



A Mente Humana

Ciências Cognitivas e Espiritualidade

ARTHUR SHAKER



COLEÇÃO VISÕES RUMO AO DHAMMA

2011

Arthur Shaker Fauzi Eid

Doutor em Etnologia Indígena pela UNICAMP. Trabalho de pesquisa cosmológica e intercâmbios culturais, desde 1991, junto à comunidade indígena Xavante de Pimentel Barbosa (MT). Mestre em Ciência Política pela USP. Aperfeiçoamento pela London University, sob orientação do Prof. Dr. Eric J. Hosbawn.

Introdução ao estudo das línguas Grega, Árabe, Guaraní. Estágios em Educação e Estudos do Hinduísmo (língua sânscrita, canto hindu, mudras, Hatha Yoga) na Índia, Banaras Hindu University; e retiro budista Vipassana na Tailândia.

Professor em Religiões Orientais e Cosmologias Comparadas. Professor da Faculdade Livre da 3ª. Idade, nas Faculdades Integradas Claretianas, SP. Professor e instrutor de meditação no Centro de Yoga Narayana, SP. Fundador, Coordenador e Instrutor de meditação budista da *Casa de Dharma* - Centro de meditação budista Theravada, São Paulo. Coordenador da Meditação da Plena Atenção (Mindfulness) do Núcleo Neurociências, Mindfulness e Saúde – Casa de Dharma.

Instrutor de retiros budistas de curta, média e longa duração (20 dias)

Escritor *Buddhismo e Christianismo: esteios e caminhos*, Ed. Vozes/RJ, 1999; *A Travessia Budhista da Vida e da Morte*, Ed. Gryphus, RJ, 2003; *Os Senhores da criação do mundo Xavante - Romhōsi'wa* (tese de doutorado, UNICAMP, 2002); *Por dentro do Escuro*, Ed. Global, SP, 2011.

Músico (CDs *Bhava Chakra*; *Interiores do Ser-tão*).

arthur.shaker@gmail.com

www.casadedharmaorg.org

www.arthurshaker.blogspot.com

www.saudemindfulness.blogspot.com.br

INTRODUÇÃO:

OS DESAFIOS PARA AS CIÊNCIAS COGNITIVAS DO SER HUMANO

Considero que a finalidade de todas as Ciências cognitivas que dizem respeito ao ser humano é a de oferecer diretrizes para a realização do bem maior que todos os seres humanos - e devemos aí incluir também os seres vivos não-humanos - almejamos: a realização da Felicidade, e a superação do sofrimento. Todos nós queremos ser felizes, ninguém quer sofrer. E por quê é difícil realizar este propósito? Antes de tudo, é preciso compreendermos a mente humana. e seus condicionamentos. Por quê, a despeito de nosso desejo e esforço pela felicidade, ainda assim a mente experiencia sofrimento? Há contaminantes que criam venenos na mente? Esses contaminantes são apenas produtos do meio social? É possível libertar a mente desses venenos? Se este for o grande desafio da Educação, como educar a mente neste esforço? Qual o papel da Ética? A razão humana seria suficiente para esta realização? Ou haveria a necessidade de uma prática mais profunda, um treinamento mental meditativo? Qual o lugar da Sabedoria? Leitura e reflexão constituem a abertura inicial para a Sabedoria.

Este livro toma como base o conhecimento do patrimônio das Tradições espirituais. A experiência nos mostrou que esta é uma via fecunda e útil, pois nelas estão os arquétipos que abrem a cognição e prática humana na direção do propósito maior enunciado no início desta página. Na medida do possível, e necessário, faremos pontualmente incursões pelo campo da ciência e filosofia ocidental moderna.

O livro se compõe de duas grandes unidades: a primeira, “Sophia Perennis, a Sabedoria Atemporal”, constitui-se numa coletânea de textos sobre temas e portas variadas em torno das Cosmologias e suas relações com a condição humana. Não pretende ser um tratado geral e organicamente estruturado sobre o conhecimento humano. Os textos constituem uma reflexão sobre as doutrinas espirituais e suas Cosmolo-

gias comparadas, dentro das quais podemos pensar em Ciências Cognitivas, para uma compreensão da mente humana. A segunda unidade, “Antropologia dos Mitos e Ritos”, procura investigar e mostrar que as várias formas das tradições espirituais estabelecem verdades e regras de viver e pensar que tornem a vida terrestre possível, ao mesmo tempo abrindo para a realização espiritual. E na maioria dos casos, as tradições espirituais apresentam suas verdades na forma de mitos, e suas práticas na forma de ritos. Assim, a compreensão das estruturas dos mitos e ritos pode nos ajudar na reflexão sobre o que seriam vias para uma Ciência Cognitiva da mente e realidade humana.

Para a realização do projeto deste livro, partimos conceitualmente da **Metafísica**, conhecimento que lida com a alta e misteriosa instância da Realidade Última, os princípios universais que são a raiz de tudo que se manifesta e não se manifesta. Dela descemos à instância da **Cosmologia**, o domínio e o próprio conhecimento do Cosmos, a realidade limitada da manifestação fenomênica, o lugar da incessante mudança e transformação. Dentro da Cosmologia está a **Antropologia** e a **Psicologia**, o domínio e o próprio conhecimento do homem, em sua dimensão transcendente, cosmológica, social e mental. O Mundo e a Mente humana são espelhos um do outro. Procuramos transitar por um e por outro, segundo vários âmbitos das sociedades humanas, no tempo e no espaço, na tecitura cognitiva para uma ciência da mente humana.

Por que escolhemos os termos “*Tradição espiritual e Cosmologias comparadas*”, ao invés de “*Religião e Religiões Comparada*”? Os termos *Tradição espiritual e Cosmologias comparadas* são mais amplos. O termo “religião” tem certa limitação, pois muitas vezes aparece associado a uma concepção que pressupõe a noção de um deus criador, o que não é um princípio universal, como podemos ver no caso do Budismo e Taoísmo, que seriam tradições ou religiões não-teístas, o que é diferente da noção de “ateísta”.

Comparar Cosmologias e religiões não é um trabalho simples. Vejo pelo menos dois grandes desafios: o primeiro diz respeito a um nível intelectual, o segundo ao nível prático-existencial.

Sobre o primeiro desafio, o intelectual: como percorrer por entre tradições diversas em suas cosmovisões? A busca de princípios univer-

sais que estariam na base de todas as tradições espirituais é, como o próprio nome significa, o propósito da *Sophia Perennis*. Esta busca foi a motivação que orientou meu esforço e coração durante longos anos em que estes textos foram sendo escritos. Meu coração dizia que essa busca era legítima, como que uma intuição que responde a uma possibilidade real de aproximação das verdades últimas. Como que o intelecto dissesse: “Sim, é real e possível e consistente para a inteligência”.

Esse percorrer, que será feito pelos textos, mostrará como isto foi sendo feito, e os frutos disto. Há, entretanto, dois extremos perigosos neste percurso: se estagnar e se perder nas diferenças entre as doutrinas espirituais (a armadilha do relativismo que se pretende absoluto), ou forçar uma unidade que ignore os paradoxos e certas diferenças muitas vezes insolúveis entre elas (a armadilha do universalismo homogeneizante).

Talvez uma das diferenças mais complexas que encontramos nas doutrinas espirituais seja a questão da ipseidade ou essência última da realidade. Nos ensinamentos do Canon Pali do Budismo Theravada (que se difundiu pelo sudeste asiático, Sri Lanka, Birmânia, Tailândia, Laos, Camboja), não encontramos suporte para a noção de uma “alma, essência eterna”, aquilo que no Hinduísmo é designado como *atman*, princípio último. Isto se coloca em confronto com o ensinamento do Buddha sobre *anatta*, a característica da impessoalidade insubstancial, “não-eu”, de todos os fenômenos, incluindo a condição humana.

A tentativa de um dos maiores eruditos hindus, A. Coomaraswamy, (que teve um papel de bastante influência em um outro grande pensador, René Guénon, cujos escritos em muito contribuíram em minhas reflexões), de buscar contornar esse tema do não-eu, utilizando as duas formas de linguagem “si mesmo, self” (o “si mesmo”/ego ilusório) e o “Si mesmo” (Self verdadeiro) parece um artifício forçado, conforme comenta um estudioso budista, Marco Pallis, em seu texto sobre *Anatta*, no “Espectro luminoso del budismo” (Herder, 1986). O monge budista Thanissaro Bhikkhu também apresenta reflexões interessantes, em alguns pontos críticos sobre este tema, em seu texto *Perennial Issues*, em “The Karma of Questions” (Metta, 2002). Argumenta ser questionável se recorrer aos ensinamentos do Budismo Mahayana (que se difundiu pelo norte da Ásia – Tibet, China, Coréia, Japão) para tentar se con-

tornar esse ponto sobre a doutrina do não-eu. O Budismo Mahayana argumenta que a tradição budista Theravada teria um caráter incompleto (visão não aceita pelo Budismo Theravada), e que a completude se encontraria apenas no Budismo Mahayana, no qual um dos pontos básicos reside na noção de não-dualidade, que identifica a realidade última com a noção de budeidade.

Considero saudável a prudência e o respeito pelas divergências sobre as diferenças entre as perspectivas das doutrinas espirituais, examinando-as com equanimidade e um espírito investigativo, e aceitando os limites de transito entre essas doutrinas. Um exemplo desta atitude saudável encontramos no relato de experiência de Dalai Lama, convidado a comentar passagens do Novo Testamento, em uma reflexão comparativa entre os ensinamentos do Budismo e do Cristianismo (“O Dalai Lama fala de Jesus”, Fissus, 2003). Também escrevi nesta mesma motivação um livro, “Buddhismo e Cristianismo – Esteios e Caminhos” (Vozes, 1999). Ponderar e respeitar os limites envolvidos nesse diálogo interreligioso não significa, entretanto, que devemos inviabilizar a possibilidade de uma construção de uma *Sophia Perennis*. E isto nos conduz ao segundo desafio.

A construção do entendimento de uma *Sophia Perennis* tem um mérito de se constituir num suporte que amplie nossos horizontes sobre os fundamentos de nossa existência, nosso lugar no Cosmos, e a relação entre o cosmos fenomênico e o transcendente, a Realidade Última. Mas a construção intelectual tem seus limites. Assim como a realização desta verdade maior – a natureza da Realidade Última, Nibbana - foi efetivada pelo Despertar e Iluminação do Buddha, também para cada um de nós isto só pode ser alcançada através de nossa própria prática espiritual experiencial. E para esta realização, cada tradição tem sua via própria, única, irreduzível aos parâmetros das outras tradições. Significa que construções das idéias, se por um lado podem ser um suporte ampliador, por outro lado, podem nos enredar num intelectualismo que acabe sendo uma distração especulativa ao nível das idéias e constructos mentais que nos afastem da experiência direta da verdade. E esta se dá no contexto da orientação específica de cada tradição e seus métodos de meditação, sabedoria e cultivo de virtudes. Leitura e reflexão constituem os dois níveis iniciais da sabedoria, ou mais precisamente, do conhecimento, mas a Sabedoria profunda só é realizada pela experiência direta da verdade,

sinônimo de Iluminação final. Os textos aqui refletidos devem ser vistos neste limite: são modestas aberturas.

Alguns temas ou aspectos de certos temas aparecem repetidos em certos textos, e isto devido ao fato que os textos foram escritos separadamente, ao longo do tempo, cada um sendo uma unidade em si mesma, por isso muitas vezes era necessário repetir em cada novo texto certos fundamentos. Quando compilados, surgem certas repetições. O correto seria fazer uma copydescagem, suprimindo repetições. Suprimi algumas, e se a urgência em oferecer esses frutos não pressionar demais, espero prosseguir essa revisão. Por ora, algumas repetições. Conto com sua paciência e compreensão.

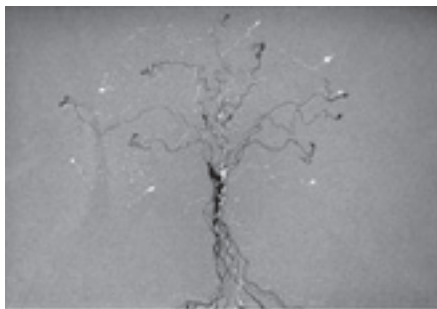
Esta coletânea reflete um pouco do percurso de minha juventude reflexiva. Espero que estes textos possam lhes ser úteis.

Que todos os seres sejam sadios, pacíficos e verdadeiramente felizes!

Arthur Shaker Fauzi Eid
Fevereiro 2010

a Sabedoria Atemporal

SOPHIA PERENNIS



COSMOLOGIA E CIÊNCIAS COGNITIVAS

ENSAIOS

*Eu, a sabedoria, habito com a prudência,
e acho a ciência dos conselhos.
Meu é o conselho e a verdadeira sabedoria;
eu sou o entendimento, minha é a fortaleza.
Eu amo aos que me amam,
os que de madrugada me buscam me acharão”.*

(Provérbios, 8.12,14,17)

SUMÁRIO

A MODERNIDADE AOS OLHOS DA TRADIÇÃO HINDU, BUDISTA E TAOÍSTA	XX
A RELIGIOSIDADE INDÍGENA E A NATUREZA	XX
A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA E OS 500 E QUANTOS ANOS DA AMBIÇÃO OCIDENTAL	XX
LA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA Y LOS 500 E QUANTOS AÑOS DE LA AMBICIÓN OCCIDENTAL	XX
INDIGENOUS SPIRITUALITY AND 500 YEARS OF WESTERN AMBITION	XX
A'UWÊ ANDA PELO SONHO - A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA E OS PERIGOS DA MODERNIDADE	XX
O CONHECIMENTO DE DEUS: CRISTIANISMO E TRADIÇÕES INDÍGENAS	XX
O UM E O OUTRO NAS RELIGIÕES: TRADIÇÕES INDÍGENAS, EDUCAÇÃO E ALTERIDADE	XX
NÓ PRINCÍPIO, NÃO EXISTIA NADA	XX
QUANDO NÃO HAVIA NADA, BROTOU UMA MULHER DE SI MESMA	XX
O DESENVOLVIMENTO DO BUDISMO NO BRASIL POR MEIO DA EDUCAÇÃO	XX
O LUGAR DO HOMEM NAS DOUTRINAS TRADICIONAIS	XX
A SABEDORIA DO INTELLECTO E O CAMINHO MÍTICO	XX
ESPIRITUALIDADE ORIENTAL E EDUCAÇÃO HUMANA	XX

A MODERNIDADE AOS OLHOS DA TRADIÇÃO HINDU, BUDISTA E TAOÍSTA (1)

A manhã se abriu ensolarada. Ontem, chovera quase sem descanso, aquela chuva miúda e fria, cobrindo o espaço de cá embaixo das nuvens de um tom melancólico e úmido. A modernidade tem sido mostrada e vivida como algo semelhante. A Idade Média teria sido a Idade das trevas, dominada pela ignorância e opressão de um sistema feudal apoiado pelo obscurantismo de um Cristianismo imposto pela força de uma fé avessa à razão e à liberdade.

A partir do séc. XIV d.C. o mundo europeu desencadearia uma série de movimentos de transformação em todas as áreas da existência, mudanças de tal amplitude que em pouco tempo o mundo medieval europeu ficaria como que algo de um passado longínquo e esquecido. O que se designa por modernidade configura um estado de espírito psicocultural que aos poucos se imporia como visão dominante. Na economia, os grandes descobrimentos abririam canais para uma intensa circulação de produtos que propiciariam a vitalização do comércio e a emergência de uma classe burguesa mercantil que forçaria os muros do mundo restrito feudal, colocando à mercê da industrialização grandes contingentes de servos desapropriados de seus meios de produção e agora uma massa de proletários com apenas sua força de trabalho para vender às portas das indústrias capitalistas.

Na política, a emergência do Estado-nação, forjado na inspiração de Maquiavel, com sua noção do Príncipe articulador de talento e condições históricas, inaugurando uma visão secular da orientação política. No domínio da cultura, o domínio progressivo da razão contra a fé religiosa cristã, o abandono da religião como visão totalizante, a emergência de uma visão de Ciência, aberta ao experimentalismo, à pesquisa, à dúvida, tendo a noção de indivíduo como instância real do homem cujos desejos encontravam oportunidade e direito de se desen-

cilharem das rédeas dos parâmetros cristãos limitantes. Classes burguesas e individualismo marcarão a ascensão do romance prosaico em que os personagens são agora indivíduos, em detrimento do epopéico e da literatura referencial e arquetípica.

Ser original, inovador, novo, são as ênfases do moderno, banindo o tradicional como repetitivo, reiterativo e não-criativo. A Modernidade será defendida como uma aspiração à revolução permanente, o legítimo desejo de constante modificação e inovação. Uma teoria do Progresso surgiria nas especulações de Darwin, Spencer e Comte, buscando um sentido na Natureza e na História humana, que fosse uma alternativa para a concepção cosmogônica cristã de um Deus criador. As especulações de Darwin sobre as espécies iriam fornecer as referências para a formulação de uma visão de Evolução, que através da diferenciação e seleção natural das mutações mais adaptativas encadearia o processo evolutivo dos seres, do simples ao complexo, do homogêneo ao heterogêneo. Como as ondas coloniais se deparariam com povos de múltiplas formas de viver e pensar distintos dos europeus, os pensadores ocidentais se esforçariam em articular suas noções de progresso e evolução de modo a correlacionar as suas diretrizes econômicas, políticas e ideológicas com os dados trazidos pela presença de povos com modos existenciais não só distintos como opostos à sua concepção de vida.

Das concepções do evolucionismo sairiam muitas hipóteses de autores como Morgan, e sua proposição das etapas do primitivo à civilização, que tanto influenciou Engels, em seu ensaio sobre a origem da família, da propriedade privada e do Estado. A despeito das diferenças de matizes, a visão da Modernidade aberta pelo mundo europeu pós-século XIV como uma marcha ascendente de crescente expansão, liberdade e abertura, se constituiria aos poucos como a teoria dominante. O fascínio pelos artefatos tecnológicos que se superam a cada dia fortifica a visão de uma era de expansão sem limites rumo às estrelas, aberta pela Modernidade. Mas essa breve caracterização da Modernidade deve ser tomada apenas como linhas gerais introdutórias, seria simplismo concluir que daria conta de toda complexidade desse processo heterogêneo marcado por rupturas, contradições e impasses desde seu desencadeamento até os dias atuais, já referidos como pós-modernidade em sua etapa de globalização.

Deste vasto tema da Modernidade, destacaremos apenas um de seus paradigmas-emblemáticos para exame: o de que a modernidade significou o desencadear de uma libertação que tem na razão um de seus suportes maiores. Vamos examinar esse paradigma e seus vários significados segundo pontos de vista não-ocidentais modernos, aos olhos dos princípios das tradições milenares asiáticas: a tradição hindu, budista e taoísta. A compreensão do alto grau de elaboração espiritual que marca o universo cognitivo das milenares trajetórias das tradições orientais exigiria uma explicitação mais ampla. Dado os limites deste texto, teremos de nos restringir a uma síntese dos conceitos necessários.

Como ponto de partida, temos de compreender o que significa o conceito de **Tradição**, de crucial importância e bastante mal entendido, quando não objeto de menosprezo pelo mundo moderno. A palavra Tradição, seu verdadeiro significado e conteúdo, aos poucos se perdeu no Ocidente moderno, passando a ser associado ao costume, o repetitivo e mecânico, o passado. Este conceito foi apropriado por instituições de ideologia abertamente reacionárias, para designar realidades que só na aparência parecem ter algo a ver com seu sentido verdadeiro. Também tem sido usado para referir-se ao folclórico, cultivado como reminiscência de um passado, ou o atrasado, o fora de época, ultrapassado pela História. O Ocidente, auferindo uma noção valorativa de progresso e evolução a partir de suas interpretação de um período de apenas cinco séculos de sua história, rotulou o termo Tradição como caractere de povos sem escrita e sem domínio tecnológico, como conjunto de crenças fetichistas e supersticiosas, sem base científica, dos povos primitivos. O retrógrado, contra o progresso. Mas vejamos.

Iniciando pela tradição hindu, de acordo com sua sabedoria, a existência, o mundo, não podem ser compreendidos quando se perde a inteligência do que possam ser seus princípios fundantes: podemos entender o que seja um galho em si, se seccionada de sua verdade inclusiva, a árvore? Não é preciso ter ido à escola para percebermos que o nosso mundo se caracteriza por ser uma realidade limitada. Queiramos aceitar ou não, a todo instante nossa percepção nos lembra que, como seres humanos, somos limitados: doença, morte e finitude andam juntas com o homem. Mas o limitado não tem razão suficiente em si. À semelhança do exemplo do galho, se o percebemos como limitado em seu contorno fechado é porque o tomamos como objeto supostamente

destacado da árvore. Mas, ontologicamente, o que é mais limitado só pode ter seu fundamento no que é menos limitado, o galho tem na árvore seu princípio. Abrindo essa operação ontológica, a árvore por sua vez só existe a partir do espaço em que se integra e se nutre. Integrando essa operação, que é simultaneamente reintegrativa e cognitiva, chegamos ao Infinito Transcendente, que é simultaneamente o ponto de partida necessário. Partida para a manifestação dos mundos relativos e limitados como o nosso, e ao mesmo tempo chegada, quando se busca o retorno à Fonte.

Este é o esteio central de toda a estrutura tradicional hindu, segundo seus livros sacros - dos quais os **Vêda** são considerados a autoridade última - e suas autoridades tradicionais legítimas. Toda realidade fenomênica emana da Realidade Última referida como **Brahman**. Designação do gênero neutro na língua sânscrita, **Brahman** nominalmente provém da raiz verbal **brih** (ou **brinh**), “ser denso, crescer forte, grande”. Como Absoluto, também é referido como **Ananta**, Infinito, como **Pûrnam**, Plenitude.

Brahman, como o Absoluto, é o lugar da Possibilidade Universal, dos princípios universais originantes. O termo “lugar” deve ser considerado como apenas um expediente limitado da linguagem, necessário para oferecer para a mente humana um suporte mínimo de representação de uma realidade que de fato nenhuma linguagem pode expressar, dado o caráter intrinsecamente limitado da linguagem. O simbolismo espacial expresso no termo “lugar” deve ser tomado apenas como um suporte aproximativo da realidade apontada pelo símbolo, o que de antemão já coloca que o acesso cognitivo a um universo metafísico, como o da tradição hindu, passa pela compreensão de seu sistema simbólico.

Em torno do tema de **Brahman** como Absoluto e Realidade Última, há na tradição hindu uma enorme quantidade de fontes e elaboração doutrinal. De acordo com um de seus comentadores hindus, Brahman é “uma essência sem dualidade (**adwaita**)” (2). Desta colocação, baseada nos textos-comentários hindus, destaco a noção de Absoluto como **adwaita**, palavra formada pelo prefixo **a** (não) e **dvi** (dois): não-dualidade. Os hindus consideram a noção de **não-dualidade** como ontologicamente acima do conceito de **unidade**. Para ser mais preciso, como não-dualidade, **adwaita** aponta para a noção supra-ontológica

de Brahman como Supra-Ser (o que é bem outra coisa do que a idéia comum de Super-Ser, como apenas aumentativo de ser). Do Supra-Ser procede o Ser como Determinação primeira.

Se compararmos a concepção hindu de Brahman como Supra-Ser, Realidade Última, com uma tradição vizinha à Índia, a tradição taoísta da China, encontramos no Tao-Te-King de Lao-Tsé algo análogo, referido como o **Tao sem Nome**: “o **Tao**, que pode ser expressado, não é o **Tao** perpétuo. O nome, que pode ser nomeado, não é o nome perpétuo. Sem nome, é **Princípio** do Céu e da Terra, e com nome, a Mãe dos dez mil seres” (3). Sua Transcendência aparece em seus atributos: **Ch’ung** (oquidade), **Yüan** (abismo e profundidade), **Ku Shen** (Espírito abismal), **Hsu** (vazio). O Inominável, porque como Realidade Suprema é **nirguna**, palavra sanscrita que provém do prefixo negativo **nis** (não) e **guna** (qualificação): não-qualificado, não-caracterizado.

Como lugar da Possibilidade Universal, o Princípio Supremo contém em si todas as possibilidades, tanto as de não-manifestação como as de manifestação. São estas últimas que são chamadas a se manifestarem enquanto Cosmos ou o domínio dos mundos manifestos, portanto relativos e condicionados, limitados. O termo hindu é **tribhuvana**, o domínio da existência condicionada de tríplice instância, o corporal, determinado pelo sutil e este pelo informal. A tradição hindu sustenta que toda a estrutura existencial, sinônimo de Cosmos, está fundada em bases metafísicas, entendida aqui como os princípios universais enraizados na Realidade Transcendente Última. Estes princípios articulam o mundo humano e cósmico com o Transcendente, sustentam a vida e transmitem o conhecimento que há milênios orienta o modo de viver hindu, entendido o viver em sua complexidade de níveis, como a atividade cognitiva, as práticas rituais, as formas de parentesco, de organização do espaço, do trabalho, e tudo o mais. Esta Realidade Transcendente Última constitui a Fonte-Cabeceira e a Fonte-Foz do rio existencial da tradição hindu. Toda a existência cósmica - em seus múltiplos planos - é uma manifestação relativa de certas possibilidades contidas no Absoluto.

Parte-se do Absoluto como raiz metafísica última, princípio maior do qual decorre a existência cosmogônica. De dentro da estrutura cosmogônica decorrem os múltiplos mundos, inclusive a sociedade hu-

mana, desenrolando-se no tempo e no espaço. Este desenrolamento do Cosmos, em seus múltiplos níveis de realidade dinâmica a partir de sua raiz o Absoluto, se dá segundo um eixo paradigmático no qual também se constituem os correspondentes e análogos domínios do universo cognitivo hindu. Enquanto categorias cognitivas, os princípios universais que suportam o complexíssimo universo de trançados que liga cada aspecto do Cosmos com o Absoluto referem-se ao domínio da Metafísica. Termo grego, a Metafísica tem seu equivalente nas referências cognitivas do **Vêdanta**, um dos seis pontos de vista com que se estudam os **Vêda** e que dizem respeito aos suportes intelectivos propiciadores para a aproximação do conhecimento de **Brahman** como absolutidade e finalidade última de toda a tradição hindu.

Do grego **meta**, “para além” e **Fisis**, “Física”, a compreensão do termo Metafísica exige que entendamos o que os gregos significavam com o termo **Fisis**. Para os gregos, o termo **Fisis**, *Física*, tinha uma acepção bastante diferente daquela que seria utilizada pelos pensadores modernos. Para os gregos designava a Natureza como sinônimo de Cosmos, no sentido amplo do mundo manifesto e relativo, que em certas linguagens teológicas tem seu aproximativo na acepção de “mundo criado”, um modo ordenado e limitado de ser, extraído de dentro da indiferenciação da substância primordial. Em outro momento haveríamos de analisar a diferença entre essa concepção grega ou hindu de Natureza ou Fisis com aquela utilizada pela Antropologia em sua dicotomia Natureza-Cultura, e as implicações desta diferença. Para os gregos, a Física, designando “a ciência da Natureza sem nenhuma restrição, é então a ciência que se relaciona com as leis mais gerais do ‘devir’, porque ‘Natureza’ e ‘devir’ são, no fundo, sinônimos e era assim que o entendiam os gregos, nomeadamente Aristóteles; se existem ciências particulares referindo-se à mesma ordem, são apenas ‘especificações’ da Física para este ou aquele domínio estritamente determinado” (4).

A Metafísica refere-se ao supracósmico, ao supranatural, ao domínio dos princípios que estão para além do Cosmos, mas que ao mesmo tempo permitem e sustentam a existência do Cosmos. Em nosso exemplo da árvore, os galhos, flores e frutos seria a imagem simbólica do Cosmos, e a raiz o supracósmico fundante, oculto nas profundezas do invisível. A Metafísica designa tanto as leis que ligam a Natureza (Fisis, o Cosmos ou mundo criado), aos seus princípios transcendentais,

como esses próprios princípios universais, assim como conhecimento desses princípios que estão para além da Natureza, da Fisis, como entendiam os gregos e outros povos orientais, como a tradição hindu: “Para Aristóteles, a Física era apenas *segunda* em relação à Metafísica, quer dizer que ela estava dependente desta, no fundo era apenas uma aplicação ao domínio da Natureza dos princípios superiores à Natureza e que se refletem nas suas leis...” (5). A Metafísica é o fio de Ariadne que liga a Natureza aos seus princípios supra-Natureza, o Transcendente. Poderíamos agora nos perguntar no quê se corporifica, para os homens, a Metafísica como elo que liga e clarifica os nexos entre a Fonte-Raiz Transcendente e os mundos manifestos e relativos.

Em nosso exemplo da árvore, este elo, o Tronco, é a **Tradição**, *Áxis Mundi*, entendido como o corpo de princípios metafísicos que mantém os nexos de ligação entre o Céu e a Terra, aqui designativos dos *Princípios* e da *manifestação existencial*. Povos tradicionais designam, portanto, aqueles povos cuja constituição se funda em uma Tradição enquanto um corpo articulado de princípios metafísicos, cuja seiva os alimenta e através da qual as verdades superiores são revivificadas para toda a comunidade e cada indivíduo, segundo o modo próprio de cada tradição, fornecendo-lhes a base de seu modo de pensar e organizar suas vidas, suas artes, ciências, arquitetura. Tradição e Metafísica significam fundamento espiritual de existência, pois nunca é demais lembrar que a vida para os povos tradicionais é sempre entendida e praticada como breve presença neste efêmero plano de existência, porém segundo regras que garantam certo equilíbrio possível no intercâmbio entre o domínio terrestre e o celeste, equilíbrio sempre frágil e relativo a exigir reiteradas readaptações, em virtude de certas tendências cósmicas apontadas pela tradição hindu, e que retomaremos adiante.

Como Eixo do Mundo, a Tradição traduz para seu povo as leis metafísicas que regerão os múltiplos aspectos da vida deste povo, articulando a existência com o transcendente, de acordo com essas leis, e oferecendo os suportes para o retorno ao original transcendente. Tradição significa **tradução** (das verdades metafísicas para a mente humana) e **transmissão** (destas verdades e ritos necessários para o acesso às suas raízes transcendentais). O corpo doutrinal de uma Tradição como que expressa a descida do Transcendente no Imanente, evitando que este

se torne opaco aos homens e ao mesmo tempo servindo de veículo de apoio para seu retorno à sua origem celeste. O corpo de leis metafísicas que fundam e sustentam uma tradição, como os **Vêda**, é dito ter uma origem “não-humana”, **apaurushêya** (6). A Fundação do Mundo se revelaria através do **Mito**, e o retorno às origens míticas se faria através dos **Ritos** que permeiam cada aspecto da vida de um povo tradicional, garantindo o nexos de sentido entre sua dimensão cosmogônica e sua raiz transcendente. Os ritos são orientados pelo corpo doutrinal metafísico destas tradições, seja em sua forma oral, como nas recitações míticas indígenas, ou em suas formas escritas, como nos textos sacros da tradição hindu. O *Rito* re-atualiza o *Mito* e re-põe os homens no Centro do Mundo, por onde se busca manter o contato com a Realidade fundadora de suas vidas (7).

Para a tradição hindu, o Cosmos é a manifestação de certas possibilidades contidas no Absoluto. Utilizando uma linguagem platônica equivalente, o Cosmos é a manifestação, de modo distintivo, de certas possibilidades contidas nos Arquétipos divinos. Se é dito que Brahman é *nirguna* (não-qualificado), também é dito que é, ao mesmo tempo, *saguna* (qualificado), ou seja, Brahman é uma essência sem dualidade (*advaita*), “mas não sem relações (*vishistâdwaita*). Não pode ser apreendido senão que Essência (*asti*), mas esta Essência subsiste em uma natureza dupla, como ser e devir” (8). Em sua natureza Inominada, como *nirguna*, Brahman vive no silencioso repouso imutável, na anterioridade do Céu e da Terra. Por isso é referido como Não-Ser, sinônimo de Supra-Ser, e é o princípio do Ser, como sua Determinação primeira. Do mesmo modo dizem os taoístas: do Tao sem Nome, o Absoluto, surge o Um, a Unidade Primordial, o Ser como princípio de todos os seres: “os dez mil seres nascem do Ser e o Ser nasce do Não-Ser”.

Para que as possibilidades de manifestação venham à existência, a Unidade primordial se polariza, surgindo o Dois, os dois princípios fundamentais da existência, o pólo ativo e essencial, designado na tradição hindu como **Purusha**, e o pólo passivo e substancial, **Prakriti**. Reencontramos concepção análoga entre os taoístas: “o Tao engendra o Uno, o Uno engendra o Dois, o Dois engendra o Três, e o Três engendra os dez mil seres. Os dez mil seres levam em suas costas o Yin (obscuridade) e em seus braços o Yang (luz), e o vapor da oquidade permanece harmonioso” (9).

Purusha e Prakriti, Yang e Yin, são os dois princípios polares opostos e complementares de cuja união em contínuo movimento de unificação e separação brota a multiplicidade do mundo manifesto - “os dez mil seres” - a Existência cósmica com sua hierarquia de estados do ser. Estes dois princípios polares não existem como princípios puros dentro da existência fenomênica, mas suportam toda a existência. A realização das possibilidades de manifestação se dá através desse incessante processo de união e ruptura polarizante destes dois princípios cosmogônicos, processo dialético que é o fluxo do vir-a-ser, o devir movente em tempo-espaço. A cosmologia hindu desdobra uma concepção do desenrolamento do Cosmos a partir das produções advindas das modificações de Prakriti, a substancia universal, vista como **Mâyâ**, “a mãe das formas”, sob a influência diretora do polo essencial da manifestação, Purusha. Este ângulo da cosmologia hindu é desenvolvido pelo **Samkhya-darshana**, que junto como o *Nyâya*, *Vaishêshika*, *Yoga*, *Mîmânsa* e *Vêdânta* constituem os seis **darshanas** ou pontos-de-vista segundo os quais os **Vêda** podem ser estudados.

Segundo o Samkhya, **Prakriti** (a substancia universal), sob a influência ordenadora de **Purusha** (o pólo essencial), produz em sua modificação os outros 23 **tattwas** ou princípios cósmicos. Temos, portanto, os dois pólos maiores, Purusha e Prakriti, e outras 23 categorias constitutivas do Cosmos. O primeiro deles e o mais importante é **Buddhi**, o Intelecto transcendente. É através deste Intelecto que o homem pode participar das verdades metafísicas. Seria propriamente a intuição contemplativa. De **Buddhi** provem **ahankâra**, a consciência individual que engendra a noção de “eu”. De **ahankâra** provêm a faculdade de sensação e ação, os **indriyas**, que inclui **manas**, a faculdade mental humana, ou o sentido interno, cujos atributos são a razão analítico-reflexiva, o pensamento, o sentimento, a memória e a imaginação.

