao nascer e pôr-do-sol, embora possa representar uma impressão geral humana sobre o mesmo, já que este surge de algum lugar a leste, completa um semicírculo no céu e cai em determinado local a ocidente. No *Clássico das Montanhas e dos Mares*, rico em pensamentos do género, também é possível verificar a existência de um conjunto de registos muito informativos sobre o trajeto deste astro. Efetivamente, na secção intitulada *Clássicos das Regiões Selvagens*, são identificadas seis montanhas a leste como locais onde o sol e a lua nascem e sete montanhas a ocidente onde eles desaparecem. Estes dois conjuntos de registos devem ser entendidos como uma coleção de observações feitas a partir de diferentes ângulos, o que, contudo, não invalida o facto de o elevado número de observações mostrar a importância atribuída ao movimento solar⁴⁵².

Contudo, o nascer e pôr-do-sol são somente duas extremidades da trajetória deste astro, sendo que a sua posição marca igualmente uma unidade de tempo particular. Tal é evidenciado pelo conjunto de sinogramas que, fazendo uso da imagem do sol (日, *rì*), descrevem determinados momentos da sua jornada, como “manhã” (早, *zǎo*, em que o elemento superior, o Sol, é representado como estando em movimento ascendente - linha vertical -, ultrapassando a linha de horizonte) ou “ocaso” (昃, *zè*, o elemento superior, já numa posição oblíqua, reflete a sua luz sobre uma pessoa [人, *rén*], originando a sombra desta). Ou seja, os antepassados chineses foram capazes de desenvolver um conjunto de elementos de escrita para representar períodos específicos do dia através das diferentes posições solares

⁴⁴⁹ Também chamado Vale Yang (陽谷, *Yánggǔ*) ou Vale Wenyuan (溫源谷, *Wēnyuángǔ*, lit. “Vale da Fonte Tépida”). (NdA)

⁴⁵⁰ Local onde o Sol se põe. Curiosamente, a palavra “Ocidente”, em português, também significa as terras do fim da tarde ou do por do sol, vindo do latim *occidens, entis* (ocidente, poente). (NdA)

⁴⁵¹ “出自湯谷，次于蒙汜。自明及晦，所行几里？” (“*Chūzì tāng gǔ, cì yú méng sǐ. Zì míng jí huì, suǒ xíng jǐ lǐ?*”). (TdA)

⁴⁵² Ainda que, tendencialmente, os registos se refiram ao Sol e à Lua, a investigação feita demonstra que, a partir do conteúdo aqui presente, a Lua não possui a mesma importância, nem estatuto, que o Sol. (NdA)

no céu. Fu (2010:27) acredita que, no entanto, a relação com o Sol não é a mesma em todas as comunidades, referindo, assim, que

O detalhe com que a observação dos movimentos solares é feita ilustra a importância do sol na vida antiga. As pessoas modernas reconhecem que a fotossíntese é fonte de energia para as atividades na Terra. Sem luz solar, as plantas não conseguiriam converter dióxido de carbono e água em materiais orgânicos que armazenam energia, nem poderiam libertar oxigénio, essencial para a vida. Os antepassados humanos ignoravam, como é óbvio, essa questão, mas conseguiam verificar o próspero crescimento das criaturas que se expunham ao Sol, algo que pode justificar a existência do mito solar em todo o mundo. Segundo investigações antropológicas, a maioria dos locais onde o Sol brilha experimentou uma adoração aos deuses solares, porém, devido às diferenças latitudinais, os sentimentos perante o astro não são exatamente os mesmos. Na Região Autónoma de Xinjiang da Etnia Uigur [新疆维吾尔自治区, *Xīnjiāng Wéiwú'ěr zìzhìqū*], na China, quase não se denota a existência de canções elogiando o Sol, o que reflete a existência de energia solar em demasia. Na África Central, os habitantes locais tentam insultar e amaldiçoar o Sol. Mesmo em latitudes mais elevadas, aquando do verão, em que o Sol queima as vegetações, os agricultores demonstram-se ressentidos com o mesmo. No entanto, em geral, os ancestrais chineses demonstram ter sentimentos positivos pelo Sol, visto que o Planalto de Loess, no Norte da China, onde a nação foi fundada, é relativamente frio, e os grãos plantados, tolerantes à seca, são principalmente culturas termofílicas, que precisam de mais luz solar.⁴³

Em todo o caso, a referenciação ou utilização do elemento concernente a sol nos sinogramas denota um primeiro passo no que diz respeito à consciencialização espaciotemporal. Ademais, menciona igualmente Ye (1992), no que diz respeito aos rituais sacrificiais registados nas inscrições ósseas do oráculo, verifica-se a existência de uma Mãe do Este (东母, *Dōngmǔ*) e uma Mãe do Oeste (西母, *Xīmǔ*), não havendo (ainda) qualquer referência a uma Mãe do Sul (南母, *Nánmǔ*) ou Mãe do Norte (北母, *Běimǔ*). Tal parece indicar que o primeiro conceito de orientação espacial do povo primitivo original era composto de duas orientações, o Oriente e o Ocidente, em clara conexão com a movimentação solar. Os conceitos de Norte e Sul terão surgido por oposição. Chama-se, assim, atenção

⁴³ “对日升日落的观察如此详细，说明了太阳在古代生活中的重要地位。现代人已经懂得：光合作为地球上的生命活动提供了物质来源和能量来源，如果没有阳光，绿色植物不可能把二氧化碳和水转化成储存能量的有机物，也不可能释放出维持生命的氧气。原始人对这些当然是懵无所知的，但他们能够直观地看到阳光下各类生物的茁壮成长，这或许就是太阳神话遍布全球的原因。根据人类学家的调查，太阳照耀下的地方大部分都产生过日神崇拜，不过由于纬度的不同，人们对太阳的感情并不完全一样。在中国新疆地区，“维吾尔音乐作品中，几乎看不到赞颂太阳的词句，反映这里是日光资源过于充分的地方。而在“中非那些太阳暴晒地区”，当地人会“用可耻的污言秽语来咒骂”太阳。即便是在纬度较高的地方，到了“赤日炎炎似火烧，野田禾稻半枯焦”的盛夏，田野里的农夫也会对头顶上的酷日产生反感之情。但从总的方面来说，我们的祖先对太阳是有感情的，因为他们生活的华北黄土高原较为寒冷，所栽种的耐旱谷物多为喜温作物，因此更需要阳光照耀。” (“*Duì rìshēng rìluò de guānchá rúcǐ xiàngxi, shuōmíngliào tàiyáng zài gǔdài shēnghuó zhōng de zhòngyào dìwèi. Xiàndài rén yǐjīng dǒngdé: Guānghé zuòyòng wèi dìqiū shàng de shēngmìng huódòng tígōnglè wúzhǐ láiyuán hé néngliàng láiyuán, rúguò méiyǒu yángguāng, liǔsè zhīwù bù kěnéng bǎ èryǎnghuàtān hé shuǐ zhuǎnhuà chéng chúcún néngliàng de yǒujīwù, yě bù kěnéng shìfāng chū wéichí shēngmìng de yǎngqì. Yuánsī rén duì zhèxiē dāngrán shì měng wú suǒ zhī de, dàn tāmen nénggòu zhíguān de kàn dào yángguāng xià gè lèi shēngwù de zhuóhuàng chéngzhǎng, zhè huòxǔ jiùshì tàiyáng shénhuà biànbù quánqiū de yuányīn. Gēnjù rénlèi xué jiā de diào chá, tàiyáng zhàoyào xià dì dìfāng dà bùfēn dōu chānshēngguò rì shén chóngbài, bùguò yóuyú wěidù de bùtóng, rénmen duì tàiyáng de gǎnqíng bìng bù wánquán yīyàng. Zài zhōngguó xīnjiāng dìqū, “wéiwú’ěr yīnyuè zuòpǐn zhōng, jīhū kàn bù dào zànsòng tàiyáng de cǐjù, fǎnyìng zhèlǐ shì rìguāng zīyuán guòyú chōngfēn dì dìfāng. Èr zài “zhōng fēi nàxiē tàiyáng pùshài dìqū”, dāngdì rén huì “yòng kěchǐ de wū yán huīyǔ lái zhòumà” tàiyáng. Jībìan shì zài wěidù jiāo gāo dì dìfāng, dàole “chì rì yányán sì huǒshāo, yětián hé dào bàn kūjiāo” de shèngxià, tiányě lǐ de nóngfū yě huì duì tóudǐng shàng de kù rì chānshēng fāngǎn zhī qíng. Dàn cóng zōng de fāngmiàn lái shuō, wǒmen de zǔxiān duì tàiyáng shì yǒu gǎnqíng de, yīnwèi tāmen shēnghuó de huáběi huángtǔ gāoyuán jiàowéi hánlěng, suǒ zāizhòng de nài hàn gǔwù duō wèi xǐ wēn zuòwù, yīncǐ gēng xūyào yángguāng zhàoyào.”) (TdA)*

para a dicotomia revelada por esta oposição entre local de nascimento (luz) e local de repouso (escuridão). Trata-se, novamente, da divisão originalmente proposta pela teoria de *yin-yang*, progenitora de todas as categorias no universo.

Por outras palavras, no processo de observação do surgimento e desaparecimento do sol, os seres humanos, muitas vezes, antropomorfizaram e personificaram o mesmo, pensando que teriam a mesma imagem de vida. Quando o sol nasce a leste, a luz brilha na Terra e tudo se recupera, o que simboliza uma nova vida. Trata-se do começo de tudo. Quando o sol se põe a ocidente, a chegada das trevas contém o medo da morte. Por conseguinte, no pensamento dos antepassados, a vida das pessoas e de todas as coisas funciona como o movimento do sol, que reflete o renascimento, no movimento de subida, e a morte, no movimento de descida. Este fenómeno baseado no nascer e no pôr-do-sol expressa, assim, a oposição do renascimento e da morte de várias formas na mitologia, refletindo, de inúmeras maneiras, eventos específicos da vida. Já dizia Haeckel (1992:288), no seu *The Riddle of the Universe*, “toda a nossa vida corporal e mental depende, em última instância, como toda a outra vida orgânica, dos raios de luz e calor do sol”⁴⁵⁴.

Neste sentido, é também possível perspetivar o(s) mito(s) solar(es) como uma das narrativas mais cruciais para o sistema mitológico chinês, pois, embora não se inclua no grupo dos mitos de origem *per se*, porque, efetivamente, não retrata a origem de uma determinada realidade, apresenta um conjunto de detalhes que encarnam verdadeiramente a função das narrativas cosmogónicas. Na China, os Buyi (布依族, *Bùyīzú*)⁴⁵⁵, por exemplo, acreditam que terá sido o todo-poderoso Weng’ga (翁嘎, *Wēnggā*), elogiado em poemas antigos, quem terá procedido à divisão do Céu e da Terra, do dia e da noite, criando, conseqüentemente, o sol e a lua, enquanto os Luoba (珞巴族, *Luòbāzú*)⁴⁵⁶ afirmam que o Céu e a Terra são os progenitores destes dois astros. No entanto, para o presente trabalho, o foco incidirá sobretudo na personagem Houyi, também conhecido por Yi, Yi Yi (夷羿, *Yí Yì*) ou Ren Yi (仁羿, *Rén Yì*), o Arqueiro, visto que, quando analisado juntamente a outras figuras, como Nüwa, Gun ou Yu, também este se assume como (um dos) salvador(es) da Humanidade.

De facto, o mito envolvendo Houyi encontra-se relacionado à narrativa de como, combatendo os dez sóis que se uniram e ameaçaram aniquilar o mundo, esta figura o conseguiu salvar da destruição

⁴⁵⁴ “The whole of our bodily and mental life depends, in the last resort, like all other organic life, on the light and heat rays of the sun.” (TdA)

⁴⁵⁵ Grupo étnico ligado ao sudeste asiático, com fortes ligações à Tailândia e Vietname. (NdA)

⁴⁵⁶ Grupo étnico relacionado aos Tibetanos. (NdA)

por uma conflagração solar. No entanto, tal-qualmente os restantes episódios debatidos no trabalho em debate, o mito de Houyi nem sempre é apresentado da mesma maneira. Por exemplo, n' *Os Discípulos de Huainan*, é descrita uma versão relativamente diferente, na qual Houyi é, na realidade, um ministro nomeado pelo governo semi-lendário de Yao. Este ordena que o seu ministro não só mate seis monstros, como também, e principalmente, abata os dez sóis. Após a execução bem-sucedida da tarefa, Yao é recompensado pela sua preocupação e trabalho em prol dos humanos, sendo-lhe atribuído o título Filho do Céu (isto é, governante supremo). Birrell (1993) denota ainda que, noutras versões, terá sido Yao, e não Houyi, quem terá abatido os sóis, sublinhando o facto de, contudo, tal tradição não ter sobrevivido na mitografia e, por conseguinte, ter sido Houyi quem passou a ser identificado com o ato de libertação.

A nível de sinogramas, por exemplo, por um lado, 后 (*hòu*) é precisamente um termo que vai ao encontro da primeira via apontada, porquanto se trata de uma designação respeitosa atribuída aos antigos monarcas da Dinastia Xia. Com efeito, 后 é composto por duas partes, nomeadamente 口 (*kǒu*, boca), na parte inferior, e, do lado esquerdo, algo que representa uma mão dobrada. Originalmente, tal sinograma transmitia a ideia de alguém a colocar a mão em volta da boca e gritar, facilitando a propagação do som emitido. Nas antigas comunidades matriarcais, o responsável pela emissão e execução das ordens era a mulher, sendo 后 inúmeras vezes utilizado para designar uma autoridade anciã. A certo ponto da história, por encerrar em si o supramencionado significado, acabou igualmente por ser empregado no sexo masculino. Neste sentido, tal pode ser refletor do facto de Houyi ter sido alguém importante para o governo de então. Por outro lado, o segundo sinograma, 羿 (*yì*), é um carácter composto por 羽 (*yǔ*, pena ou pluma) e 升 (*gōng*, levantar ou ascender), transmitindo a ideia de um pássaro que, ao bater as asas (isto é, as penas), se espirala em direção ao céu. Tal poderá ser referência à capacidade exímia desta personagem no que diz respeito ao arco e flecha, pois, como os pássaros, a flecha, composta por uma pena na parte final, voa (ou seja, é disparada) em direção ao céu. Existe, portanto, como se verá, um paralelismo entre o papel de Houyi na narrativa mítica e o seu próprio nome.

5.1.4.2.1. Houyi Abate os Sóis (后羿射日, *Hòuyì Shèrì*)

Diz-se que, na época do Imperador Yao, existiram dez sóis que, ao ocuparem simultaneamente o seu lugar no céu, originaram uma terrível seca, trazendo grande preocupação e enfado ao governante

divino. Todo o mundo, sem qualquer sombra disponível, viu-se envolvido por um calor abrasador que queimava qualquer colheita e derretia até o mais resistente dos metais preciosos. Quase sem alimentos e com a fome a despertar os instintos mais animais, os humanos sentiam-se tão sufocados que até o próprio sangue parecia ferver nas veias.

Estes dez sóis eram filhos do Deus do Céu Oriental, Di Qun (帝俊, *Dì Qūn*), lorde das artes agrícolas, e Xihe (羲和, *Xīhé*), mãe e imperatriz solar. Segundo reza a narrativa, Di Qun ter-se-á casado com Xihe e Changxi (常羲, *Chángxī*), Deusa da Lua, tendo com estas deusas gerado separadamente dez sóis e doze luas⁴⁵⁷. Enquanto as luas substituíam Changxi de mês a mês, criando o calendário lunar, os sóis acabaram por co-herdar o trabalho da progenitora relativamente à rotina diária do nascer e pôr-do-sol. Xihe e os filhos viviam no Vale Yang, local conhecido por, no extremo leste do território, ser a residência do sol. Nesse vale, conhecido pelas suas nascentes escaldantes, existia uma árvore, normalmente identificada como sendo uma amoreira, chamada Fusang (扶桑, *fúsāng*), com milhares de *zhang* de comprimento e tronco extremamente grosso. Fusang servia como residência dos dez sóis, sendo que, à vez, nove habitavam os seus ramos inferiores e um os seus ramos superiores. O que habitasse os ramos superiores seria responsável por aparecer no céu e, juntamente à mãe, que conduzia uma sege puxada por seis dragões, brilhar e aquecer o mundo povoado pelos humanos. Neste sentido, ainda que existissem dez sóis, apenas um cumpria o dever acima descrito. No final de cada viagem, após o pôr-do-sol, Xihe lavava o filho de forma a retirar a sujidade da sua tarefa, deixava-o sozinho a descansar e preparava imediatamente a criança seguinte para viajar na sege e iluminar os céus.



Figura XIX
Cenário relativo à destruição dos Sóis por Houyi.

A tarefa dada por Xihe aos filhos decorreu, durante algum tempo, com toda a normalidade possível, com cada um dos filhos a cumprir as diversas etapas que o dever exigia. Estavam presentes na alvorada (晨明, *chénmíng*), assistiam à despedida da lua (朏明, *fěimíng*) e assumiam a sua posição total no céu (旦明, *dànmíng*) (cf. Yuan, 2006). No entanto, a certo ponto, a tarefa atribuída pela mãe começou a tornar-se desinteressante, pois os nove sóis não responsáveis pela iluminação do mundo

⁴⁵⁷ Em trabalhos mais recentes, alguns investigadores chineses defendem que Xihe e Changxi são, na realidade, a mesma pessoa, sendo mais correto considerá-la como Deusa do Sol e da Lua. (NdA)

pouco ou nada faziam no Vale Yang, impossibilitados de abandonar o local. Neste sentido, a dado dia, reunidos nos ramos da Árvore Fusang, murmurando uns para os outros, os dez sóis decidiram que, no dia a seguir, sairiam todos ao mesmo tempo, ignorando quaisquer ordens ou pedidos da mãe. E assim o fizeram. Saltando de alegria e espalhando-se rapidamente pelos quatro cantos do firmamento, os sóis implementaram um novo sistema no qual nunca mais estariam separados uns dos outros.

Conquanto a existência de dez sóis no céu fosse uma visão majestosa, a sua presença revelava-se devastadora para os seres humanos, pois, ao contrário do imaginado pelos filhos de Xihe, estes lamentavam-se pelo facto de os sóis terem agido de tal maneira. Consequentemente, dado não suportarem o calor abrasador e selvagem, os humanos decidiram pedir ajuda a uma bruxa chamada Nüchou (女丑, *Nǚchǒu*, lit. “mulher feia”⁴⁵⁸). De acordo com os costumes e hábitos de então, se a carregassem até às proximidades da cidade capital e a expusessem à luz solar, poderiam convocar chuva. Nüchou possuía grandes poderes e capacidades ao ponto de ser, frequentemente, acompanhada por um caranguejo de grandes dimensões (大蟹, *dàxiè*) e um animal marinho unicorne chamado Bieyu (螭鱼, *biēyú*, lit. “tartaruga-de-casco-mole”). Semelhante a uma salamandra-gigante-da-china atual, podendo simultaneamente viver na água e em terra, Bieyu possuía quatro grandes patas, caminhando facilmente pelas Nove Províncias (九州, *Jiǔzhōu*)⁴⁵⁹, e o seu tamanho possibilitava-lhe engolir uma embarcação sem qualquer tipo de dificuldade. Além disso, possuía também três espinhos rijos na parte superior e inferior do seu tronco. Resta afirmar que, apesar de poderosos, ambos obedeciam e cumpriam as ordens de Nüchou sem qualquer hesitação.

Yuan (2006), por exemplo, aponta, neste ponto em específico, que, aquando da cerimónia, um grande grupo de pessoas bronzeadas e escanzeladas, brandindo alguns galhardetes, tocavam grandes sinos e campainhas ao mesmo tempo que transportavam Nüchou, figura que, sentada numa cadeira de seda colorida de uma liteira feita de galhos e plantas trepadeiras, vestia uma peça de roupa ciano. Enquanto se dirigiam para uma montanha nos subúrbios da capital, a bruxa olhava para o céu e a sua boca murmurava alguns cânticos e orações. Pela voz trémula e olhos inquietos, o povo sabia que, naquele momento, o seu coração estava entrelaçado com esperança piedosa e medo duvidoso.

⁴⁵⁸ Refira-se, no entanto, que a tradução literal do nome desta figura não tem que ver com o facto de a mesma possuir ou não aspeto visualmente desagradável. Trata-se apenas de uma forma de tratamento. (NdA)

⁴⁵⁹ O termo refere-se às divisões administrativas existentes na China antiga, durante a soberania dos Xia e Shang. Não existe um consenso total relativamente ao conjunto destas divisões, embora, regra geral, se apontem Ji (冀州, *Jìzhōu*), Yan (兗州, *Yǎnzhōu*), Qing (青州, *Qīngzhōu*), Xu (徐州, *Xúzhōu*), Yang (揚州, *Yángzhōu*), Jing (荊州, *Jīngzhōu*), Yu (豫州, *Yùzhōu*), Liang (梁州, *Liángzhōu*) e Yong (雍州, *Yōngzhōu*) como as mais corretas. (NdA)

E foi assim que, saltando, gritando e tocando carrilhões, as pessoas chegaram à encosta da supradita montanha. Após a conclusão de alguns procedimentos ritualísticos, a bruxa sentou-se num tapete feito de palha no topo da colina, ficando sozinha e impedida de fugir daquele cenário. As pessoas rapidamente se espalharam, escondendo-se em cavernas ou árvores próximas para evitar o calor dos sóis. O povo esperava, assim, a concretização de um milagre.

Todavia, várias horas passaram e nada se alterou. Os dez sóis continuavam no céu e não havia qualquer traço de nuvens ou fenómenos semelhantes. A bruxa, ajoelhada sentada, com o rosto oleoso por causa do calor, estendeu de repente os seus braços, entreabriu a boca e, ofegando, balbuciou algumas sílabas. Em seguida, esticou os braços em direção ao céu, cobrindo a cabeça com as mangas largas da roupa que trazia. De um momento para o outro, a população em seu redor começou a admoestá-la, dizendo que esse modo de proceder não correspondia ao método correto de invocação de chuva. No entanto, silenciaram-se quase de imediato, pois o corpo da bruxa começou a tremer e a sacudir-se da esquerda para a direita. Subitamente, tombou e deixou de estremecer. Perante tais circunstâncias, o povo correu em seu auxílio para se deparar com Nüchou morta, totalmente queimada pela chama abrasadora dos sóis.

Apesar de terem cumprido todos os preceitos definidos pela bruxa, incluindo a realização de determinados rituais para afastar ou diminuir o poder dos sóis, o desejo dos humanos não se concretizou. Ademais, a esperança já diminuta num possível retorno à vida normal viu-se ainda mais reduzida quando, devido aos incêndios provocados pelo calor, uma série de figuras animais, como Yayu (窳窳 ou 猥猥, ambos *yà yǔ*) ou Jiuying (九嬰, *jiǔ yīng*)⁴⁶⁰, segundo *Os Discípulos de Huainan*, fugiram das florestas em chamas e dos lagos ebulientes e entraram em competição direta com os seres humanos pelo espaço e comida disponíveis.

A assistir a toda a cena encontrava-se, assim, Yao. Para além de se sentir faminto, via igualmente o seu tão estimado povo, que considerava como seus filhos, a sofrer tamanha desgraça. Não obstante não ter poder suficiente para contrariar a vontade dos dez sóis, Yao conseguiu, através das suas preces, atrair a atenção de Di Qun para as dificuldades vivenciadas. Consciente de todas as circunstâncias e cada vez mais intolerante para com as mesmas, Di Qun, no entanto, não se encontrava preparado para

⁴⁶⁰ Ambos monstros mitológicos. Yayu é descrito como tendo corpo de serpente, cabeça de dragão e rosto humano, sendo capaz de viver em águas superficiais. Por sua vez, Jiuying tem aspeto semelhante à Hidra de Lerna, na mitologia grega, cuspidor, no entanto, água e fogo. (NdA)

controlar os filhos, os quais, embora ouvissem as palavras de admoestação do pai, não cumpriam com os seus desejos. Assim sendo, crendo não haver nenhuma outra solução, o Deus do Céu Oriental decidiu convocar Houyi para resolver a questão.

Houyi, ou simplesmente Yi, era conhecido pelas suas habilidades exímias com arco e flecha, sendo objeto de grandes louvores e interminável admiração. Segundo a narrativa, o arqueiro era inclusive capaz de matar até o mais pequeno dos pardais com somente uma seta. Yuan (2006:212) afirma, neste âmbito, que “a destreza de Yi com o arco e flecha tem certamente uma relação com a estrutura especial do seu corpo, [pois], segundo se narra, o seu braço esquerdo era mais longo que o direito, o que se torna muito conveniente quando puxa o arco”⁴⁶¹. Em todo o caso, tendo sido convocado pelo Imperador, a Houyi foi ofertado um arco vermelho e uma aljava com setas brancas, as quais não só revelavam tremenda beleza, como também apresentavam elevada dureza e acutilância. Ainda que Yuan (2006) descreva que o mito, neste ponto, não seja bastante claro, é possível presumir que a principal intenção de Di Qun seria a de apenas assustar os filhos e não a de, efetivamente, promover o assassinato dos mesmos.

Assim sendo, Houyi, juntamente à esposa, Chang'e (嫦娥, *Cháng'é*)⁴⁶², foi enviado por Di Qun a Yao, que se mostrou muito satisfeito com o auxílio prestado. Assim que se encontrou com o casal, o Imperador mostrou-lhes tudo o que se passava, descrevendo detalhadamente as circunstâncias vis às quais tinham sido submetidos pelos sóis. Apesar de restarem poucos sobreviventes, aqueles que se sentiram com uma réstia de força decidiram encontrar-se com Houyi numa das praças da capital para demonstrar o seu apoio e vontade em regressarem a uma vida normal. Ao vislumbrar tal cenário, Houyi soube claramente o que fazer, pois sentiu uma inimaginável pena pelos seres humanos. Ao mesmo tempo, desenvolveu um certo asco pela atitude dos sóis. Assim sendo, ignorando qualquer aviso prévio de Di Qun, Houyi, dono de uma determinação irresolúvel, resolveu anular totalmente o poder exercido pelos filhos do Deus do Céu Oriental e impedi-los de cometer o mesmo erro novamente.

Caminhando lentamente em direção ao centro da praça, Houyi sacou do seu arco e de uma seta branca e, apontando para um dos círculos vermelhos que decoravam o céu, disparou a mesma.

⁴⁶¹ “羿的箭法神妙，和他身体的特殊构造也有关系，据说他的左臂比右臂生来就要长些，这对于挽弓当然是有很大的方便的。” (“Yi de jiǎnfǎ shénmiào, hé tā shēntǐ de tèshū gòuzào yěyǒu guānxi, jùshuō tā de zuǒbì bǐ yòubì shēngláái jiù yào cháng xiē, zhè duìyú wǎn gōng dāngrán shì yǒu hěn dà de fāngbiàn de.”) (TdA)

⁴⁶² Também conhecida por Heng'e (嫦娥, *Héng'é*), embora o nome tenha caído em desuso. (NdA)

Primeiramente, nada se ouviu, nem se alterou. Todavia, no instante seguinte, esse mesmo círculo vermelho explodiu silenciosamente e, jorrando fogo, caiu na terra. Os seres humanos, não compreendendo totalmente o que tal significava, dirigiram-se rapidamente ao local da queda e verificaram que, perfurado por uma seta, se encontrava no chão um corvo tripode (三足鳥, *sānzúwū*, lit. “corvo-de-três-pernas”) de cor dourada. O pássaro era, então, a encarnação de um dos sóis, sendo que, conseqüentemente, como os humanos verificaram, só restavam nove no céu. Incentivado com a aclamação pública, Houyi prosseguiu com o seu trabalho, disparando as suas flechas brancas em todas as direções. Assim, o céu começou a ficar menos povoado, pois, de um momento para o outro, vários corvos dourados foram caindo em direção à terra. Os incêndios indomáveis enfraqueceram e os seres humanos conseguiram finalmente apagá-los, revelando um estado de espírito não visto havia muito tempo.

Quando já só restava um sol, Yao apercebeu-se de que a sua existência era, na realidade, vital para a vida humana. Por conseguinte, querendo poupar o último dos irmãos, roubou sub-repticiamente uma das setas brancas da aljava e impediu que Houyi o alvejasse. No céu, restou, então, um único sol que, tremendo de medo, fugiu e se foi refugiar no Vale Yang. Wang e Alves (2009:69) descrevem ainda que, para além de “a frescura e a normalidade [terem regressado] ao mundo” e “as plantas voltar[e]m a crescer e o povo recomeç[ar] a trabalhar na lavoura”, “o único sol que sobrou nunca mais ousou violar as regras de seu pai, e todos os dias se erguia e retirava pontualmente dos céus”. A missão principal de Houyi estava, assim, concluída, uma vez que, por causa dos incêndios e de todas as dificuldades levantadas pelos irmãos, a terra ainda se encontrava povoada por uma série de seres animais que, a qualquer momento, poderiam afetar fortemente a vida humana. Neste sentido, a tarefa seguinte de Houyi foi persegui-los e exterminá-los.

A mitologia solar aqui descrita, que gira em torno dos feitos de Houyi, é, efetivamente, bastante rica, visto que são inúmeros os episódios que o envolvem ou mencionam a sua presença. No entanto, antes de se avançar na narração de mais enredos à volta desta figura, torna-se necessária a análise de alguns detalhes já aqui expostos. Primeiramente, retomando a perspetiva comparativa do presente trabalho, Wu (1996), na sua dissertação sobre mitologia solar, por exemplo, refere que o antigo povo lituano acreditava que as macieiras eram as árvores que o sol trepava para chegar ao céu. Para além deste, entre os Batak, grupo étnico austronésio encontrado maioritariamente na ilha de Sumatra, na

Indonésia, e os Semang, originários da Península da Malásia, partilham uma narrativa na qual o Sol acaba por devorar os seus múltiplos filhos ao ser enganado pela Lua, preocupada com o facto de estes últimos estarem a promover a destruição do mundo. Por fim, os Shasta, tribo índia que habita a Califórnia, nos Estados Unidos da América, contam a história de um coioote que devorou nove dos dez irmãos-sóis, para além de existirem igualmente relatos de um (possivelmente) mesmo coioote a livrar o mundo de dez luas terríveis que pretendiam mergulhá-lo num inverno eterno.

Em seguida, existem as figuras de Di Qun, Xihe e Changxi. Ainda que reconheça a sua conexão aos mitos solar e lunar através da sua união a Xihe e Changxi, Birrell (1993) parece considerar a primeira como uma figura sombria ou dúbia, dado que, embora no grande repertório do mito clássico, o *Clássico das Montanhas e dos Mares*, a única fonte que, efetivamente, oferece dados concretos sobre a personagem, Di Qun se revele divindade primordial, a evolução da sua narrativa transformou-o em figura desvanecida. Tal circunstância terá origem, porventura, no facto de, em termos de tradição mitológica, Di Qun, assim como os seus descendentes, fazerem parte de uma variação regional ou diferenciação cultural mítica aquando do seu registo. Neste sentido, nunca se conseguiu afirmar no grande panteão chinês. Yang e An (2005: 97), neste sentido, descrevem

Os doutos supõem que Di Qun foi o deus supremo do povo Yin no leste da China. Em tempos antigos, Di Qun terá sido tão bom para o povo Yin como Imperador Amarelo foi para o povo Xia do oeste chinês. No entanto, o mito de Di Qun não pode ser encontrado em nenhum outro documento, excetuando cinco capítulos do *Clássico das Montanhas e dos Mares*. De acordo com mitólogos chineses, como Yuan Ke, tal ocorre porque Di Qun diminuiu gradualmente a sua popularidade como divindade desde que o Reino de Yin entrou em colapso. Cada vez menos pessoas continuaram a propagar o mito de Di Qun durante o Período dos Estados Combatentes e o início do período Han, época em que o *Clássico das Montanhas e dos Mares* foi compilado.⁴⁶³

Estes autores falam ainda de um conjunto de narrativas associadas a esta personagem, reconhecendo que, no entanto, como visto, apesar de todos os seus feitos, os contos mais impressionantes nos quais participa têm que ver precisamente com o nascimento dos sóis e luas e a sua colaboração com Houyi⁴⁶⁴.

⁴⁶³ "Scholars presumed that Di Jun was the supreme god of the Yin people in east China. In ancient times, Di Jun was as great to the Yin people as Huang Di was to the Xia people from west China. However, the Di Jun myth can be found in no other documents save for five chapters of Shanhaijing. According to Chinese mythologists such as Yuan Ke, this is because Di Jun gradually faded in popularity as a deity since the kingdom of Yin collapsed. Fewer people continued to tell the Di Jun myth during the Warring States era and the early Han period, the time when Shanhaijing was compiled." (TdA)

⁴⁶⁴ Existem, no entanto, outros episódios menos conhecidos e, consequentemente, menos importantes envolvendo esta personagem. Por exemplo, o *Clássico das Montanhas e dos Mares* descreve como Di Qun se tornou amigo de uma Fénix chinesa. (NdA)

No que diz respeito às suas consortes, Xihe e Changxi, pouco pode ser dito, visto que, em ambos os casos, os registos encontrados não são suficientes para uma análise pormenorizada. Apesar de não apresentarem um grande número de narrativas míticas a si associado, as duas divindades possuem estatuto elevado, sendo sobretudo referida a sua existência no supradito *Clássico das Montanhas e dos Mares*. Aqui, descreve-se que, após dar à luz os sóis e as luas, Xihe e Changxi banharam-nos na Montanha Riyue (日月山, *Rìyuè shān*, lit. “Montanha do Sol e da Lua”). Yang e An (2005:97) relatam isso mesmo ao afirmarem que “os grupos étnicos Miao, Buyi e Yi explicam que o sol e a lua precisavam ser lavados de forma a não só livrá-los do pó que estes acumulavam durante o seu trabalho, como também devolver-lhes o seu brilho”⁴⁶⁵. No caso de Xihe, como previamente afirmado, para além de mãe dos dez sóis, a deusa terá assumido, de acordo com *Os Discípulos de Huainan*, o papel de cocheira da sege que transportava um dos sóis na realização da sua rotina diária. Contudo, na realidade, a identidade de Xihe não se revela imutável, porquanto, segundo outros registos, como o *Clássico da História*, Xihe era um astrónomo e mestre de culto responsável pelo calendário e adivinhação solar. Noutros formatos, Xi e He terão sido dois ministros do governante semidivino Yao. É interessante reconhecer que a mesma situação ocorre quando se dialoga sobre Changxi. Veja-se, assim,

A figura mítica de Changxi é tão sombria (...). Existem duas tradições: (1) Changxi é identificada como um homem, chamado Shang Yi, astrónomo e mestre de culto que adivinhava pela lua, de acordo com os *Anais do Mestre Lü* [呂氏春秋, *Lǚshì Chūnqiū*]; (2) Changxi é identificada no *Clássico das Montanhas e dos Mares* como mãe das doze luas, que cuida delas após a sua passagem pelo mundo noturno, sendo também a consorte do deus Di Qun. (Birrell: 1993:125)⁴⁶⁶

A interpretação ou explicação de ambas as divindades como astrónomos e mestres de culto é facilmente justificada pela tendência confucionista em historicizar acontecimentos não justificáveis pela lógica. Como Xihe e Changxi estavam ligadas aos dois astros, assumiram, num possível governo ou administração, o papel mais próximo possível dessa circunstância: o de astrónomo. Dado que quer o sol, quer a lua são objeto de veneração, ambas as deusas também se tornaram mestres de culto. Curiosamente, esta leitura permite igualmente justificar o nascimento de um número anormal de luas e

⁴⁶⁵ “The Miao, Buyi, and Yi ethnic groups explain that the sun and the moon needed to be washed in order to cleanse them of the dust they accumulated during their work and to make them bright again.” (TdA)

⁴⁶⁶ “The mythical figure of Ch’ang-hsi is as shadowy (...). Two traditions exist: (1) Ch’ang-hsi is identified as the male Shang Yi, astronomer and cult master who divined by the moon, according to *Annals of Master Lü*, (2) Ch’ang-hsi is identified in *The Classic of Mountains and Seas* as the mother of the twelve moons, who cares for them after their passage across the nocturnal world, and she is the consort of the god Ti Chün.” (TdA)

sóis. Relativamente às primeiras, o número doze refere-se à quantidade de meses existentes num ano⁴⁶⁷, sendo que o sinograma original para “lua” (月, *yuè*) é também utilizado para a palavra “mês”. No que concerne aos sóis, o número dez encontra-se ligado ao Tronco do Céu (天干, *tiāngān*), um sistema de dez caracteres que, como afirma Smith (2011), corresponde basicamente à semana chinesa original com um igual número de dias⁴⁶⁸. Tal e qual “lua”, a palavra “sol” (日, *rì*) pode igualmente significar “dia”.

De uma perspetiva comparativa, Xihe encontra, por exemplo, a sua equivalente na cultura japonesa, onde é possível detetar a existência da Grande Deusa Amaterasu (天照大御神, *Amaterasu ōmikami*). O seu nome significa literalmente “a Grande Deusa que Ilumina os Céus” e, tal como Xihe, é a deusa responsável, no panteão japonês, pela regulamentação da luz solar. Encontra-se associada a uma divindade lunar, neste caso o Deus Tsukuyomi (月読み, *Tsukuyomi*), e ao Deus do Mar e das Tempestades, Susanoo (須佐之男命, *Susanoo-no-Mikoto*), sendo os três filhos de Izanagi (伊邪那岐大神, *Izanagi-no-Ōkami*) e Izanami (伊邪那美命, *Izanami-no-Mikoto*), os criadores do arquipélago japonês. Ao contrário da divindade chinesa, Amaterasu não perdeu qualquer importância para a comunidade onde é venerada, tendo encontrado adoração contínua como figura central e ignorado outros movimentos religiosos, como o Budismo e o Taoísmo, que desencorajam a veneração deste tipo de divindade. No que é concernente ao método utilizado para transportar os seus filhos, é exequível a comparação com, por exemplo, Hélios⁴⁶⁹, a personificação do sol na mitologia helénica. Segundo esta tradição, Hélios era frequentemente retratado como um jovem bonito, coroadado, guiando a carruagem do sol puxada por quatro cavalos. Todos os dias, Hélios deslocava-se em direção a oeste, regressando ao local de partida, à noite, através do oceano. Apesar de, nesta narrativa, Hélios ser um deus, no masculino,

⁴⁶⁷ O calendário lunar apresenta um total de doze meses cuja média de número de dias é cerca de 29. Por isso, a fim de conciliar o ciclo relativamente ao ano trópico, a cada dois ou três anos, é acrescentado o chamado “mês intercalar” (閏月, *rùnyuè*). De referir que, em comparação, por não possuir uma quantidade exata de dias, o ano trópico, no qual, por exemplo, o atual calendário civil usado em Portugal se baseia, acrescenta, a cada quatro anos, um dia ao mês de fevereiro, nos ditos anos bissextos. (NdA)

⁴⁶⁸ Os dez sinogramas que fazem parte deste sistema são 甲 (*jiǎ*), 乙 (*yǐ*), 丙 (*bǐng*), 丁 (*dīng*), 戊 (*wù*), 己 (*jǐ*), 庚 (*gēng*), 辛 (*xīn*), 壬 (*rén*) e 癸 (*guǐ*). O sistema surgiu originalmente durante a Dinastia Shang, sendo empregado, para além do seu papel no calendário, em nomes referentes a parentes mortos no contexto de realização de rituais em sua honra. Ademais, este sistema de contagem serve igualmente como numeral ordinal no chinês, sendo que, por exemplo, num contrato, as alíneas ou números que marquem uma dada sequência são sinalizadas com estes sinogramas. De qualquer forma, ao Tronco do Céu, é frequentemente associado outro sistema, o Ramo da Terra (地支, *dìzhī*), composto por doze caracteres, nomeadamente 子 (*zǐ*), 丑 (*chǒu*), 寅 (*yín*), 卯 (*mǎo*), 辰 (*chén*), 巳 (*sì*), 午 (*wǔ*), 未 (*wèi*), 申 (*shēn*), 酉 (*yǒu*), 戌 (*xū*) e 亥 (*hài*). Inicialmente, quando combinados, ambos os sistemas produziram um ciclo composto por sessenta dias. No entanto, a sua função original perdeu-se, sendo que, atualmente, a sua combinação é associada a um ciclo de calendário de 60 anos (干支, *gānzhī*). (NdA)

⁴⁶⁹ Hélios é, muitas vezes, associado a Apolo. No entanto, ainda que se denote um certo sincretismo entre eles, Hélios e Apolo são vistos como duas divindades distintas, sendo que, na tradição clássica grega, Hélios é tido como deus menor e, por conseguinte, menos conhecido. (NdA)

e apenas existir um sol, torna-se imperativo mencionar a semelhança existente a nível de execução da tarefa.

Changxi, por sua vez, encontra uma contraparte na cultura mitológica helénica com Ártemis, deusa ligada à vida selvagem e caça e, posteriormente, Deusa da Lua, ou com Selena, personificação da lua e irmã do suprarreferido Hélio. Aliás, segundo a tradição, à semelhança deste, Selena⁴⁷⁰ conduzia também a carruagem da lua, puxada por dois cavalos alados, pelo céu em direção ao mar. É possível que Changxi, ainda que sem certeza, à imagem de Xihe, agisse de semelhante forma relativamente às luas. Neste sentido, denota-se novamente a parecença entre as duas mitologias. Todavia, a informação mais interessante acerca de Changxi é, curiosamente, o facto de, por vezes, esta ser identificada com Chang'e, esposa de Houyi, pois ambas estão conectadas à lua, como se verá.

Chama-se ainda atenção para a residência dos dez sóis, a Árvore Fusang. Em tempos antigos, após observação atenta de como o nascer e pôr-do-sol ocorriam, os ancestrais chineses concluíram que o cenário mais credível seria o movimento natural do sol estar associado às árvores. Esta linha de pensamento é facilmente verificável no método de escrita adotado, dado que sinogramas como 東 (*dōng*, “leste”)⁴⁷¹, 杲 (*gǎo*, “brilhante”) e 杳 (*yǎo*, “distante” ou “escuro”) são compostos pelos elementos 日 (*rì*, “sol”) e 木 (*mù*, “árvore”). Nestes três exemplos, o elemento correspondente a sol encontra-se escrito em posições diferentes no espaço, representando, assim, as suas distintas posições em relação à(s) árvore(s). 東 veicula a imagem do sol subindo ou trepando lentamente a árvore para se expor. 杲, por sua vez, apresenta o sol já em todo o seu esplendor no céu ao estar escrito por cima do elemento associado a árvore. Por fim, 杳 simboliza a escuridão que se instala quando este astro se coloca por baixo das árvores, isto é, quando desaparece do céu.

Estes três exemplos demonstram, assim, de forma bastante clara, que, antes de estas palavras serem cunhadas com um significado específico, já os antepassados chineses identificavam uma relação entre sol e árvore(s). Por conseguinte, na mitologia solar chinesa, existem referências inequívocas a duas árvores em específico: a Árvore Fusang e a Árvore Ruomu (若木, *ruòmù*) (cf. Wu, 1996). No entanto, conquanto alguns letrados considerem igualmente a existência desta última como árvore por onde o sol desapareceria e daria lugar à lua (noite), a interpretação deste dado nem sempre se revela congruente,

⁴⁷⁰ Tal-qualmente Hélio, também Selena é, muitas vezes, associada a Ártemis, ainda que sejam duas entidades diferentes. (NdA)

⁴⁷¹ Neste caso, para melhor entendimento, optou-se por utilizar o carácter não simplificado. A versão atualmente utilizada escreve-se 东 (*dōng*). (NdA)

porquanto, por exemplo, fazendo uso d'*Os Discípulos de Huainan*⁴⁷², Bai (2005) afirma que esta designação apenas se refere a uma árvore divina onde existiriam dez sóis, isto é, muito provavelmente à Árvore Fusang. Pelo contrário, Wu (1996:26), a esse propósito, considera que

A Árvore Fusang e a Árvore Ruomu encontram-se ambas, na verdade, relacionadas à orientação do nascer e pôr-do-sol na mitologia [chinesa], sendo apenas utilizadas para distinguir leste e oeste de acordo com o movimento ascendente ou descendente do sol. Nas narrativas míticas, o equívoco a nível de orientação surge do facto de estas árvores serem, na realidade, a mesma, não existindo qualquer intenção de as distinguir. Por conseguinte, a Árvore Fusang é a Árvore Ruomu e a Árvore Ruomu é a Árvore Fusang. O momento e o local do nascer e do pôr-do-sol é que recebem nomes diferentes.⁴⁷³

Assim sendo, considerando esta última opinião, independentemente da designação atribuída ou do debate existente, é possível verificar que a Árvore Fusang e a Árvore Ruomu são muito mais do que os locais onde o sol nasce e se põe. Para além de terem fornecido ou implicado o desenvolvimento de noções espaciais, estas árvores simbolizaram, desde cedo, a vida e a morte, porquanto encarnam uma imagem cíclica da vida. Recuperando a linha de pensamento veiculada pelos três sinogramas atrás mencionados, existe aqui uma certa verticalidade espacial da vida e da morte, representada pelo fenómeno ou sinergia existente entre estes dois elementos (sol e árvore). Neste sentido, estas árvores não só incorporam a visão do universo dos ancestrais chineses, como também e, acima de tudo, refletem a sua perceção do mundo objetivo, o que “revela a adoração e crença da vida contidas na combinação do sol e da árvore” (Wu, 1996:29)⁴⁷⁴. Consequentemente, à semelhança de Yggdrasil, que, na mitologia nórdica, funciona como eixo mundial, conectando os Nove Mundos, estas duas árvores podem ser consideradas como Árvores Cósmicas (宇宙树, *Yǔzhòushù*, lit. “Árvore do Universo”), como volta a referir Wu (1996), ou como *axis mundi*, já que se trata do

(...) desbloqueio e libertação do fluxo da vida no corpo do mundo. O milagre deste fluxo pode ser representado, em termos físicos, como circulação de substância alimentar; em termos dinâmicos, como um feixe de energia; ou, espiritualmente, como manifestação de graça. Esta variedade de imagens alterna entre si com facilidade, manifestando três graus de condensação de uma mesma força vital. (...). Estes fluem para o mundo dos vivos e, sempre que falham, a vida decompõe-se em morte. As torrentes jorram a parte de

⁴⁷² Na realidade, nem o *Clássico das Montanhas e dos Mares*, nem o *Cânticos do Sul* referem a Árvore Ruomu como sendo a árvore associada ao pôr-do-sol. (NdA)

⁴⁷³ “扶桑与若木在神话中实是与日出、日落的方位有关，其应只是为了分辨日出、日落之时的时间点而加以区分东、西方位，而在神话、传说中之有方位上的混同，应是来自于扶桑与若木实为同一棵树，而没有刻意将其区分，因此，扶桑即若木，若木即扶桑，其只是为了区别日出、日落的时间与方位而赋予其不同的名称。” (“*Fúsāng yǔ ruòmù zài shénhuà zhōng shí shì yǔ rì chū, rìluò de fāngwèi yǒuguān, qí yīng zhǐshì wèile fēnbiàn rì chū, rìluò zhī shí de shíjiān diǎn ér jiāyǐ qūfēn dōng, xīfāngwèi, ér zài shénhuà, chuánshuō zhōng zhǐ yǒu fāngwèi shàng de hùntóng, yīng shì láizì yú fúsāng yǔ ruòmù shí wèi tóngyī kē shù, ér méiyǒu kèyì jiāng qí qūfēn, yīncǐ, fúsāng jí ruòmù, ruòmù jí fúsāng, qí zhǐshì wèile qūbié rì chū, rìluò de shíjiān yǔ fāng wèi ér fūyǔ qí bùtóng de míngchēng.*”) (TdA)

⁴⁷⁴ “揭露出太阳与树结合所蕴含的生命崇拜与信仰。” (“*Jiēlù chū tàiyáng yǔ shù jiéhé suǒ yùnhán de shēngmìng chóngbài yǔ xìnyǎng.*”) (TdA)

uma fonte invisível. O seu ponto de entrada é o centro do círculo simbólico do universo, (...) à volta do qual, pode dizer-se, o mundo gira. Sob esse ponto, encontra-se a cabeça, suporte da terra, da serpente cósmica, o dragão, que simboliza as águas do abismo, isto é, a energia e substância divinas e criadoras da vida (...). A árvore da vida, isto é, o próprio universo, cresce neste ponto, encontrando-se enraizada na escuridão e sendo sustentada por ela. O pássaro dourado do sol empoleira-se na sua copa e uma fonte, poço inexaurível, borbulha a seus pés. (Campbell, 2004:37/38)⁴⁷⁵

Não deixa, no entanto, de ser curioso que, no caso do sol, se proceda a um entendimento do mesmo a partir de uma, porventura, tríade: a apresentação do mesmo através da sua relação com a árvore solar, a sua personificação zoomórfica (corvo) e a existência de uma divindade solar totalmente antropomórfica (Xihe).

Em todo o caso, neste processo analítico, surge ainda a figura de Nüchou. Primeiramente, o seu nome, apesar de poder exercer uma influência enganadora a nível de interpretação, porquanto, no chinês moderno, o sinograma 丑 (*chǒu*) é comumente associado às ideias de “feio” ou “vergonhoso”, o mesmo revela, na realidade, um certo simbolismo. Como anteriormente referido em nota de rodapé, este carácter insere-se no âmbito do sistema designado Ramo da Terra, sendo o segundo da seriação. Neste sentido, encontra-se associado a um período temporal que se estende desde a uma até às três da manhã, isto é, refere-se a um período noturno. Logo, através do seu nome, o leitor do mito pode inferir que a figura é a antítese das figuras solares, já que representa o período oposto àquele em que o sol normalmente demonstra o raio de ação do seu poder (entre a uma e as três da tarde, representado por 未 [*wèi*]).

Neste seguimento, há também que sublinhar um pequeno detalhe na narrativa apresentada. Aquando da ida para a montanha, Nüchou envergava uma peça de roupa cião. O simbolismo associado a esta cor pode revelar-se importante para o objetivo das suas ações, pois o ciano está associado à água e ao crescimento vegetal. Aliás, o sinograma para esta pigmentação, 青 (*qīng*), encontra-se conectado também ao de primavera (春, *chūn*), visto que, por exemplo, nesta época do ano, é costume realizar-se, no âmbito do Festival do Brilho Puro, uma caminhada pelo campo, a chamada 踏青 (*tàqīng*, lit.

⁴⁷⁵ “(...) the unlocking and release (...) of the flow of life into the body of the world. The miracle of this flow may be represented in physical terms as a circulation of food substance, dynamically as a streaming of energy, or spiritually as a manifestation of grace. Such varieties of image alternate easily, representing three degrees of condensation of the one life force. (...) these pour into the living world, and wherever they fail, life decomposes into death. The torrent pours from an invisible source, the point of entry being the center of the symbolic circle of the universe, (...) around which the world may be said to revolve. Beneath this spot is the earth-supporting head of the cosmic serpent, the dragon, symbolical of the waters of the abyss, which are the divine life-creative energy (...). The tree of life, i.e., the universe itself, grows from this point. It is rooted in the supporting darkness; the golden sun bird perches on its peak; a spring, the inexhaustible well, bubbles at its foot.” (TdA)

“pisar o verde”⁴⁷⁶) ou 春游 (*chūnyóu*, lit. “excursão de primavera”). Esta ligação assume a sua relevância neste âmbito, pois trata-se ainda uma época em que se denota um certo poder da água sobre o fogo, através, por exemplo, do fenómeno das chuvas primaveris. Ademais, é de lembrar que, na crença antiga dos Cinco Agentes, o primeiro impõe-se perante o segundo. Neste sentido, o traje era já indicativo do seu propósito final, isto é, a derrota do fogo e do calor provocado pelos sóis pela chamada da chuva (água). O ciano representa, então, a preservação da própria vida, ou, pelo menos, uma tentativa para tal.

No entanto, as conexões em relação à noite e à água não se limitam este ponto. Por exemplo, Birrell (1993) considera que o facto de Nüchou ser acompanhada por um caranguejo pode ser explicado como uma espécie de símbolo de regeneração, já que, como é capaz de realizar ecdise, revela uma camada de pele nova por baixo. Por outras palavras, a capacidade do caranguejo é quase como que transferida para a bruxa que, através dos seus ritos e danças, procuraria invocar novamente o poder curativo da terra. Além disso, ainda de acordo com a investigadora britânica, *Os Discípulos de Huainan* estabelecem uma conexão entre o poder regenerativo do caranguejo e a lua, afirmando que o caranguejo cresce e diminui com a influência desta. Ora, aqui, há claramente uma vinculação entre este poder e/ou habilidade associado ao caranguejo e o próprio nome de Nüchou.

Wu (1996) e Yuan (2006) refletem, por outro lado, sobre as implicações sociológicas da morte desta figura, pois o que seria, originalmente, um comum ritual de reza para pedir chuva transformou-se rapidamente num método social de sacrifício, correspondendo à expressão mítica dos antigos xamãs na sua capacidade ritual como bode expiatório ou vítima sacrificial. Ou seja, numa época em que, falhando nos seus rituais e danças cujo objetivo seria o de serenar a fúria da natureza, os seres humanos desenvolveram uma certa relação de amor-ódio perante esta última, o que, em última instância, se traduziu na tomada de decisões mais drásticas. Assim sendo, com o intuito de controlar a natureza de maneira mais intensa, na China antiga, tornou-se comum e frequente a imolação pelo fogo⁴⁷⁷ em contexto de rituais de bruxaria. A morte de Nüchou deve ser igualmente analisada a partir deste ponto, porquanto, apesar de ter consciência das circunstâncias em seu redor, esta personagem serviu como vítima tentativamente apaziguadora. O fogo purificá-la-ia e, como elemento porventura mais afastado da

⁴⁷⁶ Tal como o ciano em português, 青 (*qīng*), em chinês, refere-se a uma cor intermédia entre o azul e o verde. Neste ponto em específico, a melhor tradução será “verde” e não “ciano”, porquanto a cor normalmente associada às plantas é a primeira. (NdA)

⁴⁷⁷ Um exemplo histórico é, por exemplo, o de Cheng Tang (成湯, *Chéng Tāng*), primeiro rei da Dinastia Shang, que se imolou num amoreiral quando o seu reinado se viu fortemente afetado por uma seca. (NdA)

sociedade mundana, Nüchou assumiria a sua função divina final. Não obstante os seus resultados infrutíferos, é exequível uma aproximação à teoria girardiana, especialmente quando se considera que a resolução de toda esta catástrofe só se efetivou perante a morte, pois esse foi o momento crucial que levou à convocação de Houyi, porventura uma segunda parte do sacrifício.

Por fim, antes de se explorar mais aprofundadamente a personagem de Houyi e as suas relações, faltam ainda tecer alguns comentários sobre a transformação dos sóis em corvos tripodes, como mencionado, ou corvos dourados (金鳥, *jīnwū*). Ainda que creiam que a existência de corvos com estas características não esteja registada nas primeiras obras mitológicas do género, nas quais apenas se alude à existência de corvos solares no geral, Tian e Zhang (2010) defendem que a ideia de um corvo-de-três-pernas como representativo do sol encontra-se vigente, pelo menos, desde a Dinastia Han. Tal afirmação é contrária à de investigadores que, em tempos passados, argumentavam que tais representações estariam já presentes na cerâmica neolítica da Cultura Yangshao (仰韶文化, *Yǎngsháo wénhuà*)⁴⁷⁸ (cf. Allan, 1991). No entanto, independentemente da linha de pensamento dos autores aqui citados, a análise deste motivo revela que o mesmo não é único a nível asiático, visto que, por exemplo, na mitologia japonesa, é possível falar de Yatagarasu (八咫鳥, *Yatagarasu*, lit. “corvo de oito palmas”)⁴⁷⁹, também um corvo tripode cujas lendas lhe permitem ser considerado como símbolo de proteção. Curiosamente, tal como a sua contraparte chinesa, nas obras mais antigas sobre a mitologia japonesa, como o Nihon Shoki (日本書紀, *Nihon Shoki*) ou Kojiki (古事記, *Kojiki*), não existe qualquer referência à quantidade de patas associadas a este animal. No entanto, presume-se que as mesmas representem as três virtudes divinas, a saber: a sabedoria (知, *chi*), a benevolência (仁, *jin*) e o valor (優, *yū*). Como ambos se encontram conectados ao sol, uma interpretação a nível temporal das suas patas é igualmente exequível, representando cada uma delas o amanhecer, o meio-dia e o anoitecer.

A associação deste animal ao sol parece ter as suas raízes nas características específicas das aves e, conseqüentemente, do próprio corvo. Em primeiro lugar, a natureza deste grupo de animais permite-lhes, na sua grande maioria, voar ou, pelo menos, planar durante algum tempo, habilidade que, porventura até à invenção das primeiras aeronaves, alimentou o imaginário e aguçou a curiosidade do ser humano. Ora, em tempos de outrora, quando os seres humanos começaram a explorar e conhecer

⁴⁷⁸ Existente ao longo do Rio Amarelo, datando do período entre 5000 a.C. e 3000 a.C.. (NdA)

⁴⁷⁹ Este animal mitológico é, porventura, mais conhecido pela sua presença na insígnia da Associação Japonesa de Futebol. (NdA)

o mundo em seu redor, o fenómeno solar deverá ter causado algum espanto, pois o sol, sem qualquer meio para se sustentar no céu, iluminava todo o mundo a partir de uma posição literalmente superior. Neste sentido, a única explicação lógica que poderá ter ocorrido foi a de associar as aves, e a sua capacidade de se moverem no vazio, ao sol. O movimento solar, isto é, o nascer e o pôr-do-sol, era muito semelhante ao movimento e a rotina das aves, pois estas, tal e qual o sol, surgiam das árvores de manhã e aí desapareciam no final do dia. Logicamente, apenas as aves poderiam desempenhar tal tarefa⁴⁸⁰. Tal pensamento está bem patente, por exemplo, na expressão “o corvo dourado responsabiliza-se pelo sol” (金乌负日, *jīnwū fùrì*). Em segundo lugar, a escolha do corvo parece advir da sua coloração negra. Uma vez que, nesta altura, se aperceberam da existência das manchas escuras na superfície do sol, os ancestrais chineses fizeram automaticamente esta associação. Ademais, Wang e Li (2005) consideram que existe até certo ponto uma conexão entre o corvo e o fogo, visto que o primeiro apresenta um corpo tão escuro como o carvão, quase como se as cinzas emergissem do fogo. Neste sentido, é plausível pensar que os ancestrais cogitassem a possibilidade de esta ave ser a encarnação do fogo, isto é, uma outra forma de expressão da ideia de fogo. Ora, segundo um possível entendimento por parte dos povos antigos, o sol representaria o maior incêndio, ou maior fonte de calor, do mundo. Consequentemente, o corvo conectou-se ao sol, tornando-se no pássaro-deus que o transportava⁴⁸¹.

Neste aspeto, parece ser ainda necessária uma nota final relativamente à lebre lunar (月兔, *yuètù*), ou lebre de jade (玉兔, *yùtù*)⁴⁸², e ao sapo-de-três-patas (三足金蟾, *sānzú jīnchán*), os quais se encontram conectados à lua. Por um lado, começando pelo segundo, trata-se de uma antiga crença chinesa de que, na lua, existiria um palácio onde habitava um sapo com três patas. Os ancestrais chineses acreditavam que o sapo era um animal auspicioso, podendo atrair riqueza - daí o sinograma 金 (*jīn*, lit. “metal”, “ouro”, “dinheiro”) no seu nome - e afastar os maus espíritos. Por outro, no caso da lebre lunar, esta é motivo recorrente em várias mitologias, principalmente aquelas do Extremo Oriente ou Sudeste Asiático, porventura influenciadas pela própria cultura chinesa. Alguns investigadores apontam o fenómeno da pareidolia como responsável pela associação da imagem deste animal à lua,

⁴⁸⁰ Todavia, a ideia não é exclusiva desta mitologia. Por exemplo, na mitologia grega, o galo encontra-se inequivocamente associado a um contexto de divindade solar. O seu cacarejar, por exemplo, é interpretado como o anúncio da chegada do sol. Além disso, a sua constituição física também se encontra associada ao sol, porquanto as suas penas têm coloração dourada (banhadas pelo sol) e a crista se assemelha a uma coroa. (NdA)

⁴⁸¹ Uma outra justificação para esta realidade tem que ver com o facto de, em contexto bélico, o corvo poder ser responsável pela limpeza do terreno, simbolizando o rejuvenescimento ou renascimento (isto é, o eclodir de um novo dia após a noite). (NdA)

⁴⁸² Existe, aliás, no chinês moderno, a expressão “corvo dourado e lebre de jade” (金乌玉兔, *jīnwū yùtù*) que se refere precisamente, de maneira mais erudita e metafórica, ao sol e à lua. (NdA)

pois as manchas ou marcas escuras na superfície da mesma lembram vagamente uma lebre. Em todo o caso, várias são as obras que relatam ou apontam esta conexão entre a lua e este animal. Por exemplo, na antologia *Cânticos do Sul*, existe uma referência a uma lebre que, juntamente a um sapo, triturava ervas de forma constante para produzir um elixir da imortalidade. Existe, inclusive, uma lenda que relata como, a certa altura, após a eclosão de uma praga mortal em território chinês, a lebre lunar desceu da lua e, transformando-se ora em homem, ora em mulher, visitou todas as famílias afetadas, oferecendo-lhes as suas ervas milagrosas. Todavia, conquanto, como demonstram Yang e An (2005), a lebre e o sapo sejam detalhes mais antigos, a narrativa que mais comumente se associa às suas imagens encontra-se sobretudo conectada à de Chang'e, esposa de Houyi.

5.1.4.2.2. Houyi e Chang'e

Neste sentido, torna-se necessário abordar a relação entre estas duas personagens, já que, apesar de todas as boas ações preconizadas pelo arqueiro, este, no final, cai em desgraça. Ao longo de várias páginas, Yuan (2006) descreve que, no contexto das suas novas missões, isto é, no processo de perseguição e extermínio das criaturas monstruosas que, em consequência do comportamento dos dez sóis, se fortaleceram e ameaçavam a vida dos seres humanos, Houyi desempenhou estes empreendimentos com grande sucesso. Para além de Yayu e Jiuying, previamente descritos, esta personagem envolveu-se igualmente na resolução dos problemas causados por, a título de exemplo, Zaochi (齧齒, *záochǐ*) ou Bashe (巴蛇, *bāshé*). Em relação ao primeiro, é descrito que, vivendo numa área a sul do território fortemente caracterizada pela presença de rios, lagos e pântanos, Zaochi possuía ao mesmo tempo uma aparência humana e animalesca, sendo que, regra geral, é retratado com cabeça de animal e corpo humano. Como supradito, o seu nome é composto por dois sinogramas, os quais, seguindo uma tradução literal, significam “cinzel” e “dente”, respetivamente. A origem para esta designação é explicada também pela sua aparência física, já que, da sua boca, surgiam dentes com cerca de cinco ou seis *chi* (尺, *chǐ*)⁴⁸³ de comprimento. Zaochi fazia uso desta sua particularidade física para atacar e se defender, não existindo nenhum ser humano corajoso o suficiente para o enfrentar. Por conseguinte, possuindo temperamento feroz, esta criatura aterrorizava o povo que habitava a área. Houyi,

⁴⁸³ Unidade de comprimento equivalente a 0,333 metros. (NdA)

enviado pelos deuses, rapidamente se envolveu num confronto mortal com Zaochi, no qual, segundo Yuan (*idem*), ainda que a última figura tenha tentado usar uma lança para ferir moralmente a primeira, esta protegeu-se com um escudo, afastou-se de Zaochi e disparou apenas uma seta que, de imediato, o matou.