Um ciclo cósmico traz em si, enquanto potencialidade, um conjunto de possibilidades de manifestação. O desenrolamento do processo cósmico se dará segundo um desenvolvimento no espaço e na sucessão (10). O processo cósmico será a atualização das possibilidades de manifestação contidas em potência no estado embrionário do Cosmos, referido como **Brahmânda**, “o Ovo do Mundo”. Esse conjunto de possibilidades não se distribui embrionariamente de modo homogêneo, mas segundo uma hierarquia em que as possibilidades superiores se mani-

festam no início do ciclo cósmico, indo para as possibilidades inferiores conforme o ciclo se desenvolve, até sua completação e estancamento. Significa que a tradição afirma um sentido descendente e finito de todo ciclo cósmico, o oposto da visão moderna do progresso ascendente e indefinido de evolução humana, visão esta do evolucionismo darwiniano que não encontramos respaldo em nenhuma doutrina tradicional (11).

Quando falamos em superior-inferior ou ascendente-descendente, devemos nos perguntar em relação à quais sistemas de referencias posicionamos os dados. Segundo os hindus, são superiores as possibilidades que se manifestarão no início do ciclo cósmico porque são aquelas mais próximas do pólo essencial, carregadas, portanto, de maior grau de espiritualidade, e mais próximas da justiça e da verdade espiritual. A marcha do ciclo cósmico e humano é a do obscurecimento progressivo da espiritualidade original, e isto porque “o desenvolvimento de toda a manifestação implica necessariamente um afastamento cada vez maior do princípio do qual ela procede; partindo do ponto mais alto, ela tende forçosamente para baixo, e, como os corpos pesados, tende para esse sentido com uma velocidade sem cessar crescente, até que encontra finalmente um ponto de paragem. Esta queda poderia ser caracterizada como uma materialização progressiva...” (12). Ao invés de evolução ascendente, a tradição hindu afirma a tendência descendente-materializante. E isto segundo uma visão cíclica do tempo, da História e da humanidade, tendo um começo, desenvolvimento e encerramento, e não retilíneo e indefinidamente progressivo ascendente, como supõe o Evolucionismo. Tendo um começo, terá um fim, diz o Buddha. “Nos seres, à robustez segue a velhice, que é falta do Tao. E sem Tao tudo se acaba. O homem vivo é brando, o morto é duro e rígido. As plantas vivas são flexíveis e tenras, as mortas são duras e secas. Daquele que possui muita Virtude se diz que é como criança. Tem os ossos brandos e os músculos flexíveis...” (*Tao-te-King*, Lao-Tsé).

QUANDO A VIDA ERA PLENA, NÃO EXISTIA A HISTÓRIA

Na época em que a vida na terra era plena, ninguém dava nenhuma atenção aos homens dignos, nem selecionava os homens capazes. Os soberanos eram apenas os galhos mais altos das árvores, e o povo era como cervos na floresta. Eram honestos e corretos, sem imaginar que “estavam cumprindo com o seu dever”. Amavam-se mutuamente, e não sabiam que isto se chamava “amor ao próximo”. Não enganavam a ninguém, e, no entanto, não sabiam ser “homens de confiança”. Podia-se contar com eles, e ignoravam que isto fosse a “boa fé”. Viviam juntos livremente, dando e recebendo, e não sabiam que eram homens de bom coração. Por este motivo, seus feitos não foram narrados. Não se constituíram em história (13).

A visão cíclica e descendente do ciclo humano aparece formulada, na tradição hindu, nas **Leis de Manu**, que divide o ciclo em quatro fases ou *yugas*: **Satya yuga**, a idade da Verdade, **Treta yuga**, **Dwâpara yuga**, e por último **Kali yuga**, a Idade Sombria, aquela em que estamos desde há mais de seis mil anos, agora em sua última etapa. Os budistas tibetanos ainda distinguem uma quinta fase cíclica no Kali yuga, “a Idade em que a corrupção vai de mal a pior” (14). Enquanto a Justiça e a Verdade reinam no Satya Yuga, já nas fases subsequentes o avanço da desespiritualização acelera-se, na medida em que a duração temporal de cada fase diminui na proporção de 4:3:2:1. A despeito do avanço tecnológico, o ciclo caminha para baixo. A referência **baixo** tem múltiplas significações: materialização, maior dificuldade de acesso mental às verdades transcendentais, racionalismo, desenfreamento do ignorante querer apossar das coisas, destruição da Natureza, exteriorização, corrupção, entre outras.

Se a tendência cósmica e humana é descendente e materializante, por outro lado os hindus consideram que a função da Tradição é a de oferecer os suportes de apoio para a tendência oposta, a de retorno ao

princípio, o que não significa tendências sucessivas, mas simultâneas, embora haja períodos de crise e ruptura, com o desaparecimento de certas tradições, a emergência de novas tradições revivificantes - (e nesta visão global se situaria a emergência de tradições como o Cristianismo, o Budismo e outras) - e readaptações em outras. Nisto residiriam as chamadas “descidas divinas”, os **Avataaras**, que na tradição hindu são as sucessivas encarnações de Vishnu, a face da conservação divina. No livro do Bhagavad-Gita, assim se refere Krishna, considerado a oitava encarnação de Vishnu: “*Sempre que o dharma [a Lei, Verdade, a retitude, entre outras acepções (15)] declina, ó filho da dinastia dos Bharata, e há um aumento do adharma (vício, destruição da verdade), então Eu me manifesto*” (sloka 7, cap. 4). Segundo os hindus, a próxima encarnação de Vishnu será como *Kalki-Avatar*, que desta vez virá para encerrar com fogo este ciclo da Humanidade, e o fim de um ciclo significa o início de um novo ciclo.

O caminho ensinado pelo Buddha tem semelhanças e diferenças com relação à doutrina hindu. Seu ensinamento é conhecido como a doutrina das Quatro Nobres Verdades, que devem ser compreendidas e colocadas em prática.

A primeira Nobre Verdade (*dukkham ariya saccam*): a existência é *dukkha*, sofrimento:

Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, enfermidade é sofrimento, morte é sofrimento; tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero são sofrimentos; a união com aquilo que é desprazeroso é sofrimento; a separação daquilo que é prazeroso é sofrimento; não obter o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados influenciados pelo apego são sofrimento (...) Esta nobre verdade do sofrimento deve ser completamente compreendida (DUKKHAM ARIYA SACCAM, 2009).

A Segunda Nobre Verdade (*dukkha-samudayam ariya-saccam*): a causa do sofrimento:

Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da origem do sofrimento: é este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir”(…) “Esta nobre verdade da origem do sofrimento deve ser abandonada (DUKKHA-SAMUDAYAM ARIYA-SACCAM, 2009).

A Terceira Nobre Verdade (*dukkha-nirodham ariya-saccam*): extinguindo-se a causa do sofrimento, extingue-se o efeito, sofrimento:

Agora, bhikkhus, esta é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento e cessação sem deixar vestígios daquele mesmo desejo, abrir mão, descartar, libertar-se, desapegar desse mesmo desejo (...) Esta nobre verdade da cessação do sofrimento deve ser realizada (DUKKHA-NIRODHAM ARIYA-SACCAM, 2009).

A Quarta Nobre Verdade (*dukkha-nirodha-gamini-patipada ariya-saccam*): o Nobre Óctuplo Caminho (*ariya attangika magga*)

E qual, bhikkhus, é o caminho do meio para o qual o Tathagata despertou, que faz surgir a visão ... que conduz a Nibbana?

É este Nobre Caminho Óctuplo: entendimento correto, pensamento correto, linguagem correta, ação correta, modo de vida correto, esforço correto, atenção plena correta, concentração correta. Esse, bhikkhus, é o caminho do meio para o qual o Tathagata despertou, que faz surgir a visão, que faz surgir a sabedoria, que conduz à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a Nibbana (SAMYUTTA NIKAYA LVI.11, 2009).

A ênfase do ensinamento do Buddha está em purificar a mente da ignorância, e para isso, toda a prática tem como fundamento aprendermos a ver a realidade como ela é, sem distorções. Significa ver todos os fenômenos corporais e mentais em sua tríplice característica: a impermanência (*anicca*); o sofrimento e insatisfação (*dukkha*), e a insubstancialidade de um “eu” ou de um “meu” (*anatta*). Nesta terceira característica, encontramos a distinção mais importante entre a perspectiva budista e a hindu. No ensinamento do Buddha, a noção de um *atman*, enquanto “alma” ou “princípio permanente” é considerada uma delusão que deve se abandonar. Um outro aspecto também negado pelo Buddha é o da existência de uma entidade suprema denominada de Brahman na tradição hindu: quando Buddha se refere a Brahma, (enquanto Criador segundo a tradição hindu), este é uma divindade também sujeito à lei da impermanência. Por isso, não há no ensinamento budista a idéia hindu da realização espiritual como uma união (*yoga*) com um Brahman supremo. Isto não significa, entretanto, que no ensinamento do Buddha não haja a noção de uma realidade permanente, incondicionada, Nibbana:

Existe um não-nascido, um não tornado-a-ser, um não-feito, um não-composto; se não fosse por este não-nascido, não tornado-a-ser, não-feito, não-composto, não seria possível neste mundo nenhuma evasão do

nascimento, do porvir, do fazer, da composição (Coomaraswamy, apud Udana, 1967) (16).

A lei da impermanência comanda a trajetória de todos os mundos condicionados, em seu turbilhão incessante de nascer e morrer (o samsara), seja os mundos celestes, os terrestres ou os infernais. Tudo o que nasce, está sujeito a se decompor, a desaparecer. Embora não encontremos nos ensinamentos do Buddha uma referência explícita à noção dos yugas da tradição hindu, a noção de que os ciclos dos mundos samsáricos, ao rebrotarem, tendem para a decadência pode ser encontrada no sutta (sermão) 26 do Digha Nikaya (Os sermões longos do Buddha), que junto a outros quatro Nikayas, formam o Sutta Pitaka, uma das três coleções de ensinamentos, que junto com o Vinaya Pitaka (referente aos códigos de disciplina monástica) e o Abhidhamma Pitaka (referente à estruturação sistemática dos princípios doutrinários apresentados no Sutta Pitaka), formam o Cânon Pali do Budismo Theravada, considerada a escola viva mais antiga do Buddhismo primitivo.

Neste sutta 26 do Digha Nikaya, o Cakkavatti Sihanada Sutta, Buddha conta como o processo de decadência ocorre progressivamente, iniciando-se com uma época em que reina a lei, a ética, a bem aventurança, para aos poucos ir surgindo os vícios, a perda da ética, da generosidade, da justiça, a brevidade do tempo de vida, etc. Neste interessante sutta, o final deste percurso é seguido pelo surgimento do futuro Buddha, o Buddha Metteya, ou Maitreya (na língua sânscrita). Embora o processo de decadência narrado pelo Buddha não apareça dividido formalmente nos moldes dos quatro yugas da doutrina hindu, é bem plausível vermos neste sermão as evidências da condição de obscuridade espiritual do mundo moderno, agora referido como contemporâneo. Mesmo na perspectiva cristã, encontramos essa sintomática, nas palavras do Cristo sobre o tempo em haverá o “endurecimento dos corações”.

Colocando agora a modernidade aos olhos da tradição hindu e budista, teremos um outro desenho de significações sobre este período da história da humanidade. De um lado, é certo que a modernidade “libertou” certas possibilidades contidas originalmente em potencialidade no ciclo atual: o desenvolvimento das forças produtivas através das quais se potenciou a produção de mercadorias a um nível vertiginoso,

em que a reprodução ampliada do capital exige um sucateamento das coisas em velocidade cada vez mais crescente. Mas libertação a que custo, ou dito de outro modo, qual o significado mais amplo desta “libertação”? Imaginemos que em nosso corpo estivesse um germe de uma virulência mortal, mas que graças ao nosso sistema de defesa imunológico este vírus estivesse constricto. Mas que chegasse o momento em que o sistema imunológico fosse rompido e o vírus se expandisse com violência. O que estava constricto foi “liberto”. Neste caso, o corpo seria entregue à morte. Significa dizer que a noção de “libertação” depende dos contextos e significados com que é interpretada. Os povos indígenas de várias partes do mundo têm alertado repetidas vezes, e sob vários aspectos, sobre algo do que teria sido “libertado” pelo mundo moderno:

*Ömame (o criador mítico da humanidade Yanomami e de suas regras culturais) mantinha a **xawara** (a epidemia do minério) escondida. Ele a mantinha escondida e não queria que os Yanomami mexesse com isto. Ele dizia: não! Não toquem nisso! Por isso ele a escondeu nas profundezas da terra. Ele dizia também: “Se isso fica na superfície da terra todos Yanomami vão começar a morrer à toa!” Tendo falado isso, ele a enterrou bem profundo. Mas hoje, os **nabëbë**, os brancos, depois de terem descoberto nossa floresta, foram tomados por um desejo frenético de tirar esta **xawara** do fundo da terra onde Ömame a tinha guardado...A **xawara** do minério é inimiga dos Yanomami, de vocês também. Ela quer nos matar. Assim, se você começar a ficar doente, depois ela mata você. Por causa disso nós Yanomami estamos muito inquietos (17).*

Sinteticamente, aos olhos das várias doutrinas espirituais, a modernidade significou a necessária realização das possibilidades inferiores contidas desde as origens no conjunto global deste ciclo cósmico, necessária, mas nem por isso menos terrível, porque se funda na progressiva ruptura dos nexos metafísicos entre os princípios transcendentes e a existência terrestre humana. A civilização ocidental moderna constitui-se por isso em uma anomalia no conjunto das sociedades humanas e marca o encerramento deste ciclo humano. Do ponto de vista cosmológico, o frenético desejo-impulso de desenvolvimento das forças produtivas, a ponto de ser o motor central do mundo moderno, onde o Banco é a “igreja” do mundo atual, subordinando tudo o mais ao seu imperativo, significa uma vertiginosa descida rumo ao pólo substancial, cuja expressão psicológica é o apego e a insatisfação crescente em que

a mente se vê enredada, em sua crescente dependência a necessidades criadas e alimentadas pelo complexo tecnológico.

Para que este motor produtivo pudesse ser liberado, internamente o mundo medieval foi desmantelado e os servos transformados em proletários para a indústria nascente, e externamente, tendo em uma das mãos a espada e as canhoneiras, e na outra a cruz, lançaram-se à invasão e rapinagem das Américas, África e Ásia, impondo a todos esses povos tradicionais o domínio econômico e político, junto às várias tentativas de imposição da catequese cristã (18). Se houve libertação, poderíamos perguntar se não foi a libertação da violência da ambição materializante e seus desdobramentos sociopolíticos, e de um ponto de vista psicocultural, a libertação de uma concepção mental dessacralizante do homem e do Cosmos. Ainda que a difusão do Cristianismo fosse colocada como a dimensão religiosa da expansão colonial, e que a visão cristã pareça ainda ser um dos esteios da modernidade ocidental (19), de fato a ideologia da modernidade se caracteriza por uma negação dos fundamentos metafísicos, e esta negação se moverá para todas as áreas da ciência, da filosofia e das artes. A explicação cristã sobre a criação do mundo passaria pouco a pouco a ser contestada como não-científica e apoiada apenas na fé e na crença, o que trazia subjacente uma noção ideológica do que seria uma “visão científica”. A metafísica, no caso a cristã, passou a ser considerada como oposta à ciência; o obscurecimento da compreensão do significado da Metafísica no decorrer da história do pensamento e da filosofia moderna chegou a tal ponto deste termo ser utilizado para designar o que seria incompreensível ao entendimento humano.

Do ponto de vista do conhecimento, o obscurecimento da compreensão da Metafísica acompanha a progressiva ruptura, no Ocidente moderno, dos nexos metafísicos que uniam o transcendente com a existência humana, o que implicaria em uma desespiritualização da visão moderna do homem, da sociedade e da Natureza. Esta perda de visão metafísica do homem é que caracterizará a emergência de um tipo de ciência, a moderna, cuja tônica é a de que a faculdade humana da razão, aliada às provas empíricas, seria suficiente para dar conta da explicação dos diversos domínios da existência, enquanto os hindus, em sua complexa estrutura de entendimento, embora dando à razão um lugar importante no conhecimento, subordinam sua ação a um domínio de-

pendente do Intelecto transcendente, *Buddhi*, cuja forma de acesso às verdades é o da intuição contemplativa e cujo exercício passa pelas exigências de uma prática espiritual estruturada, o que significa uma outra noção do que seja a atividade intelectual.

A perda da intuição e a hegemonia da razão, o que se denominou de racionalismo, terminaria por conduzir ao infra-racional, em que a própria razão passaria a ser negada como forma de conhecimento, em favor não da recuperação da intuição espiritual supra-racional, mas do primado da sensação, cujo lugar na estrutura mental humana é o mais exterior e passível de lançar a mente para a dispersão. Não é por acaso que em nossa época assistimos ao predomínio da exploração das sensações, vendidas como o verdadeiro modo de realizar a vida. A manipulação das sensações através de maciços apelos dos meios de comunicação de massa cada vez mais sofisticados tecnologicamente é um evidente passo a mais destas rupturas para baixo. As revistas lamentam e se indagam por quê avança o número de jovens envolvidos e mortos pelas drogas.

Já na época de Sócrates e Platão a capacidade de penetração metafísica se encontrava bastante obscurecida no mundo grego, e se Sócrates foi obrigado a tomar cicuta era porque falava sobre verdades superiores para um povo grego que já não mais conseguia compreendê-las. A capacidade de compreensão dos ensinamentos platônicos sobre os Arquétipos divinos se tornava mais enfraquecida com Aristóteles e o racionalismo já se amplia bastante. Em Aristóteles, o lado intuitivo de Platão já estava mais ausente, e o compensatório esforço racional de sistematizar o conhecimento metafísico, rebaixando a visão mítica para uma leitura filosófica e lógica, como que para preencher o vazio deixado pela retirada dos deuses do Olimpo, é bem visível. O recolhimento da intuição e a exacerbação do racionalismo no Ocidente já vêm do séc. VI aC. Quando o mundo grego e romano se decompõem, o racionalismo já estava bastante forte como tendência do Ocidente. Quando o Cristianismo se colocou como via espiritual para o Ocidente de então, sendo uma via puramente interior, não fazia parte de sua natureza o compromisso de criar um corpo de ciências, pois seu propósito era mais o de oferecer uma via de realização espiritual do que o de explicar os vários domínios fenomênicos. Ainda assim, um certo sistema de saber analítico foi construído, articulando a metafísica cristã com fundamentos aristotélicos, o que paradoxalmente contribuirá posteriormente para o aprofundamen-

to da anterior tendência racionalista herdada do mundo grego-romano, enquanto o Cristianismo ortodoxo oriental fará opções pela via mais intuitiva da herança platônica. Essa diferença de opções, sem dúvida está relacionada à diferença de predisposição mental destes povos (20).

Com o Renascimento, a tendência racionalista e a concomitante dificuldade de se entender e penetrar na realidade metafísica vai se aprofundar. Na ótica metafísica, o que se chamou de Renascimento foi um movimento específico da Europa pós-medieval, e que tentou recuperar o que era mais exterior do mundo grego, sendo por isso, diz René Guénon, a morte de muitas coisas e mais um passo na destruição do saber metafísico no mundo ocidental. Pretendeu-se que a partir do Renascimento e do Iluminismo se inaugurava o esforço de se libertar das travas da superstição religiosa cristã e criar um saber científico, renegando que o saber anterior fosse ciência. Afirmava-se implicitamente que todos os outros povos, do extremo-orientes ao extremo-ocidente, não possuíam ciências. Mas o fato é que, dentro do universo estruturado de tradições como a hindu, os múltiplos níveis do saber possuem seus fundamentos maiores na metafísica espiritual. São saberes do mundo fenomênico segundo vários pontos de vista, mas todos esses pontos de vista e níveis ligam a realidade do mundo existencial com o que lhe é ontologicamente superior e determinante, do corporal subordinado ao sutil e este ao propriamente espiritual, pois é esse Eixo que dá significado a cada coisa segundo seu plano de realidade. A oposição não estaria entre um saber científico e racional (posto como o novo e verdadeiro modo do saber, e inaugurado pela modernidade pós-renascentista) e o saber metafísico ou religioso (posto como dogmáticas crenças dos povos tradicionais, em uma anterioridade cognitiva ultrapassada pelo progresso do conhecimento carregado pelo saber ocidental moderno). Na ótica metafísica, a oposição está entre *um tipo de ciência*, a moderna, carente de nexos entre o mundo fenomênico e seus princípios ontologicamente determinantes, - estes remetendo ao domínio metafísico-espiritual -, desconexão esta que tenta explicar o mundo em si mesmo e por si mesmo, e *outro tipo de ciência*, as ciências tradicionais, que se fundam nestes nexos metafísicos e enxergam o mundo manifesto como presença do Transcendente no imanente, como **teofania**.

Neste mesmo balaio de equívocos, também está o erro de ponto de vista em colocar ciência como oposição à Metafísica (ou religião). É apenas na modernidade que se criou esta imagem de conflito ciência-religião. É um erro de posição, pois a Metafísica (ou a religião) res-

pondem pela realidade dos princípios transcendentais, o supracósmico, o **noumenon**, enquanto as ciências se referem ao domínio do mundo fenomênico, o Cosmos, o **phenomenon**. Por não compreenderem esta distinção fundamental, os pensadores modernos frequentemente lançam críticas à metafísica (à qual reduzem ao limitado universo aristotélico) através do argumento de que a Metafísica se baseia em um “essencialismo”, pressuposto de que haveria uma “essência” das coisas, mas que isso seria desmentido pela realidade, onde nada subsiste, tudo se mostra como processo cambiante, fluxo em que as coisas e seres se constroem na posição e re-posição das relações dinâmicas determinadas pelo conjunto de condições históricas. A concepção metafísica sobre as essências é um tema bem mais complexo, e que merece espaço mais amplo do que os limites deste trabalho. Mas algo pode ser ponderado aqui.

A crítica colocada à Metafísica é equivocada, pois supõe que as doutrinas metafísicas desconhecem o fato de que a realidade fenomênica é apenas um processo mutável de vir-a-ser. Já esclarecemos no decorrer deste texto que as doutrinas metafísicas colocam claramente que o domínio fenomênico é marcado pela dialética do incessante vir-a-ser, do construir-destruir, do surgir-desaparecer, e este é o significado etimológico do conceito grego de *phenomenon*. Mas as doutrinas metafísicas não restringem a noção de “realidade” apenas ao mundo fenomênico. Este é apenas a face efêmera e manifesta da Realidade Infinita, o “lugar” dos princípios universais que sustentam ontologicamente o mundo manifesto, mas que não se confundem com ele. O mundo manifesto é o palco onde se desenrola a peça, o jogo (no sentido do termo inglês *play*) entre os seres em sua face ilusória e seus princípios fundantes. Mas simultaneamente, os seres não são apenas personagens ilusórios cujas essências estariam ocultas por detrás do palco, como se as essências fossem “algo material” que ao procurarmos dentro da cebola nada encontramos. A essência se revela na forma, dizia Plotino (21).

Princípios transcendentais e mutável Cosmos fenomênico, as doutrinas metafísicas estão falando de planos diferentes, hierarquicamente integrados dentro do seu corpo cognitivo, mas que passou a ser vivido como conflito apenas no Ocidente moderno porque a relação hierárquica vertical entre ambos foi ignorada e convertida em opostos no mesmo plano horizontal. O pensamento moderno pretendeu com isso renegar o estatuto ontológico da Metafísica, e, portanto, do supranatural, para a

hegemonia de um tipo de conhecimento científico fundado em uma razão desprovida de nexos com o transcendente. Mas mesmo essa ruptura sendo posta como força dominante, o senso humano de crítica em busca da verdade persistiu, ainda que de modo limitado, nas discussões entre a razão crítica e a razão instrumental. Os imperativos materiais do lucro, a despeito das análises da razão crítica, puxam a razão experimental para seus bem pagos compromissos de instrumentalização necessária à produção ampliada de mercadorias. É bem conhecido o quanto a nova ciência foi estimulada e serve aos requisitos das indústrias, incluindo as indústrias culturais que hoje ocupam as atividades dos meios de comunicação de massa e a criação da “realidade virtual”, cujas terríveis implicações para a mente humana mereceriam uma reflexão maior.

A razão crítica, entretanto, tal como é exercitada na modernidade, se vê limitada. Pela sua própria natureza de razão, como **ratio**, significando a capacidade humana de estabelecer proporções e sentidos entre elementos do domínio limitado em que opera, necessita para isso de princípios que lhe permitam ponderar esses elementos e tirar conclusões. Esses princípios, entretanto, não se encontram dados de imediato no empírico, mas estão fundados em um plano ontologicamente superior ao fenômeno, porque lhe são determinantes. Como a modernidade pretendeu ignorar a determinação dos planos ontológicos hierárquicos, ignorando por consequência a dependência da razão para com o Intelecto transcendente do qual procede e que lhe permite ascender ao conhecimento desses planos ontológicos determinantes, o esforço da razão crítica permanece amarrado na superfície dos problemas.

A Ética é uma das dimensões da vida contemporânea em que transparece os efeitos desta limitação da razão, quando desconectada de princípios supramundanos. Leonardo Boff, em seu estudo sobre a Ética, e observando a trajetória histórica da Ética na Grécia a partir de Platão e Aristóteles, observa que o ethos anterior (zelado pelo *daimon*, o anjo bom, a voz intrínseca da interioridade) foi sendo substituído por um sistema racional de princípios em que a razão se tona demasiadamente instrumental e analítica, que passa a estabelecer uma tecnociência ameaçadora, no sentido de um abandono dos valores humanos básicos. Ocorre um desequilíbrio entre a tendência da autoafirmação e o da integração humana: “Ao invés de estar junto dos demais seres, colocou-se sobre eles e contra eles. Aí começou a auto-exílio do ser humano, pois

foi se afastando lentamente da Casa comum, da terra e dos demais companheiros e companheiras da aventura terrenal. Quebrou os laços de coexistência com eles. Perdeu a memória sagrada da unicidade da vida em sua imensa diversidade. Esqueceu a teia das interdependências, de comunhão com os vivos e com a Fonte originária de todo ser. Colocou-se num pedestal solitário a partir do qual pretende dominar a terra e os céus. Eis nosso pecado de origem que subjaz à crise ética de nossa civilização: nossa autocentração, nossa ruptura fatal. Esta postura de arrogância gerou a maior tragédia da história da vida. As conseqüências nos alcançam até os dias de hoje e de uma forma perigosa, pois ela criou o princípio de autodestruição da espécie e de seu *habitat* natural (22).

Esta operação fragmentante do conhecimento moderno se irradiou por todas as áreas do saber, tanto nas chamadas ciências naturais, com as interpretações naturalistas, como das ciências sociais. O mal-estar da fragmentação de quando em vez irrompe e tentativas de integrar os vários ramos do saber são esboçadas, mas os resultados são irrisórios, pois como integrar ramos quando se renega o tronco e a raiz? Galhos justapostos não formam uma árvore. A sociedade humana passaria a ser interpretada e reivindicada como o domínio dos homens regidos não mais por um fundamento metafísico-espiritual, mas por um contrato social, um acordo entre homens livres, dissimulando a coerção impositiva da noção de Estado-nação, cujo modelo europeu se tornou imperativo para todos os povos do mundo, forçando as etnias à submissão a uma forma de organização uniformizante e desprovida de qualquer fundamento metafísico. E quando alguma etnia indígena reivindica seu estatuto de identidade como um povo-nação com um modo próprio de ser e reger sua vida, de acordo com a tradição instituída por seus criadores míticos, aspiração que muitas vezes vem acompanhada da reivindicação de autonomia, o pressuposto do contrato por acordo entre homens livres mostra sua efetiva realidade. Se é verdade que na fase atual o próprio conceito de Estado-nação vem sendo parcialmente enfraquecido, não é para a constituição de uma fraternidade supranacional dos povos, mas pela emergência de um conglomerado de corporações transnacionais que controlam a economia, a política e a cultura segundo seus interesses privados materiais.

Se passarmos do âmbito das ciências sociais para o domínio da teorização sobre o psiquismo humano, vamos observar o surgimento de uma Psicologia propondo-se a construir uma ciência do psiquismo

humano, como se ela não existisse já formulada há séculos dentro do corpo de conhecimento de cada Tradição. Também aí reencontramos a mesma ruptura, no propósito de constituir uma ciência do psiquismo sem o princípio metafísico-espiritual que governa o psiquismo. O homem passaria a ser configurado não mais como constituído por uma complexa síntese do corporal, anímico e espiritual, ou corpo-mente, mas reduzido apenas a uma individualidade psicofísica, o Ego, esta entidade ilusória agora erigida em categoria e realidade central do homem, dividido entre uma razão fragmentada e um subconsciente tenebroso.

Considerado pelos hindus e budistas como realidade ilusória e voraz, necessitando ser compreendido e educado pela maestria de princípios espirituais mais profundos, na modernidade o Ego seria liberado pela negação do estatuto ontológico do supraegóico. Aquele ego, que os hindus e budistas explicam ser apenas um fluxo de agregados impermanentes, é posto no trono como uma entidade substantiva e com todos os direitos de desejo reinante. Os conceitos só revelam seus significados verdadeiros à luz do universo doutrinal em que se ancoram, e se há um fazer ciência, é o de trazer às claras a trama oculta destes fenômenos e suas nomeações, essas palavras, seus ambíguos sentidos e seu contexto. Na noite, pode ser visto como cobra o que se mostrará à luz do dia como apenas uma corda velha enrolada, exemplifica os hindus e budistas.

Desconectada a sociedade de sua raiz metafísica, desconectada a razão de seu intelecto transcendente, desconectado o homem de sua natureza luminosa mais profunda e destinação espiritual, o homem moderno se vê na liberdade da prisão do apetite frenético de seu Ego e da manipulação do globalismo de terríveis senhores. Estão aí colocadas, de modo sucinto, duas visões, o da modernidade e o da tradição hindu, budista e taoísta, com todas suas implicações, para serem refletidas e aprofundadas. No Tempo, o tempo dirá.

*Mas aquela que obedece à Natureza
Retorna através da Forma e do Sem-Forma ao Vivente
E no Vivente
une o começo que-não-começou.
A união é a Igualdade. A igualdade é o Vácuo.
O Vácuo é infinito.
No meu fim está o meu começo.*

Notas

- (1) Este trabalho faz parte de um conjunto de reflexões e pesquisas que estamos desenvolvendo sobre as doutrinas tradicionais da Ásia e do mundo indígena. Agradecemos a todos os que têm contribuído para essa realização.
- (2) Coomaraswamy, Ananda - **Hindouisme et Bouddhisme**, p.25, France, Ed. Gallimard, 1980.
- (3) Elourduy, Carmelo - **Dos grandes maestros del Taoismo**, p.101-102, Madrid, Ed. Nacional, 1983.
- (4) Guénon, René - **A Crise do Mundo Moderno**, p.81-82, Lisboa, Vêga, 1977. Uma das análises críticas mais agudas do mundo moderno foi elaborada por René Guénon neste livro referido, e do qual muitas colocações foram aqui incorporadas. As reflexões críticas de Guénon em sua vasta obra de mais de três dezenas de títulos, bem como de outros autores como Ananda e Rama Coomaraswamy, F. Schuon, T. Burckhardt, Martin Lings, Seyyed H. Nasr, W. Stoddart, M. Pallis, que se empenharam em esclarecer as contradições do mundo moderno à luz da metafísica tradicional, ainda estão por serem descobertas pelos círculos acadêmicos.
- (5) Guénon, René - idem, op.cit., 1977, p.83.
- (6) Guénon, René - **Introduction Générale a l'Etude des Doctrines Hindoues**, p.161, Paris, Vêga, 1976.
- (7) Eliade, Mircea - **Mito e Realidade**, SP, Ed. Perspectiva, 1972.
- (8) Coomaraswamy, Ananda - idem, op. cit., 1980, p.25-26.
- (9) Elourduy, Carmelo - idem, op.cit., p.130.
- (10) O tempo é considerado apenas como uma das formas de sucessão, aquela que define um dos degraus da manifestação universal, da qual participa o estado humano.
- (11) Sobre uma reflexão crítica do evolucionismo darwiniano, veja Douglas Dewar, **The Transformist Illusion**, USA, Sophia Perennis et Universalis, 1995. Neste trabalho, com base em um vasto conjunto de dados biológicos, o autor põe em questão e refuta cientificamente os vários pressupostos da hipótese evolucionista. Veja também Michael Denton, **Evolution: A Theory in Crisis**; Phillip E. Johnson, **Darwinism on Trial**; Titus Burckhardt, **Mirror of the Intellect**, SUNY Albany, 1987.
- (12) Guénon, René - idem, op. cit., p.36, 1977.
- (13) Merton, Thomas - **A via de Chuang Tzu**, p.102, Petrópolis, Vozes, 1977.
- (14) Segundo Tsong-Khapa, fundador da ordem de Dalai Lama e de acordo com o testemunho de Marco Pallis, cf. referência em R. Guénon, 1977, nota 1, p.28.
- (15) O conceito de **dharma** (*dhamma*, em Páli) é complexo e de difícil tradução para as línguas ocidentais, exigiria maiores elaborações. Da raiz sânscrita **dhr**,

- significa “o que sustenta, o que suporta”, daí o sentido de “Lei, dever, justiça, modo correto de ação, estabilidade”. Na análoga raiz grega **drus**, nome grego do carvalho, está sua acepção de *axialidade* no símbolo da Árvore.
- (16) Coomaraswamy, Ananda K. *O pensamento vivo de Buda*, p. 241. São Paulo: Livraria Martins, 1967.
- (17) Depoimento de Davi Kopenawa Yanomami, **Yanomami: a todos os povos da Terra**, Ação pela cidadania, CCPY/Cedi/Cimi/NDI, 1990, p.11.
- (18) Sobre isso, veja o excelente trabalho historiográfico da invasão ocidental sobre a Ásia em K.M.Pannikar, **A Dominação ocidental na Ásia**, RJ, Paz e Terra, 1977. A questão da relação de violência entre a expansão colonial e o missionarismo cristão merece um estudo à parte. Pannikar oferece grande quantidade de dados históricos e ideológicos sobre esse aspecto, mas uma análise mais complexa necessita ser feita, pois se é verdade que as religiões semíticas são por natureza expansionistas, o modo de associação com a violência colonialista não só não é intrinsecamente necessário como oposto aos próprios princípios do Cristianismo. Sobre isto, veja **Buddhismo e Cristianismo: Esteios e Caminhos**, Arthur Shaker F. Eid. Petrópolis, Ed. Vozes, 1999.
- (19) A despeito do caráter sacro do poder político ter persistido até a Revolução Francesa, e ainda que possamos distinguir sob certos aspectos seu conteúdo no poder imperial durante a Idade Média e com as realidades nacionais na Idade Moderna (sobre isto veja **Os dois Corpos do Rei**, E. Kantorowicz, SP, Companhia da Letras, 1998), de fato o poder político caminhou para um conteúdo secular na modernidade. A questão da relação entre poder político e o Cristianismo mereceria uma reflexão mais apurada, pois há uma certa fratura estrutural entre ambos, dado que por sua natureza espiritual intrínseca, o Cristianismo é originalmente uma via espiritual interior, portanto sem um estatuto político-jurídico como em outras tradições, como o Islamismo ou o Hinduísmo. Sobre as razões metafísicas que teriam levado o Cristianismo a legislar sobre a política, e as contradições decorrentes, veja René Guénon, **Aperçus sur l'Esoterisme Crétien**, Paris: Ed.Traditionelles, 1980; F. Schuon, **Da Unidade Transcendente das Religiões**. SP: liv. Martins Ed., 1953; e outras referências em **Buddhismo e Cristianismo: Esteios e Caminhos**, op. cit.
- (20) Sobre o processo histórico de desespiritualização do saber ocidental, ver Seyyed H. Nasr, **O Homem e a Natureza**. RJ: Zahar, 1977.
- (21) Carvalho, Olavo de - **Universalidade e Abstração e outros estudos**. SP: Speculum, 1983.
- (22) Boff, Leonardo - **Ética e moral: a busca dos fundamentos**, p. 16-17. Petrópolis, Vozes, 2003.