No que é concernente a Bashe, ainda em áreas mais a sul, nomeadamente no Lago Dongting (洞庭湖, *Dòngtíng hú*)⁴⁸⁴, vivia uma enorme pitão que provocava frequentemente a morte de pescadores que, por algum motivo, tentassem navegar naquelas águas. Consequentemente, a população da zona, esfomeada, vivia também amedrontada. Conquanto não se tratasse de um fenómeno único, porquanto existem relatos de outras criaturas do género que também ameaçavam a vida doutras povoações, Bashe é normalmente descrita como possuindo corpo preto e cabeça azul. Entre as suas capacidades, destaca-se, por exemplo, o facto de esta conseguir engolir de uma só vez um elefante, digeri-lo durante três anos e só então cuspir as suas ossadas. Em todo o caso, quando recebeu a missão para derrotar a serpente, Houyi decidiu navegar pelas águas do lago, procurando por qualquer indício que o levasse ao seu covil. Passado algum tempo, o arqueiro descobriu Bashe. Esta, assim que sentiu a sua presença, ergueu a sua cabeça, sibilou de fome e, mostrando a sua língua vermelha como fogo, ziguezagueou em direção à canoa de Houyi. Este rapidamente dirigiu vários disparos à serpente, acertando. No entanto, não a matou. Assim sendo, viu-se forçado a desembainhar a espada que trazia e, lançando-se para as águas agitadas, disferiu uma série de golpes em Bashe cujo sangue, fétido, tingiu grande parte do lago. Quando regressou, Houyi foi, como habitual, aclamado pelos pescadores.

Estas duas descrições são apenas trechos que confirmam a importância e, acima de tudo, o reconhecimento de que Houyi gozava neste período. Independentemente do monstro ou criatura que enfrentasse, os seus feitos eram constantemente aplaudidos. Sobre as habilidades exibidas por Houyi, Eberhard, por exemplo, refere que (1984:30), “na antiga arte do arco e flecha, quem [a] disparasse para mais longe possuiria a "virtude perfeita" (德, *dé*), ou seja, [seria] aquele em quem reinava um equilíbrio harmonioso de todas as forças internas e externas”⁴⁸⁵. Por conseguinte, não havia nenhum humano que não gostasse do arqueiro.

⁴⁸⁴ Localizado a norte da atual Província de Hunan, na Macro-região do Centro da China (长江中下游, *Chángjiāng zhòngxià yóu*), o Lago Dongting apresenta uma área total de 2432 quilómetros quadrados, sendo principalmente conhecido pela paisagem e pelos monumentos aí edificadas, como, por exemplo, a Torre de Yueyang (岳阳楼, *Yuèyáng lóu*). (NdA)

⁴⁸⁵ “Dans l'art ancien du tir à l'arc, celui qui allait le plus loin était celui qui possédait «la vertu parfaite» (*dé*), c'est-à-dire celui en qui régnait un équilibre harmonieux de toutes les forces intérieures et extérieures.” (TdA)

Contudo, apesar de todas as suas vitórias e conquistas, Houyi tinha caído imenso na consideração de Di Qun, visto que este último não conseguia lidar com o facto de o arqueiro ter assassinado nove dos seus dez filhos. Nesta parte em específico, Yuan (*idem*) relata que parece haver uma falha nos registos, não se sabendo muito bem o que na realidade terá acontecido. No entanto, também aponta algumas opções que parecem plausíveis, sendo que o autor prefere enveredar por aquela em que o Deus do Céu Oriental decidiu castigar Houyi pela morte dos sóis retirando-lhe a sua natureza divina. Por associação, a sua esposa Chang'e perdeu também o estatuto de divindade.

Foi a partir deste momento que a relação entre Houyi e Chang'e mudou. Chang'e ressentiu-se profundamente pelo facto de, por causa do marido, ter perdido a sua característica mais preciosa. A ex-deusa não se sentia desiludida com a vida que tinha levado até então entre os humanos, mas teria sempre pensado que, a certa altura, regressaria aos céus, fugindo dessa vida mundana. Houyi, para além de constatar que Chang'e estava, efetivamente, magoada com ele, sentiu também que tinha desiludido a vontade divina e, com isso, decidiu sair de casa e explorar o mundo. Desenvolveu, assim, um temperamento mais violento e antissocial. Houyi era constantemente visto a combater desenfreadamente criaturas selvagens, a caçar ou, simplesmente, a montar velozmente cavalos, não se envolvendo em nenhuma atividade de valor. Por isso, ao olho humano, Houyi caiu ainda mais em desgraça.

O período que se seguiu, de forma algo sintética, mostra como Houyi, tendo partido pelo mundo em busca de uma certa paz ou conforto perante o que se lhe tinha sucedido, se envolveu com Fu Fei (宓妃, *Fú Fēi*), Deusa do Rio Luo⁴⁸⁶, filha de Fuxi e esposa de Hebo. As fontes não contam unanimemente a forma como a relação entre estas três personagens se terá desenrolado, embora, por exemplo, Qu Yuan se tenha debruçado um pouco sobre a temática com os seus *Encontrando Tristeza e Indagações ao Céu*, presentes na antologia *Cânticos do Sul*. Aqui, o poeta descreveu o desabrochar da relação amorosa entre Houyi e Fu Fei, apontando que, em determinada altura, Hebo ter-se-á apercebido da mesma e, em resposta, lutou contra Houyi. Fu Fei, depois de se inteirar que o marido tinha perdido um olho em consequência da contenda com o arqueiro, decidiu-se pela harmonia de ambas as famílias e terminou qualquer relação que tinha com o ex-deus.

⁴⁸⁶ O Rio Luo (洛河, *Luòhé*) é um dos afluentes do Rio Amarelo. (NdA)

Após este episódio, Houyi regressa a casa com uma postura mais calma, assumindo como seu grande objetivo a reconquista do amor da sua esposa. Chang'e, no entanto, continuava bastante magoada com o marido, pois, tendo outrora sido deusa, via-se agora na mera condição de mortal, o que, mais tarde, quando morresse, se traduziria numa ida para o submundo (幽都, *yōudū*) onde teria de conviver com espíritos decadentes e levar uma vida sem sabor. Na realidade, Houyi também se sentia assustado e, acima de tudo, envergonhado com total a situação e, neste sentido, compreendia totalmente a linha de pensamento de Chang'e. Por conseguinte, decidiu encontrar um método que lhes permitisse, pelo menos, atingir a imortalidade, dissipando qualquer rancor que a esposa nutrisse por ele.

Na altura, já se falava sobre a existência, nas áreas mais ocidentais do reino, de uma figura divina chamada Rainha-Mãe do Ocidente (西王母, *Xīwángmǔ*). Também conhecida por Mãe de Ouro da Lagoa de Jade (瑶池金母, *Yáochí Jīnmǔ*), a Rainha-Mãe do Ocidente era descrita como sendo uma figura humana com cauda de leopardo, dentes de tigre e cabelo desgrenhado, usando como adorno de cabeça uma tiara trabalhada em jade (玉胜, *yùshèng*). Regra geral, dizia-se também que esta figura mantinha como companhia três pássaros com corpo de cor ciano, cabeça vermelha e olhos pretos, os quais, todos os dias, se incumbiam de procurar e trazer comida como oferenda à supradita personagem⁴⁸⁷. Ademais, sendo vista como fonte de prosperidade, longevidade e felicidade eterna, pois encontrava-se igualmente associada à resolução de problemas ligados à vida dos seres humanos, como a pestilência, e poderia, portanto, dar-lhes ou retirar-lhes vitalidade, a Rainha-Mãe do Ocidente vivia no Monte Kunlun, previamente mencionado, sendo que o seu palácio terá sido construído numa caverna onde era possível estabelecer comunicação entre deuses e humanos. Nos jardins desse mesmo palácio, cresceria uma árvore, a Árvore da Imortalidade (不死树, *bùsǐshù*), conhecida por florir e produzir poucos frutos⁴⁸⁸ de milhares em milhares de anos⁴⁸⁹.

Assim, não só pelos motivos supracitados, como também pelo facto de o local de residência da Rainha-Mãe do Ocidente se encontrar protegido por uma série de armadilhas naturais, como, por exemplo, a existência de águas que não suportavam o mais ínfimo peso, alcançar o seu palácio não constituía tarefa fácil. Todavia, tal não se afirmou como obstáculo para a vontade inquebrável de Houyi,

⁴⁸⁷ Resta esclarecer que, segundo as fontes originais, não se tem a certeza sobre o género desta figura. No entanto, analisando alguns dos elementos presentes na sua descrição, nomeadamente o carácter 母 (*mǔ*, lit. "mãe" ou "fêmea") e a presença/utilização de uma tiara e de pássaros, símbolos normalmente indicativos do género feminino, optou-se pela sua identificação como mulher. (NdA)

⁴⁸⁸ O original, em chinês, refere-se a estes frutos como 药 (*yào*), isto é, "medicamento" ou "elixir". Preferiu-se, neste trabalho, utilizar a designação "fruto", tendo em conta a referência à Árvore da Imortalidade. (NdA)

⁴⁸⁹ Em algumas obras, os frutos desta árvore são chamados de Pêssegos da Imortalidade (仙桃, *xiāntáo* ou 蟠桃, *pántáo*). (NdA)

que, atravessando todas as proteções existentes, conseguiu chegar ao local onde a Rainha-Mãe vivia. Após explicar as circunstâncias que haviam motivado a sua vinda, Houyi obteve uma quantidade limitada de frutos, sendo admoestado pela rainha. Segundo ela, a quantidade que Houyi tinha em sua posse, para além de ser a única que lhe restava, deveria ser consumida pelo casal, em conjunto, garantindo-lhes vida eterna. No entanto, caso fosse ingerida por apenas uma pessoa, haveria a possibilidade de a mesma se tornar numa divindade.

Regressado a casa, Houyi, que não desejava nada mais do que viver eternamente e recuperar o afeto de Chang'e, contou à esposa as novidades, decidindo que, em conjunto, escolheriam um dia para ingerirem os frutos e comemorarem o evento. Contudo, ainda ressentida, Chang'e não partilhava da opinião do marido, decidindo secretamente que, quando este não estivesse em casa, iria ela própria ingerir a quantidade total dos frutos e ascender novamente aos céus. Mesmo assim, querendo ter certeza absoluta de que o seu intento se concretizaria, Chang'e resolveu consultar um bruxo, chamado You Huang (有黃, *Yǒu Huáng*), que vivia nas redondezas da capital do reino. You Huang era conhecido por ser extremamente preciso nas suas previsões e, como antecipado por Chang'e, informou-a de que, consumindo os frutos, conseguiria atingir os seus intentos.

Por esta razão, nessa noite, beneficiando do facto de Houyi não estar em casa, Chang'e ingeriu toda a quantidade existente de frutos. De forma quase que imediata, começou a sentir o seu corpo cada vez mais leve. Tão leve que, a dado ponto, os seus pés deixaram de tocar o chão. Antes que se apercebesse, Chang'e já tinha flutuado pela janela e, a meio da escuridão, dirigia-se lentamente para a sua antiga morada. No entanto, nesse momento, surgiu-lhe um dilema: fugir para o céu não lhe traria grandes vantagens, já que, por um lado, seria vista como desleal, pois teria abandonado o marido, e, por outro, não teria certezas de que Houyi não conseguiria encontrar um outro método para ascender aos céus e confrontá-la pelos seus atos. Destarte, não vislumbrando saída para esse dilema, Chang'e escolheu refugiar-se no Palácio da Lua (广寒宫, *Guǎnghángōng*).

Assim que pousou na superfície da lua, num episódio que ficou conhecido por “Chang'e Ascende à Lua” (嫦娥奔月, *Cháng'é bēn yuè*), Chang'e sentiu novamente uma série de mudanças no seu corpo. De um momento para o outro, o seu estômago e cintura tinham-se expandido para fora, a boca alargou-se e os olhos aumentaram. Todo o seu corpo estava a transfigurar-se e, quando se apercebeu, a deusa transformara-se num feio sapo. Embora tivesse mantido a consciência das coisas em seu redor,

Chang'e tinha sido castigada pelo bruxo por ter roubado os frutos e, conseqüentemente, abandonado o marido. No entanto, apesar de tudo, não se encontrava totalmente sozinha na lua, porquanto, ao entrar no palácio, se deparou com uma lebre branca e um arbusto semelhante a azevinho ou aderno⁴⁹⁰. Em todo o caso, ainda que não lhe fosse possível modificar os seus atos, Chang'e não pôde deixar de pensar que estaria melhor com o marido, pois, conquanto tivessem enfrentado diversos obstáculos, tinham igualmente experienciado uma vida cheia de felicidade.

Entretanto, no mundo terreno, quando chegou a casa e viu que o presente oferecido pela Rainha-Mãe do Ocidente tinha desaparecido, Houyi apercebeu-se do que Chang'e havia feito. Sentiu-se irritado, desiludido e, acima de tudo, triste, porque finalmente se tinha dado conta de que a esposa nunca seria feliz com ele. À vista deste acontecimento, Houyi regrediu para uma fase semelhante àquela que o tinha feito sair inicialmente de casa. A partir daquela noite, por estar completamente decepcionado com a vida, o arqueiro voltou a envolver-se em atividades supérfluas. O seu objetivo, sabendo que, agora, não poderia mais querer fugir à morte, era apenas gastar o tempo de vida que lhe restava. Ademais, a atitude que tinha relativamente aos seus discípulos também sofreu algumas alterações e, conquanto fossem compreensivos perante tal situação, os aprendizes começaram muito rapidamente a sentir que o seu mestre tinha entrado num caminho sem saída. Em qualquer ocasião, e a qualquer momento, sem a necessidade de justificativas, Houyi explodia e tornava-se agressivo. Por isso, muitos deles abandonaram-no, à semelhança de Chang'e.

Entre os discípulos que se mantiveram a seu lado, destacava-se Feng Meng (逢蒙, *Féng Méng*)⁴⁹¹ por ter sido, desde cedo, um dos mais aplicados do grupo orientado por Houyi. O seu treino não só revelava grande entusiasmo e aplicação por parte do aluno, como também demonstrava que o grande arqueiro se preocupava com ele. Feng Meng superava constantemente os exercícios criados por Houyi, conseguindo desenvolver capacidades quase idênticas à do seu mestre. No entanto, à medida que fortalecia a sua técnica, um sentimento de inveja crescia no seu peito, já que qualquer desafio amigável que tivesse com ele resultava sempre na sua derrota.

Um dia, após mais uma caçada, Houyi reparou que, na floresta que atravessava a cavalo para retornar a casa, uma sombra humana aparecia e desaparecia entre as árvores. De repente, do nada, foi

⁴⁹⁰ Yang e An (2005), por exemplo, afirmam ser uma acácia. (NdA)

⁴⁹¹ Por vezes, também chamado de Pang Meng (龐蒙, *Páng Méng*). (NdA)

disparada uma seta. Rápido na reação, Houyi sacou do seu arco, armou-o e disparou também. As flechas chocaram uma contra a outra. No entanto, várias outras setas vieram na sua direção, sem surtirem efeito, pois, com grande habilidade, o mestre arqueiro evitou ser ferido pelas mesmas. A certa altura, depois de disparos contínuos, Houyi, já sem flechas disponíveis, descobriu que a sombra pertencia a Feng Meng que, com a seta restante, disparou em direção à garganta do seu mestre. Contudo, antes que a seta lhe acertasse, num movimento veloz, este desceu do cavalo com uma cambalhota e fingiu-se de morto no chão. Feng Meng, deliciado com a morte de Houyi, aproximou-se do corpo deste para, no fim, ser surpreendido pelo último. Sentando-se, Houyi recriminou Feng Meng que, vendo-se derrotado, implorou pelo seu perdão, algo para o qual o primeiro anuiu com certo desprezo. O plano deste aprendiz tinha falhado e, durante algum tempo, a valentia do seu mestre impôs algum respeito e qualquer tentativa de repetir o sucedido foi abandonada.

Todavia, o temperamento de Houyi piorou com o decorrer dos dias, afastando ainda mais os últimos seguidores que possuía. Os súbitos acessos de raiva e os constantes confrontos levaram novamente a que Feng Meng desenvolvesse um plano para o assassinar. Desta vez, porém, conquistou o apoio dos restantes membros do grupo e juntos planejaram uma emboscada para Houyi. Assim sendo, pouco tempo depois, aproveitaram-se de uma caçada coletiva, uma altura em que a guarda do arqueiro não se encontrava em alerta, para o matar. E assim foi. Houyi, despreocupado e, até mesmo, algo alegre, foi alvo de uma série de setas que, vindo de todas as direções da floresta, penetraram a sua nuca. Sem se defender, o seu corpo, sem vida, caiu no chão.

Ora, considerando que este último relato faz parte do grande conjunto de episódios que envolvem Houyi, isto num contexto de mitologia solar, considera-se igualmente importante uma análise comparativa e contrastiva do texto apresentado. Assim, por exemplo, no que diz respeito aos detalhes diegéticos envolvendo diretamente Chang'e, Yang e An (2005:89) partem de uma perspetiva histórica e referem que, cronologicamente, se desenvolveram várias interpretações ou relatos da mesma, escrevendo, então, que



Figura XX
Retrato de Chang'e.

Após as Seis Dinastias (386-589), o infeliz destino de Chang'e recebeu aos poucos maior simpatia. Muitos poemas escritos durante esta época, e também durante a dinastia Tang, mostram, por um lado, a culpa de Chang'e pelo roubo do elixir e pelo abandono do

marido e, por outro lado, simpatia pela sua vida solitária e triste na lua fria e sombria. Nesses poemas, Chang'e costuma ser descrita como uma deusa bonita, sendo que a sua metamorfose num sapo feio é gradualmente esquecida.⁴⁹²

Entre os trabalhos mencionáveis, é possível destacar o de Li Shangyin (李商隐, *Lǐ Shāngyǐn*), poeta da Dinastia Tang, que escreveu num dos seus poemas os seguintes versos: “Chang'e arrepende-se de ter roubado o elixir da imortalidade; encarando o oceano e o céu, sente, dia e noite, saudades de viver entre os humanos” (嫦娥应悔偷灵药, 碧海青天夜夜心, *Cháng'è yīnghuī tōu língyào, bìhǎiqīngtiān yèyèxīn*) (*apud* Yuan, 2006). Como é detetável, o castigo metamórfico da deusa é omitido, corroborando a tendência mencionada por Yang e An.

Nos dias de hoje, Chang'e é símbolo de beleza, gentileza e elegância feminina, sendo frequentemente figura mencionada não só na literatura oral, como também óperas e romances ou outras obras do género. Pela sua associação à lua, para além de uma possível aproximação a Changxi, repare-se, por exemplo, numa certa aproximação fonética dos seus nomes, Chang'e emerge também no folclore chinês como divindade celebrada durante o Festival de Meio do Outono (中秋节, *Zhōngqiūjié*)⁴⁹³, realizado no décimo quinto dia da oitava lua, isto é, entre os meses de setembro e outubro do calendário gregoriano, coincidindo com o Equinócio de Outono do calendário solar. Tradicionalmente, o Festival de Meio do Outono, também chamado Festival da Lua (祭月节, *Jìyuèjié*, lit. “Festival de Oferendas à Lua”), celebra e promove a união familiar, sendo costume que, nessa data, as famílias se juntem e, agradecendo, por exemplo, as colheitas obtidas, observem e apreciem a lua cheia (赏月, *shǎngyuè*), símbolo de família reunida, tal e qual ocorre com os desejos de Chang'e, que sentia saudades do seu marido e da vida familiar.

Neste contexto, é obrigatório citar uma outra versão do mito de Chang'e que permite conectar com maior profundidade esta figura ao festival, tendo sido, porventura, reatualizado diversas vezes de forma a corresponder a este desígnio. De facto, comparada com os registos escritos originais, esta versão moderna procura combinar racionalmente os diversos fragmentos míticos de forma a apresentar uma causa razoável, e menos egoísta, para a atitude tomada por Chang'e. Assim sendo, na sequência do

⁴⁹² “After the Six Dynasties era (386-589), Chang'e's unfortunate destiny gradually receives more sympathy. Many poems written during this era and during the Tang dynasty showed, on the one hand, blame of Chang'e for her theft of the elixir and abandonment of her husband, and, on the other hand, sympathy for her lonely and dreary life alone on the cold and shadowy moon. In these poems she often was described as a beautiful goddess, her metamorphosis into the ugly toad gradually becoming forgotten.” (TdA)

⁴⁹³ Juntamente ao Festival da Primavera (春节, *Chūnjié*), ou Ano Novo Chinês, Festival do Brilho Puro e Festival dos Barcos do Dragão, é um dos Quatro Grandes Festivais Tradicionais da Etnia Han (汉族四大传统节日, *Hànzú sìdà chuántǒng jiérì*). (NdA)

abate de nove dos dez sóis por parte de Houyi, um imortal, impressionado pelo feito do herói, decidiu oferecer-lhe um elixir da imortalidade. Houyi, no entanto, não querendo abandonar Chang'e, nem sequer tornar-se imortal sem a companhia da esposa, pediu-lhe que guardasse o presente. Todavia, Feng Meng, um dos vários aprendizes do arqueiro, descobriu este segredo e, no décimo quinto dia do oitavo mês do calendário lunar, aproveitando que Houyi fora caçar, assaltou a casa do seu mestre e, quando confrontado por Chang'e, obrigou-a a entregar-lhe o elixir. Não querendo trair a confiança do marido, Chang'e optou por ingeri-lo e, como já visto, ascendeu aos céus. Uma vez que nutria um profundo amor por Houyi, decidiu ir viver para o Palácio da Lua onde ficaria mais perto do marido. Quando este se apercebeu do ocorrido, sentiu-se desolado, decidindo que, para acalantar as memórias que tinha com a esposa, realizaria um ritual em sua honra, oferecendo-lhe bolos⁴⁹⁴ e frutas. O povo chinês revelou-se igualmente solidário para com Chang'e e participou nos ritos com Houyi, escolhendo, todos os anos, realizar um festival em sua memória.

Em todo o caso, independentemente da versão escolhida ou narrada, não é possível negar a presença de um outro detalhe previamente mencionado, o caso da lebre lunar. No que a esta temática é concernente, nos mitos astecas, destaca-se uma pequena narrativa do Deus Quetzalcoátl, cujo nome, na língua nauatle, significa “serpente de plumas de quetzal”⁴⁹⁵, e das suas vivências na Terra enquanto ser humano. Diz-se que, a dada altura, depois de ter caminhado durante um longo período de tempo, Quetzalcoátl, cansado, faminto e sequioso, procurou incessantemente por um local onde pudesse descansar e saciar a sua fome e sede. No entanto, tendo parado num lugar onde não havia comida nem água por perto, pensou que fosse morrer. Nesse momento, pastando nas proximidades, surgiu um coelho que, preocupado com o deus, se voluntariou como alimento. Movido pelo ato nobre do pequeno animal, Quetzalcoátl decidiu elevá-lo até à lua, onde marcou a sua imagem, fazendo-o regressar novamente à Terra, explicando-lhe que, conquanto fosse apenas um coelho, todos se lembrariam dele para todo o sempre, dado que a sua imagem seria imortalizada pelo luar (*cf.* Fava, 2014).

⁴⁹⁴ Os bolinhos da lua (月餅, *yuèbing*) são tradicionalmente ingeridos durante a celebração deste dia. Conquanto exista uma multitude de sabores e métodos de confeção, estes bolinhos são normalmente recheados com pasta de feijão doce ou gema de ovo salgada. Por terem sido oferenda de Houyi à esposa, o povo chinês ingere os bolinhos da lua enquanto apreciam o luar, desejando paz e harmonia para a sua família. A figura de Chang'e é utilizada como adorno das caixas destes bolinhos, nas quais surge acompanhada por uma lua cheia brilhante, uma lebre de jade e um arbusto semelhante ao azevinho ou aderno. (NdA)

⁴⁹⁵ Quetzal é uma espécie de ave típica da América Central, especialmente da zona do atual México. Apresenta plumagem verde e vermelha e uma cauda bastante longa. (NdA)

Contudo, o caso da mitologia maia releva maior interesse para esta pesquisa. Conquanto nem todos os autores da área concordem (*cf.* Miller & Taube, 1993), porquanto poucos registos sobreviveram após a colonização espanhola, a deusa Ixchel, à semelhança de Chang'e, possui um coelho como animal de estimação. Ixchel, refira-se, encontra-se ligada a uma série de ideias, nomeadamente à fertilidade, medicina, adivinhação e lua. Em dois destes pontos, a deusa vincula-se à imagem do coelho, uma vez que, por um lado, este é símbolo de fertilidade e, por outro, como previamente mencionado no caso chinês, as crateras da superfície da lua assemelham-se à figura leporídea. Curiosamente, como os ciclos da lua são utilizados de forma a determinar a época das colheitas, Ixchel é também venerada durante o mês das colheitas, que se prolonga desde o final de agosto até meados de setembro. Como é possível de detetar, para além de uma aproximação a nível de elementos presentes na história, há também uma aproximação a nível de costumes e/ou hábitos dos povos, designadamente no que diz respeito aos festivais associados a estas duas divindades.

Finalmente, no que a Houyi diz respeito, a ambiguidade que paira sobre esta personagem talvez seja a sua principal característica, porquanto, no processo de desenvolvimento da narrativa mítica, o arqueiro é alvo de uma série de infortúnios que, no final, justificam não só a perda de moral verificada, como também a sua decadência e subsequente assassinato. Destarte, Houyi parece ser objeto de duas teorias, as quais, segundo Masako (1995), perspetivam o arqueiro ou como uma figura composta por dois lados antagónicos ou como resultado de uma certa amálgama (quase) incongruente dos feitos de duas personagens diferentes, mas de nomes semelhantes, que, por algum motivo, ficaram registadas nas fontes como uma só. Como inferível, muito embora não se verifique um consenso entre sinólogos, pois ambas as teorias são, efetivamente, objeto de crítica, a existência de apenas um Houyi parece ganhar maior preponderância. Birrell (1993:138) tende a concordar com esta opinião ao considerar que

Além disso, as ambições de Yi são narradas de maneira tão ambígua que ele se encontra precariamente entre os papéis arquetípicos e antitéticos do salvador heróico e do vilão criminoso. No seu papel funcional de salvar o mundo dos dez sóis sob o comando de Di Chün, Yi é favorecido pelo deus e, noutras versões, por Yao. Na sua manifestação negativa, Yi é descrito como um assassino, adúltero e usurpador. Nesse papel disfuncional, ele perde o favorecimento dos deuses, mas, mais importante, perde a boa vontade e a confiança dos seres humanos. (...) [No entanto,] na mente literária e na imaginação popular, a figura mítica de Yi permanece como Yi, o herói e salvador, em vez de Yi, o anti-herói e usurpador.⁴⁸⁶

⁴⁸⁶ "Moreover, so ambiguously are Yi's exploits recounted that he is precariously poised between the archetypal and antithetical roles of heroic savior and criminal villain. In his eufunctional role of saving the world from the ten suns at the command of Ti Chün, Yi is favored by the god, and in other versions by Yao. In his negative manifestation, Yi is depicted as a murderer, adulterer, and usurper. In this dysfunctional role, he falls from grace with the gods, but, more

Assim sendo, no âmbito da presente investigação, é interessante verificar algo que, no conjunto de mitos apresentados e analisados, torna esta personagem quase única: Houyi representa o arquétipo do Herói em toda a extensão das suas facetas. Por um lado, no início da narrativa, Houyi é descrito como o herói que, seguindo os pedidos decorrentes da convocação de Di Qun, assumiu a tarefa de resolver os problemas criados pelos dez sóis. Como visto, Houyi e a esposa abandonam, efetivamente, a sua vida anterior de forma a responderem afirmativamente aos anseios de Di Qun e, claro, de Yao. Refira-se, no entanto, que a missão desta figura não se resumiu somente à punição dos sóis, já que, após estes terem sido mortos, uma série de criaturas vivia ainda livremente no território administrado por Yao. Neste sentido, talvez seja possível considerar que este trajeto de Houyi, ou seja, aquele que envolve lidar não só com os dez sóis como também com bestas, se refira ao seu processo de individuação, já que é aqui que ele descobre, ou melhor, aprofunda o seu conhecimento sobre o seu próprio potencial. Aliás, o arquétipo do Herói, muitas vezes representado pela superação de um conjunto de obstáculos para atingir determinados intuitos, baseia-se precisamente nesse pressuposto.

Por outro lado, após ver-se vítima de várias decepções, a atitude e comportamento de Houyi degeneram e, antes visto como alguém venerável, passa a ser alvo de críticas, decepção e afastamento por parte do povo chinês e, em particular, dos seus discípulos. Essa queda não se efetua repentinamente, mas é constante, visto que, a partir do momento que perdeu o favorecimento dos deuses, a sua conduta revela imaturidade e, no geral, incapacidade para lidar com esses contratemplos. Ora, no arquétipo do Herói, ou melhor, na sua sombra, verifica-se precisamente isto. Normalmente, o Herói afirma-se como o padrão da bondade e da justiça, sendo percebidos como figuras incorruptíveis e altruístas. Embora haja a percepção de algumas falhas, por menores que sejam, no seu caráter ou personalidade, o que, na narrativa de Houyi, acontece, já que o assassinio dos sóis advém de uma certa inabilidade para solucionar os atritos através de outro método, estas são geralmente ignoradas. Contudo, a dada altura, essas lacunas ganham um destaque inegável, pois ocorrem uma série de eventos que desafiam o papel do Herói no mundo. Esta situação ocorre também com Houyi quando cai em desgraça divina e, conseqüentemente, perde também a conexão estabelecida com Chang'e. Essas circunstâncias levam-

important, he loses the good will and trust of human beings. (...) [However,] in the literary mind and in popular imagination, the mythical figure of Yi remains Yi the hero and savior rather than Yi the antihero and usurper." (TdA)

no a envolver-se com Fu Fei e a combater Hebo, exatamente por não saber lidar com os acontecimentos prévios. Em todo o caso, essa incapacidade fá-lo degenerar-se ainda mais e, conquanto, muitas vezes, haja, para o Herói, uma réstia de esperança (aqui, porventura, representado pelo seu regresso a casa e tentativa de reconquistar a esposa), a espiral de falhas leva-o a transformar-se na figura oposta àquela que inicialmente era. Isto também ocorre com esta personagem. De herói, Houyi passou a herói caído ou vilão. Neste caso, o termo “vilão” não se refere às ideias normalmente formuladas sobre o mesmo, mas ao facto de ser o conceito antitético de “herói”. A inabilidade de Houyi transforma-o naquilo que, inicialmente, combatia.

Neste sentido, de um ponto de vista literário, o grande arqueiro cai numa categorização muito própria, podendo ser perspetivado simultaneamente como um herói épico e um herói trágico, posto que, por um lado, possui lendárias qualidades sobre-humanas, mas, por outro, revela ter igualmente falhas fatais, cometendo erros que, no final, levam à sua queda. Aliás, a sua morte é representativa dessa mesma incapacidade, pois significa que esta figura encontrou finalmente as suas limitações. O inimigo não é nenhum sol, monstro, discípulo ou qualquer outra figura. O inimigo é ele próprio, representado pelo seu lado sombrio e displicente. No âmbito da historicização de que esta narrativa mítica foi alvo, Birrell (1993:141) segue também este caminho de depravação da figura de Houyi, reiterando que

O modo de historicização remove o herói do contexto de deuses, supra-humanos e semi-deuses, colocando-o firmemente entre os seres humanos. Aqui, os crimes de Yi são direcionados não contra as divindades, mas contra o Estado. Assim, Yi, o semideus, torna-se Yi, o oportunista humano que usurpa o estado de Xia, embarca numa carreira de erro e se entrega a uma vida privada imprudente. A habilidade de Yi com arco e flecha encontra-se subordinada às demandas da narrativa humanizadora, sendo transmutada no apetite excessivo de Yi pelo desporto em detrimento dos assuntos de estado. Consequentemente, Yi encaixa-se no paradigma do "mau governante". A morte de Yi é narrada de maneira semelhante, sem levar em consideração a tradição mitológica, uma vez que a maneira como ocorre o seu assassinato político é idêntica à de muitas outras vítimas de intrigas no palácio.⁴⁹⁷

Ademais, neste contexto de degeneração e queda, ainda que apresentem diferenças a nível de tratamento dos dados disponíveis, Masako (1995) considera ser possível tentar-se um conjunto de aproximações entre as epopeias de Houyi e Gilgamesh, do qual se recupera dois pontos em específico.