A RELIGIOSIDADE INDÍGENA E A NATUREZA

Para os povos indígenas, todos os seres da Natureza têm espírito. De fato, não vamos encontrar nas línguas indígenas uma palavra que designe “Natureza”, ao menos como a concepção ocidental entende por isso, como se fosse apenas um conjunto de espécies biológicas. Se a palavra “bio” designa vida, toda a vida está animada, em graus diversos, pela presença espiritual que liga a existência fenomênica às suas raízes transcendentais.

Também não vamos encontrar essa oposição entre uma “Natureza” e a “Cultura”, que separasse tão categoricamente o mundo entre humanos e os outros seres vivos da natureza, oposição criada por uma leitura antropológica marcada por uma visão desespiritualizada do reino dos seres vivos, sobre a qual teria se erguido evolutivamente a consciência, visto como atributo único dos homens.

Para os Mbyá-Guarani, já no momento de aparecimento do criador *Namandu*, surge o colibri: “Quando se inicia a revelação da consciência do Deus criador *Namandu*, o colibri lhe traz o “néctar celestial”, uma expressão metafórica na língua mbyá que se refere à inspiração divina”. (*A relação dos indígenas com a natureza e os projetos de cooperação internacional*”, Friedl Grünberg, 2003, mimeo)

Os criadores míticos primordiais, como os *Romhōsi’wa* da cosmologia Xavante, trazem à existência não apenas os seres vivos, mas também as leis que regem as relações que os seres humanos devem seguir para com os outros seres vivos, como os animais, as plantas, os rios, etc. (*Os Senhores da Criação do Mundo Xavante - Romhōsi’wa*, Arthur Shaker e narradores Xavante, 2002). Toda a vida indígena é regida pelos ritos que buscam garantir o mínimo de equilíbrio entre os seres vivos, afim de que a voracidade humana não ponha em risco a existência dos outros seres, e do próprio homem. A civilização ocidental moderna esqueceu desse compromisso, e ao reduzir a chamada Natureza a um

“algo aí” sobre o qual não há responsabilidade nem clareza sobre a interdependência espiritual de todos os vivos, abriu com isso o caminho da devastação do ambiente ecológico, e porque não dizer, do próprio ambiente ecológico interior do homem. As consequências desastrosas dessa ignorância estão aí, alarmantes.

Possamos rever estas tendências, construindo um olhar mais sábio e espiritual sobre a vida, e um respeito aos povos indígenas. Mas não só um olhar. Uma postura, ética, cognitiva e prática. A sabedoria ancestral dos povos milenares, como os indígenas, muito tem a nos ensinar.

A ESPIRITUALIDADE INDÍGENA E OS 500 E QUANTOS ANOS DA AMBIÇÃO OCIDENTAL

Carta aos amigos indígenas,

Amigos. Os povos indígenas têm enfrentado muitos sofrimentos desde que os homens brancos europeus chegaram aqui nas Américas. Forças escuras estão se movimentando pelo mundo já fazem mais de quinhentos anos, trazendo muita dificuldade para os povos tradicionais de toda parte do mundo. Ainda vamos ter um tempo difícil. Para continuarmos defendendo nossas tradições que vêm dos antigos, estamos procurando entender o que são essas forças escuras e como lidar com elas.

Foi a ambição que trouxe os homens brancos aqui nas Américas, e na África e na Ásia. Sabemos disso. A ambição é uma doença que queima dentro da mente dos homens desde os tempos mais antigos. De onde vem a ambição? Temos dentro de nós o fogo dos espíritos, esse fogo que vem do Invisível. Mas quando não entendemos corretamente o que é esse fogo e como dominá-lo, esse fogo vira ambição que engana e destrói. É isso que acontece com os homens brancos.

Esse fogo é sabedoria e poder, luz e calor. Os Mbyá-Guarani ensinam que Ñamandu Ru Ete, quando criava o mundo, disse a Karai Ru Ete, o dono do fogo, para colocar pelo alto da cabeça dos humanos o fogo sagrado, *tataendy*, para trazer a força. Mas para esse fogo não criar um calor muito grande e perigoso, Ñamandu disse a Tupã Ru Ete, o senhor das águas e do trovão, para colocar no coração dos humanos a temperança, a moderação, *yvára ñemboró'y*.

Dominando esse fogo, os xamãs conseguem viajar e sonhar com outros mundos, mais profundos. Mas, conhecer e controlar esse fogo é difícil, precisa de muito esforço e orientação correta. Só um povo tradi-

cional tem os poderes para isso. Quando falamos tradicional, Tradição, os pensadores modernos ficam agitados, não querem entender. Pensam que é coisa atrasada, ultrapassada, contra o progresso. Somos povos tradicionais porque o que nos sustenta e dirige são as regras que nossos criadores espirituais trouxeram do magnífico mundo dos espíritos. Isto é a nossa Tradição.

Os pensadores modernos dizem que os povos indígenas são muito diferentes um do outro, por isso não é possível falar em “povos tradicionais”, pois um não tem nada em comum com o outro. E não tendo nada em comum, não seria possível reunir os povos indígenas. É verdade que há muitas diferenças entre os povos indígenas, e essas diferenças são importantes e devem ser respeitadas. Os Sioux da América do Norte são diferentes dos índios Maya da Guatemala, os Xavante do Brasil são diferentes dos Aymara do Peru, são muitos os povos indígenas, com línguas e tradições diferentes. Mas todos falam que a origem do seu povo, e dos animais e plantas, é uma origem espiritual, metafísica.

Estou usando palavras para falar desse mundo espiritual, palavras como espírito, espiritual, espiritualidade, fundamentos metafísicos. Eu sei que são nomes que vem da língua dos homens brancos, não são as palavras da língua indígena, e por isso não traduzem corretamente o pensamento indígena, e por isso devem ser consideradas com cuidado. Mas servem para nosso início de diálogo.

É verdade que cada povo indígena tem seu jeito de viver e se comunicar com o mundo dos espíritos. Mas aí está também uma verdade que é a base de todos os povos indígenas: todos falam que seus criadores tinham um grande poder espiritual, que tudo que é vivo tem seus espíritos, todos falam que este mundo está ligado ao Invisível. Os povos indígenas são diferentes, mas todos vieram do Invisível. É como o arco-íris no céu: são muitas cores, mas todas vêm da Luz branca, que passando pelas águas das nuvens, se abre em muitas cores. Será que o Invisível não é o Grande Mistério da origem de todos os povos e animais e plantas e espíritos?

Tudo que é vivo tem dentro dele esse fogo do Invisível. É esse fogo que faz tudo nascer, crescer e ficar alegre e dançar contente. Quando os seres de poder criaram o mundo, eles ensinaram para seu povo as leis de

viver de um jeito que esse fogo não queimasse tudo. São as leis da Tradição, para defender os humanos, as árvores e animais e conversar com os espíritos. Nas tradições antigas da Índia, de onde vem minha formação tradicional, essa Lei que sustenta e está presente em tudo, chamamos de *Dhamma* (*Dharma*). Os homens brancos esqueceram dessas leis, o fogo virou ambição e tomou conta do pensamento deles, como uma jibóia de boca bem grande comendo tudo sem parar, nunca está satisfeita, até que um dia explode.

Quando falamos em homens brancos, não estamos falando de raça ou cor de pele, pois lutamos contra qualquer tipo de racismo e preconceito. Quando falamos em homens brancos, estamos nos referindo a um tipo de civilização, a civilização moderna que os homens brancos começaram na Europa e que foi se espalhando pelo mundo há quinhentos anos, e que é dominada por uma mentalidade e uma atitude antime-táfrica perante a vida e os povos tradicionais.

Esta ambição da civilização moderna é uma semente que já estava plantada dentro do mundo desde o seu começo. Os homens de sabedoria da Índia dizem que o mundo nasce já com todas as sementes que vão brotar. No começo o mundo é mais brilhante, brotam as sementes de mais poder e luz espiritual, o mundo estava mais perto da magnífica origem. Por isso, dizem muitos povos indígenas, nos tempos muito antigos a palavra era criadora, era só dizer e as coisas apareciam. Os Xavante contam que no tempo dos criadores todos tinham poder, mas havia alguns seres especiais, que tinham muito mais poder, eram os criadores. Podiam criar só com a vontade, pensavam e se criava os alimentos e os animais, já com os nomes.

Muitas leis começaram a ser quebradas, isso era inevitável pela própria tendência do mundo, e com isso muito desse poder metafísico foi se perdendo. O ciclo cósmico vai se des-enrolando e vão brotando mundos com menos poder e luz, cada vez se afastando mais desse poder metafísico, se materializando em velocidade crescente. Até parar, aí é o fim de um mundo. Muitas tradições já apareceram e desapareceram.

Não é que uma tradição se acabe, ela apenas volta para dentro do Grande Mistério Invisível. Não ouvi nenhum povo tradicional dizer que o mundo vai ficando mais luminoso. Essa idéia do progresso e da

evolução foi inventada pelo pensamento do homem branco moderno. Para os povos tradicionais, é ao contrário. A tradição hindu diz que o Cosmos caminha para baixo. Na civilização ocidental moderna, o materialismo foi crescendo muito, a ambição deles vai tomando conta de tudo, destruindo a Natureza e os povos indígenas. Essa doença hoje já se espalhou pelo mundo inteiro.

A invasão dos europeus sobre as Américas, a África e a Ásia faz parte dessa tendência cósmica para baixo. Nada é por acaso. Diz a tradição hindu que estamos já há muito tempo na quarta e última etapa desse ciclo, fase chamada de *Kali Yuga*, a Idade Escura. Esta verdade também aparece em muitas tradições indígenas. A espiritualidade do mundo e dos homens vai se perdendo rapidamente, o tempo passa correndo cada vez mais.

Cada vez mais escuro e pesado, o mundo vai sendo puxado para baixo, como a correnteza do rio arrastando tudo. Para lutar contra essa correnteza, nós, os povos tradicionais, temos os rituais e conhecimentos para defendermos o equilíbrio da vida na Terra e mantermos a comunicação com o mundo dos espíritos. Mas vai chegar o tempo em que não vai dar mais para proteger o mundo.

Os europeus também tinham suas leis espirituais no Cristianismo. Mas já faz mais de quinhentos anos que eles começaram a quebrar essas leis e virar as costas para os valores cristãos da tradição deles. Os europeus faziam um pouco de comércio com os povos do Oriente, mas quando um outro povo guerreiro fechou a passagem deles por terra, o comércio ficou difícil. Então os grandes comerciantes europeus resolveram se aliar com os governantes e deram muito dinheiro para os navios procurarem caminhos pelo mar para o comércio. Começaram as grandes navegações, procurando terras e riquezas. A ambição começou a crescer.

A tradição deles, o Cristianismo, ensinava que eles deveriam viver uma vida de respeito e amizade para com os outros, e que o pensamento deles deveria estar sempre no Deus. Que não se deveria ter muita ambição com as coisas materiais, mas se esforçarem para seguir o exemplo do Cristo e alcançar o céu, onde tudo é bom. Mas eles foram esquecendo disso. A tradição deles começou a enfraquecer. Riqueza e

lucro viraram o grande desejo deles. Queriam ter bastante lucro, tomar as terras e as riquezas dos outros, só pensavam nisso. Foi virando uma febre dentro da cabeça deles.

Aquelas sementes da ambição material que estavam guardadas dentro do mundo desde os tempos antigos começaram a querer crescer como fogo na floresta. E foi a civilização européia que abriu as portas para essas sementes terríveis crescerem com uma força violenta. Os antigos dizem que isso ira acontecer, que ia ter de acontecer, porque as sementes escuras também estão dentro deste mundo, iam ter de brotar e crescer e se espalhar até se esgotarem. As histórias dos povos antigos contam que já aconteceram coisas parecidas em outros tempos do passado. Mas agora o perigo é muito maior e está ameaçando o equilíbrio espiritual de toda a Terra. Por isso os antigos dizem que a civilização moderna é a loucura e vai destruir este mundo.

O líder espiritual indígena Davi Kopenawa, do povo Yanomami, fala que *rotukala*, o mundo, está cansado. Que vai chegar a hora em que o nosso mundo vai explodir. Falou que um dia os brancos vão lembrar dessas palavras dele, porque a poluição está aumentando, está chegando na floresta, está matando as árvores, está caindo nos rios e matando os peixes. A poluição cai na cidade e vai longe porque o vento leva. Falou que os índios que estão cuidando deste planeta estão ficando doentes, e quando *rotukala* cair encima da gente, não vai ter para onde correr e se esconder. A civilização moderna é como uma cobra engolindo os povos indígenas. Quando todos os xamãs morrerem, o mundo vai virar, vai quebrar, e ninguém vai escapar, nem os brancos. O céu vai explodir. Vai cair e achatar a Terra.

Os europeus não chegaram aqui por acaso. Foi a doença da ambição de muita produção material que trouxe os europeus aqui. Para abrir caminho para esta doença, eles começaram primeiro destruindo o jeito antigo da vida deles. O povo deles que trabalhava na terra perdeu o direito de trabalhar na terra e foram quase todos mandados embora para as cidades que começaram a crescer. Quando chegavam às cidades eram obrigados a trabalhar nas fábricas que estavam aparecendo. Ajuntavam aquela multidão de gente que nem bicho preso dentro daquelas fábricas fechadas, escuras, um mau cheiro. Os homens, mulheres, crianças, tinham de trabalhar naquelas máquinas o dia inteiro, fazendo todo dia

sempre a mesma coisa. A sociedade moderna gosta muito de mostrar com orgulho seus produtos industriais, fala muito em progresso, desenvolvimento, mas quem trabalha dentro de uma fábrica sabe que a verdade é diferente, que aquilo é um sofrimento grande, aquilo não é vida de gente. Os povos indígenas nunca aceitaram esse jeito ruim de trabalhar dos homens brancos.

A doença da ambição material estava crescendo. Aí eles mandaram os navios deles encima das terras das Américas, da África e da Ásia. Eles chegaram trazendo em uma das mãos a espada e os canhões, e na outra a cruz e a Bíblia. Nesses quinhentos anos de invasão, eles diziam que vinham trazer a salvação do Cristianismo, que o Papa tinha benzi-do e dado essa missão para eles. Eles diziam que eram uma civilização cristã, mas na verdade essa civilização é o contrário de tudo o que é cristão, é o contrário de qualquer espiritualidade verdadeira. Eles viraram as costas para aquilo que eles rezam. Eles começaram a virar as costas em primeiro lugar para a própria tradição deles. Diziam que eram cristãos, mas começaram a duvidar da própria explicação cristã deles sobre a origem do mundo. Começaram a duvidar se era verdade mesmo que o mundo tinha sido criado pelo Deus que eles rezavam. Queriam provas.

Aí começaram a inventar um tipo de pensamento que chamaram de “ciência”. Acharam que a visão metafísica cristã não era ciência, que não tinha provas, e era só uma crença. Se já não entendiam mais nem a metafísica cristã, que é a base do mundo ocidental, não iam ter sabedoria para entender a visão metafísica e espiritual dos povos indígenas, que é tão diferente do Cristianismo. Para eles os povos indígenas não tinham religião, por isso precisavam ser salvos do inferno e levados pelos missionários para o Deus cristão.

Os missionários acreditavam que estavam fazendo um bem catequizando os índios, muitas vezes pela força, ajuntando povos indígenas de culturas diferentes em aldeamentos, proibindo os costumes e a língua indígena. Além disso, os índios tinham de enfrentar a violência dos colonos brancos e seus governantes, querendo escravizar sua gente, aqueles invasores entrando cada vez mais para dentro de seus territórios, roubando suas terras e destruindo suas aldeias. Os missionários às vezes ficavam chocados com a violência dos colonos brancos sobre os índios, porque os colonos diziam que eram cristãos, mas agiam com

uma brutalidade que era o contrário de tudo que o Cristianismo ensinava. Os missionários às vezes protegiam os índios contra a violência, mas os missionários também têm uma parte de responsabilidade nesta violência dos invasores.

Hoje em dia falam que os europeus também aprenderam muitas coisas com o contato com povos indígenas. Será que aprenderam mesmo? Isso não aparece no pensamento deles. Pelo contrário, o Ocidente desde aquela época está sempre inventando um pensamento que não tem nada de espiritual. No pensamento que eles inventaram, os homens, a sociedade e a Natureza não têm mais espírito. Todos os povos tradicionais falam que nosso mundo visível é só uma aparência, uma sombra do outro mundo magnífico e luminoso, o Invisível. Nosso mundo é como um espelho que só reflete um pouco do brilhante mundo dos espíritos. São muitos os mundos povoados de espíritos enfeitados, esses mundos são como camadas de luz até o Grande Mistério. Nenhum povo tradicional diz que só tem esse mundo material visível. Nosso mundo é só a superfície de um Oceano Luminoso Infinito.

Muitos pensadores da sociedade moderna dizem que esse conhecimento dos povos indígenas não é ciência, é só uma “crença”. Eles estudaram muito os povos indígenas de toda parte do mundo, mas parece que não entenderam direito. Porque eles chamam de “crença” a sabedoria dos povos indígenas? Usam essa palavra “crença” para diminuir o valor do conhecimento tradicional. Como a “ciência” moderna não tem mais nenhuma ligação com o Invisível, querem com isso reduzir a força da sabedoria indígena com o nome de “crenças religiosas”. Às vezes até dizem que essas “crenças indígenas” devem ser respeitadas porque são o pensamento dos povos indígenas, mas no fundo muitos deles acham que o conhecimento indígena não tem a mesma força de verdade da “ciência” moderna. No fundo, ainda pensam que o Ocidente fez um grande progresso no conhecimento, deixando para trás o conhecimento espiritual cristão e criando “o verdadeiro conhecimento científico”. Mas o que é esse “verdadeiro conhecimento científico” que eles inventaram?

Quando estudamos de perto, percebemos que é só no pensamento dos ocidentais modernos que apareceu esta idéia inventada de achar que só existe esse mundo visível, e que o homem veio do macaco. Eles colocam o conhecimento materialista deles como “o científico e verda-

deiro”, enquanto que o conhecimento dos povos antigos seria “crenças religiosas” e “não-científico”. Mas a verdade é outra: são dois tipos de ciências, só que a ciência moderna não liga o mundo visível com sua Raiz Invisível. As ciências dos povos tradicionais, pelo contrário, estão sempre vendo este mundo ligado ao Invisível. Quer dizer que o conflito não é entre “ciência” e “crença religiosa”, mas entre dois tipos de ciência: a ciência moderna que não tem espírito e as ciências tradicionais sagradas. Não é que a ciência moderna esteja totalmente errada. Ela tem uma visão quantitativa dos fenômenos e baseado nisso ela criou a tecnologia moderna. Mas o problema é que sua visão quantitativa é só a superfície dos fenômenos, por isso ela não pode pretender ser a visão única e a mais correta dos fenômenos, pois ela não tem a qualidade e profundidade do conhecimento tradicional.

Por exemplo, o Sol. Para a ciência moderna, o Sol é apenas uma massa de gases explodindo e produzindo energia em forma de luz e calor. Mas para os Desâna, o Sol é mais que isso. De acordo com seus relatos míticos, em seu livro *Antes o Mundo não existia*, o Sol é a criação de Yebá bëlo, a avó do universo, e seu bisneto, Yebá ngoaman. Com seu cetro-maracá, *yéi waí ngoá*, enfeitado com *mahá weá iëhse* (araras, muitas penas) e com *abé pôn mihi* (sol, brincos), a ponta do bastão-maracá se transforma em um rosto humano que irradia luz. Era o Sol, sendo criado, aparecendo.

Estamos hoje vivendo uma grande crise ecológica. Muitos estão preocupados com a rápida destruição do meio ambiente. Isto é porque a civilização ocidental cortou a ligação entre a Natureza e o Invisível. Tirou da Natureza sua qualidade espiritual e transformou a Natureza em um objeto de consumo, uma matéria sem espírito, que serve só como matéria-prima para a produção de mercadorias. Muitas medidas estão sendo pedidas para defender o meio ambiente, isto é importante, mas é preciso mostrar que a Natureza está sendo destruída por causa da grande ambição de consumo que tomou conta do mundo, ambição estimulada pelo industrialismo. Muitos querem salvar a Natureza, mas não querem diminuir seu apetite consumista. O que chamam hoje de “crise ecológica” é também consequência da visão antiespiritual do mundo moderno.

O mundo moderno virou as costas para seu objetivo e responsabilidade espiritual pelo planeta. Por isso a Terra está cansada. Por isso os

xamãs dizem que quando eles acabarem, o mundo acabará, porque são eles que ainda lutam para defender o equilíbrio espiritual do mundo. Mas tudo neste mundo tem limite.

Não foi só da Natureza que foi tirada a espiritualidade. A mentalidade moderna também inventou uma sociedade sem espírito. A mentalidade moderna inventou uma sociedade que não é mais governada por leis metafísicas, mas por leis inventadas pelos homens e dirigidas por uma organização que eles inventaram para isso, que eles chamam o Estado, a Nação. Todos são considerados iguais e livres, mas quem manda é o poder econômico. Este modelo europeu de organização foi imposto para todos os povos, e trata os povos indígenas com discriminação e preconceito, forçando os povos indígenas a aceitar leis que não são as leis que seus criadores espirituais ensinaram. Quando um povo indígena reclama o direito de seguir suas próprias leis, e afirma que é uma nação com identidade própria, aí se vê que liberdade, igualdade e fraternidade são apenas palavras que não chegam até ao direito indígena.

A mentalidade moderna também roubou o espírito do homem. Inventou uma imagem de homem só de corpo e cérebro, uma barreira com muita fome e uma cabeça em que só funciona o pensamento racional e as sensações. Isso é o que vemos, a mentalidade do racionalismo. O racionalismo é uma forma de ver o mundo sem espírito. Os povos tradicionais também sabem usar o pensamento racional, a razão é uma qualidade humana importante, mas sabemos que razão sozinha não é suficiente. A razão só trabalha corretamente quando é orientada pela voz do Espírito, que mora não no cérebro, mas no coração interior profundo.

Sem o entendimento de nosso espírito mais profundo, o fogo interior se transforma em loucura que destrói o mundo. É isso que estamos vendo. A violência sobre os povos indígenas desde há 500 e tantos anos não é apenas uma violência física e mental. É a violência de uma civilização sem fundamentos metafísicos sobre os povos orientados por princípios metafísicos. A violentação agora é a vulgarização da espiritualidade e dos conhecimentos e ritos tradicionais. Depois de ter vulgarizado as tradições africanas e orientais, a sociedade moderna está agora querendo vulgarizar as tradições indígenas. Estão pegando as plantas sagradas dos povos indígenas e usando em seitas que se dizem “espiri-

tualistas”. E ganham dinheiro vendendo as plantas para outros países. As plantas sagradas dos povos indígenas podem ser retiradas para fora do ambiente de seus ritos tradicionais e usadas por seitas que não tem a formação espiritual indígena? Pensamos que não, que isto é uma mistura perigosa e equivocada, inventada por pessoas que não sabem quais são as exigências e princípios de uma tradição legítima. O que os líderes espirituais indígenas acham disso?

Amigos indígenas, gostaríamos de intercambiar os verdadeiros conhecimentos entre nossa tradição espiritual da Índia e suas tradições indígenas, e com isso fortalecer nossos espíritos e assim atravessarmos esses tempos difíceis. Gostaríamos de receber notícias sobre o que vocês pensam desta carta. Para isso, colocamos nosso endereço abaixo. Fortalecendo nossos espíritos, quem sabe podemos também ajudar aqueles ocidentais que querem entender o que está acontecendo e encontrar de novo o verdadeiro caminho espiritual que eles tinham, mas que um dia perderam ou esqueceram.

LA ESPIRITUALIDAD INDÍGENA Y LOS 500 E QUANTOS AÑOS DE LA AMBICIÓN OCCIDENTAL

Carta a los amigos indígenas,

Amigos. Las poblaciones indígenas han enfrentado mucho sufrimiento desde que los europeos llegaron aquí en América. Ya hacen más de quinientos años que fuerzas oscuras se movimentan por el mundo, trayendo muchas dificultades para los pueblos tradicionales de todas las parte del mundo. Aún tendremos tiempos difíciles. Para continuar defendiendo nuestras tradiciones que es de antaño, estamos buscando entender qué son esas fuerzas oscuras y como manejar con ella.

Fue la ambición que trajo a los europeos aquí en América, y es también la que los llevó en África y en Asia. Sabemos muy bien de eso. La ambición es un mal que quema dentro de la mente de los hombres desde los tiempos más antiguo. ¿De dónde viene esta ambición? Tenemos dentro de nosotros el fuego de los espíritus, ese fuego que viene del Invisible. Pero cuando no entendemos correctamente lo que es ese fuego y como dominarlo, ese fuego resulta en ambición que engaña y destruye. Es lo que pasa con el hombre occidental.

Ese fuego es sabiduría y poder, luz y calor. Los Mbyá Guaraní enseñan que Ñamandú Ru Ete, cuando estaba criando el mundo, le dijo a Karai Ru Ete, el dueño del fuego, para que pusiera en el alto de la cabeza de los humanos el fuego sagrado, *tataendy*, para atraer la fuerza. Pero para ese fuego no criar um calor muy grande y peligroso, Ñamandú le dijo a Tupa Rú Ete, el señor de las aguas y de los truenos, que colocara en el corazón de los humanos la templanza, la moderación, *yvára ñemboro'y*.

Dominando este fuego, los chamanes consiguen viajar y soñar con otros mundos, mas profundos. Más conocer y controlar este fuego es difícil, se necesita de mucho esfuerzo y una orientación correcta. Sólo um pueblo tradicional tiene los poderes para esto. Cuando decimos tradicional, Tradición, los pensadores modernos se ponen agitados, no quieren entender. Piensan que es algo atrasado, ultrapasado, que es contra el progreso. Somos pueblos tradicionales por que lo que nos sostiene

y gobierna son las reglas que nuestros criadores espirituales trajeron del magnífico mundo de los espíritus. Esto es nuestra Tradición.

Los pensadores modernos dicen que los pueblos indígenas son muy diferentes entre sí, por eso no es posible denominar en “pueblos tradicionales”, puesto que uno no tiene nada en común entre sí. Y no habiendo nada en común, no sería posible reunirlos. Es verdad que hay muchas diferencias entre ellos, y esas diferencias son importantes y deben ser respetadas. Los Sioux de América del Norte son diferentes de los Mayas de Guatemala, los Xavante del Brasil son diferentes de los Aymará del Perú, son muchos los pueblos indígenas, con lenguas y costumbres diferentes. Mas todos dicen que el origen de sus pueblos, y de los animales y de las plantas, es un principio espiritual metafísico.

Estoy usando palabras para decir en mundo espiritual, palabras como espíritu, espiritual, espiritualidad, fundamentos metafísicos de la esencia del universo. Sé que son nombres que vienen de la lengua de los occidentales, no son palabras de la lengua indígena, y por eso no traducen correctamente el pensamiento indígena, y por eso deben ser consideradas con cuidado. Mas sirven para iniciar nuestro diálogo.

Es verdad que cada pueblo indígena tiene sus costumbres tanto de vivir y de comunicarse con el mundo de los espíritus. Mas allí está también una verdad que es la base de todos los pueblos indígenas: todos dicen que sus criadores tuvieron un gran poder espiritual, que todo que es vivo tiene sus espíritus, todos concuerdan también de que éste mundo está unido al Invisible. Los pueblos indígenas son diferentes pero todos vinieron del Invisible. Es como el arcoiris en el cielo: son de muchos colores, pero todos vienen de la Luz blanca, que pasando por las aguas de las nubes, se abre en muchos colores. ¿Será que el Invisible no es el Grande Misterio de la origen de todos los pueblos, animales, plantas y espíritus?

Todo que es vivo tiene dentro de sí este fuego del Invisible. Es este fuego que hace todo nacer, crecer y volverse alegre y danzar contento. Cuando los seres de poder criaron el mundo, enseñaron para su pueblo las leyes de vivir de una manera que ese fuego no quemase todo. Son las leyes de la Tradición, para defender los humanos, las árboles y los animales y conversar con los espíritus. En las tradiciones antiguas de la

India, de donde viene mi formación tradicional, esa Ley que sustenta y está presente en todo, llamamos de *Dhamma* (*Dharma*). Los occidentales se olvidaron de estas leyes, el fuego se volvió ambición y tomó cuenta del pensamiento de ellos, como una anaconda de boca muy grande comiendo todo sin parar, nunca está satisfecha, hasta que un día explota.

Cuando hablamos en europeos u occidentales, no estamos hablando de razas o color de piel, pues luchamos contra cualquier tipo de racismo o prejuicio. Cuando decimos en occidentales estamos refiriéndonos a un tipo de civilización, la civilización moderna que los europeos empezaron en Europa y se fue propagando por el mundo hace quinientos años, y, que es dominada por una mentalidad y una actitud antimetafísica delante la vida y de los pueblos tradicionales.

Esta ambición de la civilización moderna es una semilla que ya estaba plantada dentro del mundo desde que empezó. Los hombres sabios de la India dicen que el mundo nace ya con todas las semillas que brotarán. En el comienzo el mundo es mas brillante, brotan las semillas de mas poder y luz espiritual, el mundo estaba mas cerca de la magnífica origen. Por eso, dicen muchos pueblos indígenas, en la antigüedad la palabra era criadora, era sólo decírlas y las cosas aparecían. Los Xavante cuentan que en época de los criadores todos tenían poder, mas había algunos seres especiales, que tenían mucho más poder, eran los criadores. Podían criar tan sólo con la voluntad, pensaban, y se criaban los alimentos y los animales, ya con los nombres.

Muchas leyes empezaron a ser quebradas, esto era inevitable por la propia tendencia del mundo, y con eso mucho de ese poder metafísico fue perdiéndose. El ciclo cósmico va desenrollándose y van brotando mundos con menos poder y luz, cada vez alejándose más de este poder metafísico, materializándose en velocidad creciente. Hasta parar, entonces es el fin de un mundo. Muchas tradiciones ya aparecieron y desaparecieron.

No es que una tradición se acabe, apenas se vuelve para dentro del Grande Misterio Invisible. No he oído ningún pueblo tradicional decir que el mundo va poniéndose más luminoso. Esa idea del progreso y de la evolución fue inventada por el pensamiento del hombre occidental moderno. Para los pueblos tradicionales, es al revés. La tradición hindú

dice que el Cosmos camina para abajo. En la civilización occidental moderna, el materialismo foi creciendo mucho, su ambición va tomando cuenta de todo, destruyendo la Naturaleza y los pueblos indígenas. Ese mal hoy se esparció por el mundo todo.

La invasión de los europeos sobre las Américas, África y Asia hace parte de esa tendencia cósmica para abajo. Nada es por acaso. Dice la tradición hindú que estamos ya hace mucho tiempo en la cuarta y última etapa de este ciclo, fase llamada de *Kali Yuga*, la Edad Oscura. Esta verdad también aparece em muchas tradiciones indígenas. La espiritualidad del mundo y de los hombres van perdiéndose rapidamente, el tiempo pasa cada vez más de prisa.

Cada vez más oscuro y pesado, el mundo va siendo atraído para abajo, como una correntada arrastrando todo. Para luchar contra esta correntada, nosotros los pueblos tradicionales tenemos los rituales y conocimientos para nosotros defender el equilibrio de la vida en la Tierra y poder mantener la comunicación con el mundo de los espíritus. Pero llegará el tiempo en que no más dará para proteger el mundo.

Los europeos también tenían sus leyes espirituales en el Cristianismo. Sin embargo ya hace mas de quinientos años que empezaron a romper esas leyes y dar la espalda para los valores cristianos de su tradición. Los europeos hacían un poco de comercio con los pueblos del Oriente, pero cuando otro pueblo guerrero cerró el pasaje por tierra, el comercio quedó difícil.

Entonces los grandes comerciantes europeos resolvieron aliarse con los gobernantes y dieron dinero para que sus navios procuraran caminos por el mar para el comercio. Empezaron las grandes navegaciones, en busca de tierras y riquezas. La ambición empezó a crecer.

Su tradición, el Cristianismo, enseñaba que debían vivir una vida de respeto y amistad con los otros, y que su pensamiento siempre tendría que estar en Dios. Que no se debería tener mucha ambición con las cosas materiales pero que se esfuercen para seguir el ejemplo de Cristo y alcanzar el cielo, donde todo es muy precioso. Pero se olvidaron de eso. Su tradición empezó a debilitarse. Riquezas y lucros resultaron sus grandes deseos. Querían tener bastante lucros, sacar las tierras y las ri-

quezas de los otros, sólo pensaban en eso. Fue haciéndose como una fiebre dentro de sus cabezas.

Aquellas semillas de la ambición material que estaban guardadas dentro del mundo desde los más antiguos tiempos empezaron a querer crecer como fuego en la floresta. Y fueron los europeos que abrieron las puertas para estas terribles semillas creciesen con una fuerza violenta. Los antiguos dicen que eso iba a ocurrir, que iba a tener que ocurrir, por que las semillas oscuras también están dentro de este mundo, iban a tener que brotar y crecer y desparramarse hasta que se agotaren. La historia de los pueblos antiguos cuentan que ya pasaron acontecimientos parecidos en otros tiempos del pasado. Pero que ahora el peligro es mucho mayor y está amenazando el equilibrio espiritual de toda la Tierra. Por eso los antiguos dicen que la civilización moderna es la locura y va a destruir el mundo.

El líder espiritual indígena Davi Kopenawa, de la nación Yanomami, dice que *rotukala*, el mundo, está cansado. Que va a llegar la hora en que nuestro mundo va a explotar. Dice también que un día los hombres van a recordarse de sus palabras, porque la contaminación está aumentando, está llegando a las florestas, está matando los árboles, está cayendo en los ríos y matando los peces. La contaminación cae en la ciudad y va lejos por que el viento se lo lleva. Dijo que los indios que estan cuidando de este planeta estan poniéndose enfermos, y cuando *rotukala* caer encima de las personas, no habrá donde correr o se esconder. La civilización moderna es como una víbora devorando los pueblos indígenas. Cuando todos los chamanes murieren, el mundo va a darse la vuelta, va a quebrar, y nadie va a escapar, ni los occidentales. El cielo va a explotar. Va a caer y achatar la Tierra.

Los europeos no llegaron aqui por acaso. Fue el enfermedad de la ambición de mucha producción material que trajo los europeos por aquí. Para abrir camino para este mal, empezaron primero destruyendo las costumbres de vida de ellos.

Su pueblo que trabajaba en la tierra perdió el derecho de trabajar en ella y fueron casi todos obligados a ir a la ciudad que empezaba a crecer. Cuando llegaban en la ciudad eran obligados a trabajar en las fábricas que estaban surgiendo. Juntaban aquella muchedumbre como si fueran

animales, preso en las fábricas cerradas, oscuras, de un olor hediondo. Los hombres, mujeres, niños, tenían que trabajar en las máquinas el día todo, haciendo todos los días siempre la misma cosa. A la sociedad moderna le gusta mucho mostrar con orgullo sus productos industriales, hablan mucho en progreso, desarrollo, pero quién trabaja dentro de una fábrica sabe que la verdad es diferente, que todo aquello es un grande sufrimiento, esto no es vida de ser humano. Los pueblos indígenas nunca aceptaron esta manera mala de trabajar de los occidentales.

El mal de la ambición material estaba creciendo. Ahí ellos mandaron sus navios encima de las tierras de las Américas, de África y de Asia. Llegaron trayendo en una de las manos la espada y los cañones, y en la otra la cruz y la Biblia.

En estos quinientos años de invasión ellos decían que venían para traer la salvación del Cristianismo, que el Papa había bendecido y dado esa misión para ellos. Decían que eran una civilización cristiana, sin embargo en verdad esta civilización es al revés de todo lo que es cristiano, es lo contrario de cualquier espiritualidad verdadera. Dieron la espalda para aquello que pregonaban. Empezaron a dar la espalda en primero lugar para su propia tradición. Decían que eran cristianos pero empezaron a dudar de su propia explicación cristiana sobre el origen del mundo. Empezaron a dudar se era verdad que el mundo había sido criado por el Dios que pregonaban. Querian pruebas.

También empezaron a inventar un tipo de pensamiento que llamaron de “ciencia”. Pensaron que la visión metafísica cristiana no era ciencia, que no habia pruebas, y era sólo una creencia. Se ya no entendían más ni la metafísica cristiana, que es la base del mundo occidental, no iban a tener sabeduría para entender la visión metafísica y espiritual de los pueblos indígenas, que es tan diferente del Cristianismo. Para ellos los pueblos indígenas no tenían religión, por eso precisaban ser salvos del infierno y elevados por los misionarios para el Dios cristiano.

Los misionarios creían que estaban haciendo un bien catequizando los indios, muchas veces a la fuerza, juntando pueblos indígenas de culturas diferentes en aldeamentos. Prohibiendo sus costumbres y sus lenguas. Añadiendo a eso, los indios tuvieron que enfrentar la violencia de los colonos occidentales y sus gobernantes, queriendo esclavizar su

pueblo, aquellos invasores entrando cada vez más dentro de sus territorios, robando sus tierras y destruyendo sus aldeas. Los misionarios a veces se quedaban chocados con la violencia de estos colonos sobre los indios, porque los colonos decían que eran cristianos pero se comportaban con una brutalidad que era completamente lo contrario de todo que el Cristianismo enseñaba. Los misionarios a veces protegían los indios contra la violencia, pero los misionarios también tienen una parte de responsabilidad en esta violencia de los invasores.

Hoy en día dicen que los europeos también aprendieron muchas cosas con el contacto con los pueblos indígenas. ¿Será que aprendieron mismo? Eso no demuestra en su pensamiento. Al contrario, el Occidente desde aquella época está siempre inventando un pensamiento que no tiene nada de espiritual. En el pensamiento que inventaron, los hombres, la sociedad y la Naturaleza no tienen más espíritu. Todos los pueblos tradicionales dicen que nuestro mundo visible es solamente una apariencia, una sombra de otro mundo magnífico y luminoso, el Invisible. Nuestro mundo es como un espejo que sólo refleja un poco del brillante mundo de los espíritus. Son muchos los mundos poblados de espíritus adornados, esos mundos son como capas de luz hasta el Grande Misterio. Ningún pueblo tradicional dice que sólo hay ese mundo material visible. Nuestro mundo es sólo la superficie de un Océano Luminoso Infinito.

Muchos pensadores de la sociedad moderna dicen que ese conocimiento de los pueblos indígenas no es ciencia, es sólo una creencia. Han sido bastante estudiado los pueblos indígenas de todas las partes del mundo, pero parece que estos pensadores no han entendido muy bien. ¿Porqué lo llaman de “creencia” a la sabiduría de los pueblos indígenas? Usan esta palabra “creencia” para disminuir el valor del conocimiento tradicional. Como la “ciencia” moderna no tiene más ninguna ligación con el Invisible, quieren con esto reducir la fuerza de la sabiduría indígena bajo la denominación de “creencias religiosas”. A veces hasta dicen que estas “creencias indígenas” deben ser respetadas porque son el pensamiento de los pueblos indígenas, pero en el fondo muchos de ellos piensan que el conocimiento indígena no tiene la misma fuerza de verdad de la “ciencia” moderna. En el fondo, aun piensan que el Occidente hizo un gran progreso en el conocimiento, dejando para atrás el conocimiento espiritual cristiano y criando “el verdadero

conocimiento científico”. ¿Pero qué es este “verdadero conocimiento científico” que inventaron?

Cuando llegamos a estudiar, notamos que es sólo en el pensamiento de los occidentales modernos que apareció esta idea inventada de considerar que sólo existe ese mundo visible, e que el hombre vino de los símios.

Colocan el conocimiento materialista de ellos como “el científico y verdadero” mientras que el conocimiento de los pueblos antiguos sería “creencias religiosas” y “no científico”. Mas la verdad es otra: son dos tipos de ciencias, sólo que la ciencia moderna no une el mundo invisible con su Raíz Invisible. Las ciencias de los pueblos tradicionales, al contrario, están siempre viendo este mundo unido al Invisible. Quiere decir que el conflicto no es entre “ciencia” y “creencia religiosa”, pero entre dos tipos de ciencia: la ciencia moderna que no tiene espíritu y las ciencias tradicionales sagradas. No es que la ciencia moderna estea totalmente equivocada. Ella tiene una visión cuantitativa de los fenómenos y basado en esto ella crió la tecnología moderna. Mas el problema es que su visión cuantitativa es sólo la superficie de los fenómenos, por eso no puede pretender ser la visión única y la más correcta de los fenómenos, pues no tiene la calidad y profundidad del conocimiento tradicional.

Por ejemplo, el Sol. Para la ciencia moderna, el Sol es apenas una masa de gases explotando y produciendo energía en forma de luz y calor. Pero para los Desana, el Sol es más que eso. De acuerdo con sus relatos míticos, en su libro *Antes o Mundo não existia*, el Sol es la criación de Yeba bëlo, la abuela del universo, y su bisnieto, Yeba ngoaman. Con su cetromaraca, *yéi waí ngoá*, adornado con *mahá weá iëhse* (papagayo, muchas plumas) y con *abé pôn mihi* (sol, aretes), la punta del bastón-maraca se transforma en un rostro humano que irradiaba luz. Era el Sol, siendo criado, apareciendo.

Estamos hoy viviendo una grande crisis ecológica. Muchos están preocupados con la rápida destrucción del medio ambiente. Esto es por que la civilización occidental cortó la unión entre la Naturaleza y el Invisible. Retiró de la Naturaleza su calidad espiritual y transformó la Naturaleza en un objeto de consumo, una materia sin espíritu, que sirve sólo como materia prima para la producción de mercancía. Muchas

medidas están siendo pedidas para defender el medio ambiente, esto es importante, pero es preciso enseñar que la Naturaleza está siendo destruida por causa de la gran ambición de consumo que tomó cuenta del mundo, ambición estimulada por el industrialismo. Muchos quieren salvar la Naturaleza, más no quieren disminuir su apetito consumista. Lo que llaman hoy de “crisis ecológica” es también consecuencia de la visión antiespiritual del mundo moderno.

El mundo moderno le dió la espalda para su objetivo y responsabilidad espiritual por el planeta. Por eso la Tierra está cansada. Por eso los chamanes dicen que cuando ellos acabaren, el mundo acabará, por que son ellos que todavía luchan para defender el equilibrio espiritual del mundo. Sin embargo todo en este mundo hay un límite.

No fue sólo de la Naturaleza que le fue retirada la espiritualidad. La mentalidad moderna también inventó una sociedad sin espíritu. La mentalidad moderna inventó una sociedad que no es más gobernada por leyes metafísicas, pero por leyes inventadas por los hombres y dirigidas por una organización que inventaron para eso, que lo llaman de Estado o Nación. Todos son considerados iguales y libres, pero quien manda es el poder económico. Este modelo europeo de organización fue impuesta para todos los pueblos, y trata los pueblos indígenas con discriminación y prejuicio, forzando los pueblos indígenas a aceptar leyes que no son las leyes que sus criadores espirituales les han enseñado. Cuando un pueblo indígena reclama el derecho de seguir sus propias leyes, y recalca que son una nación con identidad propia, allí se ve que libertad, igualdad y fraternidad son apenas palabras que no llegan hasta el derecho indígena.

La mentalidad moderna también robó el espíritu del hombre. Inventó una imagen de hombre sólo de cuerpo y cerebro, una barriga con mucha hambre y una cabeza en que sólo funciona el pensamiento racional y las sensaciones. Esto es lo que vemos, la mentalidad del racionalismo. El racionalismo es una forma de ver el mundo sin espíritu. Los pueblos tradicionales también saben usar el pensamiento racional, la razón es una calidad humana importante, pero sabemos que la razón sola no es suficiente. La razón sólo trabaja correctamente cuando es orientada por la voz del Espíritu, que vive no en el cerebro, sino en el más íntimo y profundo del corazón.

Sin el entendimiento de nuestro espíritu más profundo, el fuego interior se transforma en locura que destruye el mundo. Es esto que estamos viendo. La violencia sobre los pueblos indígenas desde hace 500 años no es apenas una violencia física y mental. Es la violencia de una civilización sin fundamentos metafísicos sobre los pueblos orientados por principios metafísicos. La violentación ahora es a través de la vulgarización de la espiritualidad y de los conocimientos y ritos tradicionales. Después de haber vulgarizado las tradiciones africanas y orientales, la sociedad moderna está ahora queriendo vulgarizar las tradiciones indígenas. Están tomando las plantas sagradas de los pueblos indígenas y usando en sectas que se dicen “espiritualistas”. Y ganan dinero vendiendo las plantas para otros países. ¿Las plantas sagradas de los pueblos indígenas pueden ser retiradas para fuera del ambiente de sus ritos tradicionales y usadas por sectas que no tienen ninguna formación espiritual indígena? Pensamos que no, que esto es una mistura peligrosa y equivocada, inventada por personas que no saben cuales son las exigencias y principios de una tradición legítima. ¿Qué es que los líderes espirituales indígenas piensan de esto?

Amigos indígenas, nos gustaría de intercambiar los verdaderos conocimientos entre nuestra tradición espiritual de la India y sus tradiciones indígenas, y con eso fortalecer nuestros espíritus y así podremos atravesar estos tiempos difíciles. Nos gustaría de recibir noticias sobre lo que ustedes piensan de esta carta. Hemos puesto nuestra dirección al final de la página. Fortaleciendo nuestros espíritus, quien sabe podemos también ayudar a aquellos occidentales que quieren entender lo que esta pasando y encontrar de nuevo el verdadero camino espiritual que tenían pero que un día perdieron o se olvidaron.

Agradecemos a Peter Vincent Musson e Miriam Medina Aoki por la traducción, respectivamente, del portugués para lo inglés e español.

INDIGENOUS SPIRITUALITY AND 500 YEARS OF WESTERN AMBITION

A letter to indigenous friends,

Friends: indigenous peoples have undergone much suffering since the European white man first arrived here in the Americas. Dark forces have been at work in the world for over five hundred years, bringing much hardship for traditional people all over the world. Hard times are still ahead. To continue defending the traditions inherited from our ancestors, we need to understand what these dark forces are and how to deal with them.

It was ambition that brought the white man to the Americas, as well as to Africa and Asia. This much is known. Ambition is a disease burning in man's mind since ancient times. Where does this ambition come from? We hold within us the fire of the spirits, the fire that comes from the Invisible. But when we do not correctly understand what this fire is, and how to control it, the fire becomes ambition that deceives and destroys. And this is what is happening with the white man.

This fire is wisdom and power, light and heat. The Mbyá-Guarani teach that Ñamandu Ru Ete, when creating the world, told Karai Ru Ete, the lord of fire, to place the sacred fire *tataendy* above the heads of humans, so as to bring strength. But, so that the fire not become too intense and dangerous, Ñamandu asked Tupã Ru Ete, the lord of the waters and of thunder, to place temperance, moderation, *yvára ñemboro'y* in the heart of humanity.

By controlling the fire, the shamans are able to travel to and dream of other, more profound worlds. But to know and control this fire is difficult, needing much effort and the correct guidance. Only traditional peoples possess the powers to do this. When we say traditional, or Tradition, modern thinkers get upset and do not want to understand. They

think it is something backward, the opposite of progress. We are traditional peoples because what sustains and drives us are the rules that our spiritual creators have brought from the wonderful world of the spirits. This is our Tradition.

Modern thinkers say that indigenous peoples are very different from each other, and that for this reason it is impossible to speak of “indigenous peoples”, for they have nothing in common. And if they have nothing in common, then they can never become united. It is indeed true that there are many differences between indigenous peoples, and these differences are important and must be respected. The Sioux of North America are different from the Maya of Guatemala, the Xavante of Brazil are different from the Aymara of Peru. Indigenous peoples are many, with differing languages and traditions. But all of them speak of the origin of their peoples, and of the plants and animals, as having been a spiritual, metaphysical origin.

I am using words to speak of this spiritual world, words like spirit, spiritual and spirituality, metaphysical foundations. I am aware that they are words that come from the language of the white man, they are not words from an indigenous language, and for this reason they do not correctly translate indigenous thought, and should therefore be treated with care. But they serve for this initial dialogue.

It is true that every indigenous people has its own way of living and communicating with the world of the spirits. But here also is a truth that is basic to all indigenous peoples: all of them say that their creators had great spiritual power, that everything that lives has a spirit, all say that this world is linked to the Invisible. Indigenous peoples are different, but all of them came from the Invisible. It’s like the rainbow in the sky: there are many colors, but all of them come from pure Light, which, as it passes through the moisture in the clouds, opens up into many colors. Is not the Invisible the Great Mystery of the origin of all peoples, animals, plants and spirits?

Everything that is living has within it this fire from the Invisible. It is this fire that causes birth, growth, joy and the happiness of dance. When the beings of power created the world, they taught their people the laws of living in such a way that this fire would not consume

everything. These are the laws of the Tradition, which defend humans, trees and animals and allow conversation with spirits. In the ancient tradition of India, from where my spiritual education comes, this Law that sustains and is present in everything, is called *Dhamma* (*Dharma*). The white man forgot these laws, the fire became ambition and took control of his thoughts, like a python with a huge mouth always eating but never satisfied, till one day it explodes.

When we speak of the white man, we are not talking of race or skin color, as we are against any form of racism or prejudice. When we speak of the white man, we are referring to a type of civilization: the modern civilization that began with the white man in Europe and that has spread around the world over the last five hundred years. It is dominated by an anti-metaphysical mindset and attitude toward life and traditional peoples.

This ambition in modern civilization has been planted in the world as a seed since its creation. Men of wisdom in India say that the world was already born with all the seeds that will ever sprout. In the beginning the world was more luminous and those seeds with more spiritual power and light sprouted first. The world was closer to its magnificent origin. Many indigenous peoples say that it is for this reason that in ancient times the word was a creative force, the word alone was sufficient to make the things appear. The Xavante tell that at the time of the creators, all had power, but that there were special beings that had much greater power, and these were the creators. They could create just with their will power. They used their thoughts to create the food plants and animals, already with names.

However, many laws began to be broken. This was inevitable due to the world's course, and with this much metaphysical power has been lost. As the cosmic cycle unwinds, new worlds are born with less power and light, each further removed from this metaphysical power, and at an ever-accelerating speed. By the time this process comes to a close, a world will have ended. Many traditions have already appeared and disappeared.

Not that a tradition ends, it is simply re-absorbed into the Great Invisible Mystery. I have never heard any traditional people say that the

world is becoming more luminous. This idea of progress and evolution was invented by the thought of the modern white man. For traditional peoples, the opposite is true. Hindu tradition holds that the Cosmos is being drawn downward. In modern western civilization, materialism has grown tremendously and ambition has taken over everything, destroying nature and the indigenous peoples. This sickness has today spread all over the world.

The European invasion of America, Africa and Asia was part of this cosmic downward trend. Nothing happens by chance. Hindu tradition says that we have for long been in the fourth and final stage of this cycle, a phase called *Kali Yuga*, the Dark Age. This truth also appears in many indigenous traditions. The spirituality of the world and of humanity is rapidly being lost, and time passes ever more quickly.

Ever darker and more heavy, the world is being drawn downward, like a river's current taking everything before it. To struggle against this current we traditional peoples have rituals and knowledge to defend the equilibrium of life on Earth and maintain contact with the world of the spirits. But a time will come when it will no longer be possible to protect the world.

The Europeans also had their spiritual laws in Christianity. But over five hundred years have passed since they began to break these laws and turn their backs on the values of their Christian tradition. The Europeans traded a little with the peoples of the Orient, but when another warlike people blocked the overland route, trade became difficult. The great European traders then decided to ally themselves with government and gave a lot of money for ships to find new overseas trade routes. Thus began the great ocean voyages in search of new lands and wealth. Ambition had begun to grow.

Their tradition, that of Christianity, taught that they should live a life of respect and friendship for others, and that their thoughts should always be with God. And that one should have little ambition for material things but rather strive to follow the example of Christ in order to reach Heaven, where all is good. But they began to forget this. Their tradition began to weaken. Wealth and profit became their most important desires. They wished to make much profit, taking the land and the

wealth of others. This was all they thought of. And this became like a fever in their heads.

Those seeds of material ambition that had been kept within the world since ancient times began to want to grow like fire in the forest. And it was the white men from Europe that opened the doors to the violent growth of these terrible seeds. The ancients said that this was bound to happen, that this was fated to happen, because the dark seeds are also within this world and have to sprout and grow and spread until there are no more. The stories of the ancients say that similar things have happened at other times in the past. But now the danger is much greater, as it is threatening the spiritual equilibrium of the entire Earth. For this reason the ancients say that modern civilization is madness and will destroy the world.

The indigenous spiritual leader Davi Kopenawa, of the Yanomami people, said that *rotukala*, the world, is tired. And that the time will come when our world will explode. He said that one day the whites will remember his words, because pollution is increasing, reaching the forest, killing the trees, falling in the rivers and killing the fish. Pollution falls in the city and is carried far and wide by the wind. He said that the Indians who are taking care of the planet are falling sick, and that when *rotukala* falls on us, there will be nowhere to run and nowhere to hide. Modern civilization is like a snake swallowing indigenous peoples. When all the shamans are dead, the world will wobble and disintegrate, and no one will escape, not even the whites. The sky will explode and fall, flattening the earth.

It was no accident that the Europeans arrived here. It was the sickness of ambition for too much material production that brought them here. To clear the way for this sickness, they first began to destroy their old ways of life. That part of them that worked on the land lost their right to work the land and were almost all sent away to the cities that were beginning to grow. On arrival in the cities they were obliged to work in factories that were beginning to appear. This multitude of people was shut up within the dark, unsanitary factories like caged animals. Men, women and children had to work at the machines the whole day, every day doing the same thing. Modern society takes pride in its industrial products, talks of progress and development, but those who work inside

a factory know that the truth is different, that this is not a dignified life. The indigenous peoples never accepted the white man's oppressive way of working.

The sickness of material ambition was growing. So they then sent their ships to the lands of America, Africa and Asia. They arrived with a sword and cannon in one hand and in the other the cross and the Bible. In the five hundred years since the invasion, they said that they were bringing salvation through Christianity and that the Pope had given them this mission and blessed it. They said that they were a Christian civilization, but in reality this civilization is the opposite of all that is Christian, it is the opposite of any true spirituality. They turned their backs on that which they worshiped. They began by first turning their backs on their own tradition. They said that they were Christians but they began to doubt their own Christian explanation for the origin of the world. They began to doubt whether it was really true that the world had been created by the God they worshiped. They wanted proof.

So they then began to invent a kind of thought which they called "science". They felt that the metaphysical Christian vision was not science, that there was no proof and that it was just a belief. If they did not even believe Christian metaphysics, which is the basis of the western world, how could they have the wisdom to understand the metaphysical and spiritual vision of the indigenous peoples, which is so different to that of Christianity. For them the indigenous peoples had no religion, and for this reason they needed to be saved from hell and led by the Christian missionaries to the Christian God. The missionaries believed that they were doing good by converting the Indians, often by force, grouping together indigenous peoples of different cultures in villages, forbidding their native dress and language. In addition, the Indians had to suffer the violence of the white colonists and their leaders, who wished to enslave their people. The invaders penetrated ever deeper into indigenous territory, stealing their land and destroying their villages. The missionaries were sometimes shocked by the violent treatment meted out to the Indians by the colonists, who said they were Christians but acted with a brutality that went against everything taught by Christianity. The missionaries sometimes protected the Indians against this violence, but they also shared in the responsibility for the violence of the invaders.

These days it is said that the Europeans have learned many things from their contact with indigenous peoples. But have they really learned anything? There is no evidence of this in their way of thinking. On the contrary, since then the West has followed thinking that reveals nothing of the spiritual. In the way of thinking invented by them, men, society and Nature have no more spirit. All traditional peoples say that our visible world is only an appearance, a shadow of that other magnificent and luminous world, the Invisible. Our world is like a mirror, reflecting only a little of the brilliant world of the spirits. There are many worlds peopled by magnificently adorned spirits. These worlds are like layers of light over the Great Mystery. No traditional people believes that there is only this material and visible world. Our world is only the surface of an Infinite Luminous Ocean.

Many thinkers in modern society say that this knowledge held by indigenous peoples is not science, it is only a “belief”. They study indigenous peoples all over the world, but it appears that they have not understood correctly. Why do they call the wisdom of indigenous peoples a “belief”? They use the word “belief” to belittle traditional knowledge. Since modern “science” no longer has any connection to the Invisible, they therefore wish to reduce the force of indigenous knowledge by using the name “religious beliefs”. Sometimes they go so far as to say that these “indigenous beliefs” should be respected as they constitute the thinking of indigenous peoples, but in fact many of them feel that indigenous knowledge does not have the same force of truth as modern “science”. Instead, they still think that the West has made great progress in knowledge, leaving Christian spiritual knowledge behind and creating “the true scientific knowledge”. But what is this “true scientific knowledge” that they have invented?

When we study this in depth, we can see that it is only in modern western thought that we find the idea that only the visible world exists, and that man descends from the ape. They hold their materialistic knowledge as being “scientific and true”, whereas the knowledge of traditional peoples is called “religious belief” and “non-scientific”. The truth, however, is that they are both sciences, but modern science does not connect the visible world with its Invisible Root. The sciences of traditional peoples are, on the contrary, always aware of this link to the Invisible. This means that the conflict is not between “science” and

“religious belief”, but between two kinds of science: modern science shorn of spirituality and the sacred traditional sciences. Not that modern science is totally wrong. It possesses a quantitative view of phenomena and based on this has created modern technology. However, the problem is that this quantitative view sees only the surface of phenomena, and therefore cannot claim to be the only and most correct way of perceiving phenomena, as it possesses neither the quality nor the depth of traditional knowledge.

Take, for example, the Sun. For modern science, the Sun is merely a mass of exploding gases producing energy in the form of light and heat. However, for the Desâna, the Sun is more than this. According to their myths, in the book *Antes o Mundo não existia*, the Sun is the creation of Yebá bëlo, the grandmother of the universe, and her great grandson, Yebá ngoaman. With her ceremonial scepter-rattle, *yéi waí ngoá*, decorated with *mahá weá iëhse* (macaws, many feathers) and with *abé pôn mihi* (sun, earrings), the tip of the scepter turns into a human face radiating light. This was the Sun being created and emerging.

Today we are in the middle of a serious ecological crisis. Many of us are worried about the pace of environmental destruction. This is the result of western civilization having cut the bond between Nature and the Invisible. It has taken the spiritual quality from Nature and turned into an article for consumption, a material without spirit, serving only as raw material for the production of merchandise. Many measures have been demanded in defense of the environment, which is of importance, but it has to be shown that Nature is being destroyed as a result of the great ambition for consumption that has taken control of the world, an ambition encouraged by industrialism. Many people want to save Nature, but do not want to reduce their appetite for consumption. What is called an ecological crisis is also a consequence of the anti-spiritual mindset of the modern world.

The modern world turned its back on its objective and its spiritual responsibility for the planet. For this reason the Earth is tired. For this reason the shamans say that when they end, the world will end, because it is they who still fight to defend the spiritual equilibrium of the world. But everything in this world has a limit.

It is not only Nature that has been stripped of its spirituality. The modern mentality has also created a society without spirituality. The modern mentality created a society which is no longer governed by metaphysical laws, but by laws invented by man and controlled by an organization invented by them for this purpose, called the State or the Nation. All are considered equal and free, but what is in control is economic power. This European model of organization has been imposed on all peoples, and treats indigenous peoples with discrimination and prejudice, forcing them to accept laws that are not the laws taught by their spiritual creators. When an indigenous people claims the right to follow its own laws, and to affirm that it is also a nation with its own identity, it becomes evident that liberty, equality and fraternity are merely words that do not apply to indigenous rights.

The modern mindset also robbed man of his spirit: an image of man that is only body and brain, a hungry stomach and a head in which only rational thought and sensations function. This is what we see, the mentality of rationalism. Rationalism is a way of seeing the world without its spirit. Traditional peoples also know how to use rational thought, reason is an important human quality, but we know that reason is not alone sufficient. Reason only works correctly when it is guided by the voice of the Spirit, which lives not in the brain but deep inside the heart.

Without the understanding brought by our inner spirit, the interior fire is transformed into a madness that destroys the world. This what we are now witnessing. The last five hundred years of violence against indigenous peoples is not restricted to only physical and mental violence. It is the violence of a civilization lacking a metaphysical foundation practiced on peoples oriented by metaphysical principals. The rape being carried out is now the vulgarization of traditional spirituality, knowledge and rites. Having vulgarized African and Oriental traditions, modern society is now bent on vulgarizing indigenous traditions. They are taking the sacred plants of indigenous peoples and using them in sects that call themselves “spiritual”. They make money by selling the plants to other countries. Can the sacred plants of indigenous peoples be taken away from the environment of their traditional rites and used by sects that do not have the spiritual training of indigenous peoples? We think not. We feel that this is a dangerous

and mistaken mixture, invented by people that are unaware of the demands and principles of a legitimate tradition. What do indigenous spiritual leaders think of this?

Indigenous friends, we would like to set up an exchange of the true knowledge of our spiritual tradition from India with your indigenous traditions, and by doing this strengthen our spirits so that we will be better able to get through these difficult times. We would like to hear what you think of this letter. We have therefore given our address below. By strengthening our spirits perhaps we will be also able to help those westerners who wish to understand what is happening and find again the true spiritual path that they once had, but which one day was either lost or forgotten.

A'UWÊ ANDA PELO SONHO

a Espiritualidade indígena e os perigos da Modernidade (1)

Sonhar com o mundo dos espíritos é uma atividade muito importante para o caminho espiritual Xavante. Os velhos das comunidades Xavante Pimentel Barbosa e Etênheritipá, Terra Indígena de Pimentel Barbosa, Mato Grosso, estão preocupados. Os perigos trazidos pelo mundo dos *warazu*, os homens brancos, parecem não ter descanso. A chegada dos meios de comunicação de massa, como o rádio, gravador, vídeo, televisão e antena parabólica traz uma presença inevitável, mas inquietante quanto a seus possíveis efeitos sobre a vida geral da tradição xavante, e mais especificamente sobre a atividade do sonho. Este texto pretende refletir junto com os Xavante sobre esse perigo e com isso fortalecer a consciência alerta dos Xavante e de outros povos indígenas, já que essa ameaça parece atingir não apenas os Xavante.

Iniciamos com as palavras de Sereburã, que junto com Serenimirãmi, Hipru, Rupawê e Serezabdi formam o grupo dos homens mais velhos da aldeia Pimentel Barbosa:

É assim que eu vou falar. Vou falar do tempo dos ancestrais. Da Tradição do povo A'uwê Uptabi ("povo verdadeiro"), desde a origem do tempo.

*O povo A'uwê corta o cabelo deste jeito, tira sobrançelha e o supercílio, usa **dañorebozu'a** (gravata cerimonial), **daporewa'u** (brinco de madeira), faz suas cerimônias.*

O povo A'uwê de Etênheritipá mantém a Tradição.

É assim que eu vou falar. Para que nossos filhos aprendam e mantenham a Tradição para as futuras gerações. Para que não acabe nunca.

Em Etêñiritipá existe a presença viva da força da Criação. Nós somos o povo verdadeiro, nós mantemos o espírito da Criação.

Por que os brancos não respeitam o povo tradicional? Por que estão fazendo assim? É muito difícil tirar um povo verdadeiro de seu lugar. Por que os brancos querem fazer isso?

Vocês dizem que gostam da terra, vocês dizem que se preocupam com a terra. Isso não é verdade. Eu não vejo isso. Seus descendentes são numerosos, mas viraram a face para a verdade da Criação. Mal sabem quem são.

É por isso que estou falando. Para revelar nossa Tradição, a força que mantém o espírito da Criação (2).

Destacamos uma noção importante para os Xavante, e para os povos indígenas de modo geral, a de serem um povo tradicional, regidos e mantidos por uma Tradição. Essa noção foi comentada pelos pensadores sociais, mas teria sido com os mesmos significados com que os Xavante entendem? Quando se opõe o mundo moderno dos warazu ao dos povos tradicionais, o que está na base dessa oposição?

De início, temos de compreender o fundamental conceito de **Tradição**. Bastante mal entendido, quando não objeto de menosprezo pelo mundo moderno, passou a ser associado ao costumeiro, repetitivo e mecânico, o atrasado, o folclórico reminiscência de um passado, o ultrapassado pela História. Interpretação à base de uma noção ocidental valorativa de progresso e evolução, rotulou o termo Tradição como caractere de povos sem escrita, com baixo domínio tecnológico, pré-lógicos, regrados por um conjunto de crenças fetichistas e não-científicas. O próprio termo “crenças” conota valores de “suposição, fé, superstição, aspiração”, ou seja, pré-científicos ou não-científicos. Algumas correntes do pensamento moderno, a fim de enfrentarem essas pressuposições evolucionistas (3), ofereceram alternativamente um “lugar diferente” para o pensamento indígena, chamando-o de “pensamento mágico”. E onde colocar o lugar dos povos indígenas nesta

acepção evolucionista? Como um “lugar frio e imutável” na marcha da História, concebendo a História como um jogo de dados com lances de oportunidade acumulativa, chances que os povos ditos primitivos não teriam desejado ou podido aproveitar, mas que o Ocidente soubera arregimentar tais chances de transformação e com isso se impor por sua força tecnológica sobre todos os povos. Mas vimos em textos anteriores que é possível propor uma outra visão, mais ampla da história da humanidade, onde os termos Tradição-modernidade ganhassem significação mais clara e os perigos que os velhos indígenas alertam, como é o caso específico das ameaças sobre o sonhar, pudessem ser melhor compreendidos.

Segundo muitos povos indígenas, nos tempos primordiais a palavra era criadora, bastava dizer e as coisas surgiam. Contam os Xavante sobre os dois **i'amo** (companheiros da casa de adolescentes) criadores: *Nesse tempo (dos criadores) o povo tinha poder. Os dois i'amo tinham muito poder. Podiam criar, só com o desejo, qualquer coisa que pensassem. Criavam os animais e os alimentos já com os seus nomes* (4). Rupturas ocorreram, e apenas uma pequena parcela deste poder primordial permaneceu entre os homens.

Ouçamos as palavras do velho Xavante Sereburã:

O warazu está acabando com o nosso povo. Tem outras aldeias onde o povo já bebe até pinga. Aceitaram também os padres, os pastores. Estão esquecendo a Tradição. Estão mudando os costumes. Como pode?

Não sabemos como vamos viver daqui para a frente. O warazu está em volta. Para todo lado que vamos, encontramos arame farpado. Está tudo cercado. Até o rio das Mortes está sendo cercado. Estão fazendo a hidrovía. Vão tomar conta do rio também. Vão estragar o rio.