⁴⁹⁷ "In a historicizing mode it removes the hero from the context of gods, suprahumans, and demigods and fixes him firmly among human beings. Here, Yi's crimes are directed not against deities but against the state. Thus, Yi the demigod becomes Yi the human opportunist who usurps the Hsia state and embarks on a career of misrule and indulges in a reckless private life. The primary motif of Yi's skill in archery is subordinated to the demands of the humanizing narrative and is transmuted into Yi's excessive fondness for sport at the expense of affairs of state. Yi is consequently made to fit the paradigm of "the bad ruler". Yi's death is similarly narrated without regard for the mythological tradition, since the manner of his political assassination is identical to that of many other victims of palace intrigue." (TdA)

Num primeiro apontamento, assumindo que, em ambos os casos, as duas personagens foram, por um lado, registadas como figuras históricas, independentemente das correntes de pensamento que poderão ter impulsionado tal ocorrência, e, por outro, assumiram papéis, no mínimo, semi-divinos⁴⁹⁸, a autora nipónica sublinha com grande veemência a semelhança existente entre eles no que é concernente à ambiguidade do seu caráter, já que ambos manifestam também um lado negativo bastante distinto. Por exemplo, Gilgamesh, descreve a autora, foi acusado de tirania e promiscuidade, o que o aproxima da figura de Houyi. De facto, como supracitado, Houyi era também uma personagem lasciva, tendo seduzido Fu Fei. Num segundo apontamento, um outro ponto de referência prende-se com o facto de ambos terem, a dado ponto, procurando atingir a imortalidade, sendo que os dois terão partido para ocidente em busca de algo que, efetivamente, lhes permitisse concretizar tal intento. Houyi chega ao Monte Kunlun e Gilgamesh encontra o Monte Mashu, sendo descritos como porta de comunicação entre o divino e o profano e, ao mesmo tempo, um paraíso mundano onde jóias abundavam. Curiosamente, após fracassarem, ambos enfrentam a morte, ainda que em circunstâncias diferentes, já que Gilgamesh, diz Masako, terá morrido vítima de doença.

Por fim, afigura-se ainda como essencial traçar uma pequena analogia entre este mito (solar) e o mito diluviano, pois os detalhes presentes em obras como *Os Discípulos de Huainan*, *Zhuangzi* ou *Analectos*, embora nem sempre registados de maneira fiel, demonstram que, por disparar contra os sóis e matar/domar um conjunto de criaturas bestiais, Houyi promoveu, de forma muito semelhante a Yu, o estabelecimento de condições que possibilitaram o renascimento ou a reabilitação da civilização humana. Seguindo esta linha de raciocínio, Girardot (1987) argumenta que, no contexto de uma tradição dinástica padronizada, as temáticas do dilúvio e do desastre solar podem ser conectadas às ordens culturais dos Xia e dos Shang, respetivamente. O autor sugere, aliás, que essa ligação transmite um emparelhamento antagónico ou contrastivo fundamental entre as forças da água, inundação e ancestrais aquáticos (Xia) e as forças do fogo, seca e ancestrais aviários (Shang). Neste sentido, torna-se plausível interpretar estes dados como um tipo de simbolismo que se apoia fundamentalmente em classificações totémicas de diferentes clãs, dado que, parece insistir Girardot, visto de uma perspetiva mais histórica, a Dinastia Xia terá sido estabelecida após o episódio do dilúvio e os Shang, muito provavelmente, tê-la-ão destronado

⁴⁹⁸ Na verdade, Houyi, neste aspeto, por causa da natureza fragmentária da narrativa, não apresenta uma referência específica a esta sua possível particularidade, mas, uma vez que detém poderes sobrenaturais e demonstra capacidade para dialogar diretamente com os deuses, tal assunção torna-se possível. (NdA)

em sequência dos grandes incêndios provocados pelos sóis. Existe, claro, uma interpretação cíclica muito semelhante aos aspetos do ciclo de *yin-yang*, visto que as dinastias, tal e qual a natureza, humana ou não, acompanham um paradigma cíclico e dualístico, sendo que a presença exagerada de um dado elemento deve ser combatida de forma a garantir a continuação harmoniosa da totalidade desse paradigma.

No entanto, como Birrell (1993:78) afirma, “o mito solar de Houyi não se tornou tão importante no *continuum* da tradição mitológica como a narrativa de Yu e o controlo do dilúvio”⁴⁹⁹. Com efeito, apesar de possuir grande valor simbólico, e o mito envolvendo o arqueiro falhava, porventura, num determinado aspeto: quando comparado ao mito diluviano, afastava-se mais um pouco da realidade vivida pelo povo. Por outras palavras, mesmo sendo história verdadeira, pareceria muito mais plausível dialogar sobre uma calamidade relativa à água, até porque, em determinado momento da sua história, os seres humanos poderiam ter sido efetivamente vítimas de um degelo, do que sobre um fenómeno estranho de dez astros, equivalentes ao sol, surgirem no céu e causarem todos os inconvenientes atrás descritos. No entanto, parece que há igualmente um outro fator a ter em consideração, nomeadamente aquele que se prende com o carácter de Houyi. De facto, por oposição a Yu, personagem principal da narrativa diluviana, o arqueiro tinha um temperamento questionável, sendo que, do ponto de vista da narração, há uma certa decadência da sua própria moralidade. Em termos históricos, como visto, essa degeneração ter-se-ia traduzido em tentativas de derrubar o governo dos Xia. Neste sentido, como volta a propor Birrell (*idem, ibidem*), “esta ambiguidade de apresentação impediu Houyi de atingir o mesmo *status* que Yu, o qual, de acordo com os mitos que o envolvem, nunca cometeu nenhum erro”⁵⁰⁰.

Em suma, o mito envolvendo Houyi é rico, embora fragmentado. Apesar da sua queda num período posterior, a personagem é entendida, normalmente, como um herói que ajudou de forma altruísta o povo chinês a superar múltiplos obstáculos desde a sua fundação. Aliás, em algumas das fontes mais antigas, o arqueiro é descrito como um imortal que, perante as adversidades enfrentadas pelos humanos, decidiu tornar-se mortal e ajudá-los. No entanto, considera-se que, não obstante a sua manifestação extensa do arquétipo junguiano do Herói, toda a mitografia que o envolve é fértil em

⁴⁹⁹ “The Yi solar myth achieved far less importance in the continuum of the mythological tradition than the comparable myth of Yu controlling the flood.” (TdA)

⁵⁰⁰ “This ambiguity of presentation prevented Yi from attaining the same status as Yu, who, according to all the myths in the Yu cycle, never committed any wrong.” (TdA)

pormenores que, no cômputo geral, ajudam a compreender até que ponto, uma vez mais, é possível detetar uma espécie de *continuum* dialetal de uma provável gramática universal da narrativa mítica.

5.2. Breves Contribuições sobre o Valor do Mito na Sociedade Sínica

Conjunto de registos conectados pela intertextualidade, a mitologia funciona, como visto, como um mundo completamente baseado numa filosofia, ética, regras e normas muito próprias. No caso da mitologia chinesa, dialoga-se sobretudo com uma coleção heterogénea de crenças arcaicas que foram preservadas nos contextos filosófico, histórico e literário. Pela leitura das narrativas expostas, foi possível verificar que a mitologia desempenhou, efetivamente, uma função indispensável na cultura chinesa primitiva, não só permitindo uma expressão mais fidedigna e fortalecida da fé humana, como também garantido a eficácia dos seus rituais. O mito não é, assim, uma qualquer história fantasiosa, mas, sim, uma narrativa de crenças primitivas e sabedoria moral recheada de orientações práticas. Chen (2004), por exemplo, neste âmbito, considera que, em primeiro lugar, a mitologia é a doutrina da religião primitiva, porquanto pregar o poder divino revigorou desde cedo a crença num mundo diferente, sacralizando-o e reafirmando o lugar dos humanos no mesmo. Em seguida, crê que explicar as origens de todas as coisas através de um conjunto de divindades facilitou o entendimento do mundo, dando alguma resposta às necessidades racionais dos humanos primevos. Por fim, uma vez que narra as suas vivências, a mitologia serviu para comprovar a cultura e sistemas sociais da Humanidade. Assim, afirma Chen, através destes aspetos, os povos antigos criaram uma visão completa do universo (宇宙观, *yǔzhòuguān*), da história (历史观, *lìshǐguān*) e da moralidade (道德观, *dàodéguān*), o que lhes possibilitou uma existência poética, com valor e sentido, num mundo maioritariamente tido como cruel. Leontovich (2015:307) completa este discurso, acrescentando que

A mitologia chinesa baseia-se num sistema ético e religioso único, no qual a antiga visão do mundo é complementada pelas ideias organicamente coexistentes do Taoísmo, Confucionismo e Budismo. Constitui um modelo complexo do mundo, com um contexto detalhado de interação e uma densa rede de conexões entre personagens, refletindo a história da civilização mais antiga do planeta. Oferece, portanto, aos estudiosos uma oportunidade única para observar a dinâmica da mente humana em geral e a mentalidade e os valores chineses em particular.⁵⁰¹

⁵⁰¹ "Chinese mythology is based on a unique religious and ethic system in which the old worldview is supplemented by the organically coexisting ideas of Taoism, Confucianism, and Buddhism. It constitutes a complex model of the world, with a detailed context of interaction and a dense network of connections

Tal afirmação é, aliás, surpreendente se se considerar a enorme influência exercida pelo Confucionismo na sociedade chinesa, dado que este se recusava em refletir sobre assuntos sobrenaturais, exceto os que se referiam aos ancestrais. O facto de a mitologia ter conservado, em maior ou menor grau, a sua influência societal evidencia não só a tendência humana em contar histórias, como também a força irreprimível da emoção que rompe com todas as leis e mandamentos. Noutras palavras, os mitos são narrativas que contam histórias sobre deuses, encontrando-se profundamente ligados às crenças do povo cuja mente povoam. O seu surgimento e desenvolvimento relacionam-se diretamente à fé ou crença que existe no povo. A construção de templos, a celebração de festividades, o reconto de feitos divinos possuem um papel primordial nesta conexão, já que, através destas ações, os mitos podem provar o seu poder e eficácia, formando partes basilares das crenças humanas. O rito, por intermédio do qual o ser humano estabelece contacto com a realidade mítica, deve ser incluído nestas festividades, nas quais sacrifícios podem ser realizados a fim de reverenciar deuses primordiais ou outras divindades menores.

No caso chinês, como visto, as influências exercidas pelo mito na alma da sociedade chinesa são bastante perceptíveis. Cada história divulgada procura, por meio de enredos mais ou menos detalhados, despertar o espírito humano para a sua qualidade essencial: não desistir perante as adversidades, fazer uso adequado das suas capacidades para combater o que não se coaduna aos padrões pacíficos da sociedade e não se submeter passivamente à vontade de um ser superior. No mito diluviano, a título de exemplo, essa vertente é completamente intrínseca a todo o enredo: nem Gun, nem Yu desistiram perante as adversidades, não se submeteram às dificuldades, nem se renderam à vontade dos deuses. Independentemente da dificuldade imposta pela tarefa, ambos lutaram bravamente para a resolver e devolver a paz ao mundo.

Por conseguinte, na China, num mundo composto por numerosas e diversificadas personagens, as figuras que assumem uma função mais preponderante nas narrativas míticas são veneradas como ponto central do sistema de crenças. Por exemplo, no Condado de She (涉县, *Shè Xiàn*)⁵⁰², foi edificado o Palácio da Deusa Nüwa (娲皇宮, *Wāhuángōng*), por volta do século VI, em honra desta deusa.

between characters, reflecting the history of the most ancient civilization on the planet. It therefore gives scholars a unique opportunity to observe the dynamics of the human mind in general and Chinese mentality and values in particular." (TdA)

⁵⁰² Pertencente à Província de Hebei (河北省, *Héběi Shěng*), a norte do país. (NdA)

Considerado como santuário ancestral de toda a Humanidade, a estrutura ganhou especial atenção durante os primeiros dezoito dias do terceiro mês do calendário lunar, sendo atualmente local de peregrinação por parte dos devotos que, vindos de cidades e vilas próximas, procuram venerar Nüwa e garantir as suas bênçãos. Yang (1997), num estudo realizado sobre o mito e a crença em Nüwa, refere que, neste contexto, existe a lenda de uma nora que, por possuir uma relação mais próxima com o seu sogro, chegando ao ponto de, durante o inverno, lhe aquecer as colchas para ele dormir melhor, foi acusada de ter desenvolvido uma relação sexual com o mesmo. Sentido-se injustiçada, decidiu que, quando fosse à feira do referido palácio, saltaria do topo do mesmo em direção a um grande pote de incenso a fim de provar a sua inocência. E assim o fez. Como estava isenta de culpa, Nüwa protegeu-a. Consequentemente, todos os anos, o dito condado realiza o Festival Cultural do Condado de She em Honra de Nüwa (涉县女娲文化节, *Shèxiàn Nǚwā Wénhuàjié*) e a Grande Cerimónia Fúnebre de Nüwa (女娲公祭大典, *Nǚwā Gōngjì Dàdiǎn*) com o intuito de fortalecer e ampliar a fé em Nüwa, construir uma sociedade mais harmoniosa e divulgar uma representante divina da civilização oriental para o mundo.



Figura XXI
Vista panorâmica do Palácio da Deusa Nüwa.

Noutro exemplo, o supramencionado Dia dos Namorados chinês, ou Festival do Duplo Sete, é também, como visto, resultado da forte influência da mitologia na mente chinesa. Tendo como principal tema a relação estabelecida entre Niulang e Zhinü, o festival trata sobretudo de um culto ou adoração de fenómenos naturais, neste caso relacionado à observação ou análise astrológica. Como gira em torno das orações por bênçãos aos seres celestiais (拜仙, *bàixiān*), sobretudo no campo romântico, Poon (2011) descreve que, revelando o festival uma maior importância para o sexo feminino, as moças solteiras se uniam para comemorar a reunião anual do casal ao mesmo tempo que lhes pediam a chegada de um bom marido. Neste sentido, não é incomum a oferta de frutas, flores, cosméticos e, acima de tudo, pequenas figuras (miniaturas) de Niulang e Zhinü feitas pelas próprias mãos. Além disso, a celebração é, de alguma maneira, uma forma de competição entre as moças, já que exibem todas as suas ofertas no lado de fora das suas casas para entreter os transeuntes, mostrando, assim, a sua

riqueza e as suas capacidades de criar/tecer as supraditas miniaturas. Poon (2011:100) refere ainda que

Além de funcionar como um evento anual de entretenimento para solteiras, o festival tem também importância especial para as mulheres recém-casadas. Por ser a última vez que participariam na veneração do casal celestial, elas aproveitaram para se despedirem deles (辞仙, *cíxiān*). De acordo com as práticas tradicionais, essa celebração seria realizada pela família original da mulher, mas custeada pela família do marido. Uma magnífica celebração promete simbolicamente um casamento feliz, porquanto mostra que a mulher é valorizada pela sua nova família.⁵⁰³

Tendo esta informação em conta, justifica-se igualmente a associação homófona existente entre “sete” (七, *qī*) e “esposa” (妻, *qī*), pois, ao ser a noite do Duplo Sete (sétimo dia do sétimo mês lunar), é a noite mais propícia para encontrar ou se tornar na esposa perfeita. Em todo o caso, no âmbito deste festival, Du Fu (杜甫, *Dù Fǔ*), considerado um dos maiores poetas chineses de todos os tempos, escreveu um poema, intitulado *Rio Celestial* (天河, *Tiānhé*), sobre a narrativa do vaqueiro e da tecelã, declamando (*apud* Owen *et al.*, 2016:168/169)

Na maioria das vezes, pode estar oculto ou totalmente visível,
Mas, assim que o outono chega, torna-se imediatamente claro.
Mesmo coberto por nuvens fracas,
Iluminará a longa noite.
Cheio de estrelas, agita-se pelos portões emparelhados do palácio.
Companheiro da lua, afunda-se por um forte de fronteira.
O vaqueiro e a tecelã atravessam-no todos os anos,
E quando surgiram alguma vez as tempestades?⁵⁰⁴

Revela-se, assim, impossível rejeitar o facto de o mito, transmitido ao longo dos tempos, ter influenciado determinados aspetos da vida quotidiana da população chinesa. Não se dialoga somente sobre os festivais ou reverências feitas a um ou outro deus, fala-se sobretudo da atitude relativamente ao mundo transmitida por eles. Os comportamentos assumidos pelo povo e os significados que este atribui aos momentos que vai vivendo são consequências diretas da exposição constante aos

⁵⁰³ “In addition to functioning as an annual entertainment event for single women, the festival also had special importance for newly married women. Because it was the last time they could participate in the worship of the celestial couple, they would take the opportunity to “bid farewell” to them. According to traditional practices, this celebration would be carried out in the woman’s natal family, but the expenses would be borne by her husband’s family. A magnificent celebration symbolically promised a happy marriage, as it showed that the woman was treasured by her new family.” (TdA)

⁵⁰⁴ “常时任显晦，秋至辄分明。纵被微云掩，终能永夜清。含星动双阙，伴月落边城。牛女年年渡，何曾风浪生。” (“*Cháng shí rènxiǎnhuì, qiū zhì zhé fēnmíng. Zòng bèi wēi yún yǎn, zhōng néng yǒng yè qīng. Hán xīng dòng shuāng quē, bàn yuè luò biānchéng. Niú nǚ nián nián dù, hécéng fēnglàng shēng.*”) (TdA)

ensinamentos, se assim for possível expor, dados ou veiculados pelo mito. De facto, para múltiplas etnias minoritárias chinesas, o mito não surge como apenas uma história de tempos antigos, pois, acima de tudo, funciona com uma lógica relativamente ao início das coisas, veiculando crenças e normas inabaláveis concernentes a palavras e ações. Os Jingpo (景颇族, *Jǐngpōzú*) de Yunnan, por exemplo, não reconhecem o vocábulo “mito”, embora apresentem muitos contos semelhantes àquilo que, no mundo, se definiria como tal. Contudo, reconhecem a existência de histórias que, pela transmissão de princípios, regras, normas e crenças, não devem ser contraditas, porquanto a sua violação traduzir-se-ia em calamidades que afetariam toda a etnia. Comer carne de cão, por exemplo, é ainda um tema controverso nos países ocidentais, existindo, sem dúvidas, uma repulsa generalizada em relação a esse facto. No entanto, desconhece-se, apontam Yang e An (2005), que muitas etnias que habitam território chinês, como os Yao, não comem a carne deste animal, pois consideram-no como seu progenitor mítico, como é o caso de Pan’hu. Ademais, é igualmente devido à veneração a ancestral que, entre algumas aldeias dos She (畲族, *Shēzú*), etnia que habita principalmente a Província de Fujian (福建省, *Fújiàn shěng*) no Sul da China, se evita escrever o sinograma “nove” (九, *jiǔ*), já que, a nível de forma, revela uma relativa semelhança a 犬 (*quǎn*), “cão”, que, como visto, está associado a Pan’hu, também conhecido como “Deus-Cão” (神犬, *Shén Quǎn*).

Noutros exemplos, é possível mencionar os tabus que se relacionam com mitos que narram casamentos ancestrais (祖婚型神话, *zǔhūnxíng shénhuà*). Esta categoria abrange principalmente dois pontos: os casamentos entre humanos e animais (人兽婚, *rénshòuhūn*) e o casamento incestuoso (兄妹婚, *xiōngmèihūn*). Enquanto o último ocorre, regra geral, em circunstâncias extremas, como o caso de Fuxi e Nüwa, o primeiro destes é particularmente interessante, porquanto reflete o reconhecimento de uma identificação sanguínea entre humanos e animais. Por exemplo, na Região Autónoma de Guangxi da Etnia Zhuang (广西壮族自治区, *Guǎngxī Zhuàngzú zìzhìqū*), no Sul do país, os Yi (彝族, *Yízú*) afirmam que o seu ancestral é uma raposa, visto que uma, a determinada altura, terá salvado um homem solteiro dos ataques contínuos de um urso-negro-asiático. Como expressão da sua gratidão, o homem e a raposa começaram a viver juntos e, por fim, casaram-se. Neste sentido, estabelecida uma relação profundamente enraizada entre humanos e animais, estes ascendem à sagrada posição totémica, usufruindo, assim, de um tratamento especial (tabu).

A omissão deliberada do tema tabu pelo mito do casamento entre humanos e animais resulta de um relacionamento interativo inquebrável correspondente à vida real. Por trás de todos os mitos pertencentes à categoria, existem tabus vivo de totens que os confirmam, explicam e suportam. Ainda nos dias de hoje, de acordo com a tradição, os Dong (侗族, *Dòngzú*), etnia localizada no Sudoeste chinês, nas províncias de Guizhou e Yunnan, não caçam, nem ingerem, serpente. Crê-se que, na eventualidade de tal ocorrer, deve verter-se vinho em papel de forma a expiar o pecado cometido. Caso contrário, os ovos não eclodirão e o gado no geral será atormentado, acabando por morrer. No entanto, é também descrito que, tendo de usar a bilis ou carne de serpente no tratamento de certas doenças, a sua cozedura, bem como qualquer outro processo, deve ser realizada sempre fora do local de residência. Depois de a ingerir, a pessoa que caçou a serpente deve banhar-se para se livrar do cheiro da serpente. Em seguida, deverá entrar no santuário e prestar adoração ao ancestral e orar por clemência. De outro modo, sofrerá com dores e perda de dentes. São, em suma, tabus remanescentes de tempos primevos, muito embora não se encontrem, geralmente, registados no mito oral e/ou escrito, devido sobretudo ao facto de, por um lado, não acrescentarem grande valor literário à trama e, por outro, serem algo quase naturalmente executado e repetido pela comunidade/etnia.

Da mesma forma, como brevemente referenciado nos parâmetros anteriores, o mito possuiu igualmente um papel de grande impacto na produção literária e artística chinesa, porquanto se afirmou como fonte de um romantismo positivo ao longo da sua história. A fantasia, por vezes estranha e incrível, foi característica basilar desta abordagem romântica, tendo profundo impacto na literatura posterior. Durante o Período das Seis Dinastias (六朝, *Liùcháo*)⁵⁰⁵, é, por exemplo, possível destacar a existência da obra *Dezanove Antigos Poemas* (古诗十九首, *Gǔshī Shíjiǔshǒu*)⁵⁰⁶. Aqui, encontra-se, no décimo poema, referência à lenda de Niulang, o vaqueiro, e Zhinü, a tecelã, a história trágica dos dois amantes, como segue

Altair, longínquo e cristalino. Vega, brilhante e distante.

Zhinü balança as suas mãos brancas, longas e macias, enquanto se ouve o permanente ruído do tear.

Saudosa, sem vontade de tecer, as suas lágrimas caem como chuva.

De lados opostos da galáxia, os dois reinos não estão distantes.

⁵⁰⁵ Termo que se refere ao conjunto de seis dinastias de origem Han que governaram o território chinês desde 220 até 589, ano em que a Dinastia Sui (隋朝, *Suìcháo*) foi instaurada. (NdA)

⁵⁰⁶ Coletânea de poemas escritos em versos de cinco sílabas (五言诗, *wǔyánshī*), cuja qualidade literária corresponde ao padrão de invocar uma situação pela descrição de uma cena natural, passando imediatamente para a esfera do luto privado. (NdA)

Separados, nas margens da Via Láctea, os dois entreolham-se em silêncio com profunda emoção.⁵⁰⁷

Ademais, nos seus trabalhos, também autores como Qu Yuan, Tao Yuanming (陶淵明, *Táo Yuānmíng*)⁵⁰⁸ ou Li Bai (李白, *Lǐ Bái*)⁵⁰⁹ recorreram ao mito, absorvendo-o, herdando o seu espírito expressivo e, em estilos técnicos mais exagerados ou fantasiados, desenvolvendo uma forte tendência de escrita romântica. Tao Yuanming, a título de exemplo, fez uso do mito de Kuafu (夸父, *Kuāfū*) numa das suas obras poéticas, destacando o facto de este simbolizar o grande herói que batalha intrepidamente contra as impossibilidades da vida e persegue os seus sonhos e ambições⁵¹⁰. Veja-se (*apud* Yang & An, 2005:56)

Dono de grande ambição, Kuafu competiu com o Sol.
Ambos alcançaram ao mesmo tempo o Vale Yu⁵¹¹, onde o Sol se pôs.
Parecia que nenhum tinha vencido.
Detentor de talento e poder extraordinários, como poderiam as águas fluviais saciar a sua sede?
Metamorfoseando-se numa floresta de pessegueiros, Kuafu alcançou a sua glória pós-morte.⁵¹²

Du Fu, o já referido poeta da Dinastia Tang, escreveu igualmente sobre Yu, o Grande, no seu *O templo de Yu, o Grande* (禹庙, *Yǔmiào*) (*apud* Abreu, 2015:363)

O tempo de Yu, o Grande na quebra do vazio na montanha,
as colinas ao sol, o respirar frio do Outono.
Tangerineiras, toranjeiras debruçam-se sobre pátios
abandonados,
dragões, deuses das águas enroscam-se e velhos muros.
Em cada salão desabitado, espirais de névoa pura,
sobre areais de prata, o murmúrio do correr águas. [sic]
De barco, palanquim, trenó, carroça, sempre um imenso

⁵⁰⁷ “迢迢牵牛星，皎皎河汉女。纤纤擢素手，札札弄机杼。终日不成章，泣涕零如雨。河汉清且浅，相去复几许？盈盈一水间，脉脉不得语。” (“*Tiáotiáo qiān niú xīng, jiǎojiǎo héhàn nǚ. Xiānxiān zhuó sùshǒu, zhá zhá nòng jīzhù. Zhōngrì bùchéng zhāng, qì tīng rú yǔ. Héhàn qīng qiě qiǎn, xiāngqù fù jǐxǔ? Yīngyīng yī shuǐ jiān, mò mò bùdé yǔ*”) (TdA)

⁵⁰⁸ Importante poeta do Período das Seis Dinastias, Tao Yuanming (365 - 427) trabalhou grande parte da sua vida em reclusão, longe da vida caótica das cidades e da alta sociedade. Os seus poemas refletem claramente este afastamento da vida urbana, já que a temática sobre o campo é especialmente ressonante. (NdA)

⁵⁰⁹ Li Bai (701 - 762) foi um poeta da Dinastia Tang, altamente aclamado por ter levado as formas poéticas tradicionais da China a novos voos. (NdA)

⁵¹⁰ Descrito no *Clássico das Montanhas e dos Mares* como o gigante que decidiu competir com o Sol, tentando apanhá-lo antes de este se pôr. Ao longo desta competição, seguindo o Sol de Este para Oeste, Kuafu acabou por sentir sede, secando os caudais do Rio Amarelo e do Rio Wei (渭河, *Wèihé*), no Norte da China. Insaciado, decidiu também beber a água de um grande lago na região. No entanto, por estar completamente desidratado, morreu a meio do caminho. O bastão que usava como apoio perdeu-se, transformando-se posteriormente num pessegal. O mito ficou conhecido por “Kuafu Persegue o Sol” (夸父追日, *Kuāfū zhuī rì*). (NdA)

⁵¹¹ O Vale Yu (虞渊, *Yúyuān*, ou 隅谷, *Yúgǔ*), equivalente a Mengsi, é um local mítico que, no pensamento clássico chinês, corresponde ao local onde o sol se põe. Localiza-se no ponto exatamente oposto ao Vale Yang, anteriormente mencionado. (NdA)

⁵¹² “夸父诞宏志，乃与日竞走。俱至虞渊下，似若无胜负。神力既殊妙，倾河焉足有！馀迹寄邓林，功竟在身后。” (“*Kuā fū dàn hóngzhì, nǎi yǔ rì jìngzǒu. Jù zhì yú yuān xià, sì ruò wú shèng fù. Shénlì jì shū miào, qīng hé yān zú yǒu! Yú jī jì dèng lín, gōng jìng zài shēnhòu.*”) (TdA)

labor,
 perfurar montanhas, deixar o rio atravessar as Três Gargantas^{513, 514}

No entanto, a influência dos mitos nas produções artísticas não se limitou somente à poesia propriamente dita. Li (2019:201) afirma que

Nas suas origens, os romances misteriosos ainda se destacam da mitologia chinesa antiga, formando um género literário independente que se tornou um capítulo na história dos romances chineses. Pode dizer-se que a mitologia criou o tema do romance e que não há romance mítico sem o mito. A mitologia sobre as mudanças e manifestações divinas lançou as bases para a ilusão da singularidade (...). Os seres sobrenaturais nos romances misteriosos encontram-se todos relacionados a múltiplos deuses e bestas míticas da mitologia, porém o seu grau de personalização aumentou, incorporando novos conceitos estéticos. As mudanças nesses monstros estão a tornar-se cada vez mais num importante fator para a composição do enredo e essas mudanças são ainda baseadas em mudanças nos mitos.⁵¹⁵

Várias foram as composições em prosa que fizeram uso do mito nos seus enredos. Uma das primeiras publicações do género terá sido *Contos do Rei Mu, Filho do Céu* (穆天子传, *Mù Tiānzǐ Zhuàn*), de autor desconhecido, que narra a história do Rei Mu dos Zhou (周穆王, *Zhōu Mù Wáng*) e do seu desejo em se tornar imortal. Ao longo da história, há referências à Rainha-Mãe do Ocidente e aos seus Pêssegos da Imortalidade. Na Dinastia Ming, num outro exemplo, a *Jornada ao Oeste* (西游记, *Xīyóujì*), escrita por Wu Cheng'en (吴承恩, *Wú Chéng'ēn*), ganhou grande destaque por fazer uso episódios lendários e míticos para descrever a peregrinação do monge Xuanzang (玄奘, *Xuánzàng*)⁵¹⁶ à Índia, algo que, efetivamente, ocorreu⁵¹⁷.

A existência de um grande *corpus* de trabalho literário que, com efeito, utilizou o legado dos mitos primevos permite, destarte, retirar algumas conclusões sobre a essência e relevância destas

⁵¹³ As Três Gargantas (长江三峡, *Chángjiāng sānxiá*) referem-se a três dos desfiladeiros por onde o Rio Yangtzé flui. São desfiladeiros famosos pela beleza cénica e pelos numerosos locais históricos aí situados. A Barragem das Três Gargantas (长江三峡大坝, *Chángjiāng sānxiá dàbà*), a maior estação de produção de energia hidroelétrica do mundo, foi aqui construída. (NdA)

⁵¹⁴ “禹庙空山里，秋风落日斜。荒庭垂橘柚，古屋画龙蛇。云气生虚壁，江声走白沙。早知乘四载，疏凿控三巴。” (“*Yǔmiào kōngshān lǐ, qiūfēng luòrì xié. Huāng tíng chuí jú yòu, gǔwū huà lóng shé. Yúqì shēng xū bì, jiāng shēng zǒu bái shā. Zǎo zhī chéng sì zài, shū záo kòng sān bā.*”) (TdA)

⁵¹⁵ “In his origins, the mysterious novels still stand out from the ancient Chinese mythology, and thus form an independent literary genre, which has become a chapter in the history of Chinese novels. It can be said that mythology has created the theme of the novel, and there is no mythical novel without the myth. The mythology about the changes and manifestations of the gods has laid a foundation for the illusion of the singularity (...). The fairy monsters in the mysterious novels are all related to the various mythical gods and beasts in the mythology, but their degree of personalization has increased, embodying the new aesthetic concept. The changes in monsters are increasingly becoming an important factor in the composition of the plot, and these changes are still based on changes in myths.” (TdA)

⁵¹⁶ Monge budista chinês que retratou, nas suas obras, as interações estabelecidas entre o Budismo chinês e indiano durante os anos iniciais da Dinastia Tang. (NdA)

⁵¹⁷ Na narrativa, Xuanzang parte de Chang'an (长安市, *Cháng'ānshì*), atual Xi'an (西安市, *Xī'ānshì*), em direção à Índia com o objetivo de obter um entendimento mais global da doutrina budista. Após uma árdua jornada, na qual, auxiliado por Sun Wukong (孙悟空, *Sūn Wùkōng*, lit. “Aquele que Despertou para o Vazio”), o Rei Macaco, Zhu Bajie (猪八戒, *Zhū Bājiè*, lit. “Porco das Oito Proibições”) e Sha Wujing (沙悟净, *Shā Wùjìng*, lit. “Areia que Despertou para a Claridade”), teve de ultrapassar inúmeros demónios e monstros e enfrentar 81 provas e dificuldades, o monge conseguiu regressar à China com mais de 600 volumes de escrituras budistas. (NdA)

narrativas no âmbito do desenvolvimento intelectual chinês. O formato em que os mitos foram elaborados não só lhes permitiu uma mais fácil incorporação ou transformação nas mais diversas formas ou géneros literários, mas também preservou um conjunto de idiosincrasias que refletiam qualidades culturais essenciais, nomeadamente a nível de simplicidade de conteúdo e personagens, identificação regional e tendência para hierarquia familiar ou tribal. No que diz respeito às primeiras duas qualidades referidas, Lee (2015) afirma que múltiplas narrativas míticas possuíam uma série de figuras triviais, como animais ou criaturas híbridas, que, muito embora limitassem a complexidade e o desenvolvimento das mesmas, facilitaram uma posterior adaptação do enredo. Demais a mais, por possuir práticas e costumes regionais diferentes, muitos dos mitos evoluíram em direções distintas, possibilitando inúmeras formulações subsequentes. Neste aspeto, o *Clássico das Montanhas e dos Mares* é exemplo prevalente, pois é registo de “mitos de diferentes regiões [que] destacavam tipos diferenciados de personagens, totens reptilianos nas áreas centrais, alimárias felinas nas zonas a nordeste, aves, a lua e o sol nas regiões orientais” (Lee, 2015:365)⁵¹⁸.