É assim! É assim que nós vamos continuar vivendo. Eu sou velho e enquanto viver vou seguir transmitindo a Tradição. Mesmo vestindo roupa, mesmo com algumas coisas que aprendemos com os warazu. Vamos continuar essa Tradição. Sempre.

Este espaço, este território é fundamental para continuar nossa Tradição. O território e a Tradição têm que ser respeitados.

É assim que eu estou falando. Vocês, meus netos, têm que tomar cuidado. Têm que cuidar de todo esse ensinamento.

A Tradição deve permanecer. Ela vem de antes de nós e vai seguir em frente (5).

Aos olhos das doutrinas tradicionais milenares, a modernidade significou a necessária realização das possibilidades inferiores contidas desde as origens no conjunto global deste ciclo cósmico. Necessária, e aí se poderia falar em uma “libertação necessária”, mas nem por isso menos terrível, porque se funda na progressiva ruptura dos nexos metafísicos entre os princípios transcendentais e a existência terrestre humana, e marca com isso o encerramento deste ciclo humano. Do ponto de vista cosmológico, o frenético desejo-impulso de desenvolvimento das forças produtivas, a ponto de ser o motor central do mundo moderno, subordinando tudo o mais ao seu imperativo, significa uma vertiginosa descida rumo ao pólo substancial.

Para que este motor produtivo pudesse ser liberado, internamente o mundo medieval foi desmantelado, a concepção teológica cristã passaria a ser contestada como não-científica e apoiada apenas na fé e na crença, trazendo subjacente uma noção ideológica do que seria uma “visão científica”. O obscurecimento da Metafísica, que aos poucos seria designativo do incompreensível e oposto da ciência, acompanha a progressiva ruptura, no Ocidente moderno, dos nexos metafísicos que uniam o transcendente com a existência humana. A visão moderna se marcaria pela desespirtualização do homem, da sociedade e da Natureza. É esta perda de visão metafísica do homem que se irradiará em todas as esferas: em uma sociedade, que a despeito de manter sua superfície cultural como sendo cristã, de fato se fundaria não mais em bases metafísicas, mas como o domínio dos homens regidos por um “contrato social”, um suposto acordo entre homens livres, dissimulando com sofismas a coerção impositiva de um sistema de classes baseado na produção socializada e na apropriação privada, e de um Estado-Nação, cujo modelo europeu se impôs para todos os povos, forçando as etnias à submissão a uma forma de organização uniformizante e desprovida de qualquer fundamento metafísico. Nesta esteira interna foram os servos transformados em proletários, perdendo seus ofícios artesanais e submetidos a se tornarem como que apenas extensões mecânicas e frag-

mentadas de um maquinismo industrial, tão bem ilustrado por Chaplin em seu filme “Os Tempos Modernos”. Externamente, tendo em uma das mãos a espada e as canhoneiras, e na outra a cruz, lançaram-se à invasão e rapinagem das Américas, África e Ásia, impondo a todos esses povos tradicionais o domínio econômico e político, junto às várias tentativas de imposição da catequese cristã (6).

Ligado a essa libertação da violência materializante e de seus desdobramentos sociopolíticos, e da instituição de uma concepção de sociedade desprovida de qualquer fundamento metafísico, acompanha a emergência de uma visão do homem reduzido apenas a uma individualidade psicofísica, o Ego, agora erigido em categoria e realidade central do homem. Agora o Ego seria liberto e seus apetites e frustrações o assunto dos romances. Classes burguesas e individualismo marcarão a ascensão do romance prosaico, em detrimento do epopéico e da literatura referencial e arquetípica (7). Os personagens serão agora os indivíduos, enredados em suas contradições psíquicas, um ego sem raiz, Psique sem Eros.

Do ponto de vista do conhecimento, a perda da visão metafísica marcará a emergência de um tipo de saber, científico e racional, cuja pressuposição é a de que a faculdade humana da razão, aliada à provas empíricas, seria suficiente para dar conta da explicação dos diversos domínios da existência. Será posto como o novo e verdadeiro modo de saber inaugurado pela modernidade, como que a renegar que o saber medieval anterior fosse ciência, e com isso pretendendo também que todos os outros povos não possuiriam ciências. O pensamento moderno passou a propor várias interpretações para o modo do pensamento dos povos indígenas. Como pré-lógico, ou análogo aos modos do bricoleur que tomando dados do sensível qual peças dispersas constrói uma composição de sentidos (8). Mas se adentrarmos no universo estruturado de certas tradições como a hindu, percebemos que as múltiplas formas de saber possuem seus fundamentos maiores na metafísica, em torno da qual se articulam e se desdobram como aplicações nos vários domínios cosmológicos secundários. São saberes do mundo fenomênico segundo vários pontos de vista, mas todos esses pontos de vista e níveis ligam a realidade do mundo existencial com o que lhe é ontologicamente superior e determinante, do corporal subordinado ao sutil e este ao propriamente espiritual, pois é esse Eixo que dá significado a cada coisa segundo seu plano de realidade

O quadro da Modernidade aqui desenhado são linhas gerais introdutórias sobre um processo complexo e heterogêneo marcado por contradições, rupturas e impasses. Linhas gerais, devem ser vistas como tais. Desconectada a sociedade moderna de qualquer raiz metafísica, desconectada a razão de seu intelecto transcendente, desconectado o homem moderno de seu princípio e destinação espiritual, impulsionada por uma frenética ambição material, a “civilização” moderna avança sobre os povos indígenas em várias ondas de turbulência e sofrimento. A inquietação dos velhos Xavante se levanta agora para os possíveis perigos da presença dos meios de comunicação de massa sobre a cultura Xavante. Perder a capacidade de sonhar com o mundo dos espíritos é perder a fonte de sua tradição.

Na cultura Xavante, o sonho (**rotsawere**) tem várias funções, das quais três são muito importantes. Uma delas é a de prever doenças, guerras e caçadas: “Às vezes alguém dormiu assim, tem gente que está se aproximando, alguém está vindo para guerrear, então todo mundo vai [para a luta] ... pessoa que sonhava bastante antigamente é meu avô, ele é sonhador, ele vê sonho mesmo, ele fala tudo certinho... Quando ele canta no meio do centro, lá [no **warã** (10)], ele vai falar alguma coisa, ou alguém vai adoecer na aldeia, ou vai surgir a guerra, ou alguém vai morrer, ele fala tudo em pessoa, nome, ele grava tudo... Porque Xavante na caçada, eles vão caçar, ele vê, ele sonha com pessoa assim, quando ele vai caçar, então ele encontra bicho, então ele já sabe, sonhei muito, então acho que vou caçar, vai dar para achar muito fácil essa caça”(11). Alguns xavantes dizem que quando alguém sonha com algo que está caçando, no outro dia ele pode ir caçar que vai pegar alguma coisa. Quando se vai caçar, pode acontecer de sonhar na véspera. Mas “tem gente que vai muito pelos pássaros que cantam, tem um tipo de pássaro que está sempre junto daquele animal, no sonho ou acordado”. Quando os velhos decidem que vai ser feito uma caçada, não necessariamente esperam antes ter o sonho para decidir caçar: “tem gente que anda antes de chamar o resto do grupo. Tem gente que vai sozinho no lugar caçar, se vê muito rastro chama o resto para ir para lá, que tem muito bicho. Aí comenta no warã, e se o resto tiver vontade de caçar, vai”.

Outra função é a de conhecer outros mundos, outros domínios cosmológicos, ou outras aldeias e povos que o sonhador não conhece, mas que falam a língua Xavante. Os Xavante não possuem, como

alguns outros povos indígenas, a figura específica do xamã ou pajé; os poderes e segredos espirituais estão distribuídos pelos clãs e grupos de famílias, e o acesso aos vários domínios cosmológicos não passa pela mediação de uma autoridade espiritual definida, está potencialmente aberto a todos, mas, segundo certas regras, e o sonho é o principal veículo para isso. Diferentemente de certas culturas indígenas, como as amazônicas, os Xavante não utilizam substâncias ingeridas ou inaladas para acessar aos vários domínios cosmológicos, mas fazem através do sonho.

Uma outra função das mais importantes é no sonho receber os cantos ou participar de ritos que depois serão transmitidos e incorporados por toda a comunidade. Os sonhos serão contados, os **daño're** (cantos e ritos) serão cantados e dançados e com isso mantida a continuidade da ligação entre o mudo terrestre e os criadores celestes - os **hoimana'u'ö**, “os sempre vivos”-, revivificando a tradição Xavante e alentando os membros da comunidade para que prossigam vivendo de acordo com a Tradição que lhes foi ensinada pelos seus ancestrais criadores **hoimana'u'ö** (12).

Todos podem ter esse tipo de sonho, mas há uma certa diferenciação conforme a faixa de idade. Os **iprédu**, homens adultos que completaram todo o seu ciclo de formação, e os **ihire**, os velhos, são mais experientes e mais aptos a sonharem com os **hoimana'u'ö**, embora não esteja excluído aos jovens essa possibilidade. A fase de **riteiwá** é considerada muito propícia para receber cantos e ritos de dança. **Riteiwá** é a fase de idade dos rapazes após o rito de furação de orelhas (**daño'no**), quando saem do **hö** (casa de reclusão dos meninos, os **wap-té**) e voltam ao convívio social, podendo daí casarem. Na fase de **riteiwá**, já tendo uma noiva pode se casar, mas nem sempre isto ocorre. Essa é uma situação propícia, pois não tendo noiva, tem que se preocupar só com ele mesmo, “é bem mais fácil quando você está sozinho, porque não tem ninguém interferindo, não tem ninguém do lado te cutucando, ou você distraído com a outra pessoa, você está pensando mais no seu objetivo”. Sobre os **riteiwá** recai uma cobrança maior dos velhos, exigindo que eles cumpram os muitos requisitos disciplinares da prática para que os sonhos aconteçam. Os velhos têm falado muitas vezes que a disciplina está afrouxando, que está havendo uma diminuição da preparação dos jovens em vários aspectos da vida Xavante,

enfraquecendo a capacidade dos jovens de sonhar com os espíritos, enfraquecendo com isso a força da tradição Xavante.

São vários os requisitos necessários: o primeiro é o uso do brinco de madeira (**daporewa'ú**), pequeno cilindro de madeira que os riteiwá recebem após a furação de orelha. “Para você participar de um sonho, sonhar uma música ou alguma coisa, sonhar com aquela festa, você tem que saber que tipo de madeira que você está usando na orelha e o tempo que você vai usar, porque tem gente que usa e troca no outro dia”. Existem vários tipos de madeira, de árvores diferentes. “Tem pau para sonhar uma música, um choro cerimonial ou alguma que a pessoa gosta de usar aquele tipo de pau, diferencia muito ... cada grupo tem um jeito, se gosta de usar aquele tipo de madeira, sempre usa... outro grupo... diferencia várias coisas, a gente vai ver só lá na frente, quando vai ficando mais velho... a gente não usa todas, tem de usar uma madeira para experimentar, que tipo de sonho você vai ter, depois você não pode ficar trocando assim, cada ano, cada mês, sempre usar aquela madeira para ver o resultado... cada um tem seu jeito. Tem gente que se atrapalha, troca cada semana, cada dia. Sempre é bom usar várias vezes para você ver o resultado”.

As cordinhas de casca de árvore (**wedeñoro**), para amarrar nos pulsos e tornozelos, servem para ajudar os sonhos. O banho de ervas é importante para a limpeza espiritual: “Atualmente a gente banha com sabão, com sabonete. Antigamente o pessoal banhava com algumas plantas, já ajuda a ter um sonho bom... cada grupo de idade ou pessoa tem o tipo de erva que gosta, então usa aquele”. Dos vários banhos, “sempre à tarde tem de ser mais caprichado para chegar a noite e sonhar”. A comunidade dorme cedo, escureceu é hora de dormir. Não tanto o horário, dizem, mas o jeito de deitar é importante: “sempre a gente deita, se tem um sonho, a gente deita de costas olhando para cima. Sempre sonha assim. Tem gente que deita de qualquer jeito, aí interfere no sonho, aí vai ter outros sonhos. Os velhos sempre comentam, para ter um sonho, sempre olhar para cima, costas no chão”.

Junto com essas práticas preparatórias, é necessário um esforço concentrativo para ter um bom sonho: “você tem sempre que colocar atenção nas coisas que você quer sonhar, você tem que concentrar, na música ou alguma festa. Você não pode dormir despreparado... não

pode ficar só na espera, você tem que ter uma esperança, de tanto se esforçar, eles - o pessoal que participa dos sonhos, tanto os espíritos e algumas pessoas que conviveram antigamente, antes do contato, da aldeia - vão ver que você é esforçado, e mais tarde você vai sonhar com uma música bonita ou você vai receber alguma música para alguma festa... cada música é daquela festa, e os mais experientes, os mais velhos sabem, essa música é para aquela festa, essa é para furar orelha, e vai indo”.

E quando se consegue entrar em um sonho iniciático, é preciso saber participar dele, saber o que está sonhando: “você entrou no sonho, está participando, cantando junto, ou você vendo aquela festa ou algum acontecimento. Porque a gente sonha vendo uma pessoa cantando, a música dele vai estar sendo passada para uma pessoa que está sonhando. Ou sonhar com um grupo que está dançando. Tem que saber e acompanhar o que está acontecendo. Tem gente que sonha assim, um sonho normal, tem gente que não diferencia um sonho normal de um sonho em que uma coisa está sendo entregue... [é preciso estar] sabendo que está sonhando, porque tem gente que sonha com uma festa e ele pode estar participando mas confundir o que ele está vendo, tem sempre essas coisas”. A clareza na interpretação dos sonhos é fundamental, para isso os velhos ensinam os jovens através de muito diálogo desde a fase em que estão no **hõ**, os padrinhos dialogam bastante com os **riteiwá**, no **hõ** aprendem os fundamentos da tradição Xavante necessários ao futuro.

Os primeiros sonhos tendem a ser os mais difíceis, são muitos os tipos de “lugar” que se penetra e participa: domínios cosmológicos, aldeias e povos desconhecidos, mas de língua xavante. Há diferenças entre os mundos em que se vai no sonho: “tem gente que usa uma madeira que no começo só sai coisa ruim. Ele pode estar em um lugar que ele nem conhece, sonhar com uma guerra, pessoal em guerra, ele sonhando com ele mesmo que está correndo risco, no começo sempre tem de saber o que você está sonhando. Tem gente que sonha que está na guerra e no outro dia já amanhece doente. Porque ele entrou muito fundo no sonho, tem essas coisas”.

Fazer contato com os **hoimana’u’ö**, trazer cantos e danças que serão transmitidos ritualmente para a comunidade, o sonho é vida espiritual para a tradição Xavante, por isso valorizado por todos e incentivado pelos velhos. Como guardiões da continuidade espiritual de sua

tradição, os velhos se preocupam com os possíveis malefícios que a chegada dos meios de comunicação de massa, entre outros “agentes da modernidade”, possa trazer para o sonhar com os espíritos. Sintomas desse perigo: “acho que as coisas começaram pelo gravador... o pessoal ouvia muita música sertaneja, isso já foi interferido pelas músicas que o pessoal ia comprar na cidade e ouvia aqui na aldeia... Então ia dormir muito tarde, ficava ouvindo música até não sei que hora, música sertaneja, aí quando o pessoal vai dormir, em vez de sonhar com o tradicional, sonha meio confuso, não sabe o que sonhou... os velhos estão sempre cobrando dos **riteiwá**, porque sempre tem que cantar à tardezinha, à noite. [Isso] ajuda, fortalece [o sonhar]. Pelo jeito o pessoal está ouvindo muito gravador, como dizem os mais velhos, ‘você está ouvindo muito gravador, não estão nem cantando...’.”

Que efeitos, a longo prazo, a audição de músicas alheias ao mundo Xavante - com letras e musicalidade do mundo mental dos warazu - terá não só sobre a disciplina preparatória do sonhar mas também sobre a estrutura musical - seus sons, timbres e ritmos - próprios da espiritualidade Xavante? Há certamente relações metafísicas sutis entre a estrutura sonora e a vida espiritual (onde o sonhar com cantos e danças é importante) de um povo tradicional, como o Xavante. Não se deve ingenuamente supor que a audição indiscriminada de todo tipo de música divulgada hoje em dia tenha só a faceta enriquecedora, ainda mais considerando que a grande parte da música tocada nas rádios e as vendidas em Cds e cassetes no comércio próximo às aldeias é do tipo pasteurizado e pop-melodramático, esvaziado de qualquer base metafísico-musical. Estudos sobre isso seriam esclarecedores.

Somado a isso, a chegada dos meios modernos de comunicação visual. A questão da presença e influências das imagens televisivas (programas de televisão viabilizados pelas parabólicas, vídeos e filmes em vídeo) é uma questão aberta, de muitas faces contraditórias: “agora com a chegada da televisão, vídeo, essas coisas, acho que as coisas se completaram, tanto imagem e som ao mesmo tempo, acho que isso vai interferir mais no sonho audiovisual, pessoal sonha, vendo a imagem, dorme e sonha com alguma coisa que viu. Acho que isso sempre vai interferir no sonho... Com a chegada da televisão acho que interferiu um pouco, acho que nós vamos ver o resultado mais para frente, na juventude”. Sobre se a quantidade ou qualidade do sonho estaria se modificando:

“acho que sempre abaixa. Antigamente pessoal sempre comentava que o pessoal sonhava mais, agora com essa interferência de fora, acho que acaba cada vez abaixando, diminuindo... acho que tanto ele pode estar tendo bastante sonho, mas ele no outro dia já esquece. Antigamente, o pessoal sempre comenta, antigamente sempre sonhou, no outro dia ele já sabe de cor, gravava na cabeça. Com tanta interferência de fora, ficou mais complicado a juventude sonhar e ter memória boa”.

Na dinâmica entre os veículos espirituais das tradições indígenas e as influências dos meios modernos de comunicação de massa, as tradições indígenas não são simplesmente passivas, dependerá de como cada tradição indígena, e, neste caso, como a comunidade Xavante de Pimentel Barbosa dirigirá esse jogo de forças. Como incorporará essas presenças, entre benefícios e malefícios. Que adaptações poderá fazer. Como as novas gerações defenderão as condições de continuar a sonhar com o mundo dos espíritos. *É assim que eu estou falando. Vocês, meus netos, têm que tomar cuidado. Têm que cuidar de todo esse ensinamento. A Tradição deve permanecer. Ela vem de antes de nós e vai seguir em frente.*

É assim! **Ãné!**

Notas

- (1) Este trabalho faz parte das reflexões e pesquisas que estamos desenvolvendo sobre as cosmologias indígenas. Como parte do doutorado em Etnologia, teve apoio como bolsista da FAPESP, a quem agradecemos, assim como ao povo Xavante, o Núcleo de Cultura Indígena e outras entidades indígenas que contribuíram para essa realização. Este trabalho se insere em um projeto maior de estudos comparativos com as cosmologias asiáticas. O propósito desta pesquisa é o conhecimento e a defesa da integridade cultural e espiritual dos povos indígenas, sobre os quais as pressões do mundo moderno não cessam.
- (2) Sereburã, Hipru, Rupawê, Serezabdi, Serenimirãmi - **Wamrêmé Za'ra, Nossa Palavra - Mito e História do povo Xavante**. SP: Ed. Senac, 1998.
- (3) Sobre uma reflexão crítica do evolucionismo darwiniano, veja Douglas Dewar, **The Transformist Illusion**. USA: Sophia Perennis et Universalis, 1995. Neste trabalho, com base em um vasto conjunto de dados biológicos, o autor põe em questão e refuta cientificamente os vários pressupostos da hipótese evolucionis-

- ta. Veja também Michael Denton, **Evolution: A Theory in Crisis**; Phillip E. Johnson, **Darwinism on Trial**; Titus Burckhardt, **Mirror of the Intellect**. SUNY Albany, 1987.
- (4) Sereburã, Hipru, Rupawê, Serezabdi, Serenimirãmi - idem, p.38.
 - (5) Sereburã, Hipru, Rupawê, Serezabdi, Serenimirãmi - idem, p.165.
 - (6) Sobre esse aparente paradoxo entre os propósitos econômicos e políticos do colonialismo europeu e os valores religiosos do Cristianismo, ver, entre outros, as referências no texto **a Modernidade aos olhos da Tradição hindu, budista e taoísta**.
 - (7) Sobre a questão das implicações da expansão da escrita e da literatura, veja Ananda K. Coomaraswamy - **Povos Illetrados são Povos Incultos?** p. 40-53, in *Religio Perennis*, ano I n.o I, São José dos Campos, maio/1977, que propõe uma reflexão sobre os aspectos disruptivos dessa expansão; ver as diferenças desta perspectiva com relação às interpretações de Jack Goody - **Literacy in Traditional Societies**, Cambridge University Press, 1968; **The domestication of the savage mind**, Cambridge University Press, 1976.
 - (8) A interpretação de C. Lévi-Strauss sobre um modo de “pensamento selvagem”, ainda que o autor não pretenda identificar necessariamente “o pensamento selvagem” com “o pensamento do selvagem”, por assim dizer, sua interpretação deve merecer em outro momento maiores reflexões críticas à luz da metafísica.
 - (9) Sobre a trajetória do pensamento ocidental desde os gregos até a modernidade, e sua progressiva tendência de desespirtualização cognitiva, ver Seyyed H. Nasr, **O Homem e a Natureza**, RJ, Zahar, 1977; René Guénon, op. cit.; Arthur S.F. Eid, op. cit.
 - (10) **warã** - conselho tribal. Espaço das reuniões, discussões, envolvendo todos os homens adultos da comunidade. Também designa o centro do semicírculo da aldeia, onde acontecem todas as reuniões e grande parte dos ritos.
 - (11) As explicações foram dadas pelos Xavante de Pimentel Barbosa, durante nossas conversas na aldeia em julho/agosto/setembro de 1997, à sombra de uma grande mangueira, e aquecida com café e bolachas.
 - (12) Sobre isso, veja Laura R. Graham - *Performing Dreams. Discourses of Immortality among the Xavante of Central Brazil*, Austin, University of Texas Press, 1995.

O CONHECIMENTO DE DEUS: CRISTIANISMO E TRADIÇÕES INDÍGENAS

“Essa gentilidade a coisa nenhuma adora, nem conhecem a Deus, somente aos trovões chamam Tupana que é como quem diz coisa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para trazê-los ao conhecimento de Deus, senão que chamar-lhe Pai Tupana”¹.

Assim escrevia Pe. Manuel da Nóbrega, em 1549. Cinco séculos se passaram, de muitos desencontros e imposições, poucos diálogos houve para com as tradições indígenas. Se ressonâncias podem se dar entre as espiritualidades indígenas e as formas do Cristianismo, em que bases isso seria possível? Por quais caminhos adentrar na compreensão do modo de ser próprio de uma tradição espiritual, ainda mais quando têm, como as tradições indígenas, uma forma muito distinta, e até bem distante, do Cristianismo católico e protestante?

Assm, me contou um grande amigo:

“Sentado, o novo pretendente aguardava o mestre zen. Esperava que esse mestre o aceitasse como discípulo. O mestre entrou, se sentou diante dele.

O pretendente foi logo dizendo as razões que o trouxeram ali, e tudo que tinha estudado e praticado. O mestre ouviu, quieto. E disse-lhe: “Coloque sua mala no canto esquerdo da sala”. O discípulo ficou tenso, ansiava ser aceito. Como atender ao pedido do mestre, se não tinha mala alguma na mão? Pensou um pouco, se levantou, foi ao canto esquerdo da sala e fingiu estar colocando uma mala no chão. Voltou e se sentou, diante do mestre. E continuou explicando suas razões. “Coloque sua mala no canto direito da sala”, disse o mestre. Um pouco mais nervoso, e sem graça, o discípulo se levantou e repetiu o mesmo gesto imitativo no canto direito da sala. Voltou e se sentou. “Coloque sua mala

no chão”, disse o mestre. Silêncio. De súbito, o pretendente entendeu: a mala era a bagagem mental distrativa, que lhe impedia de estar ali, atento, aberto à realidade ali presente”.

Reconheçamos, é difícil tirarmos os óculos de nossa visão condicionada e tentarmos olhar e compreender o mundo do outro através dos olhos dele. Trabalhar sobre a cosmologia indígena, e mais especificamente a Xavante, colocou para mim muitos desafios². Ao longo desses anos, em minhas conversas com representantes indígenas, ouvi muitos deles contestarem que muitas das interpretações que foram feitas sobre suas culturas eram construções que não correspondiam à realidade e ao modo com que eles compreendem a si mesmos. Isso incluía as traduções e as interpretações sobre elas construídas. Avaliar se cada contexto etnológico responde fielmente à própria visão daquele povo indígena exige várias ponderações. De qualquer modo, é certo que na crítica à produção etnológica, caberá progressivamente um lugar importante aos intelectuais indígenas.

De minha parte, isso me alertava para sempre me lembrar que o espaço maior da fala deve ser o dos seus próprios narradores e tradutores. Entendi que o desafio desse projeto envolvia várias questões ligadas aos três interlocutores participantes do trabalho. Do lado dos velhos narradores, não parecia haver grandes problemas. Eles sempre estiveram dispostos a contar e re-contar seus mitos e darem todas as explicações sobre as dúvidas que íamos colocando, e quantas vezes fossem necessárias. O ambiente sempre correu com muito bom ânimo, e que paciência eles demonstraram!

Metodologicamente, o desafio maior era para comigo e os tradutores. Da minha parte, descolonizar incessantemente as possíveis distorções de meu olhar. Esta é uma luta difícil e que exige muito. Por mais que tomemos fortes precauções, frequentemente nos flagramos olhando e interpretando o mundo indígena segundo certos padrões sutilmente distorcidos – pois nem estou me referindo aos padrões grosseiros – que são **os condicionamentos intelectivos** com que se introjeta a cultura ocidental dentro do pensamento etnológico. Vencer este etnocentrismo intelectual não é simples. Não me iludo, há sempre um certo limite de consciência possível para quem está buscando compreender a cultura do outro com o máximo de proximidade com

o olhar do outro. Este limite pode ser reduzido através de um constante trabalho de revisão dos nossos padrões intelectuais. Esta constante revisão é de fato um trabalho de re-educação, algo relativo ao que os gregos chamavam de **paideia**. Mas não é uma tarefa fácil, principalmente porque diz respeito à uma esfera muito complexa de realidade, que são as barreiras de penetração no mundo mítico indígena. Dentre esses olhares cognitivos, aqueles que pretendem captar a dimensão espiritual são os que mais podem dar margens a distorções. Isto porque a secularização do mundo moderno obscureceu de muito a capacidade de penetração no universo mítico, já por si mesmo de alto grau de sutileza, ainda mais em se tratando dos universos míticos dos povos indígenas, com formas tão distintas daquelas que constituem o familiar religioso do mundo ocidental.

Posso dizer que meu grande aliado na minimização desse perigo é minha formação teórica dentro de certas tradições espirituais asiáticas como a hindu e taoísta, e teórica e prática budista, que me servem de suportes para uma intuição metafísica que me permitiu construir certas pontes entre o misterioso mundo mítico *A'uwê* e meu próprio processo de tessitura interior. A familiaridade com a Metafísica é fundamental para estudos dessa natureza. Procurei me aproximar da compreensão do mundo indígena através da apreensão dos conceitos e significados com que eles mesmos, como agentes de sua cultura e História, se percebem a si mesmos. Conceitos com que eles se auto-referenciam, através dos quais eles compreendem seus fundamentos, suas origens, seus símbolos e paradigmas de ação no tempo e espaço.

De acordo com as doutrinas tradicionais, cada ciclo cósmico (ou de uma humanidade) caminha no sentido da progressiva perda das bases espirituais que fundam as tradições, concomitante ao aumento da obscuridade e da dificuldade de acesso às instâncias intelectivas mais profundas, vale dizer, o enfraquecimento da intuição metafísica. Neste período, que corresponde ao atual Kali-yuga (a idade sombria, segundo a tradição hindu), muitas tradições podem se enfraquecer e deixarem de oferecer os suportes necessários para sustentação de um corpo de ritos e doutrinas, embora em sua aparência exterior possam parecer ainda estarem provendo uma influência espiritual eficaz. Nesses casos, a ocupação de uma outra tradição, muitas vezes incorporando aspectos culturais ou ritualísticos da tradição anterior, tem uma função

providencial. Assim foi o caso da ocupação do Cristianismo dentro do vazio deixado pela tradição greco-romana. Algo semelhante, mas com dimensões bem mais localizadas, foi a expansão do Islã na Índia. É certo que neste caso houve uma certa imposição e perseguição aos hindus e budistas, mas por outro lado, o monoteísmo islâmico se colocou como uma via providencial para certa parcela da população hindu, que por já não mais compreender os significados fundamentais de seus ritos e símbolos, os transformaram num ritualismo esvaziado. Teria o Cristianismo esse análogo papel providencial para com certas formas tradicionais indígenas sul-americanas?

Avaliar esta pergunta não é uma tarefa muito simples. Sob quais critérios se concluiria que esta ou aquela tradição indígena sofre de um esvaziamento de suas bases, tornando sua cristianização uma solução providencial? Seria preciso que esta tradição indígena já não mais possuísse nenhuma autoridade espiritual que fizesse o elo da transmissão da influência espiritual instituída por seus fundadores; que os ritos já não mais existissem; que os mitos tivessem sido esquecidos ou profundamente alterados ou fragmentados, se tornando como que apenas superstições, no sentido de aparências ritualísticas e imagéticas desprovidas de substância espiritual presente. É possível que haja alguns casos dessa ordem, e que a própria cristianização desses povos seja uma evidência *de fato* dessa mudança cabida. Mas a vitalidade das tradições indígenas indica que seriam casos muito localizados. E dentre eles, há aqueles em que se acresce ao dado do enfraquecimento dessas tradições, a analogia que elas trazem dentro de si com o profetismo messiânico, como os Baniwa, povo Aruak do Noroeste amazônico ou os Taurepang, povo Karib do Roraima³.

Existem ao menos três modos de aproximação de uma tradição religiosa para com outra. A primeira é a da imposição pura e simples. Apesar de discursar sobre a importância de entender as tradições religiosas, sua prática real é a da imposição catequética. Esse é o modo mais grosseiro e o mais deletério para as culturas indígenas. O segundo modo busca encontrar certas analogias entre o Cristianismo e as tradições indígenas que serviriam de base para a ação missionária. A despeito de sua forma menos impositiva, persiste a resistência em aceitar a legitimidade e validade espiritual das **formas tradicionais** indígenas. E porque essa recusa e insistência do catequismo missionário?

Imbuído de intenção salvadora, o missionarismo segue a orientação do Cristo, ide e pregai o Evangelho. Mas a questão não é a boa intenção missionária, e sim a de saber se não lhe falta uma visão correta mais profunda sobre as dimensões metafísicas da espiritualidade indígena. É sobre isto que tentarei tecer alguns comentários.

Minha convivência com os Xavante (eles se auto-denominam *A'uwê*) é principalmente com os da Terra Indígena de Pimentel Barbosa (Mato Grosso), e mais especificamente as aldeias de Pimentel Barbosa, Êtenhiritipa e de Wederã, onde não há missões. O missionarismo cristão se faz mais presente em outras reservas, como as de São Marcos e Sangradouro, e o mais influente é o dos salesianos. Não conheço as reservas onde os salesianos atuam, as informações que tenho vêm pelo material que tive acesso sobre (livros e vídeos), pelo diálogo com os Xavante dessas reservas, quando vêm à Reserva de Pimentel Barbosa, e pelo diálogo com os Xavante desta Reserva acerca do missionarismo salesiano. E algumas poucas vezes em que o carro da ordem salesiana adentra a Reserva, para um breve distribuir de alimentos e uma ainda mais breve exibição de algum vídeo sobre a missa, com participação dos Xavante de outras reservas. Quero comentar algo sobre a cosmologia Xavante em relação a uma interpretação missionária atual de uma Nova Evangelização denominada de “inculturação”. E para isso, utilizarei o texto-dissertação de mestrado “Iniciação Cristã entre os Xavante”, de George Lachnitt ⁴. Datado de 1993, não sei se atualmente sofreu reformulações fundamentais em sua perspectiva.

Buscando rever a visão colonial de que os povos indígenas seriam simplesmente ateus, ignorantes da existência de Deus e por isso merecedores de uma salvação pelo catecismo, historicamente realizado pela força, a inculturação entende que “o Espírito Santo estava já a operar no mundo, antes da glorificação do Filho” ⁵. A história indígena seria uma espécie de Antigo Testamento à espera do anúncio de Jesus Cristo: “Toda reflexão se concentra numa antiga afirmação de Gregório de Nazianzeno sobre as “Sementes do Verbo” inatas no gênero humano que atravessam de um lado ao outro a tradição e sabedoria dos povos indígenas e os preparou a aceitar mais profundamente o anúncio do Evangelho. Estas sementes manifestam que em todos os povos e em todas as religiões há elementos preciosos que conduzem ao

Deus verdadeiro e prepararam o Evangelho. (...) Estas sementes do Verbo precisam ser aperfeiçoadas em Cristo, ou recapituladas, fecundadas ou plenificadas por Ele”⁶.

O primeiro pressuposto a ser examinado é esse de que as Sementes do Verbo prepararam as tradições indígenas para receberem o anúncio do Evangelho. Penso que esta é uma formulação teológica altamente complexa e problemática, pois leva a concluir que, para que todas as atuais tradições espirituais, incluindo as indígenas, se realizem em sua plenitude, devem se dissolver dentro do Cristianismo, pois “estas sementes do Verbo precisam ser aperfeiçoadas em Cristo, ou recapituladas, fecundadas ou plenificadas por Ele”. De um ponto de vista exotérico, é compreensível que o lugar de Cristo como Filho de Deus, a coroa da Criação, e a única via ao Pai, carrega essa perspectiva de tradição que plenifica as demais. Mas do ponto de vista mais interior, esotérico, todas as tradições legítimas se enraízam no Absoluto e constituem vias de realização enquanto permanecerem vivas. Esta relação complexa entre as diferenças de perspectiva exterior entre as tradições, que mescla afinidades e oposições, e a unidade transcendental, quando vista de uma perspectiva interior, escapa muitas vezes do âmbito da reflexão teológica ou missionária, para se colocar dentro da compreensão metafísica, da relação entre as **formas tradicionais** e a **unidade transcendental** das tradições. E com que olhos vemos a Tradição, e a tradição do Outro?

“O povo *A'uwê* de Êtenhiritipa mantém a Tradição. É assim que eu vou falar. Para que nossos filhos aprendam e mantenham a Tradição para as futuras gerações. Para que não acabe nunca.

Em Êtenhiritipa existe a presença viva da força da Criação. Nós somos o povo verdadeiro, nós mantemos o espírito da Criação.

A Tradição deve permanecer. Ela vem de antes de nós e vai seguir em frente.

Eu me chamo Sereburã. É assim que eu vou falar sobre a minha Tradição.

Ãné!”⁷

Os *A'uwê* usam o conceito de **Dato** (ou **dasiwa'uburuzé**) para se referirem à sua Tradição, o patrimônio de ritos e conhecimentos que herdaram de seus ancestrais criadores. São os esteios mítico-rituais que traduzem a idéia de uma “tradição Xavante”, e nesse sentido se vinculam aos **tempos míticos primordiais** em que foram erigidos os fundamentos de sua tradição, fundamentos que estão nos mitos e ritos. Usam o termo **dahöimanazé** para designar os tempos presentes do seu cotidiano, que, embora também seja formulado como parte da “tradição Xavante”, mantém certa diferença fundamental em relação ao universo mítico-ritual. É através dos mitos e ritos, re-presentificando e re-atualizando os tempos dos criadores, que o cotidiano é re-integrado ao tempo primordial, re-unificando o mundo imanente no transcendente, o temporal no atemporal. Este caráter fundante e integrador do conceito de “tradição”, que está na base da cultura Xavante, e dos povos indígenas de modo mais amplo, nem sempre é de fácil compreensão ou assimilação no pensamento do Ocidente moderno, onde passou a ser associado à idéia do repetitivo costumeiro de um passado superado, dificuldade que advém da progressiva secularização e perda das próprias bases metafísicas do Ocidente pós-medieval. A apropriação do termo “Tradição” por organizações ideológicas retrógradas também colaborou para uma reatividade aversiva.

Quando Sereburã diz que a Tradição deve permanecer, que ela vem antes de nós e vai seguir em frente, ele está se referindo à Tradição como “a força que mantém o espírito da Criação”, força com que os ancestrais míticos criaram os seres, os ritos e conhecimentos que até hoje constituem os modos de ver e viver dos *A'uwê*. Tradição significa **tradução** e **transmissão** dessas verdades metafísicas evidenciadas nos tempos míticos. Estas verdades se traduzem, através de símbolos, em beleza expressiva dos ritos repletos de cantos, danças e pinturas corporais, em leis de regramento para os membros da comunidade e constituem as formas específicas de cada Tradição, situando-a histórica e geograficamente no tempo e no espaço.

Tomemos um dos mais belos símbolos da metafísica tradicional, a árvore. Podemos entender o que seja uma folha, ou um galho, seccionados de sua verdade inclusiva, a árvore? A existência, o mundo se torna opaco quando se perde a inteligência do quê possam ser seus princípios fundantes. Quando a folha abandona a árvore, ela amarela e seca,

vagando ao sabor do vento. Assim se construíram as sociedades modernas, em bases desconectadas de uma raiz transcendente, feito folhas cortadas de sua raiz.

O que é mais limitado só pode ter seu fundamento no que é menos limitado. A folha está ligada ao galho, o galho ao tronco e o tronco à raiz. Seguindo este percurso de entendimento, só podemos concluir que o **Transcendente Incondicionado** é a Realidade Última, o necessário ponto de partida para a manifestação dos mundos relativos, como o nosso, e ao mesmo tempo ponto de chegada, quando se busca retornar à **Fonte**, raiz última de todas as espiritualidades. Em sua Infinitude e Absolutidade, guarda em suas profundezas oceânicas as possibilidades de não-manifestação, permitindo que suas superfícies tragam para a existência fenomênica as possibilidades de manifestação. A ligação entre a Fonte-Raiz Transcendente e os mundos relativos é feita por este corpo de conhecimentos e diretrizes espirituais que são *as Tradições*. O conceito de tradição é muito mais amplo do que o de religião. A Tradição é o Tronco, Eixo, **Áxis Mundi**, de uma grande Árvore, cuja Raiz está na Origem Transcendente e cujos galhos se estendem, com suas folhas, por esta existência. É neste princípio de ligação entre o Céu e a Terra, aqui entendidos como **os Princípios** e a **manifestação existencial**, que os povos tradicionais têm sua constituição. A ruptura ou enfraquecimento deste contato representa a morte em seu aspecto mais tenebroso.

Tradição evoca a palavra **trade**, troca, entre o Céu e a Terra. No símbolo da Árvore, o tronco alude à Tradição, mediador entre a Raiz transcendente e os galhos, que se abrem como tradições manifestas ao longo da marcha da humanidade. Muitas já surgiram e se extinguíram, como a tradição egípcia, caldáica, celta e tantas outras. Seria mais correto dizer que se recolheram para dentro da invisível e misteriosa origem, pois sua identidade com a **sophia perennis**, a Sabedoria perene, não pode ser extinta. E muitas ainda estão presentes enquanto tradições vivas, como a Tradição taoísta, hindu, budhista, judaica, cristã, islâmica e as tradições indígenas e africanas. Embora provindas da mesma fonte, cada Tradição tem uma forma própria e é completa em si mesma, e assim ela deve ser entendida, a partir de sua própria estrutura interna. Cada ciclo da humanidade vê surgir um conjunto de formas tradicionais, segundo leis e significações de grande profundidade.

Em 1985, na Encíclica *Slavorum Apostoli*, o Papa João Paulo II define a inculturação como “a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja”. No Sínodo daquele ano, a inculturação foi definida como “a íntima transformação dos valores culturais autênticos por meio da integração no cristianismo, e a encarnação do cristianismo nas várias culturas humanas (...) o esforço da Igreja para fazer penetrar a mensagem de Cristo num determinado ambiente sócio-cultural, convidando-o a aceitar a fé cristã com todos os seus valores específicos, levando em consideração que estes são conciliáveis com o Evangelho. (...) A inculturação significa a íntima transformação dos valores culturais autênticos, pela sua integração no cristianismo e o enraizamento do cristianismo nas várias culturas”⁸.

Caberia aos missionários analisar as culturas indígenas e reconhecer aonde em seus mitos, símbolos e ritos estariam certas analogias com a doutrina, símbolos e ritos fundamentais cristãos de modo a inculturar, introduzir de fora para dentro os paradigmas cristãos no interior das culturas indígenas, paradigmas que são recebidos pela cultura indígena dentro de sua própria cultura, de modo que se “transforme e recrie esta cultura, dando origem a uma ‘nova criação’ ”⁹. O pressuposto da inculturação é de que valores específicos que fazem parte das tradições indígenas como a solidariedade, o respeito à Natureza, a caridade comunitária permanecerão (e serão re-aproveitados) quando da integração no cristianismo, pois são conciliáveis com o Evangelho. A questão, porém, é saber se é possível integrar uma tradição indígena dentro do cristianismo sem que ela deixe de ser o que ela é **em suas estruturas fundantes**. De um modo geral, quais são os fundamentos de uma tradição?

O primeiro critério que fundamenta uma Tradição é sua **origem eterna**, intemporal, não-humana, supra-humana, aquilo que a tradição hindu se refere como **apaurusheya**. Todas as Tradições possuem um **corpo doutrinal** perfeitamente articulado sobre o Infinito, o Absoluto e o relativo, a Transcendência e a Imanência. Este corpo doutrinal pode estar na forma de um **livro sagrado**, como os Veda, a Torah, o Corão, ou segundo **transmissão oral** iniciada pelo fundador mítico desta Tradição, um **Avatara** (a descida divina) como o Buddha, Cristo e os seres míticos fundadores das tradições africanas e indígenas de todas as partes do mundo.

Possuem um corpo de **ritos e práticas** que permitem aos homens trilharem com segurança os vários degraus de uma ascense vertical que culmina na realização espiritual definitiva, a completude. A constituição destes ritos e práticas, e sua eficácia, também são atributos exclusivos da autoridade dos fundadores míticos de cada tradição, por isso também são de origem supra-humana. E é este caráter de autoridade transcendente que confere ao rito sua **retitude**, sinônimo de eficácia que resulta em realização. Este conjunto de qualidades confere às Tradições o exclusivo poder de transmissão de uma influência com a qual e pela qual cada membro de uma tradição se re-liga à corrente intemporal de transmissão divina e alcança sua realização espiritual.

Para compreendermos o complexo universo de trançados que liga os fundamentos míticos à cada aspecto da vida de um povo tradicional, como os povos indígenas, é preciso uma revitalização da capacidade de ver o mundo com os olhos da Metafísica. Esse termo, bem como o de Cosmologia, tem sido usado de modo pouco claro, por isso é útil retomarmos o sentido original desses conceitos. Vimos estas concepções nos textos anteriores, mas lembrar pod ser útil.

O termo **Metafísica** provém do grego, de **meta**, “para além”, e **Fisis**, “Física”. O termo **Física**, entretanto, tem para os povos antigos, como os gregos, uma acepção profundamente diferente daquela que seria utilizada pelos pensadores modernos. Para os gregos, o termo **Fisis** designa o Cosmos de um modo amplo, entendido o **Cosmos** como o mundo manifesto e relativo – “o mundo criado”, na linguagem teológica - incluindo por isso os vários domínios sutis e o corporal. Designa “o que brota”, aquilo que os gregos entendiam como sendo a **Natureza**. A Física, designando para os gregos “a ciência da Natureza sem nenhuma restrição, é então a ciência que se relaciona com as leis mais gerais do “devir”, porque “Natureza” e “devir” são, no fundo, sinônimos e era assim que o entendiam os gregos, nomeadamente Aristóteles; se existem ciências particulares referindo-se à mesma ordem, são apenas “especificações” da Física para este ou aquele domínio estritamente determinado”¹⁰.

A Metafísica designa tanto as leis que ligam a Natureza, o mundo manifesto, aos seus princípios supra-naturais, universais, como também esses próprios princípios universais, assim como o conhecimento desses princípios que estão para além da Natureza, da *Fisis*, como entendiam

os gregos: “Para Aristóteles, a Física era apenas **segunda** em relação à Metafísica, quer dizer que ela estava dependente desta, no fundo era apenas uma aplicação, no domínio da Natureza, dos princípios superiores à Natureza e que se refletem nas suas leis...”¹¹. A Metafísica é o fio de Ariadne que liga a Natureza aos seus princípios fundantes, a supra-Natureza. Se entendermos que o conceito de Tradição significa tanto o modo de estruturação da vida indígena a partir das diretrizes metafísicas fundantes trazidas pelos seus criadores míticos, bem como a tradução e a transmissão dessas verdades metafísicas presentes nesses fundamentos, e constantemente re-atualizadas, e também nesse mesmo sentido utilizarmos a noção de religião indígena (e não apenas como uma área da vida humana desconectada das demais), então podemos tomar os termos tradição e religião como sinônimos.

Se pretendemos usar os termos Cosmos, mundo manifesto e Natureza, devemos manter a atenção sobre seus significados no sentido grego como sinônimos. A Natureza é entendida como uma manifestação, no domínio da relatividade e da diferenciação, de princípios supra-naturais, por isso a própria manifestação é em si mesma um símbolo desses princípios, e conseqüentemente podemos acessar a eles através da compreensão da natureza simbólica do Cosmos.

Em sua alta fluidez, não vamos encontrar, por exemplo, na metafísica A'uwê uma visão acentuada de uma descontinuidade entre a Supra-Natureza e o Cosmos. Este ponto de vista é mais visível nas doutrinas tradicionais que acentuam o ângulo da descontinuidade entre a fonte essencial, o transcendente, e o imanente (o cosmos), descontinuidade que sustenta a noção do transcendentalismo. Uma imagem simbólica disto seria a dos círculos concêntricos (o Cosmos) que são descontínuos em relação ao Centro (o supra-Cosmos ou Supra-Natureza). Já a metafísica A'uwê acentua o ângulo da não-descontinuidade da Realidade como um todo, cuja imagem simbólica seria a de uma espiral que se abre a partir de seu Centro. Mas esses dois ângulos não devem ser vistos como opostos ou conflitantes, mas como complementares, o acento ora recaindo sobre um, ora sobre o outro¹². A própria visão não-descontínua, entretanto, deve ser relativizada. Não-descontinuidade não significa ausência de distinção. Na metafísica A'uwê, os velhos distinguem hōiwa, o mundo celeste, do mundo terrestre que os A'uwê vivem, distinção que se abrirá como manifestação cosmológica. Mas a

distinção aparece apenas para o olhar da manifestação, que colocada em um ponto de vista relativo, sofre por isso de uma certa ilusão de ótica.

A supra-Natureza designa o que seria a Realidade total, o Absoluto em sua infinitude, aquilo que os taoístas se referem como *o Tao sem Nome*. Como Possibilidade universal, contém em si as possibilidades de não-manifestação, bem como os mundos a serem manifestos. O termo **manifestação** corresponderia ao termo **criação** da linguagem teológica, com a diferença que o conceito de “criação” vincula consigo a figura de um demiurgo criador. Como mundos manifestos, estão subordinados ao conjunto de condições que os definem. Em verdade, esta é a própria característica de ser do mundo manifesto, de modo que mundo manifesto, mundo condicionado e mundo relativo são sinônimos, diferentes modos de falar da mesma realidade. E este é o sentido mesmo do termo grego **Cosmos**: a manifestação ordenada de certas possibilidades de mundos segundo certas leis. O domínio desses mundos cosmológicos inclui os níveis de realidade informal (não sujeito à forma) e formal (sujeito à forma, incluindo nele os domínios cosmológicos sutis e o corporal, do qual nossa realidade faz parte).

O que os relatos míticos Xavante estão falando é exatamente sobre esse processo de manifestação ordenada de certas possibilidades, realizado pelos seus seres míticos primordiais que farão que o mundo Xavante seja o que ele é, que ele tenha a sua **forma própria**. A cosmogonia refere-se à manifestação de um domínio limitado da Realidade total, enquanto a Metafísica diz respeito aos princípios supracosmológicos, para cuja penetração se exige as práticas iniciáticas pertinentes. Apenas os grandes xamãs talvez tenham acesso a estes elevados domínios supracosmológicos. O conceito de **forma** de uma tradição espiritual não deve, portanto, ser entendido como uma espécie de roupa que pode ser trocada sem alterar o conteúdo daquela tradição. É verdade que o Centro de todas as tradições é o Absoluto, que está para além de todas as formas, mas também é verdade que *o Absoluto se presentifica no mundo humano através de formas próprias* que podem dialogar, emprestar ou herdar alguns rituais das anteriores, como é o caso do Budismo tibetano que incorporou em seu interior aspectos do anterior xamanismo Bon Pö. Mas elas não se misturam em seus fundamentos, o que seria apenas um sincretismo religioso que não o qualifica como uma tradição legítima, no sentido de sua eficácia na realização espiritual.

Nos estudos apresentados nesta coleção, o próprio subtítulo indica que mesmo os casos de conversão entre os povos indígenas no Brasil têm múltiplos sentidos, e o fazem readaptando os ensinamentos cristãos aos seus códigos culturais e à sua cosmologia, mesclando facetas espirituais com estratégias políticas de defesa e obtenção de certos recursos assistenciais considerados necessários à sua sobrevivência. Ainda assim, será que em seus íntimos esses povos indígenas convertidos deixaram as estruturas psíquicas e espirituais de suas Tradições e introjetaram a simbologia e a via cristã? Minha convivência com eles ao longo desses anos me coloca sérias dúvidas sobre a profundidade dessas conversões. São estruturas tradicionais enraizadas no âmago do psiquismo, com rituais e mitos que constituem **formas arquetípicas** bastante distintas da via cristã. Ainda que tenham analogias, isso não é suficiente para subsidiar uma base catequética. Os Xavante certa vez me contaram uma história pitoresca. Em tempos passados, um warazu (“estrangeiro, homem branco”) vendo um Xavante comendo gafanhotos assados, ficou com pena de sua falta de alimento e lhe ofereceu uma lata de biscoitos. O Xavante abriu a lata, jogou fora os biscoitos e colocou dentro da lata os gafanhotos assados. Na conversão dos povos indígenas, poderia haver algo dessa idéia? E os gafanhotos guardados em lata são os mesmos gafanhotos? E a lata é a mesma lata?

Segundo a perspectiva da inculturação, “a encarnação de Cristo foi uma encarnação cultural. Toda a sua vida e sua atuação estão profundamente inseridas na cultura judáica do seu tempo”¹³. Nesse sentido, a cultura judáica seria simplesmente uma veste circunstancial dentro da qual o Cristianismo encarnou inicialmente a Boa Notícia, e que depois esta veste foi sendo trocada pela cultura helênica, depois franco-gemânica e assim através dos tempos, mas “o Evangelho não se identifica com as culturas, mas se identifica nas culturas, nunca podendo existir fora de uma expressão cultural”¹⁴. Assim sendo, sua introdução no mundo indígena seria através da própria cultura indígena, que deveria ser preservada e valorizada de modo que o Cristianismo fosse um Cristianismo autóctone. Também esse pressuposto levanta sérias reflexões. É verdade que certas tradições têm uma tal universalidade que as permite difundir em ambientes culturais os mais diversos. Mas não me parece que no caso específico da relação entre o Cristianismo e o Judaísmo, esse pressuposto esteja correto. Não sou uma autoridade em Cristianismo, nem pretendo fazer objeções levianas, mas do pouco que compreendo,

o Judaísmo não foi para o Cristianismo apenas um contexto cultural. Novamente está em discussão uma certa interpretação entre o que seja o conteúdo e a forma de uma tradição. Há um forte nexos entre o Antigo e o Novo Testamento. A vinda do Messias estava inscrita dentro da estrutura interna do Judaísmo, e não foi essa recusa da tradição judaica em aceitar o Cristo como o Messias esperado que constituiu um dos pontos de maior conflito entre esta tradição e o Cristianismo?

Por tudo que já colocamos anteriormente, o conceito de Tradição (e forma tradicional) é algo muito mais profundo e complexo do que o de cultura. Este conceito, que etimologicamente significa “o que se cultiva”, pode ser de fato o cultivo de qualquer coisa, e no sentido usado pela Antropologia tende a se referir ao conjunto de valores de um povo ou grupo, mas isso não significa necessariamente que esse conjunto se refira às estruturas mítico-espirituais que fundam e sustentam a ligação de um povo ou grupo às suas raízes transcendentais, o que é propriamente o conceito de Tradição. O revestimento exterior do Cristianismo pela cultura helênica e depois franco-germânica é compreensível, pois se tratavam de Tradições em processo de extinção (recolhimento), e delas se aproveitaram “as coisas que não atingem a substância da fé”¹⁵. O mesmo poderia se estender quando da difusão do Cristianismo para aquelas tradições indígenas em extinção, mas uma tradição indígena ainda viva não pode manter sua identidade estrutural e apenas se revestir de uma feição cristã. É verdade que no caso das tradições africanas no Brasil colonial, elas usaram como estratégia de defesa esse revestimento de certos santos católicos, graças a essa possibilidade de certas analogias entre figuras e funções religiosas, mas isso foi temporário, e ainda quando persistem na atualidade, a estrutura íntima de mitos, ritos e símbolos mantém seus princípios fundantes preservados. Adaptações são possíveis e tendem a ocorrer em todas as Tradições, pela própria necessidade imposta pela marcha cósmica, mas essas adaptações, como possibilidades secundárias inerentes a elas, não modificam suas fundações arquetípicas. Muitas vezes, em sua difusão por outras terras, uma Tradição incorpora aspectos culturais locais. Por exemplo, o Budismo no Japão incorporou e re-significou a cerimônia do chá; nos mosteiros Zen a forma de se comer nas refeições ritualizou práticas culturais japonesas, mas isso não faz parte necessária da estrutura budista, não é preciso comer de palitinho ou tomar chá para ser budista.

Para que uma tradição indígena se constitua numa tradição efetivamente cristã, é preciso que ela introjete e assuma em seu esforço intencional e prático a essencialidade do Cristianismo, aquilo que é a Novidade do Evangelho: “a comunidade de fé no Senhor Ressuscitado, numa dimensão a partir de seu mistério pascal que transforma e da presença e ação do Espírito Santo agindo na comunidade”¹⁶. Este fundamento se realiza através da liturgia cristã. A proposição da inculturação nos meios indígenas é de que a liturgia cristã deveria procurar assumir ritos indígenas, com seus mitos originais¹⁷. Esta adaptação também teria de lidar com a questão das iniciações: com relação à iniciação cristã, se concede que “nas missões, além do que existe na tradição cristã, seja também lícito admitir os elementos de iniciação que se encontrem em cada povo, na medida em que possam ser acomodados ao rito cristão”¹⁸. Certos ritos anteriores podem preservados e utilizados na medida em que possam ser acomodados ao rito cristão. É possível “acomodar” um rito indígena a uma iniciação cristã, que abrange os três sacramentos do batismo, confirmação e eucaristia? Do ponto de vista da estrutura interna de uma tradição, o que seria realmente uma “acomodação” de um rito de iniciação dentro de outra estrutura iniciática? A inculturação vai então se deparar com o desafio de símbolos tipicamente cristãos, e procurar localizar as analogias. A Palavra de Deus transmitida na Bíblia encontraria ouvidos na analogia da transmissão da sabedoria pelos velhos Xavante, e o fato atual dos livros de registros de sua mitologia torna equivalente o lugar do livro sagrado, e seria assimilável a leitura da Bíblia no warã, espaço central da aldeia Xavante onde duas vezes ao dia os homens se reúnem para discutir todos os tipos de assuntos. Nesta mesma linha de raciocínio, o pão teria seu análogo no bolo ritual de milho, o uso do vinho ainda fica sem solução. A imposição das mãos, gesto de Cristo para abençoar, e que os apóstolos usavam para conferir o Espírito Santo, teria seu análogo no gesto Xavante quando do encerramento da festa de perfuração de orelhas. Sem estender em demasia sobre os vários ritos, o que está novamente em questão é o mesmo pressuposto: não será que se está apenas usando de certas similitudes rituais para inculturar uma estrutura espiritual que despoja a espiritualidade indígena de sua forma arquetípica própria? Os ritos podem ser similares em sua aparência gestual e uso de elementos, como a água, o bolo, mas os significados são distintos, pois estão inseridos em outra estrutura simbólica. Por isso, não será que esta metodologia incorre num preocupante equívoco de supor que é possível revestir a essencialidade da forma cristã

com os ritos indígenas, sem com isso esvaziar a substância espiritual própria das tradições indígenas, delas mantendo apenas a casca, a letra sem o espírito? É importante que os leitores, sejam eles leigos cristãos, missionários, ou de outras formações intelectuais e religiosas, procurem entender meus comentários não como uma postura de hostilidade ou de intolerância, mas como ponderações que envolvem questões de uma alta espiritualidade cujas conseqüências podem ser opostas ao intencionado: tradições autênticas podem ser solapadas em nome de Deus, tornando os índios apenas aparentemente cristãos, mas que no fundo terminam por não serem nem cristãos nem íntegros em suas tradições, e isso é bem o que as forças antiespirituais aspiram.

Devemos reconhecer e enaltecer o esforço dos teólogos da inculturação em compreender as culturas indígenas, como no caso Xavante. Mas o tema é complexo e crucial, e o olhar missionário sobre a cosmologia Xavante tem várias complicações de ordem cognitiva. Lachnitt conta que certa vez pedira a um Xavante que falasse do deus dele, ao que ele respondera taxativamente: “Pára de falar do ‘nosso’ e do ‘vosso’ deus! Deus é o mesmo para todos nós!”. E que eles Lhe atribuem espontaneamente o nome de Dapoto’wa, o que significa pai, criador de gente, antepassado, ou Ropoto’wa, criador de todas as coisas. E que pertence ao conceito Xavante de Deus sua qualidade de criador, sua paternidade, o que por sua vez exige o conceito de Filho que se comunica com os homens no rito. Não me arvorei em questionar a interpretação de um Xavante que vive nas Missões, mas em meus estudos e diálogos com os velhos da aldeia de Etênhiritipa, a colocação deles não é tão simples assim: “Para os warazu existe Deus, é o nome que eles chamam, de Deus, de Jesus. O deus dos A’uwê chama-se **parina’i’a**. Os dois **wapté** (nome dado aos meninos no período de formação e reclusão) tinham facilidade de criar, como mágicos. Os dois se combinavam, vamos criar aquilo. O que faltava naquela época, os dois combinavam para criar. Criaram para deixar para nós todos, o que hoje existe. Os dois tinham poder. Dentro da cultura Xavante, só eles mesmos que têm força, muita força. O poder de criar, ninguém os ultrapassa. São eles que têm mais poder. Em força, poder, é o mais alto, ninguém os ultrapassa. Só os **parina’i’a** são o nosso deus”.

Toda a estrutura cosmológica Xavante se desenrola em torno dos seres míticos primordiais, os **romhōsi’wa**, assim chamados porque ti-

nam o poder **romhõ**, através do qual eles criavam os seres por meio de sua autotransformação. E os dois wapté **parinaia** são considerados o deus A'uwê. Não encontrei nada que assemelhasse a esta concepção de um Deus-Pai e Deus-Filho. Existe uma versão no livro *A'uwê uptabi*, publicado pelos salesianos, segundo a qual na origem do povo Xavante dois homens foram postos na terra pela força do alto por meio do arco-íris, seus nomes foram dados por uma voz do alto, e eles criaram uma mulher para o outro, com as quais se casaram e deles proveio o povo Xavante¹⁹. Durante muitas reuniões no *warã*, à noite e pela manhã, os velhos discutiram com a comunidade essa versão da origem Xavante. Ao que os velhos da aldeia Etênheritipa comentaram, nas palavras do tradutor e cacique Suptó:

“Serezabdi falou que desconhece essa história da origem. Isso é uma invenção deles (dos padres), estão inventando. O que ele conhece de importante vem dos descendentes deles (dos velhos), ele nunca ouviu uma história como essa. No meu ponto de vista (Suptó), isso é coisa do padre, falando que a voz veio do alto, querem dizer que o Deus falou para os dois Xavante, e assim eles juntam tudo na história deles, como criação de Deus. O Xavante não nasceu assim, que uma voz do alto teria mandado tirar os pauzinhos, pintar de vermelho e preto, como (se fosse) Adão e Eva, (e que) nasceu dois homens, (e que) eles mesmos criaram uma mulher... Sereburã não reconhece isso”.

Os velhos ignoram como surgiu o povo A'uwê. Após tecerem vários comentários em torno desta versão, refutaram-na. Consideram que é uma tentativa forçada de mostrar uma similitude entre a versão bíblica da Gênese e o suposto mito de origem dos A'uwê contado nesta versão. Sustentam que eles os velhos não sabem como o primeiro povo apareceu, só o que é contado nas histórias pode servir de referência para legitimar a verdade, e que seus antepassados nada lhes contaram sobre a origem dos primeiros A'uwê. Mas, apontam o lugar ontológico dessa origem, a porta de entrada: **höiwana'rada**, a raiz do céu, no leste, de onde o céu, o sol, a lua e os A'uwê surgiram.

Ainda que seja legítimo sustentar que na raiz de todas as tradições estaria a mesma Realidade Original, nem por isso ela é menos misteriosa ou que se possa incorrer no erro reducionista de dissolver a **singularidade** de cada **forma tradicional cosmogônica** em nome de

uma Realidade original que estaria na raiz de todas as tradições. Essa é a crítica maior que se faz a essa versão da origem dos A'uwê. Dissolver a diferença das formas tradicionais em nome de um Princípio fundante único é simplificar o desafio da compreensão dos fios que ligam a diversidade das formas tradicionais com suas raízes supranaturais, o grande desafio das religiões comparadas. Não encontrei na cosmologia Xavante concepções que se assemelhem à Trindade cristã, nem penso que deveria haver, pois são vias metafísicas distintas. Todo nosso esforço no trabalho com os velhos foi o compreender e desenhar essa complexa tessitura da presença dos criadores **romhōsi'wa** e o que os ligam à Realidade Última. Podemos dizer que a Realidade Última é o Mistério dos mistérios, não no sentido do incognoscível, mas do que apenas os plenamente realizados espiritualmente conhecem, e que está para além de todos os nomes, inclusive do nome Deus. Segundo a visão islâmica, Allah tem três mil nomes. Desses, 2.999 são conhecidos. Um Nome que foi oculto por Allah é chamado Ism Allah al-a'zam: O Supremo Nome de Allah ²⁰.

A transposição da visão indígena sobre a Realidade Última para uma perspectiva cristã sobre a natureza de Deus e sua Unidade é uma operação complexa que exige mediações nem sempre perceptíveis pela teologia da inculturação. Segundo Lachnitt, “ainda em tempos antes do contato, Deus era chamado de TSIPOTOTSIRO, o que significa “criado por si mesmo”. Notável novamente a radical POTO, criar. Depois da catequese cristã, tendo os missionários descrito as qualidades de Deus, ele foi chamado de RE IHÖIMANA U'ÖTSI MONO, tanto entre os protestantes como entre os católicos, o que abreviado resultou em HÖIMANA 'Ú 'Ö, o que significa “aquele que vive sempre” ²¹.

Vimos que para os Xavante, o deus são os dois grandes criadores, os parina'á. Nas palavras comentadas de seus tradutores: “Hoje os chamamos de hōimana'uö Esse nome foi inventado. Nós não falávamos hōimana'uö, falávamos parina'á. Foram os padres que colocaram. Eles entraram, e como eles chamam de Jesus, eles perceberam o sentido de nossas palavras, então eles colocaram, já que os parina'á têm poder, que eles vivem muito, sempre, por isso eles chamaram agora de hōimana'uö. Os dois parina'á, êles são os hōimana'uö. Hōimana'uö e parina'á são a mesma coisa. É ele. Parina'á já é um nome dos poderes. Hōimana'uö é ele, é a mesma coisa. Na maneira de nossa fala, pode se entender de um

só parinaí'a. Eu não vou falar de dois parinaí'a, só uma pessoa. Mas não é uma, pelas histórias existem duas pessoas. Se fosse um criador só, mas tem o outro parceiro. Dentro da nossa cultura são dois, os criadores”.

São dois os criadores, mas às vezes eles são referidos no singular, “o **höimana'u'ö**, ele”. Penso que aí poderia estar o significado metafísico dos criadores que em muitas cosmologias indígenas aparecem na forma de uma dupla, de gêmeos ou parceiros. Eles são a presença mais central do princípio metafísico da Unidade transcendente que se manifesta polarizado como dois criadores com atributos em certos aspectos opostos, que neste caso é o dos dois clãs Porezaõno e Öwawê, mas intrínsecamente complementares, pois eles são **i'amo**, que significa “a outra metade de mim”. Os **i'amo** são companheiros íntimos no **hö**, e permanecem companheiros por toda a vida.

Existe um aspecto importante em que os velhos apontaram uma relação de analogia entre sua tradição e o Cristianismo. Tanto seus criadores parinaí'a como o Cristo foram **vítimas** sacrificiais. A realização dos imperativos da criação cósmica, no caso dos parinaí'a, e do resgate da humanidade, no caso de Cristo, têm uma dimensão de sacrifício. **Sacrifício** significa **sacrum facere**, tornar sagrado. Os parinaí'a criam não apenas seres benéficos (aos olhos da comunidade), mas também maléficos. Dentro da perspectiva humana e limitada, os seres da noite, como a onça, são o perigo, ameaçam e atacam o homem. É o aspecto tenebroso, mas necessário da criação cósmica. Isto mobiliza os temores da comunidade, que, situada numa posição mais exterior em relação aos romhōsi'wa, não os compreende e não aceita, e reage matando-os. A ignorância desencadeia o medo. Mas tanto os parinaí'a como o Cristo, embora tivessem todo o poder para destruir seus algozes, aceitam passiva e pacificamente sua morte sem reagir, pois ela está inscrita em sua pré-destinação.

Penso que uma compreensão mais refinada destes liames que ao mesmo tempo entrelaçam e distinguem as formas das tradições espirituais, no caso as indígenas e a cristã, e apontam para sua unidade transcendental, seriam os fundamentos para uma terceira postura espiritual: a amizade, que compreende as afinidades e distinções de outra Tradição, respeitando-a, buscando compreendê-la, protegê-la, tanto mais que se trata de tradições indígenas ameaçadas constantemente por sociedades

de ambições e violências, nestes tempos em que de muito se esqueceu o que realmente significa uma civilização e o lugar da humanidade dentro do Cosmos efêmero.

Proteger o amigo, mas, de modo despreendido, sem esperar dele nenhum retorno, proveito ou conversão, sem exigir que ele deixe de ser o que ele é. Amar o próximo como a si mesmo. Se a ação missionária tem um lugar necessário na visão salvadora cristã, a conversão pode ter sentido onde inexistente uma Tradição viva, e esse não é o caso das Tradições indígenas. Lembremos que nem sempre a difusão e catequese foi autorizada e legitimada pelas próprias escrituras cristãs, como vemos nos Atos dos Apóstolos, quando Paulo empreende uma segunda viagem missionária na companhia de Silas e Timóteo: “E passando pela Frígia e pela província da Galácia, foram impedidos pelo Espírito Santo de anunciar a palavra na Ásia. E, quando chegaram a Mísia, intentavam ir para Bitínia, mas o Espírito de Jesus não lho permitiu”. (Atos 16, 6-7).

Bibliografia

- ASTI VERA, Armando. La clave simbólica. In: GUÉNON, R. **Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada**. Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1976. p.XXX-II.
- BUTT COLSON, Audrey J. La naturaleza del ser: conceptos fundamentales de los Kápton y Pemón. In: BOTASSO, P. Juan (org). **Las religiones amerindias: 500 anos después**. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992. p.53-90.
- COELHO, Maria Helena de M. **O poder no mito: as relações de poder na sociedade Xavante, analisadas através dos mitos**. São Paulo, 2000. [Tese de doutorado – Depto. de Psicologia Social da Pontificia Universidade Católica de São Paulo].
- COOPER, J.C. **An illustrated encyclopaedia of traditional symbols**. London: Thames and Hudson, 1982.
- DIAKURU, Kisibi. **A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porá**. Amazonas, Unirt/Foirn, 1996.
- D'OLIVET, Fabre. Cosmogonie de Moyse II, in D'OLIVET, Fabre **La langue hebraique restituée**. Paris: Ed. L'Age d'Homme, 1975. p. 65-93.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. **El chamanismo y las técnicas arcaicas de éxtasis**. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- ELORDUY, Carmelo. **Lao Tsc, Chuang Tzu: dos grandes maestros del Taoismo** Madrid: Nacional, 1983.