Ademais, a especificidade do formato e o conteúdo filosófico presente nos mitos também influenciaram a conceção ou noção de ficção na cultura chinesa. Efetivamente, o conteúdo das narrativas refletiu igualmente o tipo de organização comunitária de então, sendo que as estruturas familiares hierárquicas registadas nas mesmas tornou-as amiúde em documentos históricos de progressão tribal. Por conseguinte, esta hierarquização a nível familiar espelhava um forte sentimento de esperança em relação ao futuro, considerando-se que, por exemplo, uma falha cometida por um determinado herói não se traduziria diretamente em erro, porquanto o espírito dessa figura, muito provavelmente morta em consequência desse ato, regenerar-se-ia na nova geração, que continuaria e concluiria a tarefa inicial. Assim, as narrativas míticas impulsionaram e fomentaram um carácter mais cíclico e equilibrado às obras clássicas da literatura chinesa.

Ademais, observou-se igualmente a adaptação destes registos aos objetivos ou necessidades dos artistas. No campo das artes visuais, verifica-se muito frequentemente a utilização de animais como elemento decorativo e simbólico. Independentemente do seu grau de existência, estes componentes não só refletem o contexto social e religioso da sociedade sinica, mas também associam a sua própria

⁵¹⁸ “Myths from different regions featured different types of characters, reptilian totems in the central area, feline beasts in the north-west, and birds, the moon and the sun in the eastern area.” (TdA)

imagem a simbologias que entram no reino do inconsciente coletivo. Apesar de ser possível mencionar o uso de animais domésticos e selvagens, espelhando, respetivamente, a cooperação positiva estabelecida entre ser humano e mundo natural/animal e os seus desejos mais selvagens, são os animais ou bestas míticas que atraem a atenção e o imaginário de quem observa as obras.

Assim sendo, para além do Dragão e da Fénix chinesa, previamente apresentados, um dos motivos mais presentes nas vasilhas de cobre (青铜器, *qīngtóngqì*) é o Taotie (饕餮, *Tāotiè*), anteriormente mencionado. O *Clássico da Montanha e dos Mares* descreve-o como um ser com corpo caprino e rosto humano, cujos olhos existem por baixo das axilas. Possui ainda mãos humanais e dentes felídeos, característica refletida pelo primeiro carácter do seu nome (饕, *tāo*, que apresenta, no canto superior direito, o elemento 虎, *hǔ*, tigre). Conquanto as fontes não sejam totalmente fidedignas, diz-se que Taotie é um dos nove filhos do dragão (龙生九子, *lóng shēng jiǔzǐ*), passando grande parte do seu tempo a cozinhar. Como se trata de um ser extremamente glutão, acredita-se, apesar de tudo, que possua igualmente uma existência incorpórea, pois foi castigado por esta sua característica. No entanto, a nível de representação física, sendo uma das formas animais mais duradouras na arte chinesa, o Taotie é normalmente gravado como um monstro de olhos, orelhas, chifres, focinho e mandíbulas dispostos simetricamente. Ainda que possua apenas uma única face, este ser é, regra geral, retratado como possuindo dois corpos que terminam em caudas enroladas. A figura do Taotie, muito comum na arte das dinastias Shang e Zhou, adverte sobretudo contra o abuso ou ingestão excessiva de alimentos, encontrando-se, por conseguinte, inscrita em vasos ou vasilhas de comida.

Um outro filho do dragão⁵¹⁹ que se destaca na arte chinesa, principalmente na escultura, é Chiwen (螭吻, *Chīwěn*). Crendo-se ter sido importado através do Budismo indiano, Welsh (2012) descreve-o como sendo um híbrido entre peixe e dragão, sem chifres e cauda, com um corpo truncado e uma boca larga. É um ser com bom temperamento que procura combater e expulsar o mal. Encontrado no topo dos edifícios, como se estivesse a engolir as vigas do telhado, é igualmente identificado como ser de proteção das estruturas contra incêndios. Por conseguinte, ainda hoje, afirma a autora, Chiwen surge nos telhados das casas chinesas mais tradicionais.

⁵¹⁹ Os restantes sete irmãos seriam Bixi (赑屃, *Bìxì*), Pulaos (蒲牢, *Púláo*), Bi'an (狴犴, *Bì'àn*), Suanni (狻猊, *Suānní*), Yazhi (睚眦, *Yázi*) e Jiaotu (椒图, *Jiāotú*). Todos eles são encontrados ainda hoje nos mais variados objetos ou construções chinesas, pois, ao simbolizarem proteção e engenho, são criaturas mitológicas tradicionais que se tornaram decorações arquitetónicas tradicionais chinesas. (NdA)

Muitos mitos foram, na realidade, amiúde reescritos e, até mesmo, reinterpretados de maneira a corresponderem às pretensões dos autores. Conquanto se trate de uma referência a realidades mais próximas da contemporaneidade, os valores tradicionais veiculados pelo mito foram também introduzidos em livros ou programas infanto-juvenis num claro reconhecimento da importância da área na educação básica das crianças e dos jovens. A título de exemplo, destaca-se não só o Rei Macaco, uma das principais figuras da *Jornada ao Oeste*, e a sua adaptação à personagem Son Goku da manga⁵²⁰ intitulada *Dragon Ball* (ドラゴンボール, *Doragon Bōru*) de Toriyama Akira (鳥山明, *Toriyama Akira*), como também Zhong Kui (钟馗, *Zhōng Kuī*), divindade tradicionalmente conhecida por se envolver na extinção de fantasmas e demónios (钟馗驱鬼, *Zhōngkuí qūguǐ*)⁵²¹, e a sua utilização na série televisiva *Zhong Kui, o Caçador de Monstros* (钟馗捉妖记, *Zhōngkuí Zhuōyāojì*) do realizador Zheng Weiwen (郑伟文, *Zhèng Wěiwén*). Também a história de Chang'e, esposa de Houyi, terá servido como inspiração para a criação de Sylveon da série animada *Pokémon* (ポケットモンスター, *Poketto Monsutā*, ou ポケモン, *Pokemon*). De acordo com os criadores da série, Tajiri Satoshi (田尻智, *Tajiri Satoshi*) e Sugimori Ken (杉森建, *Sugimori Ken*), a figura de Sylveon é baseada na lebre lunar, frequentemente retratada como companheira da deusa. Ademais, o próprio desenho da figura apresenta laços e fitas à semelhança de Chang'e⁵²², sendo normalmente descrita usando uma túnica adornada com muitas tiras de tecido.



Figura XXII
Comparação entre as figuras de Sylveon, lebre lunar e Chang'e.

Yang e An (2005) também citam outros exemplos, com especial destaque para *A Lenda de Nezha* (哪吒传奇, *Nézhā Chuánqǐ*), um programa infantil que, através de desenhos animados, teve como principal objetivo instruir os mais jovens sobre o espírito, moral e herança cultural chinesa. Trata-se de uma série que combina histórias tradicionais de Nezha, deus protetor no Taoísmo, com muitos outros mitos, incluindo adaptações dos referentes a Nüwa, Gonggong e Kuafu. De facto, segundo os autores (2005:51/52),

⁵²⁰ Género de banda desenhada japonesa (漫画, *manga*). (NdA)

⁵²¹ Esta personagem é ainda, aliás, muito popular entre o povo chinês, sendo que a sua imagem é frequentemente encontrada nos domicílios chineses durante o Festival da Primavera, precisamente por causa desta sua capacidade. (NdA)

⁵²² Ademais, mencionada esta deusa, refere-se também que a vasta maioria dos veículos associados ao programa espacial chinês possuem nomes provenientes da mitologia, como o Explorador Lunar Chang'e 4 (嫦娥四号, *Cháng'é sìhào*), que conseguiu o primeiro pouso suave no lado oposto da Lua no dia 03 de janeiro de 2019. (NdA)

Os seus mitos foram alterados (...). O mito em que Kuafu perseguiu o Sol é amplamente conhecido e é utilizado no programa. Em fontes antigas, a razão pela qual Kuafu decidiu perseguir o Sol não é muito clara. Às vezes, diz-se que queria competir com o Sol numa corrida para ver quem seria o mais veloz. Antes de alcançar o Sol, Kuafu morre de sede. No entanto, no programa, Kuafu é considerado líder de um grupo de titãs, sendo representante do ideal de justiça e de devoção pessoal. A Deusa do Mal, Shiji Niangniang [石矶娘娘, *Shījīniángniang*], amarrou o Corvo do Sol a uma enorme montanha, para que o pássaro não se pudesse sentar e a ordem normal do universo fosse perturbada. Para salvar as pessoas do desastre, Nezha pediu ajuda a Kuafu, que finalmente derrotou o espírito perverso da montanha. Depois disso, em desespero por causa do poder maligno, o pássaro queria voar em direção ao extremo norte, afundando-se no mar, para nunca mais se levantar. Para impedir que isso acontecesse e resgatar os humanos da escuridão eterna, Kuafu perseguiu o Sol. Quando finalmente conseguiu alcançá-lo, estava tão cansado que morreu, metamorfoseando-se numa floresta e continuando a ajudar as pessoas. Assim, o mito clássico de Kuafu foi reescrito para este programa televisivo.⁵²³

Por fim, um outro aspeto muito interessante neste âmbito relaciona-se com a criação ou elaboração de expressões idiomáticas (成语, *chéngyǔ*) a partir de contos veiculados pelos mitos. Geralmente constituídas por quatro sinogramas, estes idiomatismos contêm numa só frase um sentido único, conciso e completo. Muitas destas expressões possuem origem nos estágios iniciais de desenvolvimento da língua chinesa e, portanto, diferem um pouco daquilo que se esperaria ouvir no Chinês moderno, o que faz com que alguns destes conjuntos só sejam percebidos quando inseridos nos seus contextos originais.

Excluindo os dois exemplos anteriormente fornecidos no contexto da relação entre irmão e irmã, é ainda possível mencionar muitos outros. “Abrir o céu e estabelecer a terra” (开天辟地, *kāitiānpìdì*), expressão usada para descrever o feito heróico de Pangu, isto é, a separação do Céu e da Terra, é ainda hoje empregada na caracterização de algo que ocorre pela primeira vez na história. Mao Zedong usou-a para afirmar que o nascimento do Partido Comunista chinês foi um feito extremamente marcante na sua época, declarando “Na China, nasceu o Partido Comunista. Este é um evento ímpar e grandioso”⁵²⁴. Também a expressão “Kuafu persegue o Sol” apresenta um outro uso moderno, designando aqueles que, desconhecendo os seus próprios limites, se envolvem em atividades que exigem habilidades superiores às suas. “O pássaro Jingwei tenta preencher o mar” (精卫填海, *Jīngwèitiánhǎi*), por sua

⁵²³ “Their myths were changed (...). The myth that Kuafu pursued the sun is widely known and is used in the Nezha series. In ancient records, the reason Kuafu pursued the sun is not very clear. Sometimes it is said that he wanted to compete with the sun in a race to see who could run the fastest. Before Kuafu reaches the sun, he dies of thirst. However, in the Nezha series, Kuafu is said to be a leader of a Titan group and the representative of justice and self-devotion. The evil goddess Shiji Niangniang tied up the crow of the sun (...) to a huge mountain so that the bird could not sit down and the normal order of the universe was disturbed. To save people from the disaster, Nezha asked for help from Kuafu, who at last defeated the wicked spirit of the mountain. After this, in despair because of the evil power, the sun bird wanted to fly to the far northern pole to sink itself into the dead sea, never to rise again. To stop it from doing so and to rescue humans from eternal darkness, Kuafu chased the sun. He finally stopped the crow but was so tired that he died. He was metamorphosed into a forest and continued to help people. Thus the classical Kuafu myth has been rewritten for this TV series.” (TdA)

⁵²⁴ “中国产生了共产党，这是开天辟地的大事变。” (“*Zhōngguó chǎnshēngle gòngchǎndǎng, zhè shì kāitiānpìdì de dàshì biàn*”) (TdA)

vez, remonta à história de Nü Wa (女娃, *Nǚwá*)⁵²⁵, a filha mais nova de Shennong. De acordo com o mito, certa vez, Nü Wa decidiu divertir-se no Mar da China Oriental, tendo, no entanto, morrido afogada em consequência de ondas tempestuosas que se formaram subitamente na água. A sua alma reincarnou num pássaro, muito parecido a um corvo, de nome Jingwei, que possuía cabeça decorada por alguns padrões, bico branco e patas vermelhas. Uma vez que lamentava profundamente o facto de a sua jovem vida lhe ter sido retirada pela terrível onda, Jingwei carregava frequentemente pequenos seixos e galhos que encontrava em montanhas das redondezas em direção ao mar numa tentativa de o preencher completamente, nunca se questionando se iria, algum dia, cumprir essa tarefa. A expressão designa, assim, aqueles que, embora vítimas da má fortuna, persistem corajosamente na obtenção dos seus propósitos. Noutros casos, destacam-se ainda “fundir as pedras para remendar o Céu” (炼石补天, *liànshíbǔtiān*), em clara referência ao episódio supramencionado de Nüwa e à sua tentativa em remendar o Céu após a sua rutura, usada como expressão metafórica para a utilização de talentos e meios individuais de modo a compensação de erros nacionais e políticos; “o vaqueiro e a tecelã” (牛郎织女, *niúlángzhīnǚ*) que descreve um casal que, por motivos a si alheios, vive separado; “os dez sóis surgem em simultâneo” (十日并出, *shíribìngchū*), surgido do episódio que envolve Houyi, metaforicamente usado para indicar o surgimento de tumultos e motins; ou “dias de Yao e Shun” (尧天舜日, *Yáotiān Shùnrì*), que se referem aos tempos pacíficos e prósperos vividos sob os reinados destes dois soberanos, Yao e Shun.

A influência que a história e os fenómenos sociais exerceram no mito constituem, de facto, apenas um lado da interação que se estabeleceu entre este e as restantes redomas do conhecimento humano. Do lado oposto, a influência mítica no sistema de valores, na arte, na literatura, na filosofia, na crença, entre outros, do povo chinês foi deveras intensa e, portanto, inegável. Leontovich (2015:315) assim crê quando afirma que

Seria incorreto considerar que o povo chinês moderno usa os velhos conceitos e noções mitológicas na sua interpretação do mundo. No entanto, como noutras nações, as imagens míticas dos mundos ficcionais encontram-se preservadas como pano de fundo cultural, ao nível do inconsciente coletivo, que se reflete na extensão da mente, fantasia e visão metafórica. O efeito do pensamento mitológico na população chinesa é o respeito pelo passado, o culto aos antepassados, a atenção aos detalhes, a alta criatividade, o potencial científico e a capacidade para modelar mundos possíveis. Todas essas características podem ser extrapoladas para as

⁵²⁵ Personagem diferente daquela anteriormente referida, Nüwa (女媧, *Nǚwā*). Note-se a diferença no último sinograma de cada um dos nomes. (NdA)

práticas sociais na China moderna.⁵²⁶

⁵²⁶ "It would be incorrect to assert that people in modern China use the old mythological concepts and notions in their interpretation of the world; however, like in other nations, the magic images of fictional worlds are preserved as a cultural background, on the level of the 'collective unconscious,' which is reflected in the 'extension' of the mind, fantasy, and metaphoric vision. The effect of mythological thinking on the Chinese population is respect for the past, worship of ancestors, attention to detail, high creativity, scientific potential, and the ability to model possible worlds. All these characteristics can be extrapolated to the social practices in modern China." (TdA)

Conclusão

A mitologia chinesa representa, sem dúvidas, um novo mundo a descobrir. Apesar de o seu estudo não se constituir como novidade aos olhos ocidentais, como visto, quando este sistema é observado com maior cuidado, deixa transparecer muito mais do que seria originalmente cogitado. Em síntese, trata-se de um sistema aberto, rico e que, no seu todo, foi capaz de absorver grande parte das influências às quais foi sendo exposto. Ainda que não se trate de uma idiossincrasia única da China, pois várias foram as comunidades ou culturas do Sudeste asiático e do Extremo Oriente que, sentindo os influxos religiosos provenientes da Ásia Central e Ocidental, os incorporaram nos seus sistemas mitológicos já mais ou menos estabelecidos, a realidade é que a China, isto é, a Civilização Mãe do Extremo Oriente, como Storm (2014) coloca, nunca perspetivou as divindades estrangeiras como uma verdadeira ameaça, porquanto a estabilidade característica da sua estrutura social se traduziu, amiúde, num certo pragmatismo no que era concernente a este tipo de ingerência por parte de forças exógenas. Consequentemente, a sociedade chinesa foi sempre muito hábil no que toca à assimilação e adequação dessas mesmas divindades às suas próprias necessidades ou vontades, algo que, no cômputo geral, veio facultar uma resposta à necessidade inicialmente apontada de identificação de contactos e trocas culturais entre a China e outros povos que pudessem ter resultado, no âmbito dos estudos mitológicos, na formulação de ideias e pensamentos similares ou concordantes.

Fortemente influenciada por cada um dos momentos dinásticos que vivenciou, a China, parece ser possível afirmar, deve grande parte dessa mesma estabilidade enquanto comunidade aos Shang, pois terá sido esta a dinastia que lançou as bases de todo o desenvolvimento e evolução subsequente efetivada na sociedade e cultura chinesas. No seu período de soberania, verificava-se, em todo o território, uma tendência já bastante evidente no que se refere à veneração de ancestrais, os quais, muitas vezes, como descrito ao longo do trabalho, conseguiam ascender à categoria de divindade. Tal circunstância, posteriormente, revelou-se crucial no contexto de convergência religiosa. Em todo o caso, a esta veneração da ancestralidade, mais tarde, a China viria a adicionar a veneração celestial, o mencionado 天 (*Tiān*), que, a certo ponto da cronologia, tendo identicamente povoado as mentes dos mais variegados pensadores chineses, terá fomentado o aparecimento de novos e vigorosos movimentos

⁵²⁷ “*Shínián shù mù, bǎinián shù rén.*” (TdA)

filosófico-religiosos, como o Confucionismo, que advogava a crença numa sociedade altamente estruturada ao mesmo tempo que enfatizava a importância das ligações familiares.

Contudo, a sociedade chinesa não foi somente alvo da influência exercida pelo Confucionismo, visto que, para além da existência de uma corrente mais popular de pensamento, outras filosofias ou mentalidades emergiram e ganharam força, designadamente, a título de exemplo, o Taoísmo e o Budismo. Enquanto o primeiro, ao contrário da doutrina de Confúcio, apelava às camadas da sociedade menos privilegiadas, defendendo uma harmonia com o 道 (*dào*) e, ao mesmo tempo, edificando um panteão de divindades tão ou mais complexo do que a corte imperial com os seus ministros e oficiais, o segundo expressava, porventura, aquilo que a China sempre assumiu ser: conquanto sustentasse que Buda seria a única figura capaz de oferecer a verdadeira salvação, não negava a convivência pacífica com as outras doutrinas existentes.

A mitologia chinesa, neste sentido, apresentou-se desde logo como amálgama de todos estes movimentos do pensar. Como resultado, a análise proposta não teria sido viável se se tivesse partido de uma perspetiva greco-romana, dado que este sistema mitológico se afigura como algo muito mais coerente e uniforme neste quesito em particular. Além disso, como mencionado, pelo facto de se encontrar constantemente presente no (in)consciente desta sociedade, a mitologia chinesa muitas vezes se uniu à história, confundindo-a e criando um conjunto de episódios e uma série de personagens que se assumem, ao mesmo tempo, como componentes mitológicos e elementos históricos. Fuxi e Yu, o Grande, por exemplo, fazem parte do leque de figuras que partilham essa particularidade.

Por este motivo, apesar de qualquer aspeto relativo à China proporcionar um estudo concomitantemente apaixonante e interminável, entendê-la nem sempre revela ser uma tarefa de carácter simples. De facto, independentemente da perspetiva seguida, seja ela a nível mitológico, geográfico, cultural ou linguístico, verifica-se sempre um certo afastamento da realidade da qual se parte. Por isso, tendencialmente, a relação que se estabelece com este outro continua, de uma forma um tanto insistente, a ser povoada por um conjunto mais ou menos heterogéneo de pré-conceitos e pré-ideias que, na sua totalidade, nem sempre corresponde a uma visão imparcial e tolerante no que tange aos aspetos que o constituem ou caracterizam. Perante tal realidade, num contexto mundial em que urge a aproximação com intuito de compreensão, entendimento e aceitação, cada vez mais se impõe a realização de estudos que, tendo como base um espírito crítico e interpretativo, ajudem a desconstruir

este tipo de elaborações, permitindo, conseqüentemente, a edificação de uma consciência mais escrupulosa, atenta e, sobretudo, (re)conhecedora da diferença. A cultura é difícil de definir, mas, por meio de uma infinidade de formas e expressões, as suas influências atravessam fronteiras, provando serem eficazes, eficientes e de longo alcance, como a própria China comprova. A investigação aqui apresentada partiu precisamente deste pressuposto, idealizando as suas intervenções com base no caminho das origens míticas deste povo. Por esta razão, ao refletir os modos de sentir e agir da sociedade chinesa, a utilização do tópico na obtenção deste desiderato pode viabilizar um discurso de tolerância e consciência mútuas.

À vista disso, ao longo deste trabalho, foi sendo possível verificar que, no plano da criação, qualquer que seja o trajeto percorrido para o analisar, o mito é muito mais do que aquilo que deixa inicialmente transparecer. Não se trata somente de uma história ou conto fantasioso narrado de forma a entreter a audiência que o escuta ou lê; é principalmente uma ferramenta complexa que resulta de um contínuo processo evolutivo do ser humano. Ele revela a sua psique e demonstra como, num ambiente ainda inexplorado, a Humanidade reagiu aos fenômenos observados e às experiências vivenciadas, permitindo-lhe a formulação imediata de soluções para os problemas surgidos e obstáculos impostos. Esta premissa do mito, conquanto já conhecida, é frequentemente desacreditada, pois o caráter fantástico e maravilhoso deste gênero de narrativa fomenta, porventura, uma certa desconfiança e subsequente tendência para se ignorar ou menosprezar o verdadeiro sentido da palavra proferida e do ato descrito. Confúcio, no caso chinês aqui analisado, é o maior testemunho desta tendência, já que, como mencionado, se recusava a dialogar sobre assuntos que relevassem de uma perspetiva metafísica. Por isso, acima de tudo, crê-se que o mito deve ser entendido como símbolo vivo, algo que transmuta e é transmutado pela realidade. Esta é, com efeito, a sua principal valência.

Assim, enquanto componente básica do pensamento, o mito desvenda características cruciais da mente humana, especialmente aquelas que não são indubitavelmente identificáveis e/ou analisáveis. Tal justifica a relevância do seu estudo enquanto elemento intercultural, porquanto obriga a que a crítica feita se desdobre em diferentes camadas e procure, a cada momento, aproximações e afastamentos entre as variáveis sob investigação. Esta linha de raciocínio, aliás, levou a que, num momento introdutório, se cogitasse a existência de uma gramática universal do pensamento, hipótese que, decorrido este texto, ganhou maior consistência e verosimilhança.

Efetivamente, desenvolvidos os cinco capítulos principais da presente tese, é possível concluir-se que, dentro daquilo que se define como evolução humana, ter-se-á procedido, em determinado momento, à formação de uma veia metafísica do pensamento que, embora no decorrer da cronologia se tenha tornado obscura ou incognoscível, sobreviveu às distâncias geográficas e manteve-se persistentemente presente em algum recanto da mente humana. Diacronicamente falando, a passagem assinalada pela transformação de uma irracionalidade primordial num primeiro momento racional e cogitabundo constituiu-se como principal indício da fundação dessa mesma veia, o que, de forma simples, se traduziu na consolidação de particularidades básicas num inconsciente que, para além de individual, é também, sobretudo, coletivo.

De facto, no contexto da análise de episódios míticos tendo como objetivo a deteção de especificidades comuns que remetam para a existência de um pensamento uno humano, o que constituiu, aliás, uma das ambições deste texto, foi possível verificar que a amostragem de narrativas míticas comparadas, tendo igualmente em conta a identificação e consolidação de determinados pontos de contacto, viabilizou a constatação de que existe um conjunto de pormenores coletivos que, na sua globalidade, aparentam, com efeito, habitar o inconsciente humano. Esses detalhes, que provêm, então, segundo a pesquisa levada a cabo, da narrativa mítica, visto que esta faz parte das reminiscências mais antigas do ser humano, revelam, acima de tudo, que o pensamento deste possui uma raiz ecuménica, o que atesta a existência de uma certa gramática universal do mesmo, muito semelhante àquela que é necessária para o estudo de uma língua.

Essa gramática, porém, não se organiza da mesma forma, porque não se identifica a existência de um sujeito, predicado ou complemento de qualquer espécie na mesma. Tampouco se detetam substantivos, adjetivos, advérbios ou conjunções. Pelo contrário, esta gramática parece estar povoada por inúmeras categorias, muito mais do que aquelas pertencentes à sintaxe ou morfologia, que nem sempre são visíveis a uma leitura menos focada. Neste sentido, por não ser delimitada, controlada ou facilmente analisada, a gramática universal do pensamento encontra-se maioritariamente associada, neste contexto, ao simbolismo que cada episódio transmite ou, pelo menos, a cada símbolo que possa ser utilizado numa determinada narrativa para expressar uma certa ideia. Por intermédio do conjunto formado por estes, o ser humano expressa os seus medos, preocupações, expectativas e ambições. Aqui se encontra a essência do seu próprio pensamento, já que é através deste género de alegorias, comuns

a todos os povos, que uma comunidade vive e conhece o mundo, projetando de forma inconsciente essas mesmas experiências em contos que, numa fase posterior, emergem como objeto surreal. Nas profundezas do pensamento, em jeito de síntese, sobrevivem ainda resquícios de um passado em comum sobre o qual, tendo vivenciado momentos símiles, os seres humanos construíram as suas idealizações e aspirações. Esse mesmo passado parece existir numa viagem de eterno retorno ao presente.

Tendo este sido um dos principais objetivos desta investigação, não deixa de ser curioso observar que, tal como a gramática dita tradicional, isto é, aquela que se encontra normalmente associada às línguas, esta (nova) gramática do pensamento possui, outrossim, os seus desvios e exceções à regra, algo motivado principalmente pelo facto de, provindas de diferentes *backgrounds*, sociedades distintas possuírem características dissemelhantes. Neste sentido, justifica-se novamente a necessidade de, numa parte inicial, se ter abordado a questão da evolução da linguagem e da cultura, já que estas, embora, porventura, menos intensamente relacionadas ao mito do que a religião, se afiguram de modo análogo cruciais para a sobrevivência e veiculação do mesmo. Ora, diferentes modos de se expressar ou conviver significam distintas maneiras de articular uma certa fraseologia da narrativa. Tal circunstância, todavia, não implica um afastamento total de um trilho inconsciente que regula o simbolismo associado à mesma, porquanto, como previamente exposto, a linha de raciocínio ou pensamento usada para a aplicação da gramática na criação da narrativa provém de uma mesma fonte. Um exemplo citado ao longo da tese encontra-se na numerologia associada às narrativas de criação do mundo, nomeadamente na importância do número sete para as culturas sob escrutínio.

Neste aspeto, a obra de Jung, analisada ao longo desta investigação, revelou ser particularmente interessante, já que, na sua composição, o autor foi capaz de cogitar a existência de imagens, os referidos arquétipos, na psique humana. Os arquétipos, mais do que simples representações, são manifestações mentais do fluir dessa veia, lembrando, assim, a universalidade do que está por detrás daquilo se pensa (in)conscientemente. De facto, tendo em conta a aplicabilidade das suas teorizações, Jung procurou inculcar nas mesmas um carácter global, embora o seu emprego na cultura chinesa não tenha tido a extensão desejada para o efeito, visto que lhe faltava um conhecimento mais contextualizado da mesma. Semelhante lapso ocorreu, outrossim, com Girard, dado que o autor franco-americano centrou tendencialmente as suas suposições em culturas ou sociedades mais próximas da realidade ocidental,

consentindo na formação de um certo vácuo no que diz respeito a comentários ou observações concernentes às comunidades do Extremo Oriente. Apesar de destacar a índole universal do desejo humano e violência mimética, para Girard, a China permaneceu no horizonte como terra longínqua, quase envolta em mistério. Assim, um dos objetivos mais centrais da tese foi também suprir a insuficiência teórica aqui existente, não só partindo das hipóteses de Jung e Girard e suas respectivas aplicações, como também tendo consciência da obrigatoriedade de realização de uma análise criteriosa e detalhada dos episódios míticos selecionados. Como visto, cada um deles desvenda muito mais do que aquilo que é veiculado pela simples palavra, não obstante a sua essência para a narrativa.

Assim, alicerçado em diferentes perspetivas e teorias, o presente estudo contrastivo comprovou que, tendo partido de um processo evolutivo comunitário, o que lhe possibilitou, ao longo dos anos, o desenvolvimento de características que o levaram a trilhar um caminho muito próprio, o ser humano foi capaz de fazer convergir as habilidades adquiridas no sentido de criar um complexo conjunto de histórias, as quais, como visto, apresentam amiúde cariz religioso, que foi sobrevivendo à passagem do tempo e, conseqüentemente, permaneceu vivo na sua mente. No seu escopo essencial, esta tese procurou interpretar essas histórias considerando as múltiplas variáveis que as caracterizam, incluindo, por exemplo, a explicação da etimologia de certos sinogramas considerados importantes.

A especificidade desta característica do presente trabalho, aliás, mostrou ser essencial no que é concernente à apreciação das narrativas míticas e subseqüentes comentários acerca de determinados detalhes, dado que, apesar de poderem transmitir um conjunto relativamente variado de significados, os sinogramas funcionam, acima de tudo, como fotografias, isto é, procuram retratar fielmente aquilo que, à data da sua conceção, era contemplado pelo(s) seu(s) criador(es)⁵²⁸. Como inferido, a escrita chinesa passou por um longo processo de complexificação. Tal justifica a existência de diversos tópicos a cobrir quando se procede ao seu estudo, dado que, no seu âmago, efetivamente, é possível identificar a presença de pictogramas, fonogramas e ideofonogramas. Esta amálgama no seu sistema de escrita, à semelhança daquela identificada no seu próprio sistema mitológico, confere-lhe um caráter especial, pois os sinogramas significam mais do que aquilo que aparentemente se lê. Um exemplo prático que ilustra esta afirmação encontra-se na análise feita aos caracteres de Gun (鯀, *Gǔn*) e Yu (禹, *Yǔ*), personagens envolvidas na resolução do dilúvio. À primeira vista, são apenas dois sinogramas que remetem para o

⁵²⁸ Desconsiderando momentaneamente a criação mítica dos caracteres por Cang Jie, como anteriormente explanado. (NdA)

nome de cada um dos protagonistas da trama. Contudo, uma segunda leitura mais atenta deixa antever que, como afirmado, estes apontam em direção das características sobre-humanas dos mesmos, porquanto remetem, na sua constituição, para figuras de variegados animais, considerados, na altura, como seres detentores de poderes especiais que nenhum humano comum seria capaz de desenvolver naturalmente.