- FLOWERS, Nancy. **Forager-Farmers: the Xavante Indians of Central Brazil**. City University of New York, 1983. [Tese de Doutorado. Apud GRAHAM, Laura R. **Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil**. Austin: University of Texas Press, 1995].]
- FORD, Clyde W. **O herói com rosto africano**. São Paulo: Summus, 1999.
- GIACCARIA, B.; HEIDE, A. **Xavante: povo autêntico**. São Paulo: Dom Bosco, 1972.
- _____. **Jerônimo conta**. Campo Grande: Casa da Cultura da Missão Salesiana de Mato Grosso, 1975a. (Publicação, 1)
- _____. **Jerônimo sonha**. Campo Grande: Casa da Cultura da Missão Salesiana de Mato Grosso, 1975b. (Publicação, 2)
- _____. **Mitologia Xavante**. Mitos, leyendas, cuentos e sueños. Quito: Abya-Yala, 1991. (Colecion 500 anos, 37)
- GRAHAM, Laura R. **Performance dynamics and social dimensions in Xavante narrative: Höimana'uö Wasu'u**. Austin, 1983. [Dissertação de Mestrado - University of Texas].
- _____. **Performing dreams: discourses of immortality among the Xavante of Central Brazil**. Austin: University of Texas Press, 1995.
- GUÉNON, René. **A crise do mundo moderno**. Lisboa: Veja, 1977.
- _____. **Les états multiples de l'être**. Paris: Vega, 1980a.
- _____. **Formes traditionnelles et cycles cosmiques**. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. **Initiation et réalisation spirituelle**. Paris: Traditionnelles, 1980c
- _____. **Introduction générale a l'étude des doctrines hindoues**. Paris, Traditionnelles, 1976d.
- _____. **La métaphysique orientale**. Paris: Traditionnelles, 1976b.
- _____. **Le symbolisme de la Croix**. Paris: Véga, 1979.
- _____. **Simbolos fundamentales de la ciencia sagrada**. BuenosAires: Ed. Universitária de Buenos Aires, 1976c.
- GUSDORF, Georges. **Mito e metafísica**. São Paulo: Convívio, 1980.
- KENHÍRI, Tolamã. Nosso saber não está nos livros. In: **Povos Indígenas no Brasil: 1996/2000**. SP: ISA, 2000. p 35.
- KOCH-GRUNBERG, Theodor. Mitos e lendas dos Índios Taulipang e Arekuná. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.2, 1969.
- KOPENAWA, Davi. Descobrimos os brancos. In: **Povos indígenas no Brasil: 1996/2000**. São Paulo: ISA, 2000. p.20-23.
- KUMU, U.P., KENHÍRI, T. **Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desâna**. São Paulo: Livraria Cultura, 1980.
- KUMU, U.P., KENHÍRI, T. **Antes o mundo não existia: a mitologia heróica dos índios Desâna**. 2.ed. Amazonas: Unirt/Foirn, 1995.
- LACHNITT, Georg. **Romnhits'ubumro. Waradzu Mreme – A'uwe Mreme: dicionário Português-Xavante**. Ed. Experimental. Campo Grande: Missão Salesiana de Mato Grosso, 1989.
- _____. **Iniciação cristã entre os Xavante**. São Paulo, 1993. [Dissertação de mestrado - Faculdade de Teologia N.S. da Assunção].

- LAZARIN, Rita H. de Almeida. **O aldeamento do carretão**: duas histórias. Brasília, 1985. [Dissertação de mestrado - Universidade de Brasília].
- LEEUEWENBERG, Frans. **Análise etnozoológica e manejo de fauna cinegética na Reserva Indígena Xavante no Rio das Mortes, Aldeia Etenhiritipá, Mato Grosso, Brasil**. Relatório Final. Associação Xavante de Pimentel Barbosa, Centro de Pesquisa Indígena - CPI, Wildlife Conservation Society, 1994. 48p.
- LEEUEWENBERG, Frans & SALIMON, Mario. **Para sempre A'uwê**: os Xavante na balança das civilizações. Brasília: Unicef, 1999.
- LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil**. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v I.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Introduction to a Science of Mythology**. New York: Harper & Row, 1969-1982. 4v.
- LUKESCH, Anton. **Mito e vida dos índios Caiapós**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- MAYBURY-LEWIS, David. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1984.
- MEDEIROS, Sergio Luis R. de. **O dono dos sonhos**. São Paulo: Razão Social, 1991.
- MENEZES, Claudia. **Missionários e índios em Mato Grosso**: os Xavante de São Marcos. São Paulo, 1985. [Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, FFLCHUSP]
- MULLER, Regina. Mensagens visuais na ornamentação corporal Xavante. In: VIDAL, Lux (org.). **Grafismo indígena**. São Paulo: EDUSP, 1992.
- _____. **A pintura do corpo e os ornamentos Xavante: arte visual e comunicação social**. Campinas, 1976. [Dissertação de mestrado - Universidade Estadual de Campinas].
- MUZAFFEREDIN, Al-Hajj Shaikh & SHEMS Friedlander. **Ninety-Names of Allah**, London, Wilmoood House Limited, 1978
- NASR, Seyyed H. **O homem e a natureza**. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.
- PISSOLATO, Elizabeth de Paula. **A noção de transformação entre os Jê**. Rio de Janeiro, 1996. [Dissertação de mestrado - Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- PLATÃO. **A república**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1987.
- RAVAGNANI, Osvaldo. **A experiência Xavante com o mundo dos brancos**. São Paulo, 1978. [Tese de Doutorado - Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo].
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 1977.
- SCHUON, Frithjof. **The feathered sun**: Plains Indians in Art and Philosophy. Bloomington: World Wisdom Books, 1990.
- SEREBURÁ et all (SEREBURÁ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SERENIMIRAMI). **Wamrémé Za'ra, nossa palavra**: mito e história do povo Xavante. São Paulo: Senac, 1997.
- SHAKER, Arthur F Eid. **Buddhismo e Christianismo**: esteios e caminhos. Petrópolis: Vozes, 1999.
- _____. **Romhõs'wai hawi rowa'õno re ihõimana mono - a Criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante** (doutorado, UNICAMP, 2002).

- SILVA, Aracy Lopes da. **Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre o Jê**. São Paulo: Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 1986. (Antropologia, 6).
- _____. Dois séculos e meio de história Xavante. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Schwarcz, 1992.
- SIMONEAU, J. Wilbert-K. (ed.). **Folk literature of the Gê Indians**. Los Angeles: UCLA, 1978. v.2.
- SULLIVAN, Lawrence E. **Icanchu's Drum: an orientation to meaning in South American religions**. New York: Mac Millan, 1988..
- VEBER, Michel. **Comentários à metafísica oriental de René Guénon**. São Paulo: Speculum, 1983.
- WRIGHT, Robin M. **The history and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley**. Stanford, 1981. [Tese de Doutorado – Stanford University].
- WRIGHT, Robin (org.). **Waferinaipe ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados: histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do Rio Aiari**. Amazonas: Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 1999.
- _____. (org.) **Transformando os Deuses**. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Editora da Unicamp, 1999.

Notas

- 1 Leite, 1954, p.150.
- 2 Este texto se baseia em parte na tese de doutorado **Romhōsi'wai hawi rowa'õno re ihõimana mono – a Criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante** (UNICAMP, 2002).
- 3 Wright, 1999, p.12-13.
- 4 Lachnitt, 1993.
- 5 Lachnitt, 1993, p.211, em que o autor se refere ao Pontifício Conselho para Diálogo Inter-religioso e Congregação para Evangelização dos Povos. *Diálogo e anúncio*. n. 17.
- 6 Lachnitt, 1993, p.211, cf. Comisión Episcopal para Indígenas. *Fundamentos teológicos de la pastoral indígena en México*. p. 81, 96-97, onde remete a João Paulo II, *Redemptor Hominis* 12; *Gaudium et Spes* 92; *Ad Gentes* 15; *Ad Gentes* 22.
- 7 Sereburã et all, 1997, p.18
- 8 Lachnitt, 1993, p.183, cf. *Slavorum Apostoli* n.21; Comissão Teológica Internacional (CTI), *Fé e inculturação*, SEDOC, p. 145, n.3; *ibidem*, p. 148, n. 1.11; João Paulo II, *Redemptoris Missio*, n. 52.
- 9 Lachnitt, 1993, p.183, cf. Paulo SUESS. *Inculturação, Desafios – Caminhos – Metas*, p.97.
- 10 Guénon, 1977, p.81-82.
- 11 Guénon, 1977, p.83.

- 12 Schuon, 1990, p.26, 30.
- 13 Lachnitt, 1993, p.193.
- 14 Lachnitt, 1993, p.194.
- 15 Lachnitt, 1993, p.191.
- 16 Lachnitt, 1993, p.215.
- 17 Lachnitt, 1993, p.225.
- 18 Lachnitt, 1993, p.240.
- 19 Giaccaria, Heide, 1972, p.11-13.
- 20 Al-Hajj Shaikh Muzafferedin, 1978, p.7.
- 21 Lachnitt, 1993, p.285.

O EU E O OUTRO NAS RELIGIÕES: TRADIÇÕES INDÍGENAS, EDUCAÇÃO E ALTERIDADE (1)

Antigamente o nosso povo, nossos avós viviam no escuro. Naquele tempo não existia o céu, nem o dia, era tudo escuro. Era escuro mesmo, era noite. O tempo todo escuro. Não havia fogo também. (2).

Assim se inicia o mito Xavante sobre os tempos da escuridão. Noite, escuridão. A noite tem muitas escuridões, algumas visíveis, outras invisíveis. Não havia fogo também. Tempos difíceis, antigamente.

Não tinha comida. As mulheres coletavam coró, as larvas grandes, wede wai'u, e também pau seco, podre. Era uma colheita que elas faziam para alimentar. Povo antigo não tinha nada, nada, nada, nada. Para se alimentar tinha de procurar aqueles paus podres. Povo antigo se alimentava com isso. Sofria de fome, vivia só com coró e pau podre. Coró tem muita gordura, o bicho é muito gordo e gostoso. O povo antigo comia coró cru, não tinha fogo, era escuro, não tinha nada.

Assim prossegue o mito. No escuro, os homens. No escuro, não conseguimos ver nosso rosto, não conseguimos construir algo que seja nossa auto-imagem. Talvez nem tenhamos sequer a idéia de que haveria algo chamado rosto, ou auto-imagem. Apenas nosso tato, talvez nos desse apenas certas impressões dos objetos.

A noite tem muitas escuridões. Na escuridão sem rosto, aqueles homens e mulheres sabiam que não estavam sós. Havia homens e mulheres, coletando. Homens e mulheres, sem rosto, mas havia vozes, algum senso de individualidade. Eu e o outro, os outros.

Mas, como entender o que seja “o eu e o outro”? A pergunta parece tola, alguém diria: “é simples, eu sou eu e o outro é um outro ser que não sou eu, um ser diferente de mim”. Mas será a pergunta tão

tola assim, ou tomamos por óbvio o que ignoramos? A pergunta se recoloca: de onde provém a diferença? Como entender o igual a mim e o diferente de mim? Subjacente a isso, está a questão do “mesmo e do outro”, ou dito em outros termos, a identidade e a alteridade. Nos vemos como uma individualidade, diante de outras individualidades, mas raramente nos perguntamos: o que é esta individualidade com que nos identificamos? Qual sua natureza? Como ela se relaciona às outras individualidades?

Vamos prosseguir pelo mito:

O céu já existia, mas era uma parte só, não era inteiro. Era como uma onda da água do rio, levantando só de um lado. Era pouco. Desse lado do hōiwarā sudu (poente) não tinha nada ainda, era pouco ainda. Em volta não tinha nada, era só espaço. O céu está sendo criado, era baixo.

O céu está sendo criado, diz o mito. Os mitos cosmogônicos falam de uma Ontologia do Espaço e dos seres viventes. Isto significa a ipseidade e a alteridade. Na Matemática moderna, aprendemos que o um é metade do dois. Mas na Matemática tradicional, como a Pitagórica, o dois é metade do um (3). Ou, na linguagem da Metafísica, o Dois nasce da polarização do Um, não o um numérico quantitativo, mas a Unidade primordial, o Ser (princípio dos seres). Para que o mundo se manifeste, o Ser primordial se polariza e desta trama e urdidura se desenrola uma progressiva diferenciação que engendra os seres, processo que se baseia analogicamente naquele da formação dos números, do Um ao Dez, fundamento de toda Matemática tradicional:

*Segundo a Kabala, o Absoluto, para se manifestar, se concentra em um ponto infinitamente luminoso, deixando as trevas em sua volta; esta luz dentro das trevas, este ponto dentro da extensão metafísica sem limites este nada que é tudo dentro de um tudo que é nada, se assim podemos expressar, é o Ser no seio do Não-Ser, a Perfeição ativa (**Khien**) dentro da Perfeição passiva (**Khouden**). O ponto luminoso é a Unidade, afirmação do zero metafísico, que é representado pela extensão ilimitada, imagem da infinita Possibilidade universal. A unidade, ao se afirmar, para se fazer o centro de onde emanarão como múltiplos raios as manifestações indefinidas do Ser, está unida ao Zero que a contém em princípio, no estado de não-manifestação, aqui já aparece em potencialidade o Denário, que será o número perfeito, o desenvolvimento completo da Unidade primordial. (4)*

Assim teria iniciado a abertura dos horizontes cosmológicos. Com a luz, a visão mais ampla da diferenciação, das alteridades. *O céu era uma parte só. O sol e a lua já estavam lá. O sol já estava clareando o céu.* Na mitologia Xavante, dois meninos se transformarão em sol e lua.

A diferenciação abre o mundo das formas. Na penumbra, o olho descobre a forma, no espelho vê o rosto, a face. “Isto sou eu!” Começa a surgir o senso de identidade. Ela traz certo êxtase, como uma criança que se deleita em descobrir seu corpo, seu rosto. A auto-imagem. A palavra êxtase vem de **ex-stare**, “estar fora de si”. O ser humano sai de dentro de si, ou para fora de si. Cosmologicamente, a diferenciação acarreta uma saída, e, portanto, certa perda da interioridade para a exterioridade. *Então foram abertos os olhos de ambos (Adão e Eva), e reconheceram que estavam nus (...)* (Gênesis, 3-7). O ser humano se vê em sua auto-imagem, como algo fora de si. O espelho e a exterioridade.

Conta a mitologia grega que Nêmesis, a deusa filha da noite, encarregada de exercer a vingança divina contra o orgulho humano, resolveu castigar Narciso, filho do deus-rio Cefiso e de uma Ninfa. Embora as Ninfas o perseguissem, enamoradas de sua beleza, Narciso desprezava o amor. “Um dia (Nêmesis) fez com que Narciso contemplasse o reflexo de seu rosto nas águas de uma fonte, onde fora se refrescar. Insensível a tudo mais, ali ficou o moço, extasiado diante da beleza do rosto que via no fundo da água. E assim permaneceu até morrer. No lugar onde morreu brotou uma flor que se chamou narciso” (5)

A abertura não traz apenas alegrias, visões de espaço e beleza. Saindo da indiferenciação protetora da escuridão primordial, a forma se vê como identidade verdadeira. Crê no que lhe parece ser. “Isto sou eu!” Cobertos pelo véu de *Maya* - que faz as formas se esquecerem da verdade de sua origem na não-forma - os seres (as formas) se vêem diante de outras formas. No mito Xavante, a luz evidencia uma estranheza: o fechamento da abóbada celeste. A abertura traz sua outra face, temerosa: a prisão do Cosmos.

De repente surgiu algo subindo, aquela fumaça, igual fumaça. O início era como neblina, fumaça, hunhizé, subindo. Todos acharam: “Que coisa estranha que estava vindo!” Não estava bom para eles, não estavam achando bom isso. Eles não queriam que o céu se criasse. O céu estava

começando a subir, e eles não gostaram, não estavam achando muito bom isso. Queriam que limpasse, não estava agradando isso. Então eles queriam derrubar, antes que o céu se desenvolvesse por inteiro. Queriam derrubar, derrubar, derrubar.

Estranheza, derrubar, derrubar. Alteridades. Espaços de ocupação, a ameaça trazida pela existência de outros. O espelho, rosto, forma, eu, diante... O Eu. *“Que coisa estranha que estava vindo!”*

O Eu, diante do Outro. E o paradoxo: *para o outro, nós somos o outro.*

Neste amplo campo ardiloso do eu e do outro, encontramos um desafio ainda mais exigente: quanto mais diferente for a cultura do outro, tanto maior o esforço necessário para sua compreensão, aceitação e relacionamento. Para a sociedade brasileira, as tradições indígenas são o outro mais distante dela.

Como vamos adentrar por este mundo do outro, indígena, muito distante da forma de viver e pensar de nossa sociedade ocidental moderna, e vê-lo não segundo os nossos olhos, mas a partir dos olhos dele, ao menos o mais próximo possível?

Para compreendermos o outro, necessitamos procurar nos despir de nossas pré-concepções com as quais tendemos a projetar nossa visão de mundo sobre o outro. Temos de abrir um espaço de acolhimento para a estranheza que o diferente nos coloca, talvez ele nos abra a percepção de uma dimensão de nós até então desconhecida, oculta. Esta é uma questão complexa e um grande desafio para o conhecimento e convivência. Quando nos aproximamos do universo indígena, chegamos com nossa bagagem de conceitos, quase sempre pré-conceitos. Meu trabalho com os povos indígenas, e mais especificamente junto com os velhos narradores Xavante, revela muitos desafios para o conhecimento de suas tradições, espiritualidade e cosmologias.

O primeiro grande desafio é o nosso olhar colonizador. A história da colonização não se encerrou. Ainda tem muitos braços. Sutil e não menos violento, são os condicionamentos intelectivos da cultura ocidental introjetada em nosso olhar. Olhamos o mundo segundo os

padrões cristalizados em nossa mente. Nesses padrões, a ignorância determina como efeito a aversão, ou o seu aparente oposto, o romantismo. O índio, o bom selvagem, pensava Rousseau. O deleite pelo exótico.

Uma primeira camada destes padrões ignorantes é aquela mais grosseira: índio é sujo, atrasado, primitivo, preguiçoso, retarda o progresso, tem muitas terras, é selvagem, e perigoso. Chegou-se a dizer que índio não tem alma, portanto a conversão catequética era um ato de misericórdia salvadora. Houve até um caso de um prefeito do interior do Brasil que editou um decreto proibindo a entrada de índios em “sua” cidade. Ou restaurantes que não servem refeições a índios, mesmo que estes tenham dinheiro para isto. Para não falar de outros temas como o relativo descuido para com a saúde indígena, a demarcação de suas terras, a cobiça dos grandes interesses pela madeira, minérios e recursos naturais no subsolo das Terras (reservas) indígenas.

Uma segunda camada é a da ignorância letrada. Um pesquisador mostrou um desses aspectos equivocados que tomamos como verdade. Muitos livros de História do Brasil nomeiam a progressiva história colonial como “Povoamento do Brasil”. Mas, mostra este pesquisador, isto poderia (e talvez até deveria) ser olhada por outro ângulo: considerando que havia de cinco a dez milhões de indígenas no início da colonização, e hoje temos cerca de quatrocentos a quinhentos mil, o termo correto seria a história colonial ser referida como “o período do despovoamento do Brasil”.

Pensadores como Sullivan mostram que muitos dos conceitos da ciência Antropológica, como mito, rito, religião, História, símbolo, cultura, povo, ideologia, sagrado, embora possam ser até certo ponto operativos para um primeiro apoio cognitivo do “outro indígena”, tendem a nublar nosso olhar diante da plena e criativa presença desse universo indígena. Esses termos são freqüentemente criados, ainda que inconscientemente, para evitar a presença esclarecedora dessas culturas na história (6). Os padrões de ignorância condicionada se tornam ainda mais limitantes quando se trata da complexa esfera de realidade do mundo mítico-religioso indígena, com seu alto grau de sutileza, em suas formas tão distintas do familiar religioso do mundo ocidental.

Dentre esses conceitos, talvez o mais problemático seja o de “religião, sagrado”. Não existe entre o povo Xavante a noção de uma esfera do “religioso” que o distinguisse do “não-religioso”. Quando falam no “religioso”, é para se referir aos missionários e, por extensão, ao Cristianismo. Não há para eles um “campo da religião”, em distinção de outras áreas da vida psíquica, social e simbólica, ao menos nos moldes com que se entende e se vivencia o religioso no mundo ocidental moderno, em que se associa o religioso às noções de culto, adoração e esfera da vida dirigida ao transcendente, já bastante desconexa das outras esferas da existência cotidiana. Os velhos acreditam e confiam em seus criadores míticos, “mas não vão chorar e rezar no pé deles”, o que não significa que eles não sintam certa “saudade” desse povo primordial com seus poderes, o que traduz o reconhecimento dos velhos sobre a sua Alteridade em relação aos seres primordiais, que é o fundamento da própria identidade Xavante (eles se autodenominam *A'uwe*, que significa “povo verdadeiro”).

Conceitos como “transcendente, imanente, religião, espiritual, natureza/sobrenatureza” precisam ser revistos à luz da própria visão indígena. É preciso procurarmos nos aproximar da compreensão do mundo indígena através da apreensão dos conceitos e significados com que *eles mesmos, como agentes de sua cultura e História, se percebem a si mesmos*. Conceitos com os quais eles se auto-referenciam, através dos quais eles compreendem seus fundamentos, suas origens, seus símbolos e paradigmas de ação no tempo e espaço. Nos conceitos próprios do mundo indígena estão as vias de acesso para a compreensão do conteúdo de seus universos míticos.

Compreender e descolonizar nossa percepção e projeção de nossa ignorância sobre o outro, ainda mais se tratando do “outro indígena”, não é fácil. Exige um constante trabalho de revisão dos nossos padrões intelectivos, éticos e de ação. Mas é também importante sabermos aceitar que, ainda que nos esforcemos para ganhar uma proximidade com o olhar do outro, há limites de consciência possível para a compreensão da cultura do outro, embora possamos reduzir esse limite através de um esforço de re-educação e educação de nossa mente. E isso significa muitas vezes, entre outras coisas, uma *des-construção e re-construção* de nossas idéias e atitudes.

Há uma terceira camada de ignorância, que condiciona não apenas nosso olhar sobre o outro indígena, mas sobre toda a realidade: a pretensa auto-identidade do ego, o “Eu”. Supomos, pela ignorância, que nossa ipseidade é esse senso do “eu”, a identificação com nossos agregados psicofísicos, que tomamos como sendo o “eu”. Na doutrina budista, esses cinco agregados (corpo, sensações, percepções, formação mental e consciência) são chamados de agregados do apego, pois, segundo os ensinamentos do Buddha, são a raiz do sofrimento, gerado pela cobiça, a aversão e a delusão. Esses agregados são não-eu, *anatta*. “(...) *Monges, qualquer corpo (ou objeto sensorial), qualquer sensação, qualquer percepção, qualquer formação mental, qualquer momento de consciência, seja interna ou externa, grosseira ou sutil, inferior ou superior, passada, presente ou futura, eu digo que todas devem ser vistas como na verdade são, com correta sabedoria, com insight perfeito, assim: ‘Isso não é meu, isso não sou eu, isso não é o meu eu’. Vendo dessa maneira correta, tendo consciência deste corpo e de todas as condições externas, não surge a tendência ao conceito “eu” e “meu” em relação a esses cinco elementos da existência*” (7)

A falta de visão correta cria a prisão na teia da ilusão, em que o “eu” busca proteger sua pseudo-identidade, se agarrando não só ao mundo exterior, como também ao seu “mundo mental”, construído de representações de si mesmo equivocadas, e reagindo com aversão, ódio e violência, chegando até à guerra, quando o “eu” e o concomitante “meu” e “mim” se sentem, em sua cobiça e desejo, ameaçados “pelos outros” ou pelas barreiras das condições externas. A alteridade carrega em si a potencialidade do conflito (8).

Mas a dualidade é sinônimo apenas de conflito e separatividade irreduzível? É preciso uma compreensão clara e correta da realidade existencial, e esta pode ser apoiada pela Metafísica, Cosmologia e Religiões Comparadas (9).

Imbricada na própria dualidade, está a outra face talvez não vista por Narciso: a verdade da interdependência de todos os seres. A interconectividade dos seres cria o espaço para abertura ao outro, a comunicação, a solidariedade e a compaixão. Aqui se coloca um ponto fundamental: a perspectiva espiritual correta. Teoria e prática, indissociáveis. Trata-se de compreender que tomar o “eu” como sendo a verdade últi-

ma da ipseidade humana é a grande ilusão e fonte de sofrimento para consigo e na relação com os outros. Quando Cristo afirma o segundo mandamento do “amar ao próximo como a ti mesmo”, quem é “o próximo” a ser amado?

Em um nível mais exterior, tendemos a considerar “o próximo” como apenas os humanos (às vezes nem isso), esquecendo de incluir os outros seres do mundo, os não-humanos. Basta ver como nossa época tem tratado com agressão os demais reinos da Natureza, como os animais, as florestas, o meio ambiente (10).

Mas como vemos os seres, e mais especificamente os seres humanos? Se nosso olhar enxergar os humanos apenas como realidades corporal e psíquica, embora esse amor seja importante, ainda mais nesses tempos de um mundo cada vez mais agressivo e egóico, será, entretanto, um amor restrito ao âmbito da individualidade dos seres, um amor parcial, limitado, marcado pela preferência. Poderá inclusive permanecer numa esfera de um vago e superficial sentimentalismo.

Há um nível mais profundo que passa por uma compreensão maior do que seria este “o próximo”. No Corão está dito que Deus está mais próximo do homem que sua veia jugular (Surata 50, versículo 12, Kaf). (11). O sentido mais profundo do “próximo” refere-se ao princípio divino, a verdade última, e não ao “eu”-individualidade psicocorporal, agregado efêmero e residência da ilusão. *Se alguém quiser vir após mim, renuncie-se a si mesmo* (Matheus, 16, 24). Talvez o que o Cristo esteja orientando é que se ame a **ipseidade** que se manifesta na diversidade dos seres, respeitando e cultivando o bem querer pela singularidade de cada ser, o múltiplo do Uno, mas atentos para não fazer da individualidade a verdade última dos seres, pois ver a diversidade como algo em si, fechado e autônomo, é cair no pior erro, o da ilusão da separatividade, da independência e auto-suficiência ontológica dos seres, pretensão que os torna incompreensíveis e sem sentido, e não haveria como amar a ilusão sem nexos.

Poderíamos ver este ângulo como um dos importantes pontos que aproxima o Cristianismo do Budhismo e de muitas (talvez de todas) Tradições: a delusão que temos sobre *o quê realmente somos nós mesmos*, delusão fruto da ignorância que mantém os seres no ciclo da

existência condicionada. Se o amor ao próximo, seja por sentimentos ou obras de caridade, não for compreendido à luz do que seja este sentido do “próximo” mais profundo, correremos o risco de restringir o “próximo” à uma imagem refletida de “nosso” próprio ego, cujo orgulho crescerá com “nossos” atos tomados como provas de “nossa” bondade. Seria por acaso que o maior dos sete pecados capitais seja o orgulho? No exercício das importantes virtudes da Compaixão e Caridade, o primeiro passo é investigar a pretensa substancialidade do ego, e o significado mais profundo de sermos bem-aventurados “pobres de espírito”. O vazio do ego. (12).

Todos os seres querem ser felizes, e buscam fugir do sofrimento. O instrumento que aqui estamos escolhendo para arrefecer o sofrimento é a Educação. O que seria uma Educação orientada pela Sabedoria, que abra espaço para a acolhida do outro? Sabedoria não é sinônimo de informação. Em nossos dias, há uma grande disponibilidade de informações, mas o que dizer da formação? Diz a Sabedoria: *Desde a eternidade fui ungida, desde o princípio, antes do começo da terra (...). Bem aventurado o homem que me dá ouvidos, velando às minhas portas a cada dia, esperando às ombreiras da minha entrada.* (Provérbios, 8, 23-34).

Se olharmos a raiz latina da palavra *educar*, veremos que provém do prefixo *e* (“para fora”) e *ducere* (“conduzir”). Educar significa “trazer para fora”, para a luz, algo latente. Também tem o sentido de “erguer, levantar”. Algo análogo ao conceito grego de **Paidéia**, proveniente da raiz **pais, paidós**, “menino, filho”. Educar seria “domesticar, domar, ensinar”, como um pai que toma a sua própria mente como seu filho, e o ensina a lapidá-la. Mas o que nós humanos temos latente, que caberia à Educação expressar e lapidar? Nossas tendências saudáveis, como o amor, a amizade, a sabedoria, a arte, a beleza, a propensão à iluminação libertadora. Mas, também, temos nossas tendências latentes não-saudáveis da cobiça, do ódio e da delusão. E a maior das delusões é o apego à crença de que o ego, o eu, seja nossa identidade verdadeira. Desapegar-se dessa crença não é fácil: *Cuidai vós que vim trazer paz à terra? Não, vos digo, mas antes dissensão; porque daqui em diante estarão cinco divididos numa casa: três contra dois, e dois contra três* (S.Lucas, 12, 51-52).

A re-educação, esforço e luta interior, para além das dualidades e da delusão. Um longo caminho. A grande Paz, momento a mo-

mento, presente. Nas palavras de Gandhi: *Devemos ser a mudança que queremos ter.*

Um homem muito religioso, ao morrer, chegou ao portão dos céus. Bateu no portão fechado. Uma voz do outro lado lhe perguntou: “O que queres aqui? Quem és tu?” O homem respondeu: “Sou Fulano de Tal, dediquei minha vida à oração e à caridade, quero agora minha recompensa”. Ao que a voz respondeu: “Aqui não há céu nenhum, vá procurar em outro lugar”.

O religioso voltou à Terra, e depois, ao morrer, insistiu no seu direito à recompensa, batendo no portão. A voz lhe perguntou: “O que queres aqui, quem és tu?” O religioso repetiu que era Fulano de Tal, e listou suas novas boas obras no mundo. A voz lhe mandou buscar a recompensa em outro lugar, voltar à Terra, ali não havia céu nenhum.

O religioso voltou à Terra, passou mais uma vida meditando, e ao morrer, novamente bateu no portão.

A voz perguntou: O que queres aqui? Quem és tu?

O religioso respondeu: Sou Tu.

O portão se abriu.

Notas

- (1) Trabalho apresentado no **I Simpósio de Ciências da Religião: Religião: Alteridade e Educação**, 25-27 Agosto 2008, Faculdade de Ciências da Religião, das Faculdades Integradas Claretianas, SP. Meus agradecimentos a Zlatica de Farias, pela revisão e contribuições sugestivas.
- (2) Shaker, Arthur. 2002, p. 79.
- (3) Sobre o tema, veja, entre outros: Santos, Mario Ferreira. 1965.
- (4) Guénon, René. 1976 a, pg. 58-59.
- (5) Guimarães, Ruth. 1983, p.228.
- (6) Sullivan, Lawrence E. 1988, p. 16-17.
- (7). Yogavacara Rahula Bhikkhu, 2006, p. 23, extraído do **Samyutta Nikaya**, XXII, 79, Vol. III, p. 916.
- (8) Shaker, Arthur. 2003, p. 110.

- (9) Sobre a Metafísica e a Cosmologia, veja Guénon, René, 1976 b.
 (10) Sobre este tema, veja, entre outros: Nasr, Seyyed H. 1977.
 (11) Dawood, p.122, Challita, p.283.
 (12) Shaker, Arthur. 1999, p. 43-44.

BIBLIOGRAFIA

- DAWOOD, N.J. **The Coran**, England, Penguin Books, 1978; Challita, Mansour. **O Alcorão**. RJ, Ed. Ass.Cultural Intern. Gibran, s/d.
- GUÉNON, René. **Melanges**, France, Ed. Gallimard, 1976 a.
 ————. **La métaphysique orientale**, Paris, Ed. Traditionelles, 1976 b.
- GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário da Mitologia Grega**, São Paulo, Cultrix, 1983.
- LEITE, Serafim. **Cartas dos primeiros Jesuítas do Brasil**, 1954, São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. v I.
- NASR, Seyyed H. **O Homem e a Natureza**, Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- SANTOS, Mario Ferreira dos. **Pitágoras e o Tema do Número**, SP, Ed.Matese, 1965.
- SEREBURÃ et all (SEREBURÃ; HIPRU; RUPAWÊ; SEREZABDI; SERENIMIRAMI). **Wamrême Za'ra, nossa palavra: mito e história do povo Xavante**, São Paulo, Senac, 1997.
- SHAKER, Arthur. **Buddhismo e Christianismo. Esteios e Caminhos**, Petrópolis, Vozes, 1999.
 ————. **Romhōsi'wai hawi rowa'ōno re ihōimana mono** – a Criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante, tese de doutorado, IFCH, Fac. Ciências Sociais, Etnologia Indígena, UNICAMP, Campinas, 2002.
 ————. **A travessia budhista da vida e da morte** – Introdução a uma Antropologia Espiritual, Rio, Gryphus, 2003.
 ————. **O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais**, p. 37-48, Revista UNICLAR, ano IX, no. 1, SP, Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007.
- SULLIVAN, Lawrence E. **Icanchu's Drum: an orientation to meaning in South American religions**, New York, Mac Millan, 1988.
- The Connected Discourses of the Buddha. A Translation of the Samyutta Nikaya**, tradução do Páli por Bhikkhu Bodhi, USA, Wisdom Publications, 2000.
- YOGAVACARA Rahula Bhikkhu. **Superando a ilusão do Eu**, SP, Edições Casa de Dharma, 2006.

NO PRINCÍPIO, NÃO EXISTIA NADA

Tudo era claridade, não existia nada.
No princípio não existia nada, só Maira e aquele clarão (1)

Esta misteriosa assertiva inicia uma versão dos mitos de criação do povo indígena Kaapor (2). Sendo os povos indígenas povos tradicionais, toda sua estrutura de vida e pensamento se fundamenta na compreensão metafísica da realidade, ligando Céu e Terra. Sendo o mundo terrestre uma expressão manifesta e limitada do Transcendente celeste, não há como compreender aquele sem este. O caminho da compreensão do mundo indígena exige, como decorrência lógica inevitável, acompanharmos a ontologia de constituição do mundo a partir de sua Origem. Podemos conhecer os ramos de uma árvore, partindo de sua Raiz e chegando até eles, ou vir dos frutos, folhas e ramos, e, descendo pelo Tronco alcançarmos a Raiz.