Partindo do ponto de vista do meio académico português, este será, porventura, um dos aspetos mais originais da tese, já que, para além de providenciar uma análise e interpretação das narrativas míticas selecionadas, a mesma tentou que as suas intervenções tivessem como ponto de partida a própria língua em que esses mesmos episódios foram transmitidos. Por outras palavras, todos os textos que foram objeto de crítica e comentário nas páginas anteriores encontravam-se inicialmente escritos em chinês, sendo que, como verificado, se procedeu posteriormente à sua tradução para português. Considera-se que esta característica do trabalho foi importante para a sua economia global, visto que, ao ser evitada a utilização de traduções de outrem, foram igualmente prevenidas duas situações: por um lado, a primeira relaciona-se com o facto de o ruído gerado por uma terceira língua ter sido eliminado ou, no mínimo, reduzido a níveis quase impercetíveis. Um exemplo prático diz respeito à terminologia adotada para a adaptação ou tradução do título da obra *Cânticos do Sul* (楚辞, *Chǔcí*). Em inglês, por exemplo, esta denominação foi traduzida para *Songs of Chu*, entre outras opções menos valorizadas. Já em espanhol, a expressão *Las Elegías de Chu* foi preferida. Em português, uma tradução direta ou literal destas duas hipóteses seria, respetivamente, *Canções de Chu* ou *As Elegias de Chu*. Ora, a eliminação deste burburinho causado por outros idiomas, aliada a um conhecimento da obra em particular, permitiu que, neste trabalho, a tradução oferecida culminasse no termo “cânticos”, porquanto uma leitura desta criação literária facilita a compreensão de que, na realidade, a antologia não é composta nem por canções, na aceção mais generalizada e atual do termo, nem por elegias, isto é, poemas tristes ou lutosos. Na sua globalidade, a obra é constituída por uma série de versos, odes e hinos em honra de determinadas divindades, algo que, em português, os termos “canção” e “elegia”, por exemplo, parecem não conseguir englobar. Ademais, o termo “Chu”, referindo-se a um estado hegemónico existente na China durante a Dinastia Zhou, foi preterido por “Sul”, porquanto a compilação mencionada continha também obras poéticas referentes a áreas que não pertenciam à unidade territorial do Reino de Chu. De qualquer forma, dito de outro modo, o maior cuidado no distanciamento concernente à influência oriunda

das propostas de outras esferas linguísticas manifestou-se na elaboração de sugestões mais concretas no tocante à criação e fixação de um conjunto de expressões, relevantes do universo cultural chinês, que, até à data, pareciam não possuir um equivalente direto em português.

Por outro lado, como consequência imediata da primeira circunstância aludida, a segunda situação evitada é concernente à própria interpretação dos dados obtidos. Os textos em língua chinesa, especialmente aqueles que foram escritos com o que se designa por chinês clássico ou antigo, são passíveis de uma multiplicidade de apreciações, algo que, como resultado final, se espelha numa enorme variedade de teorias ou perspetivas acerca da temática. Conquanto não se pretenda proceder a nenhuma desvalorização das traduções já efetuadas por outros autores ou investigadores, independentemente da língua materna dos mesmos, o facto de a presente tese traçar as suas considerações baseando-se principalmente em textos originais conduziu à conceção de um texto porventura mais livre e focado na análise efetiva do significado propalado pelas narrativas. Tratando-se, na realidade, de um grupo de registos ligados por uma certa intertextualidade, a mitologia regula-se, como visto, através de uma maneira muito própria, isto é, num ambiente totalmente fundamentado numa filosofia, ética, regras e normas muito *sui generis*. Conservar esta sua essência foi fundamental para uma observação mais aproximada dos textos escolhidos. Ainda nesta linha de pensamento, em relação à presença do chinês clássico em trabalhos empreendidos na academia portuguesa, refere-se a (quase) inexistência de obras que, no âmbito do tópico exposto, utilizam esta ferramenta nas suas avaliações. Por conseguinte, dada a relevância que a mesma possui neste contexto de análise dos textos de origem, considera-se que a utilização de fontes em chinês clássico foi igualmente uma mais-valia para a estrutura integral da tese.

De resto, a própria abordagem à temática em análise apresentou também algumas diferenças relativamente àquela normalmente utilizada. Uma (ainda) grande parte dos trabalhos realizados na área preferem enveredar por um caminho tendencialmente descritivo do mito e dos episódios associados, providenciando resultados em forma de compêndios ou enciclopédias. A presente tese procurou complementar esse tipo de tratamento e exposição de informação, fornecendo tal-qualmente um estudo que reconhece a importância de se compreender a mitologia chinesa enquanto elemento inserido num contexto maior. De outro modo, o entendimento não só do folclore chinês, mas também da própria literatura chinesa depende da cognição de um conjunto de referências oriundas das histórias de divindades. Neste ponto, a tese considerou o mito como unidade integrante das vivências da gente

comum, isto é, como tradição orgânica que se sustenta através da existência dos povos, indissociável de campos como o da pintura, escultura, música, teatro e, até mesmo, artes marciais.

Destarte, as hipóteses propaladas pela tese evidenciam que, numa temática cuja abrangência resvala em múltiplas esferas do conhecimento, é sempre necessária uma contextualização do objeto em estudo. A cultura chinesa, talvez pelo facto de se caracterizar como milenária e pluralista, algo advindo da sua já mencionada composição étnica diversificada, deve ser sempre perspetivada de uma maneira muito particular, daí que a principal estratégia aqui adotada tenha procurado, na sua essência, utilizar conceitos e visões ocidentais de forma a preparar holisticamente o leitor para uma imersão cultural mais suave e ritmada.

Esta pesquisa foi, assim sendo, impulsionada pela consciência de que, no âmbito dos estudos interculturais, as conexões efetivadas devem ser feitas através de uma explanação concreta e isenta da realidade desconhecida, tecendo ou criando pontos de convergência e/ou divergência com as circunstâncias de partida, já que, conquanto se defenda a existência de uma gramática universal do pensamento humano, tal não implica obrigatoriamente que, como supramencionado, todo e qualquer aspeto sob apreciação deva corresponder diretamente a um padrão ou quadro definido de forma rígida. Pelo contrário, como inferido, a existência dessa dita gramática, precisamente pelo seu carácter universal, conserva um registo comum, ou seja, contém em si, traçando novamente uma analogia com Jung, uma série de imagens que se repetem, com maior ou menor grau de variação, na memória e imaginação humanas. Foi essa a particularidade que, nas páginas que compõem este trabalho, recebeu especial destaque. Além disso, o método aplicado permitiu fornecer uma resposta mais direta e completa à necessidade de entendimento de aspetos estruturantes da cultura sínica, com algum destaque final para a influência exercida pelo mito na sociedade atual. De facto, já como considerava Roberts (2004), os mitos antigos continuaram a evoluir até à hodiernidade, verificando-se apenas uma alteração nas formas como as divindades se manifestam ou são representadas. Neste ponto em particular, é possível destacar, a título de exemplo, a contínua realização de festivais em honra de determinadas figuras míticas, como são certamente os casos de Niulang e Zhinü ou da própria deusa Chang'e e o seu Festival de Meio do Outono. Estes parecem ser, assim, laivos de uma incessante necessidade humana em atualizar e fortalecer uma certa ligação com entes superiores a si. A conexão que une seres humanos e divindades permite uma constante renovação da vida, seja ela num patamar físico ou metafísico. Por conseguinte,

celebrar estas figuras, não só através da organização e realização de festivais, mas também por intermédio da sua utilização como personagens de contos, romances ou programas televisivos, significa que, muito embora elas já não possuam a magnificência de outrora, detêm ainda um lugar especial na psique humana.

Deste modo, no seu conjunto, considera-se que a presente tese conseguiu fornecer respostas às indagações iniciais, procurando outrossim contribuir para o estabelecimento e consolidação de, porventura, um *corpus* literário devotado à temática aqui analisada. Os mitos interpretados fazem parte de um vasto conjunto de textos que, estudados em maior ou menor grau, caracterizam profundamente o pensamento milenar da civilização chinesa, ou, no mínimo, desvendam traços importantes do mesmo. A sua explicação e contextualização, crê-se, contribuirá fortemente para a edificação de um legado que, neste momento, apesar da historicidade das relações estabelecidas entre Portugal e China, não se encontra ainda totalmente instituído. Neste âmbito, mais especificamente no campo da mitologia comparada, para além do combate a esta fragilidade nacional, acredita-se que a tese não só traz para debate a importância do conhecimento das origens como elemento de comparação, mas também, e possivelmente sobretudo, revela que um olhar direcionado ao passado pode ser equivalente a uma visão orientada para o futuro. Por conseguinte, reitera-se o desejo do autor do presente texto para que esta seja apenas a primeira etapa de um conjunto de imersões cada vez mais densas no mundo da mitologia comparativa, pois, a seu ver, uma visão global da cultura chinesa deve também começar pelo início dos inícios, o primórdio dos primórdios: o mito.

No entanto, conceber um trabalho desta envergadura significa também que o balanço realizado deve incluir uma menção às dificuldades sentidas e às dúvidas geradas aquando da sua formulação, delineando, ao mesmo tempo, algumas pistas para possíveis investigações futuras. Assim, no plano das adversidades identificadas ao longo do desenvolvimento deste trabalho, destacam-se essencialmente dois pontos. Por um lado, devido à especificidade da temática abordada, a obtenção e/ou acesso a fontes relevantes nem sempre assumiu um carácter simples, porquanto, apesar de tudo, a mitologia chinesa é uma área profícua em leituras diferenciadas, partindo amiúde de assunções que, no conjunto das reflexões feitas, pareciam ser menos plausíveis. O trabalho de filtragem e leitura das obras consultadas necessitou outrossim de uma constante corroboração por parte de trabalhos de autores mais conceituados da área. Esta atitude levou a que, na totalidade, a construção do texto fosse feita

alicerçando-se em pesquisas distintas e complementares. Ademais, como é composta, na sua maioria, por obras em línguas estrangeiras, a consulta da literatura teve obrigatoriamente de se realizar em diversas fases e em tempos distintos, o que talvez se tenha traduzido num maior gasto temporal para elaboração da tese. Por outro, em consequência direta do último ponto descrito, realizar uma tese, independentemente do tema a que se encontre subordinada, é sempre uma tarefa que, no plano psicológico, ocupa uma área muito específica e apresenta uma dinâmica bastante particular. O tempo gasto na procura e aquisição de fontes, a sua leitura amiúde intrincada, as dificuldades na tradução das citações selecionadas, a solidão que um trabalho deste género normalmente acarreta e a própria redação do texto, inúmeras vezes alterada pelas súbitas manifestações de vida do mesmo, contribuíram de similar modo para a formação de alguns períodos em que o progresso efetivo não correspondeu ao progresso desejado. Por conseguinte, esta tese é produto de um longo caminho que, tal como foi descrito com o adágio utilizado na sua parte introdutória, começou com o primeiro passo, isto é, requereu um ritmo de elaboração muito característico.

Num outro plano, reconhece-se semelhantemente que este trabalho apresenta algumas limitações no que respeita à aplicação da hipótese da gramática universal do pensamento às narrativas míticas, ou, porventura em termos mais generalizados, ao modo como planeou e concretizou a exposição das suas perspetivas. Em primeiro lugar, com relação à China, o estudo submetido foca-se principalmente nos mitos de criação, os quais, como entendível, não perfazem a totalidade dos episódios míticos existentes no território chinês. O panteão chinês encontra-se fortemente habitado por deuses e divindades, principais e secundárias, que são venerados não só por cultos mais proeminentes, mas também por cultos locais, menos conhecidos pela generalidade dos investigadores, porém, ainda assim, igualmente importantes para o entendimento de uma comunidade. Independentemente da origem étnica dos mesmos, pois até a própria etnia Han foi absorvendo narrativas míticas regionais, o sistema mitológico desta cultura revela-se extremamente complexo e intrincado, o que, adicionado à fragmentação das fontes disponíveis, permite a conceção de diferentes narrativas envolvendo personagens que, dependendo do texto, apresentam características bastante distintas. Um exemplo muito claro desta circunstância encontra-se patente no caso de Houyi, ora visto como grande herói que protegeu o mundo de uma destruição pelo fogo, ora perspetivado como o grande tirano que, ignorando

o povo, agia egoisticamente por motivos ulteriores. Assim sendo, a existência de inúmeras narrativas míticas implica que esta mesma hipótese deva ser empregada noutros contextos mitológicos.

No seguimento desta ideia, em segundo lugar, a presente suposição foi sempre analisada numa vertente comparativa entre mitologias mais próximas do ocidente e a chinesa, o que, por motivos de extensão do trabalho, implicou obrigatoriamente a redução das propostas selecionadas a nível mundial. Esta escolha, ainda que tenha tido em conta a pertinência dos episódios comparados, daí existirem, por exemplo, referências mais ou menos constantes a sistemas mitológicos da Ásia-Pacífico, traduziu-se numa limitação à globalidade de aplicação deste estudo, visto que diversos sistemas ficaram certamente por comparar ou interpretar a partir da perspetiva veiculada por esta hipótese. A mesma circunstância se aplica a determinadas divindades chinesas que, pelas mais variegadas razões, podem representar resquícios de um pensamento em comum.

Neste domínio, por exemplo, na dita esfera dos estudos interculturais Portugal/China, uma investigação mais pormenorizada acerca de Mazu (媽祖, *Māzǔ*) e a sua divinização de mulher-xamã em Deusa do Mar e dos Pescadores pode afigurar-se como assunto de elevado interesse. De facto, conquanto já se verificasse a existência desta figura muito antes do século XVI, quando a armada portuguesa desembarcou na Ilha de Nei Lingding (内伶仃島, *Nèilíngdīng dǎo*) no estuário do Rio Pérola (珠江, *Zhūjiāng*), no contexto da sua posterior presença em Macau (澳門, *Àomén*), Mazu⁵²⁹ terá sido objeto final de uma convergência religiosa que, no seu cerne, pode ter incluído de semelhante modo a religião cristã. Os fundamentos que justificam esta confluência, por conseguinte, estarão relacionados com a existência de determinadas características em Mazu que, ao olhar dos navegadores portugueses e, principalmente, dos jesuítas que partiram em missões de evangelização pelo território, seriam semelhantes às normalmente atribuídas à figura da Virgem Maria. Embora esta figura não se encontre particularmente associada à salvaguarda dos pescadores, é, à semelhança de Mazu, vista como representação do amor maternal, generosidade e compaixão, ou seja, assume-se como deidade que cuida e protege o povo. À primeira vista, ambas partilham um arquétipo junguiano em comum: o da Mãe. Assim, considerando que a veneração desta divindade ocorre da mesma forma noutras regiões do sudeste asiático, especialmente naquelas em que se constata uma forte presença de comunidades de origem chinesa, como a Malásia ou Singapura, o que, por si só, valida o desenvolvimento de uma

⁵²⁹ Cujo nome, aliás, terá dado origem à designação portuguesa “Macau”. (NdA)

perspetiva ainda mais intercultural sobre o assunto, porquanto enquadraria outros sistemas mitológicos, a aplicação da hipótese da gramática universal do pensamento humano poderá servir como uma pista de partida para a construção de uma pesquisa que averiguaria a existência, ou inexistência, de uma preocupação ou *background* comum que, por influência de forças exogénicas, teria florescido de maneiras distintas.

Por fim, o facto de a presente temática se encontrar menos explorada no meio académico português, conquanto se possam, na realidade, contar alguns contributos feitos noutras línguas, principalmente na inglesa, traduz-se igualmente numa possível fragilidade do trabalho, porque denota o seu carácter núpico. De facto, trata-se de uma área nova em Portugal, sendo que o trabalho apresentado opera através de uma perspetiva distinta daquela que, regra geral, é utilizada no estudo da esfera da mitologia. Consequentemente, as análises feitas e as interpretações aqui sugeridas poderão, num futuro, ser alvo de inúmeras intervenções ou refutações, porquanto estas últimas partirão de um caminho ligeiramente diferente daquele que forneceu as condições para este trabalho. Neste prisma, para além da epígrafe apresentada nos momentos iniciais desta conclusão, considera-se que a expressão, talvez mais coloquial, de “haver sempre algo melhor do outro lado” (山外有山, 天外有天, *shānwài yǒu shān, tiānwài yǒu tiān*, lit. “há mais montanhas para além da serra e mais céus para além do firmamento”) também se aplica ao trabalho desenvolvido, dado que, ponderando a natureza dos objetos expostos e das respetivas críticas e análises e, no geral, a temática abordada, este trabalho pode servir, com efeito, como base para futuras investigações que pretendam explorar outras perspetivas, mais incisivas e/ou inovadoras, que relevem da particularidade que a narrativa mítica demonstra possuir quando vista a partir do ângulo dos estudos interculturais.

Em sequência de tais reflexões, entre as possibilidades de investigação geradas pelos comentários aqui listados, atendendo identicamente às múltiplas áreas tocadas pela riqueza do mito chinês, sugere-se, *exempli gratia*, a elaboração e análise de um conjunto de expressões idiomáticas correlacionadas ao mito, uma vez que, na perspetiva do autor, este é um dos principais domínios onde ainda se encontram reminiscências de um pensamento dito mitológico. Como visto, o presente tópico foi já ligeiramente desbravado no último subcapítulo desta tese, porém a exuberância da língua chinesa impele definitivamente a abordagens mais intensas e profundas. Ainda que algumas tenham já sido apresentadas ao longo do texto, existem variegadas expressões passíveis de uma interpretação deste

gênero que coadjuvavam no estabelecimento de um projeto de estudo mais concreto acerca da forma como as narrativas míticas foram responsáveis pela moldagem ou transformação dos métodos de expressão da própria língua chinesa. Por via de regra, estes idiomatismos são compostos por quatro sinogramas que, partindo de um ponto de vista gramatical, funcionam dentro de categorias ou classificações morfossintáticas específicas. A título de exemplo, a expressão “monstros e demónios” (魑魅魍魎, *chīmèi wǎngliǎng*) teve origem n’*Os Comentários de Zuo* (左传, *Zuǒ Zhuàn*), obra tradicionalmente atribuída a Zuo Qiuming (左丘明, *Zuǒ Qiūmíng*), coetâneo de Confúcio, referindo-se inicialmente às criaturas que, vivendo em pântanos e montanhas, eram conhecidas por magoar os seres humanos. Enquanto os primeiros dois sinogramas (魑魅, *chīmèi*) se reportam a uma classe de demónios que, criados a partir de árvores ou pedras, assumiam uma figura com rosto humano e corpo monstruoso e com grande habilidade em atrair humanos para as suas armadilhas, os últimos dois (魍魎, *wǎngliǎng*) dizem respeito às entidades que, possuindo a aparência de uma criança de três ou quatro anos, de cor *bordeaux*, olhos vermelhos, orelhas compridas e cabelo húmido, gostavam de degustar o fígado humano. Como consequência, a expressão apresenta atualmente sentido pejorativo, sendo empregada, num contexto de linguagem erudita, no designar de todo o tipo de pessoas maleficientes. Ora, uma análise e subsequente compilação deste tipo de locuções, que parta deste ou de outros casos, buscando identicamente equivalentes na tradução para língua portuguesa, conceituaria de forma evidente as dimensões do seu valor, tanto linguístico, como histórico ou mitológico. Os resultados daí procedentes possuiriam sobretudo um caráter pluridisciplinar, salvando estes idiomatismos de uma aparente obscuridade académica.

Uma outra sugestão, ainda que já explorada de alguma forma, principalmente por investigadores chineses, seria a de, tendo em vista uma maior abrangência da análise, se proceder à tradução e/ou interpretação de textos presentes em obras como o *Clássico das Montanhas e dos Mares*, *Cânticos do Sul*, *Discípulos de Huainan* ou outras obras de semelhantes teor e valor. Como postulado, em Portugal, assinala-se a existência de algum trabalho desenvolvido na área, embora a maior parte releve maioritariamente da área dos estudos religiosos, nomeadamente através de traduções de textos como *O Livro do Caminho e da Virtude*. Apesar de corresponder a uma área interessante do prisma dos estudos mitológicos, denota-se claramente a falta de trabalhos com cunho português que se debrucem sobre as obras supramencionadas. As diligências levadas a cabo neste contexto contribuiriam não só para um

fortalecimento do estudo do chinês clássico em Portugal, algo que, por exemplo, a Universidade do Minho tem vindo a introduzir no plano curricular dos alunos da Licenciatura em Estudos Orientais, como também abriria um espaço de debate mais bem alicerçado sobre a mitologia chinesa. Curiosamente, em sequência dos comentários supra, estas fontes chinesas poderiam igualmente servir como complemento à análise e compilação de expressões idiomáticas aí presentes. Por exemplo, os *Anais dos Estados Combatentes* (战国策, *Zhànguó cè*), antigo texto que descreve as estratégias, visões e características sociopolíticas do Período dos Estados Combatentes, contêm uma série de anedotas de manipulação política vigentes nesta altura. Entre elas, encontra-se a expressão “a raposa faz uso da imponentia do tigre” (狐假虎威, *hújiǎhǔwēi*), que narra a história de uma raposa que, caminhando à frente de um tigre, parece assustar todos os animais com os quais se cruza, esquecendo-se que, na realidade, o medo destes advém da presença do felídeo. Trata-se, claro está, de uma metáfora que descreve aqueles que se aproveitam dos poderes de outrem. Ora, neste sentido, torna-se exequível combinar as duas tarefas supradesignadas, fortalecendo ainda mais os laços entre mitologia, cultura, linguística e literatura.

Uma terceira e última sugestão não poderá desprender-se da continuação do estudo das narrativas míticas usando, complementando, contradizendo ou confirmando teorizações como a de Jung, Girard e tantos outros investigadores que tenham devotado algum pensamento à área da mitologia, como o resultado presente nestas páginas. Existe um número muito vasto de episódios por analisar e figuras por entender. A influência que exerceram na cultura chinesa não se efetivou exclusivamente no seu tempo de vigência, isto é, antes de serem sido (quase) eliminados da mente do povo. As suas abrangência e importância, pelo contrário, apontam frequentemente para a existência de raízes que se estendem durante longos períodos temporais e, por conseguinte, vigoram ainda no presente, independentemente do formato que possam apresentar. Narrativas como aquelas que englobam os Oito Imortais (八仙, *Bāxiān*), conjunto de divindades taoistas que, tendo vivido nas dinastias Tang ou Song, ficou conhecido por possuir poderes extraordinários que lhe permitiam conceder a vida ou destruir o mal, a sua travessia pelo Mar da China Oriental (东海, *Dōnghǎi*), os oito artefactos sagrados que possuíam ou a sua convivência no Monte Penglai (蓬莱山, *Pénglái shān*), ou, então, imersões em conceitos como os Quatro Símbolos (四象, *Sì Xiàng*) ou simbologias como a representação do papel do Dragão ou Fénix na cultura chinesa, em contraste com as significâncias normalmente atribuídas a estas imagens na cultura ocidental, realizando uma busca pelos primórdios que justifiquem uma convergência ou

divergência a nível de perspetivas, constituem detalhes que podem, efetivamente, ser objeto de mais e melhores análises e interpretações.

Nesse sentido, as considerações finais da presente tese não representam, na prática, uma conclusão do trabalho, porquanto a consciência de que este foi apenas o começo de uma série de mergulhos na temática leva a cogitar que, num balanço geral, várias oportunidades de investigação poderão surgir da análise exposta, sendo apenas necessário ter a coragem de recomeçar a desbravar terrenos inóspitos.

Bibliografia e *Webibliografia*

Bibliografia Geral

- Abreu, António Graça de (2015). *Poemas de Du Fu*. Macau: Instituto Cultural de Governo da R.A.E. de Macau.
- Allan, Sarah (1991). *The shape of the turtle: myth, art, and cosmos in early China*. Albany: SUNY Press.
- Allan, Tony & Phillips, Charles (2012). *Ancient China's Myths and Beliefs*. Nova Iorque: Rosen Publishing.
- Alleau, René (2001). *A Ciência dos Símbolos*. Lisboa: Edições 70.
- Almeida, Patrícia (2018). *Guanyin como Arquétipo Feminino: Seguindo a Teoria de Jung*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Minho, Braga, Portugal.
- Aronson, Ronald (2004). *Camus & Sartre: The Story of a Friendship and the Quarrel that Ended It*. Chicago: University of Chicago Press.
- Aydon, Cyril (2007). *Breve História da Humanidade: Cento e Cinquenta Mil Anos da Nossa História*. Lisboa: Gradiva.
- Bai, Jian (2005) 白剑. 华夏神都: 全方位揭秘三星堆文明 (*Huáxià shéndōu: Quánfāngwèi jiēmì Sānxīngduīwénmíng*), Deuses da China: Desvendando a Cultura Sanxingdui. Chengdu, China: 西南交通大学出版社 (*Xīnán Jiāotōng Dàxué chūbǎnshè*) Editora da Universidade de Jiaotong Sudoeste.
- Bar-Yosef, O. & Belfer-Cohen, A. (2001). From Africa to Eurasia - early dispersals. *Quaternary International*, 75, 19–28.
- Bergaigne, Abel (2017). *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda*. (ed. 1878). Vanves: Hachette Livre.
- Birrell, Anne (1993). *Chinese Mythology: An Introduction*. Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Bobé, R. & Behrensmeyer, A. K. (2004). The expansion of grassland ecosystems in Africa in relation to mammalian evolution and the origin of the genus Homo. *Palaeogeography, Palaeoclimatology, Palaeoecology*, 207, 399–420.
- Bodde, Derk (1961). Myths of Ancient China. In Samuel Noah Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, (pp.369-408). Nova Iorque: Anchor Books.
- Brumlik, Micha (2007). *Jung no Centro do Mundo*. (Fernando Ribeiro, Trad.). Lisboa: Planeta Editora.
- Burkert, Walter (1996). *A Criação do Sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- Burkert, Walter (2001). *Mito e Mitologia*. Lisboa: Edições 70.

- Burroughs, William (2010). *A Revolução Electrónica*. (11^a ed.). Lisboa: Vega.
- Campbell, Bernard (1998). *Human Evolution*. Nova Iorque: Aldine de Gruyter.
- Campbell, Joseph (1990). *O Poder do Mito*. São Paulo: Editora Palas Athena.
- Campbell, Joseph (2004). *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton e Oxford: Princeton University Press.
- Cavalli-Sforza, Luigi Luca (1996). *Genes, Povos e Línguas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Challaye, Félicien (1989). *As Grandes Religiões*. São Paulo: Ibrasa.
- Chen, Jianxian 陈建宪 (1996). 中国洪水神话的类型与分布 (*Zhōngguó hóngshuǐ shénhuà de lèixíng yǔ fēnbù*), Tipos e Distribuição do Mito Diluviano Chinês. 民间文学论坛 (*Mínjiān wénxué lùntán*) *Fórum de Literatura Popular*, 3, 2-10.
- Chen, Lianshan 陈连山 (2004). 20 世纪中国神话学简史 (*Èrshíshìjì zhōngguó shénhuàxué jiǎnshǐ*), Breve História da Mitologia Chinesa no Séc. XX. In Chen Pingyuan 陈平原, 现代学术史上的俗文学 (*Xiàndài xuéshù shǐshàng de sùwénxué*), *Literatura Popular na História Intelectual Moderna*, (pp.1-26). Wuhan: 湖北教育出版社 (*Húběi jiàoyù chūbǎnshè*) Editora Educacional de Hubei.
- Cheng, Anne (1997). *Histoire de la pensée chinoise*. Paris: Éditions du Seuil.
- Cheng, Jing 程憬 (2011). 中国古代神话研究 (*Zhōngguó gǔdài shénhuà yánjiū*), *Ensaio sobre Mitologia Antiga Chinesa*, Pequim: Peking University Press;
- Cheng, Qiang 程蔷 (1982). 鲧禹治水神话的产生和演变 (*Gūn yǔ zhìshuǐ shénhuà de chǎnshēng hé yǎnbiàn*), A Origem e Evolução do Mito “Gun e Yu Controlam a Água”. In Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 2), (pp.200-214). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.
- Chomsky, Noam (2000). *New horizons in the study of language and mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Christiansen, Morten H., & Kirby, Simon (2003). Language evolution: consensus and controversies. *Trends in Cognitive Sciences*, 7 (7), 300-307.

- Christie, Anthony (1987). *Biblioteca dos Grandes Mitos e Lendas Universais - China*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Clarke, Robert (1980). *O Nascimento do Homem*. Lisboa: Gradiva.
- Clart, Philip (2014). Conceptualizations of “Popular Religion” in Recent Research in the People’s Republic of China, in Wang Chien-chuan, Li Shiwei & Hong Yingfa (Ed.), 研究新視界：“馬祖與華人民間信仰”國際研討會論文集 (*Yánjiū xīn shìjiè: “Māzǔ yǔ huárén mǐnjiān xìnyǎng” guójì yántǎohuì lùnwénjí*), *International Symposium on Mazu and Chinese folk religion*, (pp. 391-412), Taipé, Taiwan: Boyang.
- Collier, Irene Dea (2001). *Chinese Mythology*. Nova Jérsia: Enslow Publishers, Inc.
- Corballis, Michael C. (2014). The Gradual Evolution of Language. *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies: Origin and Evolution of Language*, 27, 39-60.
- Cornford, Francis M. (1952). *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Costa, José Miguel Dias (2012). Pensar as origens com Girard. *Interrogar as Origens, Didaskalia - Revista da Faculdade de Teologia Lisboa*, XLII, 173-196.
- Coutinho, José Pereira (2012). Religião e Outros Conceitos. *Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, XXIV, 171-193.
- Cunha, Eugénia (2010). *Como Nos Tornámos Humanos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. Londres: Bantam Press.
- Dennell, Robin (2010). 'Out of Africa I': Current Problems and Future Prospects. In John G. Fleagle et al. (Eds), *Out of Africa I: The First Hominin Colonization of Eurasia*, Vertebrate Paleobiology and Paleoanthropology Series, (pp.247-274). Dordrecht: Springer.
- Diamond, Jared (2012). *The World Until Yesterday - What Can We Learn from Traditional Societies?*. Nova Iorque: Viking Press.
- Dickson, Keith (2005). Enki and the Embodied World. *Journal of the American Oriental Society*, 125, 499-515.
- Dunand, Françoise & Zivie-Coche Christiane (2004). *Gods and Men in Egypt: 3000 BCE to 395 CE*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dunbar, Robin (2006). *A História do Homem - Uma Nova História da Evolução da Humanidade*. Lisboa: Quetzal Editores.

- Durkheim, Émile (1985) [1912]. *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Eberhard, Wolfram (1984). *Dictionnaire des symboles chinois*. Paris: Editions Seghers.
- Edinger, Edward F. (1992). *Ego and Archetype - Individuation and the Religious Function of the Psyche*. Boston: Shambhala Publications.
- Eliade, Mircea (1972). *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Eliade, Mircea (1984). Cosmogonic Myth and 'Sacred History'. In Alan Dundes (ed.), *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, (pp.137-151). Berkeley e Los Angeles: University of California Press.
- Eliade, Mircea (1989). *Aspectos do Mito*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, Mircea (2006). *O Sagrado e o Profano: a Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil.
- Evans-Wentz, W. Y. (2000). *Tibetan Yoga and Secret Doctrines: Or, Seven Books of Wisdom of the Great Path, According to the Late Lama Kazi Dawa-Samdup's English Rendering*. Nova Iorque: Oxford University Press USA.
- Fan, Lizhu & Chen, Na (2014). "Conversion" and the Resurgence of Indigenous Religion in China. In Lewis R. Rambo & Charles E. Farhadian (Eds.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, (pp. 1-39). Oxford: Oxford University Press.
- Fava, Anna (2014). Science fiction: mythology of the future. *THINK magazine*, 11, 15-19.
- Feist, J. & Feist, G. J. (2009). *Theories of Personality*. Nova Iorque: McGraw-Hill.
- Ferretti, Francesco & Adornetti, Ines (2014). Origin and Evolution of Language: a Close Look at Human Nature. *Humana.Mente Journal of Philosophical Studies: Origin and Evolution of Language*, 27, III-VI.
- Foley, Robert (1995). *Humans before Humanity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Fontes, Vitor José de Oliveira (2013). *O Potencial Didático dos Mitos e das Lendas na Educação Histórica*. Dissertação de Mestrado, Universidade do Porto, Porto, Portugal.
- Frazer, James G. (2009) [1894]. *The Golden Bough - A Study in Magic and Religion*. Vol. I. Oxford: Oxford University Press.
- Freitas, Nathália L. (2015). Mente e Linguagem: A Perspectiva Chomskyana e Sua Repercussão nas Discussões de Putnan, Fodor e Searle. *Revista Percursos Linguísticos*, 11, 30-48.
- Freud, Sigmund (1965). *Totem et Tabou*. Saint-Amand: Éditions Payot.
- Freud, Sigmund (1986). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: Éditions Gallimard.

- Gamble, Clive (2007). *Origins and Revolutions: Human Identity in Earliest Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gil Filho, S. F. (2002). *Igreja Católica Romana: Fronteiras do Discurso e Territorialidade do Sagrado*. Tese de doutoramento, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil.
- Girard, René (1978). *Des Choses Cachées Depuis La Fondation du Monde*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle;
- Girard, René (1986). *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press;
- Girard, René (1989). *Violence and the Sacred*. (6th Ed.). Baltimore e Londres: The John Hopkins University Press.
- Girard, René (2010). *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*. Paris: Librairie Artère Fayard/Pluriel.
- Girardot, Norman J. (1987). Chinese Religion: Mythic Themes. In Mircea Eliade (Ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, pp. 296-304. Nova Iorque e Londres: Macmillan.
- Guan, Yun 观云 (1903). 神话历史养成之人物 (*Shénhuà lìshǐ yǎngchéng zhī rénwù*), Personagens da História Mitológica. In Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.18-20). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.
- Haeckel, Ernst (1992). *The Riddle of the Universe*. Nova Iorque: Prometheus.
- Hansson, Anders (1996). *Chinese Outcasts: Discrimination and Emancipation in Late Imperial China*. Leiden, Países Baixos: Brill.
- Hawkes, David (1985). *The Songs of the South: An Anthology of Ancient Chinese Poems by Qu Yuan and Other Poets*. Londres: Penguin Books.
- Heine, Bernd & Kuteva, Tania (2002). On the Evolution of Grammatical Forms. In Alison Wray (Ed.), *The Transition to Language*, (pp. 376-397). Oxford: Oxford University Press.
- Hockett, Charles F. & Ascher, Robert (1964). The Human Revolution. *American Scientist*, 52 (1), 70-92.
- Ingman, M., Kaessmann, H., Pääbo, S. & Gyllensten, U. (2000). Mitochondrial genome variation and the origin of modern humans. *Nature*, 408, 708-713.
- Isaac, G. (1976). Stages of cultural elaboration in the Pleistocene: possible archaeological indicators of the development of language capabilities. In S. Harnad, H. Steklis & J. Lancaster (Eds.), *Origins and Evolution of Language and Speech*, Vol. Annals 280, (pp. 275–288). Nova Iorque: New York Academy of Science.

- Jaffé, Aniella (1983). *The Myth of Meaning in the Work of C. G. Jung*. Zurique: Daimon Zürich.
- Ji, Yan 纪燕 (2007). 女娲造人神话文化意义阐释 (*Nǚwā zàorén shénhuà wénhuà yìyì chǎnshì*), Interpretação do Significado Cultural da Criação da Humanidade por Nüwa. *Journal of Chengdu University (Educational Sciences Edition)*, 21 (7), 20-22.
- Jia, Litao 贾利涛 (2017). 从“神农尝百草”看本草起源的神话建构 (*Cóng “shénnóng cháng bǎicǎo” kàn běncǎo qǐyuán de shénhuà jiàngòu*) Construção do Mito de Origem da *Materia Medica* em *Shennong Prova as Cem Ervas*. In 医药卫生科技 (*Yīyào wèishēng kējì*) Medicina e Tecnologia em Saúde (Ed.), 中医药文化 (*Zhōngyīyào wénhuà*) *Cultura e Medicina Chinesa*, Vol. 2, (pp. 11-15). Xangai: 上海中医药大学 (*Shànghǎi zhōngyīyào dàxué*) Universidade de Medicina Tradicional de Xangai.
- Jolles, André (1976). *Formas Simples*. São Paulo: Culturix.
- Jung, C. G. (1975). *Structure & Dynamics of the Psyche*. (2ª ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1989). *Memories, Dreams, Reflections*, (ed. revista). Nova Iorque: Vintage Books.
- Jung, C. G. (1991). *Aion - Researches Into the Phenomenology of the Self*. Abingdon: Taylor & Francis Ltd.
- Jung, C. G. (2002). *Os Arquétipos e o Inconsciente Colectivo* (D. M. R. Ferreira da Silva & M. L. Appy, Trad.). Petrópolis: Editora Vozes Lda.
- Jung, C. G. (2011). *A Natureza da Psique* (OC 8/2). Petrópolis: Editora Vozes Lda.
- Jung, C. G. (2011). *Psicologia e Religião*. Petrópolis: Editora Vozes Lda.
- Keesing, Roger (1974). Theories of Culture. *Annual Review of Anthropology*, 3, 73-97.
- King, Barbara (2007). *Evolving God: A Provocative View on the Origins of Religion*. Nova Iorque: Doubleday Publishing.
- Klacewicz, Ana Carolina (2009). *Lendas, Mitos e História: Estudo sobre as Narrativas Polonesas e Gregas*. Trabalho de Conclusão de Licenciatura, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil.
- Kroeber, Alfred (1950). O superorgânico. In D. Pierson (Org.), *Estudos de organização social*, Tomo II, (pp. 229-269). São Paulo: Livraria Martins Editora.
- Kroeber, Alfred (1993). *A natureza da cultura*. Lisboa: Edições 70.
- Küng, Hans (2004). *Religiões do Mundo: Em Busca dos Pontos Comuns*. Lisboa: Verus Editora.

- Lamas, Maria (1991). *Mitologia Geral: o Mundo dos Deuses e dos Heróis*. Vol. 2. (3ª ed.). Lisboa: Estampa.
- Laraia, Roque de Barros (2001). *Cultura: um Conceito Antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Lee, Amy W. S. (2015). Fiction in the Chinese Mythical and Literary Traditions. In Ananta Ch. Sukla (Ed.), *Fiction and Art: Explorations in Contemporary Theory*, (pp. 357-366). Londres: Bloomsbury Academic.
- Leeming, Margaret Adams (1994). *A Dictionary of Creation Myths*. Oxford: Oxford University Press.
- Leontiev, Alexis (1978). *O desenvolvimento do psiquismo*. Lisboa: Horizonte.
- Leontovich, Olga (2015). The world of Chinese fictional narratives: content, characters and social impact. *Int. Commun. Chin. Cult*, 2, 301-317.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1963). *L'âme primitive*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Lewin, Roger (1991). *L'évolution humaine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Lewis-Williams, D. (2002). *A Cosmos in Stone: Interpreting Religion and Society through Rock Art*. Nova Iorque: Altamira Press.
- Leys, Simon (1991). *L'Humeur, l'Honneur, l'Horreur. Essais sur la culture et la politique chinoises*. Paris: Robert Laffont.
- Liang, Qichao 梁启超 (1926). 神话史、宗教史及其他 (*Shénhuà shǐ, zōngjiào shǐ jí qítā*), História do Mito, da Religião e Outros. In Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.92-101). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.
- Ling, Trevor (1994). *História das Religiões*. Lisboa: Editorial Presença.
- Liu, Xiao 刘晓 (2017). 炎帝、赤帝、神农神话的生成语境与历史整合 (*Yándì, Chìdì, Shénnóng shénhuà de shēngchéng yǔjìng yǔ lìshǐ zhěng hé*) Estudos sobre o Contexto e Integração Histórica dos Mitos do Imperador Yan, Imperador Chi e Shennong. *Journal of Chinese Studies*, 56, 49-61.
- Lü, Simian 吕思勉 (1941). 盘古考 (*Pángǔ kǎo*), Estudos sobre Pangu. In Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp. 479-485). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.

- Ma, Changyi 马昌仪 (1994). 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa*, (Vols. 1 e 2). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*): Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.
- Major, J.C., et al. (2012). *A Hipótese Espantosa de C. G. Jung*. Braga: Edições SAPIENTIAE.
- Malinowski, Bronislaw (2009). *Uma Teoria Científica de Cultura*. Lisboa: Edições 70.
- Marcuse, Herbert (2002). *One-Dimensional Man*. Londres: Taylor & Francis Ltd.
- Martins, João M. M. (2017). *A Cosmogonia Chinesa numa Visão Comparada*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus.
- Martins, João M. M. (2018b). A Gramática Universal do Mito: Um Encontro entre China e Ocidente - A Origem do Mundo. In Luís F. Barbeiro, Susana Nunes, Mark Daubney & Sun Yuqi (Org.), *Entre Línguas e Culturas: Pontes Europa/China*, (pp. 131-149). Leiria: Escola Superior de Educação e Ciências Sociais do Instituto Politécnico de Leiria.
- Martins, João M. M. (2018c). O Papel Criador da Deusa Nüwa: O Mito da Criação da Humanidade como Diálogo Intercultural entre China e Ocidente. In Carlos Morais, Cheng Cuicui, António Manuel Ferreira, Maria Fernanda Brasete, Ran Mai & Rosa Lídia Coimbra (Org.), *Diálogos Interculturais Portugal-China 1*, (pp. 209-222). Aveiro: UA Editora.
- Masako, Mori (1995). Restoring the "Epic of Houyi". *Asian Folklore Studies*, 54 (2), 239-257.
- Maslow, A. H. (1943). A Theory of Human Motivation. In Keith J. Holyoak (Eds), *Psychological Review*, 50 (4), (pp. 370-396). Washington: American Psychological Association.
- Mathieu, Rémi. (1989). *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne: Textes choisis, présentés, traduits et indexés*. Paris: Gallimard.
- Millán Alba, José Antonio (2008). La mitología según René Girard, *Amaltea. Revista de mitocrítica*, 0, 63-86.
- Miller, Mary & Taube, Karl (1993). *An Illustrated Dictionary of The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya*. Londres: Thames & Hudson.
- Miyamoto, Kazuo 宫本一夫 (2016). 从神话到历史: 神话时代, 夏王朝 (*Cóng shénhuà dào lìshǐ: Shénhuà shídài, xià wángcháo*) *Do Mito à História: A Era Mítica, o Reino de Xia*. Guilin: 广西师范大学出版社 (*Guǎngxī shīfàn dàxué chūbǎnshè*) Editora da Universidade Normal de Guangxi.
- Mondin, Battista (2008). *O homem, quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus.
- Monfardini, Adriana (2005). O Mito e a Literatura, *Terra Roxa e Outras Terras - Revista de Estudos Literários*, 2, 50-61.

- Moore, Robert & Gillette, Douglas (1992). *King, Warrior, Magician, Lover: Rediscovering the Archetypes of the Mature Masculine*. São Francisco: HarperSanFrancisco.
- Morin, Edgar (1991). *O Paradigma Perdido: A natureza humana*. Mem Martins: Publicações Europa-América.
- Neumann, Erich (2013). *The Origins and History of Consciousness*. Abingdon: Routledge.
- Niebuhr, H. R. (1967). *Cristo e Cultura*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.
- Otto, Rudolf (1992). *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70.
- Owen, S., Warner, D. & W. Kroll, P. (2016). *The Poetry of Du Fu*. Berlim e Boston: De Gruyter.
- Paiva, I. P. (2004). Um Diálogo sobre Cultura e a Construção do Homem. *Holos, Ano 20*, 18-24.
- Pas, Julian F. (2006). *The A to Z of Taoism*. Lanham: The Sacrecrow Press.
- Perlès, Catherine (1977). *Préhistoire du Feu*. Paris: Masson.
- Pessoa, Fernando (1992). *Mensagem*. Lisboa: Edições Ática.
- Pessoa, Fernando (1993) [1944]. *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Edições Ática.
- Pinker, S. (2003). Language as an adaptation to the cognitive niche. In Morten H. Christiansen & S. Kirby (Eds.), *Language Evolution*, (pp.16-37), Oxford: Oxford University Press.
- Poon, S. (2011). *Negotiating Religion in Modern China: State and Common People in Guangzhou, 1900–1937*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Pyysiäinen, Ilkka & Hauser, Marc (2010). The origins of religion: evolved adaptation or by-product?. *Trends in Cognitive Sciences*, 14 (3), 104-109.
- Qi, Yun 齐昀 (2004). 从上古洪水神话看女娲补天的文化内涵 (Cóng shàngǔ hóngshuǐ shénhuà kàn Nǚwābǔtiān de wénhuà nèihán), Conotação Cultural de “Nüwa Remenda o Céu” a partir da Perspetiva do Mito Diluviano. 青海师范大学学报 (哲学社会科学版) (Qīnghǎi shīfàn dàxué xuébào - zhéxué shèhuì kēxué bǎn), *Revista da Universidade Normal de Qinghai (Edição de Filosofia e Ciências Sociais)*, 6, 1-5.
- Reed, Toni (2009). *Demon-Lovers and Their Victims in British Fiction*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Roberts, Jeremy (2004). *Chinese Mythology A to Z*. Nova Iorque: Facts On File, Inc.
- Roesler, C. (2012). Are archetypes transmitted more by culture than biology? Questions arising from conceptualizations of the archetype. *Journal of Analytical Psychology*, 57, 2, 223-246.

- Rosen, David H. (1997). *The Tao of Jung: The Way of Integrity*. Nova Iorque: Penguin.
- Rossano, Matt J. (2006). The Religious Mind and the Evolution of Religion, *Review of General Psychology*, 10 (4), 346-364.
- Sahlins, Marshall (1996). A Cultura e o Meio Ambiente: o Estudo da Ecologia Cultural. In Sol Tax (Org.), *Panorama de Antropologia*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- Santos, Laura Ferreira dos (1997). *Pensar o Desejo: Freud, Girard e Deleuze*. Braga: Universidade do Minho - Instituto de Educação e Psicologia.
- Schafer, Edward H. (1963). *The Golden Peaches of Samarkand*. Berkeley: University of California Press.
- Seagal, Robert A. (1998). *Encountering Jung on Mythology*. Princeton: Princeton University Press.
- Shang, Yanbin 尚燕彬 (2011). 中国神话故事 (*Zhōngguó shénhuà gùshì*), *Contos sobre a Mitologia da China*. Pequim: 北京燕山出版社 (*Běijīng yànshān chūbǎnshè*) Editora Yanshan Pequim.
- Sharp, Daryl (1991). *C. G. Jung Lexicon: A Primer of Terms and Concepts*. Toronto: Inner City Books.
- Shi, Yilong 石奕龙 (2008). 中国汉人自发的宗教实践 — 神仙教 (*Zhōngguó hàn rén zì fā de zōngjiào shíjiàn — Shénxiānjiào*) As Práticas Religiosas Espontâneas do Povo Han — o Shenxianismo. *Journal of South-Central University for Nationalities (Humanities and Social Sciences)*, 28 (3), 146-150.
- Siikala, Jukka (1991). *Akatokamanāva: Myth, History and Society in the Southern Cook Islands*. Auckland, Austrália: Polynesian Society.
- Silva, Eliane M. (2004). Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. *Revista de Estudos da Religião*, 2, 1-14.
- Smith, Adam (2011). The Chinese sexagenary cycle and the ritual origins of the calendar. In John Steele (Ed.), *Calendars and years II: astronomy and time in the ancient and medieval world*, (pp. 1-37). Oxford: Oxbow.
- Smith, C. Michael (2007). *Jung and Shamanism in Dialogue: Retrieving the Soul / Retrieving the Sacred*. Bloomington: Trafford Publishing.
- Sousa, Isménia de (2002). Mito e Mito Literário: Trajetórias de Teorizações no Século XX. In Isménia de Sousa e Maria de Lurdes Sampaio, *Cadernos de Literatura Comparada 5: Contextos de Modernidade*, (pp.71-90). Porto: Granito/Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa.
- Souto, Luis Adriano S. (2013). O sagrado na elaboração freudiana do inconsciente. In Correio, *Os 100 anos de Totem e Tabu*, (pp. 11-18). Porto Alegre: APPOA.
- Spalding, Tassilo Orpheu (1973). *Dicionário de Mitologia*. São Paulo: Editora Cultrix.

- Spencer, Herbert (2013). *Les Premiers Principes*. (7^a ed.). Vanves, França: Hachette Livre.
- Stocking, G. W. (1987). *Victorian anthropology*. Londres: Collier Macmillan Publishers.
- Storm, Rachel (2014). *Myths of the East*. Londres: Southwater.
- Tang, Duoxian 汤夺先 & Zhang Liman, 张莉曼 (2011). “大禹治水”文化内涵的人类学解析 (“*Dà yǔ zhìshuǐ*” *wénhuà nèihán de rénlèixué jiěxī*) Análise Antropológica da Conotação Cultural em “Yu, o Grande, Controla a Água”. *Journal of South-Central University for Nationalities (Humanities and Social Sciences)*, 31 (3), 10-14.
- Tao, Jiang & Ivanhoe, Philip J. (2012). *The Reception and Rendition of Freud in China: China's Freudian Slip*. Londres: Routledge.
- Tattersall, Ian (1998). *Hacia el ser humano: la singularidad del hombre y la evolución*. Barcelona: Ediciones Península.
- Taylor, Charles (2007). *A Era Secular*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Thury, Eva M. & Devinney, Margaret K. (2017). *Introduction to Mythology: Contemporary Approaches to Classical and World Myths*. Oxford: Oxford University Press.
- Tian, Dongmei 田冬梅 & Zhang Yingfu 张颖夫 (2010). “三足鸟”起源考 (“*Sān zú wū*” *qǐyuán kǎo*) Pesquisa Textual sobre o Corvo-de-Três-Pernas. *Journal of Tangshan Normal University (唐山师范学院学报, Tángshān shīfànxuéyuàn xuébào)*, 32 (6), 38-57.
- Tomasello, M. (2002). Some facts about primate (including human) communication and social learning. In A. Cangelosi & D. Parisi (Eds), *Simulating the Evolution of Language*, (pp.328-340). Heidelberg: Springer.
- Tworuschka, Monika & Tworuschka, Udo (2006). *Religiões do Mundo - Budismo*. Mem Martins: Círculo de Leitores.
- Tylor, Edward B. (2012). *La civilisation primitive*, vol. I., Charleston: Nabu Press.
- Valle, Celso G., Pérez, Charo G. & Sedano, Alfonso C. Santos (1994). *Cinco teorías sobre la religión - La religión en la obra de Hume, Kant, Marx, Nietzsche y Freud*. Corunha: Eris.
- Vaz, Armindo dos Santos (2011). *Em vez de «história de Adão e Eva»: O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*. Marco de Canaveses: Edições Carmelo.
- Vernant, Jean-Pierre (1987). *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, S.A.
- von Balthasar, H. U. (1995). *Teodramática IV. La acción*. Madrid: Ediciones Encuentro.

- von Franz, Marie-Louise (1978). The Process of Individuation. In Carl G. Jung (Ed.), *Man and his Symbols*, (pp. 158-229), Londres: Anchor Press.
- Wagner, R. (1987). Totemism. In M. Eliade (Eds), *The Encyclopedia of religion*, vol. 14, (pp.573-576), Nova Iorque: Macmillan Publishing Company.
- Wang, Robin R. (2005). Dong Zhongshu's Transformation of "Yin-Yang" Theory and Contesting of Gender Identity. In *Philosophy East and West*, 55, 2, (pp.209-231). Havaí: University of Hawai'i Press.
- Wang, Suoying & Alves, Ana Cristina (2009). *Mitos e Lendas da Terra do Dragão*. Alfragide: Caminho.
- Wang, Yi 王毅 & Li, Xiangping 李向平 (2005). 金沙—21世纪中国考古新发现 (*Jīnshā — 21 shìjì zhōngguó kǎogǔ xīnfāxiàn*) *Areias de Ouro - Novas Descobertas da Arqueologia Chinesa no Século XXI*. Chengdu, China: 五洲传播出版社 (*Wūzhōu chuánbō chūbǎnshè*) China International Communication Center.
- Watson, Burton (1958). *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Weitzel, Antônio Henrique (1995). *Folclore Literário e Linguístico; pesquisas de literatura oral e de linguagem popular*. Juiz de Fora: EDUFJF.
- Welsh, Patricia Bjaaland (2012). *Chinese Art: A Guide to Motifs and Visual Imagery*. Clarendon, EUA: Tuttle Publishing.
- Wen, Ming 文明 & Zhang, Lin 张林 (2014). 文明历程 (*Wénmíng lìchéng*) *História da Civilização*. Changsha, China: 青苹果数据中心 (*Qīng píngguǒ shùjù zhōngxīn*) Green Apple Data Center.
- Wen, Yiduo 闻一多 (1948). 伏羲考 (*Fúxī kǎo*), Estudos sobre Fuxi. In Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.683-692). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.
- Werner, E. T. C. (1961). *A Dictionary of Chinese Mythology*. Nova Iorque: The Julian Press, Inc. Publishers.
- White, Leslie A. (1955). The Symbol: The Origin and Basis of Humans Behavior. In Morbel, Lennings e Smith (Orgs.), *Readings of Antropology*, Nova Iorque: McGraw-Hill Book Co.
- Wilkinson, Peter (2008). *Chinese Myth: A Treasure of Legends, Art, and History*. Nova Iorque: Routledge.
- Wu, Guoyi 邬国义 (1987), 什么是图腾崇拜? 我国古代图腾崇拜的情况如何? (*Shénme shì túténg chóngbài? Wǒguó gǔdài túténg chóngbài de qíngkuàng rúhé?*) O que é o

- Totemismo? Como era o Culto Totémico na China Antiga?. In 上海古籍出版社编辑部 (Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè biānjíbù) Grupo Editorial da Imprensa de Livros Antigos de Xangai, 中国文化史三百题 (Zhōngguó wénhuà shǐ sānbǎi tí), *300 Perguntas sobre a História da Cultura Chinesa*, (pp.421-423). Xangai: 上海古籍出版社 (Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè) Imprensa de Livros Antigos de Xangai.
- Wu, Xiaodong (2001). The Rhinoceros Totem and Pangu Myth: An Exploration of the Archetype of Pangu. *Oral Tradition*, 16 (2), 364-380.
- Wu, Xiaozhu 吴晓筑 (1996). 太阳神话的生命意涵研究 (Tàiyáng shénhuà de shēngmìng yìhán yánjiū), *Estudo da Vida na Mitologia Solar*. Dissertação de Mestrado, National Central University, Taiwan.
- Xu, Shen 许慎 (2012). 《图解〈说文解字〉画说汉字:1000个汉字的故事》 (“Tújiě 〈Shuōwén Jiězì〉 huà shuō hànzi: 1000 gè hànzi de gùshì”), “Comprender os caracteres através da cultura” com imagens ilustrativas: as histórias de 1000 caracteres. Pequim: 北京联合出版公司 (Běijīng liánhé chūbǎngōngsī) Companhia de Publicações Conjuntas de Pequim.
- Yang, Lihui 杨利慧 (1997). 女娲的神话与信仰 (Nǚwā de shénhuà yǔ xìnyǎng), *O Mito e Crença de Nüwa*. Pequim: 中国社会科学出版社 (Zhōngguó shèhuìkēxué chūbǎnshè) Editora de Ciências Sociais da China.
- Yang, Lihui & An, Deming (2005). *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Yao, Xinzong (2010). *Chinese Religion: A Contextual Approach*. Londres: A&C Black.
- Ye, Shuxian 叶舒宪 (1992). 中国神话哲学 (Zhōngguó shénhuà zhéxué), *Filosofia do Mito Chinês*. Pequim: 中国社会科学出版社 (Zhōngguó shèhuìkēxué chūbǎnshè) Editora de Ciências Sociais da China.
- Yuan, Ke 袁珂 (2006). 中国古代神话 (Zhōngguó gǔdài shénhuà), *Mitos da China Antiga*. Pequim: 华夏出版社 (Huáxià chūbǎnshè) Editora Huaxia.
- Yuan, Ke 袁珂 (2012). 中国神话传说 (Zhōngguó shénhuà chuánshuō), *Lendas e Mitos Chineses*. Pequim: 北京世界图书出版公司 (Běijīng shìjiètúshū chūbǎngōngsī) Editora Publicações Mundiais de Pequim.

- Yuan, Zhiming 远志明 (1997). 道德经：老子原文与译文 (*Dàodéjīng: Lǎozǐ yuánwén yǔ yìwén*), *O Livro do Caminho e da Virtude: Interpretação Moderna do Texto Original*. Taipé, Taiwan: 宇宙光出版社 (*Yǔzhòuguāng chūbǎnshè*) Editora Luz do Universo.
- Yue, Daiyun 乐黛云 (1993). 中国洪水神话 – 大禹治水 (*Zhōngguó hóngshuǐshénhuà - Dà yǔ zhìshuǐ*), O Mito Diluviano na China - Yu, o Grande, Controla a Água. *Journal of S.N.U. Institute for Asian Studies*, 31, 27-32.
- Zanini, Maria Catarina C. (2006). Totemismo Revisitado: Perguntas Distintas, Distintas Abordagens. *Revista Habitus*, 4, 1, 513-533.
- Zhao, Peilin 赵沛霖 (1997). 中国神话的分类与《山海经》的文献价值 (*Zhōngguó shénhuà de fēnlèi yǔ “shānhǎi jīng” de wénxiàn jiàzhí*), O Valor Documental do *Clássico das Montanhas e dos Mares* e dos Tipos de Narrativas Míticas Chinesas. In 文艺研究 (*Wényì yánjiū*), *Estudos Artísticos e Literários*, (pp. 1-10). Pequim: 中国艺术研究院 (*Zhōngguó yìshù yánjiūyuàn*) Academia das Artes da China.
- Zhao, Qiguang (1989). Chinese Mythology in the Context of Hydraulic Society. *Asian Folklore Studies*, 48, 231-246.
- Zheng, Chantal (1989). *Mythes et croyances du monde chinois primitif*. Paris: Éditions Payot.
- Zhou, Ming 周明 (1987). 什么是神话? 原始神话在我国文化历史上的地位如何? (*Shénme shì shénhuà? Yuánshǐ shénhuà zài wǒguó wénhuà lìshǐ shàng de dìwèi rúhé?*), O que é o Mito? Qual é o Estatuto do Mito Primevo na História da Cultura Chinesa?. In 上海古籍出版社编辑部 (*Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè biānjíbù*) Grupo Editorial da Imprensa de Livros Antigos de Xangai, 中国文化史三百题 (*Zhōngguó wénhuà shǐ sānbǎi tí*), *300 Perguntas sobre a História da Cultura Chinesa*, (pp.418-420). Xangai: 上海古籍出版社 (*Shànghǎi gǔjí chūbǎnshè*) Imprensa de Livros Antigos de Xangai.
- Zhou, Zuoren 周作人 (1934). 神话与传说 (*Shénhuà yǔ chuánshuō*), Mito e Lenda. In Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.71-74). Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.

Webibliografia

- Adler, Joseph A. (2011). *The Heritage of Non-Theistic Belief in China. Toward a Reasonable World: The Heritage of Western Humanism, Skepticism, and Freethought*, San Diego, Califórnia, 2011. Consultado em dezembro 16, 2019, em <https://www2.kenyon.edu/Depts/Religion/Fac/Adler/Writings/Non-theistic.pdf>.
- Fu, Xiuyan 傅修延 (2010). 元叙事与太阳神话 (*Yuán xùshì yǔ tàiyáng shénhuà*), Narrativas do Mito Solar. *Jiangxi Social Sciences*, 4, 26-46. Consultado em maio 12, 2020, em <http://semiotics.net.cn/userfiles/images/4848a43f4aee8e96dee105e79f78c172.pdf>.
- Girard, René (2008). *O Bode Expiatório e Deus*. Consultado em março 07, 2020, em http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf.
- Johanson, Donald (2001). *Origins of Modern Humans: Multiregional or Out of Africa?*. *ActionBioscience*, American Institute of Biological Sciences. Consultado em julho 31, 2018, em <http://www.actionbioscience.org/evolution/johanson.html>.
- Jung, C. G. (2014). *The Collected Works of C. G. Jung: Complete Digital Edition* (R. F. C. Hull, Trad.), (vol. I a XIX). Princeton: Princeton University Press. Consultado em outubro 03, 2019, em <http://bit.do/fbx5Z>.
- Lévi-Strauss, Claude (1978). *Mito e Significado*. Brasil: Coletivo Sabotagem. Consultado em dezembro 10, 2019, em <http://200.144.182.130/cje/anexos/pierre/LEVISTRAUSSCMitoesignificado.pdf>.
- Li, Shi (2019). *The Literature History in Remote Antiquity Period and The Three Dynasties (Xia, Shang and Zhou Dynasty)*. DeepLogic. Consultado em abril 08, 2020, em <https://url.gratis/mjbdN>.
- Malandra, Ocean (2018). *Different Types of Myths*. Consultado em agosto 20, 2019, em http://www.ehow.com/info_8158014_different-types-myths.html.
- Martins, João M. M. (2018a). Le mythe cosmogonique de Pangu - La fonction de la violence dans la fondation du monde. *Carnets - Revue électronique d'Études Françaises*, 12. Consultado em março 20, 2019, em <http://journals.openedition.org/carnets/2486>.
- Oliveira, Sebastião M. & Lima, Antónia S. (2006). O Mito na Formação da Identidade. *Dialógica*, vol. 1, 1. Consultado em Dezembro 12, 2018, em <https://bit.ly/2zVurQB>.
- Reyes, Júlia (2015). *A Vítima Expiatória Redescoberta*. Consultado em setembro 29, 2019, em <http://renegirard.com.br/blog/?p=218>.
- Rossetti, Victor (2016). *A Religião como Fruto da Evolução Humana*. Consultado em agosto 23, 2019, em <https://netnature.wordpress.com/2016/11/16/a-religiao-como-fruto-da-evolucao-humana>.
- Xiang, Wangxi 向望溪 (2017). 为什么说中国是“龙的传人”? (*Wèishéme shuō zhōngguó rén shì “lóng de chuánrén”?*) Porque se consideram os chineses como “descendentes do dragão”?

北京日报 (*Běijīng rìbào*) *Diário de Pequim*. Consultado em julho 27, 2020, em <http://history.people.com.cn/n1/2017/1128/c372330-29673330.html>.

Weblinks

Figura I - shorturl.at/qrwMZ [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura II - shorturl.at/iryFS [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura VII - shorturl.at/ltRSZ [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XIV - shorturl.at/CR568 [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XV - shorturl.at/ghvQW [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XVI - shorturl.at/dltAE [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XVII - shorturl.at/afIDQ [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XVIII - shorturl.at/jpGKY [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XIX - shorturl.at/xDO28 [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XX - shorturl.at/ckmW5 [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XXI - shorturl.at/orzT2 [Consultado em setembro 17, 2020].

Figura XXII - shorturl.at/pHJTW [Consultado em setembro 17, 2020].

Anexos

Anexo I - 盘古开天辟地 (*Pángǔ kāitiānpìdì*)

(Yuan, 2006: 26/27/28) (TdA)

“据说当天地还没有分开的时候，宇宙的景象就只是黑暗混沌的一团，好像一个大鸡蛋。我们的老祖宗盘古就孕育在这个大鸡蛋中。

他在大鸡蛋中孕育着，成长着，呼呼地睡着觉，这样一直经过了一万八千年。有一天，他忽然睡醒了来，睁开眼睛一看：啊呀！什么也看不见，看见的只是漆黑黏糊的一片，闷得人怪心慌。

他觉得这种情况非常可恼。心里一生气，不知道从哪里抓过来一把大板斧，朝着跟面前的黑暗混沌，用力这么一挥，只听得山崩地裂似的一声：哗啦！大鸡蛋突然破裂开来。其中有些轻而清的东西，冉冉上升，变成了天，另外有些重而浊的东西，沉沉下降，变成了地。——当初是混沌不分的天地，就这样给盘古的板斧一挥，划分开来了。

天和地分开以后，盘古怕它们还要合拢，就头顶天，脚踏地，站在天地的当中，随着它们的变化而变化。

天每天升高一丈，地每天加厚一丈，盘古的身子也每天增长一丈，这样又过了一万八千年，天升得极高了，地变得极厚了，盘古的身子也长得极长了。

盘古的身子究竟有多长呢？推算的结果，说是有九万里那么长。这巍峨的巨人，就像一根长柱子似的，撑在天和地的当中，不让他们有重归于黑暗混沌的机会。

他孤独地站在那里，做这种撑天拄地的辛苦工作，又不知道经过了多少年代。到后来，天和地的构造似乎已经相当巩固，他不必再担心它们会合在一起，他实在也需要休息休息，终于，他也和我们人类一样地倒下来死去了。

他临死时候，周身突然起了大的变化：他口里呼出的气变成了风和云，他的声音变成了轰隆的雷霆，他的左眼睛变成了太阳，右眼睛变成了月亮，他的手足和身躯变成了大地的四极和五方的名山，他的血液变成了江河，他的筋脉变成了道路，他的肌肉变成了田土，他的头发和丝须变成了天上的星星，他的皮肤和汗毛变成了花草树木，他的牙齿、骨头、骨髓等，也都变成了闪光的金属、坚硬的石头、圆亮的珍珠和温润的玉石，就是那最没用处的身上出的汗，也变成了雨露和甘霖——总之一句话：这“垂死化身”的盘古，就用了他的整个身体来使这新生的世界变得丰富而美丽。”

("Jùshuō dàng tiāndì hái méiyǒu fèn kāi de shíhòu, yúzhòu de jǐngxiàng jiù zhǐshì hēi'àn hùndùn de yī tuán, hǎoxiàng yīgè dà jīdàn. Wǒmen de lǎo zǔzōng pángǔ jiù yùnyù zài zhège dà jīdàn zhōng.

Tā zài dà jīdàn zhōng yùnyùzhe, chéngzhǎngzhe, hū hū de shuìzhe jué, zhèyàng yīzhí jīngguòle yī wàn bāqiān nián. Yǒu yītiān, tā hūrán shuì xǐng le lái, zhēng kāi yǎnjīng yī kàn: Aya! Shénme yě kàn bùjiàn, kànjiàn de zhǐshì qīhēi niánhú de yīpiàn, mèn dé rén guài xīnhuāng.

Tā juéde zhè zhǒng qíngkuàng fēicháng kě nǎo. Xīnlǐ yīshēngqǐ, bù zhīdào cóng nǎlǐ zhuā guò lái yī bǎ dà bǎnfǔ, cháo zhe gēn miànqián de hēi'àn hùndùn, yòng lì zhème yī huī, zhǐ tīng dé shānbēng dì liè shì de yī shēng: Huālā! Dà jīdàn túrán pòliè kāi lái. Qízhōng yǒuxiē qīng ér qīng de dōngxī, rǎnrǎn shàngshēng, biàn chéng le tiān, lìngwài yǒuxiē zhòng ér zhuó de dōngxī, chénchén xiàjiàng, biàn chéng le de.—Dāngchū shì hùndùn bù fēn de tiāndì, jiù zhèyàng gěi pángǔ de bǎnfǔ yī huī, huàfēnkāi lái.

Tiān hé dì fēnkāi yǐhòu, pángǔ pà tāmen hái yào héng, jiù tóudǐng tiān, jiǎo tà de, zhàn zài tiāndì dí dàng zhōng, suízhe tāmen de biànhuà ér biànhuà.

Tiān měitiān shēng gāo yī zhàng, de měitiān jiā hòu yī zhàng, pángǔ de shēnzi yě měitiān zēngzhǎng yī zhàng, zhèyàng yòuguòle yī wàn bāqiān nián, tiān shēng dé jí gāole, de biàn dé jí hòule, pángǔ de shēnzi yě zhǎng dé jí zhǎng le.

Pángǔ de shēnzi jùjìng yǒu duō zhǎng ne? Tuīsuàn de jiéguǒ, shuō shì yǒu jiǔ wàn lǐ nàme zhǎng. Zhè wéi'è de jùrén, jiù xiàng yī gēn zhǎng zhùzi shì de, chēng zài tiān hé dì dí dàng zhōng, bù ràng tāmen yǒu chóng guīyú hēi'àn hùndùn de jīhuì.

Tā gūdú de zhàn zài nǎlǐ, zuò zhè zhǒng chēng tiān zhǔ dì de xīnkǔ gōngzuò, yòu bù zhīdào jīngguòle duō shào niándài. Dào hòulái, tiān hé dì de gòuzào sìhū yǐjīng xiāngdāng gōnggù, tā bùbì zài dānxīn tāmen huìhé zài yīqǐ, tā shízài yě xūyào xiūxi xiūxi, zhōngyú, tā yě hé wǒmen rénlèi yīyàng de dào xiàlái sǐqù le.

Tā lín sǐ shíhòu, zhōushēn túrán qǐle dà de biànhuà: Tā kǒu lǐ hūchū de qì biàn chéng le fēng hé yún, tā de shēngyīn biàn chéng le hōnglóng de léitíng, tā de zuǒ yǎnjīng biàn chéng le tàiyáng, yòu yǎnjīng biàn chéng le yuèliàng, tā de shǒuzú hé shēnqū biàn chéng le dàdì de sì jí hé wǔ fāng de míngshān, tā de xiěyè biàn chéng le jiānghé, tā de jīn mài biàn chéng le dàolù, tā de jīròu biàn chéng le tiántǔ, tā de tóufǎ hé sī xū biàn chéng le tiānshàng de xīngxīng, tā de pífū hé

hànmáo biàn chéngle huācǎo shùmù, tā de yáichǐ, gǔtòu, gǔsuǐ děng, yě dū biàn chéngle shānguāng de jīnshǔ, jiānyìng de shítou, yuán liàng de zhēnzhū hé wēnrùn de yùshí, jiùshì nà zuì méi yòng chǔ de shēnshang chū de hàn, yě biàn chéngle yǔlù hé gānlín——zǒngzhī yījù huà: Zhè “chuí sǐ huàshēn” de pángǔ, jiù yòngle tā de zhěnggè shēntǐ lái shǐ zhè xīn dàshēng de shìjiè biàn dé fēngfù ér měilì.”)

Anexo II - 女娲与人 (*Nǚwā yǔ rén*)

(Yuan, 2006:47/48/49) (TdA)

“当天地开辟了以后，虽然大地上已经有了山川草木，甚或也有了鸟兽虫鱼，可是没有人类，世间仍旧荒凉而且寂寞。行走在这一片荒寂的土地上的大神女娲，她的心里感觉着非常的孤独，她觉得在这天地之间，应当添一点儿什么东西进去才有生气了。

她想了一想，就在一处水池旁边蹲下身子来，掘了池边地上的黄泥，挽和了水，仿照水里自己的形貌，揉团成第一个洋囡囡样的小东西。刚一放到地面上，(...)，这小东西就活了起来，呱呱地叫着，欢喜地跳着了，他的名字就叫做“人”。人的身体虽然渺小，但因为是神亲手创造的，和飞的鸟、爬的兽都不相同，看来似乎就有管领宇宙的气概。女娲对子她这优美的创造品是相当的满意的，便又继续用手揉团挽和了水的黄泥，成功地造了许多男男女女的人，赤裸的人们都围绕着女娲跳跃，欢呼，然后或单独、或成群地走散了。

心里面充满了惊讶和安慰，女娲继续着她的工作，于是随时有活生生的人从她手里降到地面，随时听得周围人们笑叫的声音，她再也不感觉着寂寞和孤独了，因为世间已经有了她所创造的儿女。

她想把这些灵敏的小生物充满在大地上，但是大地毕竟太大了，她工作了许久，还没有达到她的志愿，而她却已经弄得疲倦不堪了。最后，她只得拿了一条绳子—— (...) 就是顺手从山崖壁上拉下的一条藤条，伸入泥潭里，搅混了浑黄的泥浆，向地面上一挥，泥点溅落的地方，居然也还是成了呱呱地叫着、欢喜地跳着的一些小小的人。这方法果然省事很多，藤条一挥，就有好些活的人类出现，大地上不久就布满了人类的踪迹。

大地上既然已经有了人类，女娲的工作似乎可以终止了。但是她又考虑着，怎样才能使他们继续生存下去呢？人类是要死亡的，死亡一批又再造么，太麻烦了。于是她就把男人们和女人们配合起来，叫他们自己去创造后代，担负婴儿的养育责任，人类的种子就这样地绵延下来，并且一天比一天加多了。”

(“*Dàng tiāndì kāipìlè yǐhòu, suīrán dàdìshàng yǐjīng yǒule shānchuān cǎomù, shènhuò yěyǒule niǎo shòu chóng yú, kěshì méiyǒu rénlèi, shìjiān réngjiù huāngliáng érqǐè jìmò. Xíngzǒu zài*

zhè yīpiàn huāngjì de tǔdìshàng de dàshén nǚ wā, tā de xīnlǐ gǎnjuézhe fēicháng de gūdú, tā juéde zài zhè tiāndì zhī jiān, yīngdāng tiān yīdiǎn er shénme dōngxī jìnqù cái yǒu shēngqìle.

Tā xiǎngle yī xiǎng, jiù zài yī chù shuǐchí pángbiān dūn xià shēnzi lái, juéle chí biān dìshàng de huáng ní, chānhuole shuǐ, fǎngzhào shuǐ lǐ zìjǐ de xíng mào, róu tuán chéng dì yī gè yáng nānnān yàng de xiǎo dōngxī. Gāng yī fàng dào dìmiàn shàng(...), zhè xiǎo dōngxī jiùhuóle qílái, guāguā de jiàozhe, huānxǐ dì tiàozhele, tā de míngzì jiù jiàozuò “rén”. Rén de shēntǐ suīrán miǎoxiǎo, dàn yīn wéi shì shén qīnshǒu chuàngzào de, hé fēi de niǎo, pá de shòu dōu bù xiāngtóng, kàn lái sìhū jiù yǒu guān lǐng yǔzhòu de qìgài. Nǚ wā duì zì tā zhè yōuměi de chuàngzào pǐn shì xiāngdāng de mǎnyì de, biàn yòu jìxù yòng shǒu róu tuán chānhuole shuǐ de huáng ní, chénggōng de zàole xǔduō nánánǎnnǚ de rén, chīluǒ de rénmen dōu wéirào zhe nǚ wā tiàoyuè, huānhū, ránhòu huò dāndú, huò chéng qún de zǒu sànlè.

Xīnlǐ miàn chōngmǎnle jīngyà hé ānwèi, nǚ wā jìxùzhe tā de gōngzuò, yúshì suíshí yǒu huóshēngshēng de rén cóng tā shǒu lǐ jiàng dào dìmiàn, suíshí tīng dé zhōuwéi rénmen xiào jiào de shēngyīn, tā zài yě bù gǎnjuézhe jìmò hé gūdúle, yīnwèi shìjiān yǐjīng yǒule tā suǒ chuàngzào de érnǚ.

Tā xiǎng bǎ zhèxiē língmǐn de xiǎo shēngwù chōngmǎn zài dà dìshàng, dànsì dà dì bìjìng tài dàle, tā gōngzuòle xǔjiǔ, hái méiyǒu dá dào tā de zhìyuàn, ér tā què yǐjīng nòng dé píjuàn bùkānlè. Zuìhòu, tā zhīde nále yītiáo shéngzi——(...) Jiùshì shùnshǒu cóng shānyá bì shàng lā xià de yītiáo téng tiáo, shēn rù nítán lǐ, jiǎohunle hún huáng de níjiāng, xiàng dìmiàn shàng yī huī, ní diǎn jiànluò dì dìfāng, jūrán yě hái shì chéngle guāguā de jiàozhe, huānxǐ dì tiàozhe de yīxiē xiǎo xiǎo de rén. Zhè fāngfǎ guǒrán xǐng shì hěnduō, téng tiáo yī huī, jiù yǒu hǎoxiē huó de rénlèi chūxiàn, dà dìshàng bùjiǔ jiù bù mǎnlè rénlèi de zōngjī.

Dà dì shàng jìrán yǐjīng yǒule rénlèi, nǚ wā de gōngzuò sìhū kěyǐ zhōngzhǐle. Dànsì tā yòu kāolùzhe, zěnyàng cáinéng shǐ tāmen jìxù shēngcún xiàqù ne? Rénlèi shì yào sǐwáng de, sǐwáng yī pī yòu zàizào me, tài máfanle. Yúshì tā jiù bǎ nánrénmen hé nǚrénmen pèihé qílái, jiào tāmen zìjǐ qù chuàngzào hòudài, dānfù yīng'ér de yǎngyù zérèn, rénlèi de zhōngzǐ jiù zhèyàng de miányán xiàlái, bìngqiě yītiān bǐ yītiān jiā duōle.”)

Anexo III - 鯀禹治水 (Gǔn yǔ zhìshuǐ)

(Yuan, 2006:252/253/254/255/256/261/262/263/268/269/270) (TdA)

“(…) 那时全中国受了洪水的灾害，情形凄惨可怕极了。大地是一片汪洋，人民没有住居的地方，只得扶老携幼，东西漂流。有的爬上山去找洞窟藏身；有的就在树梢上学雀鸟一样做窠巢。田地浸没在洪波里，五谷全被水淹坏，地面上的草木却长得极畅茂，飞禽走兽也一天天地繁殖加多，弄到后来，禽兽竟来和人民争地盘了。可怜的人民，他们要抗制寒冷和饥饿，还要分出力量来对付繁殖加多的禽兽，他们哪里还能够是禽兽的敌手呢？所以假如他们不死亡在寒冷和饥饿当中，也难免要死亡在恶禽猛兽的爪牙残害之下。人民一天天地减少了，(…)”

“(…) Nà shí quán zhōngguó shòule hóngshuǐ de zāihài, qíngxíng qīcǎn kěpà jile. Dàdì shì yīpiàn wāngyáng, rénmín méiyǒu zhùjū dì dìfāng, zhǐdé fú lǎo xié yòu, dōngxī piāoliú. Yǒu de pá shàngshān qù zhǎo dòngkū cángshēn; yǒu de jiù zài shù shāo shàngxué què niǎo yīyàng zuò kē cháo. Tiándì jìnmò zài hóngbō lǐ, wǔgǔ quán bèi shuǐ yān huài, dìmiàn shàng de cǎomù què zhǎng dé jí cháng mào, fēiqín zǒushòu yě yī tiāntiān dì fánzhí jiā duō, nòng dào hòulái, qínshòu jìng lái hé rénmín zhēng dìpánle. Kělián de rénmín, tāmen yào kàng zhì hánlěng hé jī'è, hái yào fēn chū lìliàng lái duìfù fánzhí jiā duō de qínshòu, tāmen nǎlǐ hái nénggòu shì qínshòu de dǐshǒu ne? Suǒyǐ jiǎrú tāmen bù sǐwáng zài hánlěng hé jī'è dāngzhōng, yě nánmiǎn yào sǐwáng zài è qín měngshòu de zhǎoyá cánhài zhī xià. Rénmín yī tiāntiān dì jiǎnshǎole, (...)”

“(…) 鯀当时便被派去治理洪水，可是一治治了九年，丝毫没有成绩。为什么鯀把洪水治不了呢？(…) 是因为他的性情不好，胡作非为，用错了方法。他用的方法是“堙”和“障”。所谓堙障，就是拿泥土来填塞洪水，不但填塞不了，洪水反而愈涨愈高，所以终于失败。”

“(…) Gǔn dāngshí biàn bèi pài qù zhìlǐ hóngshuǐ, kěshì yī zhì zhīle jiǔ nián, sīháo méiyǒu chéngjī. Wèishéme gǔn bǎ hóngshuǐ zhì bùliǎo ne?(…) Shì yīnwèi tā dì xìngqíng bù hǎo, húzuòfēiwéi, yòng cuòle fāngfǎ. Tā yòng de fāngfǎ shì “yīn” hé “zhàng”. Suǒwèi yīn zhàng,

jiùshì nà nítǔ lái tiānsè hóngshuǐ, bùdàn tiānsè bùliǎo, hóngshuǐ fǎn'ér yù zhǎng yù gāo, suǒyǐ zhōngyú shībài.”)

“滔天的洪水是怎样发生的，神话上并没有讲得明白，推想起来，大约因为下方人民不信正道，造作种种恶事。”

(“Tāotiān de hóngshuǐ shì zěnyàng fāshēng de, shénhuà shàng bìng méiyǒu jiǎng dé míngbái, tuīxiǎng qīlái, dàyuē yīnwèi xiàfāng rénmín bùxìn zhèngdào, zàozuò zhǒngzhǒng è shì.”)

“(…) 大神鯀决心自己想法来平息洪水，为人民解除痛苦。可是滔天的洪水，泛滥了整个世界，能用什么法子去平息呢？这使他忧愁而烦闷，以他的神力，似乎还难于办到。正在愁闷当中，恰巧有一只猫头鹰和一只乌龟互相拖拉着走过来，问鯀为什么愁闷不快乐，鯀就把不快乐的缘故告诉他们。(…)”

(“(…) Dàshén gǔn juéxīn zìjǐ xiǎngfǎ lái píngxí hóngshuǐ, wéi rénmín jiěchú tòngkǔ. Kěshì tāotiān de hóngshuǐ, fànlanle zhěnggè shìjiè, néng yòng shénme fǎzi qù píngxí ne? Zhè shǐ tā yōuchóu ér fánmèn, yǐ tā de shénlì, sìhū hái nányú bàn dào. Zhèngzài chóumèn dāngzhōng, qiàqiǎo yǒuyī zhǐ māotóuyīng hé yī zhǐ wūguī hùxiāng tuōlāzhe zǒu guòlái, wèn gǔn wèishéme chóumèn bù kuàilè, gǔn jiù bǎ bù kuàilè de yuángù gàosù tāmen.(…)”)

““息壤就是一种生长不息的土壤，看去也没有多大一块，但只要弄一点来投向大地，马上就会生长加多，积成山，推成堤”(…)”

(“Xī rǎng jiùshì yī zhǒng shēng cháng bù xī de tǔrǎng, kàn qù yě méiyǒu duōdà yīkuài, dàn zhǐyào nòng yīdiǎn lái tóuxiàng dàdì, mǎshàng jiù huì shēngzhǎng jiā duō, jī chéngshān, tuī chéng dī” (...))

“鯀得到了息壤，马上去到下方，替人民堵塞洪水。这东西果然灵妙，只消少许一点，就可以积山成堤，叫汹涌的洪水没法逞凶，还叫它在泥土中干涸。大地上渐渐看不见

洪水的踪迹了，看见的只是一片起伏的新的绿野。住在树梢上的人民从窠巢里爬出来，住在山岗上的人民从洞窟里走出来，他们枯瘦的脸上都展开了再度的笑容 (...) 可是不幸的，到洪水快要平息的时候，终于被上帝知道了他的宝物息壤被窃的事 (...) 他痛恨天国出了这样的叛徒， (...) 他马上毫不犹豫地，派了火神祝融下来，在羽山把鲧杀死，夺回了余剩的息壤。”

(“Gǔn dédào le xī rǎng, mǎshàng qù dào xiàfāng, tì rénmin yīn sāi hóngshuǐ. Zhè dōngxī guǒrán língmiào, zhǐxiāo shǎoxù yīdiǎn, jiù kěyǐ jī shān chéng dī, jiào xiōngyǒng de hóngshuǐ méi fǎ chéngxiōng, hái jiào tā zài nítǔ zhōng gānhé. Dà dìshàng jiànjiàn kàn bùjiàn hóngshuǐ de zōngjīle, kànjiàn de zhǐshì yīpiàn qǐfú de xīn de lǜ yě. Zhù zài shù shāo shàng de rénmin cóng kē cháo lǐ pá chūlái, zhù zài shān gǎng shàng de rénmin cóng dòngkū lǐ zǒu chūlái, tāmen kūshòu de liǎn shàng dū zhǎnkāile zàidù de xiàoróng (...) kěshì bùxìng de, dào hóngshuǐ kuàiyào píngxí de shíhòu, zhōngyú bèi shàngdì zhīdào le tā de bǎowù xī rǎng bèi qiè de shì (...) tā tònghèn tiānguó chūle zhèyàng de pàntú, (...) tā mǎshàng háo bù yóuyí de, pàile huǒ shén zhùróng xiàlái, zài yǔshān bǎ gǔn shā sǐ, duóhuíle yúshèng de xī rǎng.”)

“(…) 他的遗憾大而且深，但并不是遗憾他的被杀，他本来是抱着牺牲生命的决心的，他遗憾他死了，他的事业还没有成功 (...) 就为了这一股博大的、坚强的爱心，大神鲧的精灵因而不死，还保全了他的尸体，经过三年之久，都没有腐烂。(…) 从鲧被剖开的肚子里，忽然跳出了一条虬龙，就是禹，头上长着一对尖利的角，盘曲腾跃，很快地升上了天空。虬龙禹升上天空之后，鲧本人的被剖开的尸体也化做了别的生物，跳进了羽山旁边的羽渊。”

(“(…) Tā de yíhàn dà érqiě shēn, dàn bìng bùshì yíhàn tā de bèi shā, tā běnlái shì bàozhe xīshēng shēngmìng de juéxīn de, tā yíhàn tā sǐle, tā de shìyè hái méiyǒu chénggōng (...) jiù wèile zhè yī gǔ bóda de, jiānqiáng de àixīn, dàshén gǔn de jīnglíng yīn'ér bùsǐ, hái bǎoquánle tā de shītǐ, jīngguò sān nián zhī jiǔ, dōu méiyǒu fǔlàn. (...) Cóng gǔn bèi pōu kāi de dùzi lǐ, hūrán tiàochūle yītiáo qiúlóng, jiùshì yǔ, tóu shàng zhǎngzhe yī duì jiānlì de jiǎo, pánqū téngyuè, hěn kuài dì shēng shàngle tiānkōng. Qiúlóng yǔ shēng shàng tiānkōng zhīhòu, gǔn běnrén de bèi pōu kāi

de shītǐ yě huà zuòle bié de shēngwù, tiào jìnle yǔshān pángbiān de yǔ yuān.”)

“(…) 新生的虬龙禹具有大的神力，发了大的心愿，要继续完成父亲的功业。(…) 禹受了上帝的任命，于是带了应龙和别的一群大大小小的龙，去到下方，开始做平治洪水的工作。群龙的任务是引导水路：应龙导引主流，其余的龙导引支流。”

“(…) Xīnshēng de qiúlóng yǔ jùyǒu dà de shénlì, fāle dà de xīnyuàn, yào jìxù wánchéng fùqīn de gōngyè.(…) Yǔ shòule shàngdì de rènming, yúshì dàile yīng lóng hé bié de yīqún dà dàxiǎo xiǎo de lóng, qù dào xiàfāng, kāishǐ zuò píngzhì hóngshuǐ de gōngzuò. Qún lóng de rènwù shì yīndǎo shuǐlù: Yīng lóng dǎo yǐn zhǔliú, qíyú de lóng dǎo yǐn zhīliú.”)

“可是这一来却惹恼了水神共工，因为洪水原是上帝命他降下来惩罚人民的罪恶的，(…) 禹看见共工这样的横蛮，知道出了用武力对付以外，用道理说服是决不行的。要赶早平治洪水，必须先除去振滔洪水来祸害人民的罪魁，因此禹决心和共工一战。”

“(Kěshì zhè yī lái què rěnnǎole shuǐshén gòng gōng, yīnwèi hóngshuǐ yuán shì shàngdì mìng tā jiàng xiàlái chéngfá rénmín de zuì'è de,(…) yǔ kànjiàn gòng gōng zhèyàng de hèngmán, zhīdào chūle yòng wǔlì duìfù yǐwài, yòng dàolǐ shuōfú shì jué bùxíng de. Yào gǎnzǎo píngzhì hóngshuǐ, bìxū xiān chùqú zhèn tāo hóngshuǐ lái huòhài rénmín de zuìkuí, yīncǐ yǔ juéxīn hé gòng gōng yī zhàn.”)

“禹赶跑了共工之后，这才认真开始工作。他比他的父亲果然更要聪明：他一方面用息壤来堙障洪水，叫一只大黑龟给他把息壤背在背上，跟随在他的后面行走。这样他就把极深的洪泉填平了，把人类住居的土地加高了：那特别加高起来的，就成为我们今天四方的名山。一方面他又疏导川河，叫应龙走在前面，拿它的尾巴画地，应龙尾巴指引的地方，禹所开凿的和攢的道路也就跟着它走，一直流向东方的汪洋大海，就成为我们今天的大江大河。禹治水到黄河，(…)，忽然看见一个长人，白白的脸孔，鱼的身子，(…)，就是河伯，给了禹一块水淋淋的大青石头，(…)，原来是一幅治水的地图。从此他治水既有应龙拿尾巴开路，又有地图做全盘工程的参考，就更有了充分的信心

和把握了。”

“Yú gǎn pǎole gòng gōng zhīhòu, zhè cái rènzhēn kāishǐ gōngzuò. Tā bǐ tā de fùqīn guǒrán gēng yào cōngmíng: Tā yī fāngmiàn yòng xī rǎng lái yīn zhàng hóngshuǐ, jiào yī zhī dà hēi guī gēi tā bǎ xī rǎng bèi zài bèi shàng, gēnsuí zài tā de hòumiàn xíngzǒu. Zhèyàng tā jiù bǎ jí shēn de hóng quán tián píngle, bǎ rénlèi zhùjū de túdì jiā gāole: Nà tèbié jiā gāo qǐlái de, jiù chéngwéi wǒmen jīntiān sīfāng de míngshān. Yī fāngmiàn tā yòu shūdǎo chuān hé, jiào yīng lóng zǒu zài qiánmiàn, nà tā de wēibā huà dì, yīng lóng wēibā zhǐyǐn dì dìfāng, yǔ suǒ kāizáo de hé zǎn de dàolù yě jiù gēnzhe tā zǒu, yīzhí liúxiàng dōngfāng de wāngyáng dàhǎi, jiù chéngwéi wǒmen jīntiān de dàjiāng dàhé. Yǔ zhìshuǐ dào huánghé(...), hūrán kànjiàn yīgè zhǎng rén, báibái de liǎn kǒng, yú de shēnzi(...), jiùshì hé bó, gěile yǔ yīkuài shuǐ línlín de dà qīng shítou(...), yuánlái shì yī fú zhìshuǐ dì dìtú. Cóngcǐ tā zhìshuǐ jì yǒu yīng lóng nà wēibā kāilù, yòu yǒu dìtú zuò quánpán gōngchéng de cānkǎo, jiù gèng yǒule chōngfèn de xìn xīn hé bǎwòle.”)

“禹治洪水，直到三十岁，还没有结婚，当他走到涂山 (...) 他心里就想：“我的年龄已经很大了，将要有什么东西来显示我吧？” (...) 涂山有一个姑娘，名叫女娇，态度娴雅，仪容秀美，禹意见这姑娘，就觉得很满意，心想娶她做妻子。”

“Yǔ zhì hóngshuǐ, zhídào sānshí suì, hái méiyǒu jiéhūn, dāng tā zǒu dào tú shān (...) tā xīnlǐ jiù xiǎng: “Wǒ de niánlíng yǐjīng hěn dàle, jiāngyào yǒu shé me dōngxī lái xiǎnshì wǒ ba?” (...) Tú shān yǒu yīgè gūniáng, míng jiào nǚ jiāo, tài dù xiányǎ, yí róng xiù měi, yǔ yì jiàn zhè gūniáng, jiù juéde hěn mǎnyì, xīn xiǎng qǔ tā zuò qīzi.”)

“终于，巡视害情的禹从南方回来了，女娇的使女在涂山南麓迎接着禹，表达了他的年轻的女主人对禹爱慕的衷诚；许多言辞，都正是禹要想让使女转达给女娇知道的。两人既然彼此是这么情投意合，一见倾心，所以并不需要什么繁文缛节的仪式和典礼，他们就在台桑这地方简简单单地结了婚。 (...) 有一次治洪水到了轘辕山 (...) 禹向他的太太说：“这工作可是不太容易呀，但也还是要努力干。我在这山崖上挂上一面鼓，听见

鼓声你就给我送饭来吧。”他的太太说“好”。禹等他太太回去以后，一时想不出更好的办法，就摇身一变，化做一头毛茸茸的大黑熊，(...)他忙得浑身带劲，尖飞土扬的时候，一个不当心，他的后脚爪带起一块石头“咚”的一声。(...)禹的太太听见鼓声，就急急忙忙提了篮子把丈夫的午饭送去。”

(“Zhōngyú, xúnshì hài qíng de yǔ cóng nánfāng huíláile, nǚ jiāo de shǐ nǚ zài tú shān nán lù yíngjiēzhe yǔ, biǎodále tā de niánqīng de nǚ zhǔrén duì yǔ àimù de zhōng chéng; xǔduō yáncí, dōu zhèng shì yǔ yào xiǎng ràng shǐ nǚ zhuǎndá gěi nǚ jiāo zhīdào de. Liǎng rén jìrán bǐcǐ shì zhème qíngtóuyìhé, yī jiàn qīngxīn, suǒyǐ bìng bù xūyào shénme fánwénrùjié de yíshì hé diǎnlǐ, tāmen jiù zài tái sāng zhè dìfāng jiǎn jiǎndān dān de jiéle hūn.(...) Yǒu yīcì zhì hóngshuǐ dào le huán yuán shān (...) yǔ xiàng tā de tàitai shuō: “Zhè gōngzuò kěshì bù tài róngyì ya, dàn yě hái shì yào nǚlì gàn. Wǒ zài zhè shānyá shàng guà shàng yīmiàn gǔ, tīngjiàn gǔ shēng nǐ jiù gěi wǒ sòng fàn lái ba.” Tā de tàitai shuō” hǎo “. Yǔ děng tā tàitai huíqù yǐhòu, yīshí xiǎng bù chū gèng hǎo de bànfǎ, jiù yáoshēnyībiàn, huà zuò yītóu máoróngróng de dà hēixióng,(...) tā máng dé húnshēn dài jìn, jiān fēi tǔ yáng de shíhòu, yīgè bù dāngxīn, tā de hòu jiǎozhuǎ dài qǐ yīkuài shítou “dōng” de yīshēng.(...) Yǔ de tàitai tīngjiàn gǔ shēng, jiù jí jí máng máng tíle lánzi bǎ zhàngfū de wǔfàn sòng qù.”)

“禹听见太太叫喊，这才停止了紧张的工作，也跟着她的后面追赶去，(...)禹的太太看见追赶来的还是一头熊，心里更是惭愧和害怕，脚下也就更加跑得快。(...)禹的太太急得没法，也就摇身一变，化做了一块石头，禹见太太化做石头不理他了，又急又气，便向石头大叫道：“还我的儿子来！”石头便 (...) 破裂开了，生了一个儿子名叫“启”：“启”就是“裂开”的意思。”

(“Yǔ tīngjiàn tàitai jiàohǎn, zhè cái tíngzhǐle jǐnzhāng de gōngzuò, yě gēnzhe tā de hòumiàn zhuīgǎn qù,(...) yǔ de tàitai kànjiàn zhuīgǎn lái de hēixióng, xīnlǐ gèng shì cánguì hé hài pà, jiǎoxià yě jiù gèngjiā pǎo dé kuài.(...) Yǔ de tàitai jí jí méi fǎ, yě jiù yáoshēnyībiàn, huà zuò le yīkuài shítou, yǔ jiàn tàitai huà zuò shítou bù lǐ tāle, yòu jí yòu qì, biàn xiàng shítou dà jiào dào: “Huán wǒ de érzi lái!” Shítou biàn (...) pòliè kāile, shēngle yīgè er zi míng jiào

“qǐ”: “Qǐ” jiùshì “liè kāi” de yìsi.”)