Partamos dos mitos de criação do mundo, segundo os relatos indígenas. A palavra **mito** designa aqui a forma sintética de transmissão das fundações atemporais do mundo, sendo o mundo expressão no tempo e no espaço, manifestação transitória do eterno. Quando se perde a capacidade de ver assim os mitos tradicionais, e se vulgariza seu sentido rebaixando-os ao senso -comum do que seria falso, fantasioso e ilusório, em contraposição a uma imagem mental do que somos levados em nossos dias a imaginar como sendo uma explicação científica e racional da realidade, é porque vivemos em uma época em que a captação espiritual e simbólica do mundo foi tornando-se opaca e incompreensível. Então a compreensão do mundo indígena se torna difícil para a maioria. Mas adentremos com atenção no estranho mundo indígena, buscando fazer deste trilhar um exercício de sabedoria.

À primeira vista, poderia parecer que anterior à criação era o nada: no princípio (no começo, anterior à criação) não existia (era o) nada. Como se o mito indígena carecesse de uma coerência lógica, fa-

zendo o mundo surgir do nada, paradoxo que parece se reencontrar em outros mitos de criação, como na Gênese do Velho Testamento. Examinemos alguns termos-chaves:

No princípio. Um dos sentidos sugeridos é o da anterioridade temporal, no passado, no começo. Um marco no tempo. Quando ouvimos os contos de fadas iniciando com o “Era uma vez...” parece evocar este sentido de algo que ocorreu uma vez e no passado: uma idéia de sucessão no tempo. Um segundo sentido seria o de anterioridade lógica, como, por exemplo, a sequência dos números reais inteiros $1, 2, 3 \dots n$, sucessão já não mais subordinada ao tempo, pois se imaginarmos uma sucessão como a dos números escritos em uma folha de papel, os números estão ali simultaneamente. Só entrariam em uma sucessão temporal se os recitássemos usando a linguagem oral. Usando este exemplo, podemos entender que uma sucessão lógica é a base a partir da qual pode se dar uma sucessão temporal. Significa que teríamos um terceiro sentido para o termo “princípio”: o de base, fundamento.

Continuando neste exemplo, podemos observar que o conjunto dos números reais inteiros tem um princípio, o da unidade, pois todos os demais são gerados pela soma sucessiva com a unidade, indefinidamente. Significa que tudo que existe, seja temporal ou logicamente, pressupõe um fundamento, um princípio que lhe permita ser o que é, e não outra coisa. Em nosso exemplo, para que possamos recitar os números inteiros, o que seria o mesmo que dizer, para que os números inteiros possam existir no tempo (através das recitações), é preciso que haja um princípio lógico anterior (a existência da sequência dos números reais inteiros). Este por sua vez pressupõe um princípio anterior, a geração dos números pela adição da unidade. Vemos que o termo “anterior”, além de posição no tempo e espaço, pode significar fundamento ontológico, e como tal, “superior” à sua expressão. Assim, de princípio em princípio, de fundamento menor a fundamento maior, como que abríssimos círculos a partir de um centro, ou subíssemos degraus a partir de uma base, ou galgássemos uma montanha descortinando paisagens mais amplas, não teremos senão que chegar ao Topo, ao Centro. O Infinito, o Princípio Supremo. O Absoluto. No Princípio, dos princípios.

Inyprú. Assim inicia-se o mito de criação dos Apopokuva-Guarani (3). O termo “inyprú”, o princípio, tem a raiz “ypy”, princí-

pio, origem, fundamento, do qual decorrem termos como “rekoypy”, originários, originais; “onemboecypi”, originar-se; “ypykue”, antepassado. O relato mítico dos Mbyá-Guarani do Paraguai abre-se com “Maino i reko ypy kue - os costumes primitivos do Colibri” (4), este personificando o aspecto criador da divindade. O termo “ypy” também significa primitivo. O termo “primitivo” carregou-se da preconceituosa conotação do “atrasado, grosseiro”, acalentada pela hipótese ocidental do evolucionismo, com que se pretendeu dar estatuto de científico à idéia de que a sociedade ocidental moderna seria o marco evoluído de uma trajetória da humanidade onde os povos indígenas ocupariam o lugar dos que se mantiveram atrasados e presos no tempo a um estágio “primitivo” desta escala ascensional. Pretendeu-se com isto fazer da conquista tecnológica moderna o avalizador do “estágio de evolução” dos povos. Mas aqui o termo “primitivo” tem o sentido de princípio e primeiro. A anterioridade temporal dos povos indígenas alude à antiguidade, aos “primórdios”, em que estes povos se comunicam quase que diretamente com os deuses, com seus princípios. Por isso, o primórdio dos tempos era o tempo dos povos primordiais. A estranha fascinação que os povos antigos (e as ciências que hoje deles se ocupam, como a Arqueologia e a Antropologia) exercem na mente do homem moderno evoca o mistério de um mundo mítico que se escondeu ante aos olhos dispersos do mundo moderno secularizado.

No princípio. Fundamento, o que sustenta. Se olharmos para um outro lado do mundo, a cosmogonia de Moisés, livro I do Velho Testamento, que se inicia “No princípio criou Deus os céus e a terra”, o termo “No princípio” em hebraico é “Beraeshith”, que significa “primitivamente-em-princípio”. No princípio, antes de tudo, em princípio, na potencia de ser. O princípio como potencia absoluta, por meio do qual todo ser relativo é constituído como tal. Como no grego “Arkhe”. A raiz do termo Baereshith é “Rash”, e designa “a cabeça, o guia, o chefe, o Princípio agente” (5).

O Absoluto como fundamento insondável da Realidade está presente na base de todos os povos tradicionais, dos quais os povos indígenas do Brasil fazem parte. Poderíamos indagar se o conceito de Absoluto, princípio pilar de toda visão metafísica tradicional, aparece frequentemente nos relatos míticos indígenas, e em que termos, ou se

corremos o risco de sobrepor à visão dos povos indígenas do Brasil uma noção alheia a seus povos.

O relato mítico dos Mbyá-Guarani prossegue evocando a Nande Ru Pa-Pa Tenonde, “nosso Pai (Nande Ru) Pa-Pa (último-último) Tenonde (primeiro)” e sua atividade criadora. O conceito de último-último primeiro, à semelhança de um Omega-omega Alfa, vale-se dos símbolos dos dois extremos do espaço-tempo. Oferece à mente humana um suporte possível de aproximação compreensiva da verdade do Absoluto, mas como símbolo necessita ser transposto por uma intuição sintética superior, pois o termo último-último primeiro alude, evoca, simboliza o Infinito cuja imagem tosca e manifesta é a extensão indefinida dos extremos do espaço: “em virtude de haver existido nos últimos confins do espaço é que o chamamos “nosso Pai último-último primeiro”, esclarece um Mbyá-Guarani (6).

Deslocando-nos do sul para a região do rio Negro, no Amazonas, vamos encontrar no relato mítico dos Desana, povo da família Tukano que habita nessa área, as seguintes palavras iniciais: *no princípio o mundo não existia* (7). A afirmação de uma Realidade suprema, como substrato principal de toda realidade dos mundos que existem, aparece explicitada ou sugerida nos relatos míticos desses povos, que, de uma forma ou outra, tornaram esses relatos escritos e acessíveis. Ainda há poucos relatos míticos escritos e relativamente completos na literatura etnográfica brasileira, e a medida em que surgirem, poderão esclarecer melhor sobre a presença e as formas aludidas a esta noção de Absoluto entre os povos indígenas do Brasil.

No princípio não existia nada. Se o Absoluto como Princípio Supremo e Infinito é o fundamento de toda Realidade, pareceria paradoxal o início do mito: no princípio não existia nada. Como se o “nada” quisesse dizer que “no princípio” (no infinito) não há nenhuma positividade. Não existindo nada no princípio, este seria nulo. Mas o relato afirma a seguir que no princípio “tudo era claridade”. Portanto triplamente positividade: tudo, era, claridade. Plenitude, Ser, Luz.

O termo “nada” poderia parecer dizer aniquilamento, vazio, zero. Muitos tratados de matemática moderna e dicionários dão

ao número zero o sentido de “nada, não-algo, o nada”. Do mesmo modo, muitos pensadores ocidentais, ao se depararem com a afirmação budista de que a Realidade Suprema, o Nirvana, é vazio, interpretaram essa noção de vazio como sendo “um nada”, e que, portanto, a tradição budista pregava a negação de uma realidade suprema, portanto o niilismo e a desesperança: pois se tudo é o vazio, em que esperança o homem poderia se apoiar para enfrentar os sofrimentos da existência?

Para compreendermos melhor estes aparentes paradoxos, recorramos a uma tradição do outro lado do mundo, mas que se fundamenta em princípios metafísicos análogos aos das tradições indígenas. Vamos encontrar na tradição hindu um significado mais profundo para o termo “zero”. Este aparece referido aos termos “shûnya” (origem etimológica da palavra zero) e “pûrna”, que significa “vazio” e “plenitude”: surpreendentemente, “se referem a uma mesma noção; este supõe que todos os números estão virtual ou potencialmente presentes no que não tem número. Se expressarmos esta idéia mediante a equação $0 = x - x$, vemos que o zero é para o número o que a possibilidade é para a atualização” (9). Nesta mesma ordem de idéias, outra palavra referida ao zero é o termo “ananta”, cujo significado é “infinito”: “o uso do termo “ananta”... implica a identificação do zero com o infinito... É de se notar que esta idéia já se encontra nos primeiros textos metafísicos, por exemplo, no Rig-Veda” (10). Em síntese, o zero, longe de significar “o nada – ausência de realidade”, simboliza a plenitude, o Princípio Absoluto (11).

No princípio não existia nada. Poderíamos argumentar que apesar do percurso explicativo feito em torno da noção de Princípio Absoluto, o início do mito indígena ainda pareceria obscuro e soaria como inexistência. Adentremos no sentido da palavra “existir”. Em um senso comum, associa-se “existir” com a positividade, o real, e sua negativa (não-existir) como o nada ou ausência de realidade. Mas o termo “existir” vem de “ex-stare”, que significa “estar fora”, portanto uma “posição fora” em relação a um “dentro”, quer dizer a instauração de uma dualidade. Portanto, “a existência” já é uma exteriorização, manifestação da Realidade Suprema, já implica em uma limitação, uma realidade condicionada. Um modo, um mundo. Por isso os relatos míticos indígenas iniciam dizendo que “no princípio não existe nada”,

“no começo, quando tudo era indistinto...” (12). Quer dizer que na indistinção do Absoluto não existia nada que lhe esteja fora, nada que seja ex-stare, existência. Não estando fora, não há dentro-fora, não há obscuridade, não há dualidade, luz-obscuridade. *Tudo era claridade, não existia nada.* É preciso afiar a mente para se penetrar na sutileza da visão metafísica tradicional. No princípio não existia nada, dizem os povos indígenas, só Maira e aquele clarão. Na metafísica dos povos tradicionais do Oriente, como no Budismo, usa-se o termo “iluminação” para se referir ao atingimento dessa Realidade Incondicionada, chamada muitas vezes como o Grande Vazio. Maira e o clarão são um só. Como o Um está contido no Zero, poderiam também dizer, Maira é o clarão, o zero, o vazio, Infinito eterno in-distinto.

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo, prossegue o mito dos Desana. Como a natureza do Absoluto é não-dual, não há distinção luz/ obscuridade, por isso o termo “trevas” tem aqui o significado superior de plena luz (13). A Absolutidade, In-finito, sendo Possibilidade Universal, contem dentro de si todas as Possibilidades: o Ser, o Um, princípio das possibilidades de manifestação, contido no Não-Ser, o Zero, princípio do Ser e das possibilidades de não-manifestação, recônditos guardados no âmago misterioso da Grande Escuridão divina, Perfeição total que não conhece distinção nem oposição. O Ser é a Determinação principal, primeira, princípio de todas as possibilidades de manifestação. Aí se incluem os mundos (possibilidades) que já se manifestaram, os que estão se manifestando e os que se manifestarão. Constituem a existência, os mundos em sua multiplicidade, modos relativos e restritos de ser. Mas no Absoluto não há distinção, que parece existir apenas aos nossos olhos que não podem conceber o não-manifesto diretamente senão através do manifesto; esta distinção existe, portanto, para nós, mas ela não existe senão para nós (14). Esta aparente distinção entre o Absoluto e o mundo manifesto, que os hindus chamam de “maya” (termo que tem uma dupla significação, como ilusão, mas também arte), é apenas aos nossos olhos iludidos da existência que o mundo parece algo apartado, separado, solto, aquário encerrando seus peixes em torno de um aparente nada. Por isso, dizem os relatos indígenas, *no princípio o mundo não existia.*

Vejamos agora, “quando não havia nada”, como brotou o mundo.

Notas

- (1)- Ribeiro, Darcy- *Uirá sai à procura de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p.20.
- (2)- Os Kaapor (também chamados de Urubu-Kaapor), que significa “os moradores da mata”, (o termo “Urubus” é designação da população não-indígena), são um povo da família linguística Tupi- Guarani, que hoje vive no Maranhão, na região dos rios Gurupi, Turiaçu e Pindaré. Ocupavam, entretanto, como a maioria dos outros povos da língua Tupi, toda a costa brasileira na época da chegada dos colonizadores. Anterior a isso, a grande dispersão das tribos Tupi-Guarani pelo continente sul-americano sugere numerosos e recentes movimentos migratórios dos interiores para o litoral, expulsando os ocupantes anteriores em sucessivas guerras. Há indicações de que esses movimentos se deveriam a um conjunto de fatores como a explosão demográfica, fertilidade e abundância dessas regiões, às quais associavam o litoral à mítica Terra sem Mal. Há sobre isso vários trabalhos escritos, entre eles, ver: “Os tupis-guaranis antes da conquista”, in *Terra sem Mal - o profetismo tupi-guarani*, Hélène Clastres. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978. A despeito da grande perda populacional provocada pelo contacto com os homens brancos, da sensível diminuição do número de seus pajés e da influencia religiosa cristã com a incorporação dos dias santos e batizado cristão entre os grupos indígenas desta área, como os Tembés, Guajá e Gauajajara, os Kaapor ainda preservam a base de sua tradição indígena.
- (3)- Os Apopokuva-Guarani são um povo do grupo Nandeva, que junto aos Kayová e os Mbyá, formam o grande grupo dos Guarani, que habitam as regiões do Paraná, São Paulo, Mato-Grosso e o Paraguai. Há indicações de que seria recente a presença dos Guarani nos amplos territórios em que se estabeleceram no séc. XVI. Dos povos indígenas, os Guarani seriam aqueles que desde o início da colonização tiveram mais contacto com as ondas invasoras, e muitos grupos estiveram sob a influencia dos missionários cristãos, através das chamadas “reduções” jesuíticas. Apesar da influencia que as concepções cristãs pretenderam exercer sobre a visão cosmológica guarani, a extrema resistência desses povos (muitas vezes sob uma aparente passividade), ao longo destes cinco séculos de violências, e permitiu-lhes conservar, na maioria dos grupos, a integridade de sua visão metafísica e práticas rituais. Sobre o mito de criação dos Apopokuva-Guarani, ver *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como fundamentos da religião dos Apopokuva-Guarani*, Curt Nimuendaju. São Paulo: Hucitec, 1987. A introdução e a bibliografia, organizada por Eduardo B. Viveiros de Castro, é de bastante ajuda.
- (4)- A compilação dos relatos míticos dos Mbyá-Guarani, feito por León Cadógan, sob o título *Ayvu Rapyta*, Boletim no. 227, Antropologia no. 5, FFLCHUSP, SP, 1959, é um testemunho exemplar de dedicação e rigor de um pesquisador cuidadoso em transcrever e comentar o mundo mítico indígena o mais

próximo e fiel à própria visão deste povo. Apresentando em guarani e espanhol os vários capítulos da cosmologia dos Mbyá-Guarani, com comentários aos termos principais ao final de cada capítulo, o trabalho de muitos anos de L. Cadogan é de extrema profundidade, beleza e riqueza, um raro exemplo. Diante da pressão que os grupos Guarani do Paraguai sofrem por parte da sociedade paraguaia envolvente, o subgrupo dos Mbyá é o que mais se esforça em manter sua identidade tradicional, impedindo a instalação de paraguaios e missionários em suas aldeias. Aliado a isso, a importância e preservação de sua visão, língua e prática espiritual tornam esses relatos fonte ímpar de compreensão do mundo mítico indígena, pois resguardado do sincretismo turvo com outras visões religiosas.

- (5)- D'Olivet, Fabre- "Cosmogonie de Moyses", p.24, second partie, in *La Langue Hebraïque Restituée*. Paris: Ed. L'Âge d'Homme.
- (6)- Cadogan, León - idem, op.cit, p.16.
- (7)- Kumu, Umusin Panlôn e Kenhiri, Tolaman- *A mitologia heróica dos índios Desâna: Antes o Mundo não existia*. São Paulo: Liv. Cultura Ed., 1980.
- (8)- A reflexão sobre este princípio fundamental deve levar em conta uma série de fatores importantes: Em primeiro lugar, lembremos que os povos indígenas são de tradição oral, seus mitos e cantos sagrados são de natureza secreta, e portanto há poucas razões para que fossem revelados, ainda mais se levarmos em conta a violência que os "homens brancos" representaram e ainda representam para os povos indígenas, estigma que indiretamente os próprios etnólogos se vêem forçados a compartilhar em suas indagações com estes povos. Relatos míticos escritos em riqueza e amplitude como a "Ayyu Rapyta", dos Mbyá-Guarani, recolhidos por Leon Cadogan, ou "Os mitos de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apopokuva-Guarani", recolhidos por Curt Nimuendaju são raros. E mais raro ainda é algo como "Antes o mundo não existia", porque escrito pelos próprios índios, os Desâna. Teríamos de acrescentar na lista das dificuldades a complexa e importante questão da língua tradicional sagrada em que os mitos são contados e cantados. Os termos e sons articulam uma gama de significados em uma hierarquia que vai do mais exterior e exotérico ao mais interior e esotérico, analogando os níveis de realidade do Ser, de modo que a penetração nesses níveis da linguagem só é possível se acompanhados e sustentados por uma correspondente penetração vivencial interior do próprio pesquisador, vale dizer, vivencia das etapas de realização espiritual segundo as iniciações, processo que o pensamento e a civilização moderna perdeu de há muito tempo. Suporia que ou o pesquisador fosse agraciado com a iniciação do povo indígena com o qual procura aprender, como parece ter sido o caso de Leon Cadogan, ou que ele tivesse uma iniciação em uma tradição que mesmo não-indígena, lhe desse suporte de compreensão metafísica analógica. Haveria de crescer que a tradução dos relatos míticos para uma língua não-mítica como as línguas ocidentais já é um sério limite para a compreensão do universo mítico indígena. Há certamente termos e concepções que dificilmente

encontraríamos equivalentes nas línguas não-tradicionais. O esforço de Leon Cadogan e C. Nimuendaju, justapondo o texto em guarani - como os Mbyá e os Apopokuva lhes relataram - com uma versão na língua espanhola, cotejando as várias facetas de significação de termos-chaves com extensos comentários é de um mérito exemplar. Embora o texto dos Desâna seja todo em português, o fato de seus relatores serem “kumuá”, termo que designa na estrutura social Desâna o lugar do “kumu”, que, entre outras funções, tem, como os pajés, conhecimento da mitologia, ritos e costumes tribais, e a presença de apreciável quantidade de explicações e comentários de rodapé, tudo isso minimiza as perdas da tradução e faz desse relato uma rica fonte de aproximação ao universo mítico indígena. Digo aproximação porque talvez seja o máximo de pretensão que podemos almejar. Além da questão da língua sacra, há que se lembrar que o mundo mítico indígena, por seu caráter primordial, lida com uma metafísica que passa pelo mundo da Natureza, onde o reino humano, animal, vegetal e mineral se dialogam intensamente entre si e com os deuses, imbricados em sutis tramas de significados de ordem metafísica, muito distante do pensamento e modo de vida moderno, onde os seres da natureza foram esvaziados de sentido e vida. Destruição da Natureza, ausência de uma língua sacra e de princípios espirituais fizeram da civilização ocidental moderna uma anomalia no conjunto da humanidade: a violência sobre os povos indígenas e a perda de compreensão metafísica são algumas facetas desta tendência decadente.

- (9)- Coomaswamy, Ananda- *El Tiempo y La Eternidad*. Madrid: Taurus, 1980, p.136.
- (10)- Coomaswamy, A.- Idem,op.cit., p.136. Lembremos que o “Rig-Veda” é um dos quatro livros sagrados da tradição hindu, os Veda.
- (11)- A interpretação do número zero como “o nada” é apenas a restrita visão quantitativa dos números. Para os povos tradicionais, os números expressam verdades principiais e qualitativas, devendo as ciências compreender sempre os nexos entre o Absoluto e o relativo. A desconexão em que as ciências modernas se enveredaram levou-as à fragmentação e um beco sem saída, por isso um saber profano. A secularização de nossos dias criou a ideologia equivocada de que as ciências seriam um estatuto privilegiado do mundo moderno, onde a separação entre ciência e religião marcaria um passo de conquista, liberdade e progresso, quando de fato, as ciências estão presentes nos povos tradicionais, mas nestes os nexos entre as ciências e o Transcendente são imprescindíveis, fazendo de suas ciências sagradas, enquanto as ciências do mundo moderno, por esta desconexão, as tornam profanas e opacas à compreensão, e limitando-as a serem apenas ferramentas de produzir coisas e fenômenos, aliás, o único motor desta civilização.
- (12)- Rock, J.F.- “The Na-khi Nâga Cult and related ceremonies”, Vol.II, págs. 386, Roma, 1952 (citado por Mircea Eliade, *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972, p.30).
- (13)- Em relação ao mundo criado, “trevas” também tem o sentido inferior de Caos, do qual será extraído a mundo existencial .Por aqui já podemos ir

percebendo como seria difícil aproximar-se mentalmente do mundo indígena sem a familiaridade com o exercício da percepção metafísica que fundamenta a vida dos povos tradicionais e que constitui realmente o “centro” do mundo e da possibilidade de sua compreensão. O que está “fora deste centro” real é “excêntrico” (cujo sentido etimológico é “fora do centro”). Por isso, não é o mundo indígena que é “exótico ou excêntrico”, mas de fato é esta civilização moderna que está “fora de centro”, coberta de trevas (agora no sentido inferior desta palavra, como “obscura e caótica”), sem saber quem é, quais seus fundamentos e perspectiva, ao sabor da impermanência da existência, como diriam os budistas.

(14)- Guénon, René – *Melanges*. France: Gallimard, 1976, p. 12

QUANDO NÃO HAVIA NADA, BROTOU UMA MULHER DE SI MESMA

No princípio o mundo não existia. As trevas cobriam tudo. Quando não havia nada, brotou uma mulher de si mesma. Surgiu suspensa sobre seus bancos mágicos e cobriu-se de enfeites que se transformaram em uma morada. Chama-se **etän bē tali bu** (quartzo, compartimento ou camada). Ela própria se chamava **Yebá bēló** (terra, tataravó), ou seja, avó do universo (1).

De dentro da Grande Escuridão principal indiferenciada, irá brotar o fundamento do mundo. Neste mito, reveste-se da forma da avó (tataravó) do universo. A figura da avó evoca a ancestralidade, no sentido do princípio da geração, da qual as sucessivas linhagens existenciais é uma expressão específica. No mito dos Mbyá-Guarani, “Nande Ru Pa-pa Tenonde guete rã ombo-jera pytu yma gui”, traduzindo, “Nosso Pai último-último primeiro, para seu próprio corpo criou das trevas primigênicas” (2). O radical **ra** traduz o conceito de **criar** no sentido de “fazer que se desenvolva, que se abra, que surja”. Brotar, criar, surgir de si mesmo porque a Determinação primeira tem seu fundamento em si mesmo, no sentido de ser autônomo (de **auto-nomos**, ter a própria Lei). Por isso, dizem os Dêsana, a avó do universo se chama a “não-criada”. No mito dos Apopokuva-Guarani, “Nanderuvuçu ou petei, pytu anoi ojicuaá”, ou seja, “Nanderuvuçu chegou só, em meio à obscuridade, se desvelou só (se descobriu a si mesmo)” (3). Também em outra versão da Genese Mbyá-Guarani, “Nande Ru Pa-pa Tenonde ojera pytu yma mbyte re - Nosso Primeiro Pai, o Absoluto, criou-se a si mesmo (surgiu) em meio às trevas primigênicas” (4).

Surgiu suspensa sobre seus bancos mágicos. A forma que a avó do universo surge, sentada sobre bancos mágicos, é simbolicamente expressiva (5). A postura sentada expressa sua qualidade de fundamento-estabilidade, como a montanha e a pirâmide assentada sobre sua base. No Budismo, o Buddha iluminado sentado em meditação na postura de lótus é a imagem arquetípica para os praticantes há

2.500 anos (5A). Das seis coisas invisíveis com que Yebá bëló, a avó do universo, constrói-se a si mesma, uma delas são os bancos (**sé-kali**).

A gênese dos Mbyá-Guarani prossegue dizendo: “Ivara pypyte, apyka apuã i, pitu yma mbyte re oguero-jera”, que significa “as divinas plantas dos pés, o pequeno assento redondo, em meio das trevas primigênicas, os criou, no curso de sua evolução” (6). **Apyka apu’a i** é o pequeno assento redondo em que aparece Nande Ru em meio às trevas (7). Por seu aspecto simbólico e prático, os bancos ocupam um lugar marcante dentre os objetos do artesanato indígena. Em geral talhados em madeira, destinados aos pajés, chefes e visitantes, são prerrogativa masculina e representam várias formas animais, dentre eles a onça, o jacaré, o jabuti, o sapo, a tartaruga, as aves e os peixes (8).

Na China, as estatuárias mostram o mundo sendo suportado pela tartaruga, os seus quatro pés representando os quatro cantos do mundo. Expressão simbólica do suporte do mundo (8A), os bancos também servem como veículos para os translados pelo espaço: “também as aves agoureiras - ou espíritos que assumem a forma de aves - se transladam pelo espaço no **apyka**” (9). Quando **Nandesy** (“nossa mãe”, segundo os Apopokuva-Guarani, e personificação do princípio cósmico feminino) necessita algo, chama ao seu filho Tupã (filho de Nanderuvuçu - “nosso pai grande” com Nandesy). Assentado sobre seu **apyka** no extremo ocidente, Tupã - como personificação da tempestade - levando o adorno labial (**tembetá** feito da resina amarela do **yatobá**, relâmpago), viaja pelos céus para o oriente, tendo ao seu lado nos extremos do **apyká** dois ajudantes (**yvyraiyá**) portadores dos bastões de combate. “Durante a viagem se agita o adorno labial de cor amarelo claro, produzindo o raio. Chegando ao oriente, diante da morada de Nandesy, Tupã a circunda em seu **apyká**, para desembarcar diante de sua mãe e lhe falar. O **tembetá** prossegue relampejando, embora já não se ouve o trovejar, pois o **apyká** se deteve; percebe-se apenas os clarões no horizonte oriental.

Os **Yvyraiyá** de Tupã aparecem de quando em quando sob a figura do pássaro que os brasileiros chamam “tesoura” e os Guarani, **tapé**, ave parecida a uma golondrina gigante, cujo vôo extraordinariamente elegante desenvolve de preferência quando uma tormenta se avizinha. Segundo a opinião dos Guarani, atraem as nuvens de chuva

e para receber graça tão preciosa na agricultura, costumam os pajé Apopokuva colar as largas plumas da cauda deste pássaro em seu diadema, bem ao meio da testa” (10). São frequentes nos relatos indígenas as viagens dos pajés em seus bancos pelos mundos dos espíritos, para a cura, o regate de almas roubadas ou o restabelecimento de ligações celestes interrompidas pela quebra de normas por parte de algum membro do grupo.

As formas com que cada tradição indígena narra os passos de fundação do mundo são múltiplas, obedecendo a uma lógica espiritual interna e própria, como projeções luminosas singulares a cada forma tradicional, que cada grupo indígena é a atualização existencial. Cada uma deve ser compreendida à luz de sua expressão própria. Mas podemos procurar apreender os princípios concordantes que estão na base, qual arquétipos no fundamento das formas tradicionais indígenas.

Essa mulher, prossegue o relato Desana, depois de ter aparecido, pensou como deveria ser o futuro mundo. Pensou isso em sua morada de quartzo, na **etan bê tali bu**. Enquanto pensava, mascou ipadu (11) mágico e fumou cigarro mágico. Seu pensamento começou a tomar forma e levantar-se como se fosse uma esfera, culminando numa torre. A esfera, ao elevar-se, incorporou toda a escuridão. Dessa maneira, a escuridão ficou dentro daquela esfera, que era o universo. Ainda não havia luz. Só o compartimento onde ela se fez havia luz, porque era todo branco, de quartzo. Feito isso, ela chamou a esfera **ëmekho patolé** (universo, barriga). Era como se fosse uma grande maloca. Depois ela quis povoar essa grande casa” (12).

Cada operação da avó do universo é um passo fundador dos princípios do mundo. Seus enfeites se transformam em sua morada de quartzo. Só aí havia luz, porque era todo branco, de quartzo. A natureza intrinsecamente iluminada do princípio do mundo também é enunciada no mito Mbyá-Guarani: “Ele (nosso Pai Namandu, o Primeiro) não viu trevas: embora o Sol ainda não existisse, Ele existia iluminado pelo reflexo de seu próprio coração; fazia que lhe servisse de sol a sabedoria contida dentro de sua própria divindade” (13). Também segundo os Apopokuva-Guarani, em meio à escuridão Nanderuvucu levava o sol em seu peito (14), sendo o sol não o astro-sol, mas a fonte de luz própria do Criador.

O mascar e fumar as ervas mágicas faz parte dos ritos indígenas porque instaurados pelos fundadores do mundo. Vegetais extraídos do interior da terra-mãe, seu plantio e consumo obedecem a regras rituais necessárias a seu funcionamento como suportes de atividades espirituais. Segundo os Guarani, uma das operações da atuação do Criador é a criação do tabaco (**pety**) e do cachimbo (**tatachina kãgã**, de **tatachina** - neblina vivificante e **kãgã**, ossos). O tabaco participa, em seu plano, das qualidades da neblina vivificante (**tatachina**), criada, junto com as chamas (**tataendy**), por Namandu RuEte.

Muitos invernos têm passado desde que isto aconteceu: uma mulher **wakan**, uma mulher sagrada, veio ao encontro do povo lakota e trouxe o cachimbo sagrado. Diante do chefe Hehloghecha Najin (Chifre Oco de Pé) lhe disse:

“Aqui se encontra o cachimbo sagrado, com ele, nos invernos futuros, enviarás vossa voz a **Wakan-Tanka**, vosso Avô e Pai. Com este cachimbo de mistério caminharás pela Terra, pois a terra é vossa Avó e Mãe e é sagrada. O forninho desse cachimbo é de pedra vermelha. É a Terra. Este jovem bisonte que está cravado na pedra, e que olha para o centro, representa os quadrúpedes que vivem sobre vossa mãe. A haste do cachimbo é de madeira, e isto representa tudo o que cresce sobre a Terra. E estas doze plumas que caem do local onde a haste se encaixa no forninho são de Águia Pintada e representam a Águia e todos os seres alados. Todos estes povos e todas as coisas do Universo estão vinculadas a tu que fumas o cachimbo; todos enviam suas vozes a **Wakan-Tanka**, o Grande Espírito. Quando orais com este cachimbo, orais por todas as coisas e com todas elas” (14A).

Este mito é contado pelo povo Lakota, da nação Sioux, comunidade indígena da América do Norte. Todas as coisas do Universo se ligam, como horizontalidade, à haste do cachimbo. O fogo, alimentado pelo sopro do vento e dos homens, queima dentro do forninho as ervas do chão, símbolos do mundo terrestre. Aromas, fumaça e vozes sobem na verticalidade ao Grande Espírito. No Budismo tibetano, temos algo análogo: *a roda das orações*. Em seu girar, pela mão do homem, o voto de compaixão é renovado, todos os seres beneficiados. No cachimbo, o simbolismo é axial, o mundo representado pela horizontal e a Transcendência pela vertical. Na roda das orações, o simbolismo é circular,

a roda representa os mundos existenciais, subordinados ao Centro, para o qual se procura dirigir.

Ele existia iluminado pelo reflexo de seu próprio coração. Em todas as tradições antigas, o coração é um símbolo do Centro, seja do ser, seja de um mundo ou como Centro do Mundo. O coração é considerado como a sede da inteligência, por isso a associação entre o Coração e o Sol (espiritual). Inteligência aqui deve ser compreendida como a inteligência pura, universal, a intuição que ilumina, a sabedoria contida dentro da própria divindade de Namandu RuEte, e que lhe servia de sol. A razão é o reflexo da inteligência no domínio individual, e nesse sentido associa-se analogamente à lua e a inteligência ao sol (15). Ignorando essas analogias simbólicas, os colonizadores das Américas incorriam no erro de considerar os povos indígenas pagãos porque adorariam um objeto físico com o sol. Quando o Inca Hayana Capac, chegando a Cuzco para a celebração da festa principal do Sol, o Raymi, e mira o Sol, o que pareceu ilícito ao sumo sacerdote este ato de mirar o pai-Sol, Hayana Capac replica: “Pois eu te digo que este nosso pai o Sol deve ter outro senhor maior e mais poderoso que ele. Aquele que lhe manda fazer este caminho, que faz cada dia sem parar; porque se ele fosse o supremo senhor, algumas vezes deixaria de caminhar e descansaria por gosto próprio ainda que não tivesse necessidade alguma” (15A).

Abramos um parentesis para esclarecer este equívoco fundamental que se incorre, desde o tempo dos invasores até hoje, em algumas práticas missionárias que pretendem evangelizar os povos indígenas. O pressuposto seria de que os índios seriam pagãos a serem salvos, e ainda quando consideram terem os índios alguma religião, seria uma “religião da Natureza”, e, portanto, não um religião autêntica. Examinemos cada um desses dois supostos. O termo “pagão” é uma corruptela do termo “paysanne” (que em português se traduziria por “camponês, paisano”), e que, quando da decadência e extinção da tradição romana, como os grupos camponeses ainda mantivessem por algum tempo suas práticas religiosas anteriores ao advento do Cristianismo, associava-se estas práticas como a dos “pagãos”.

A situação dos povos indígenas das Américas no período pré-colombiano era, e é, totalmente outra. Não se trata de povos com práticas de tradições em extinção, como o caso dos grupos rurais do

mundo greco-romano dos primeiros séculos. Quanto à idéia dos índios praticarem uma “religião da natureza” ou uma “religião naturalista”, devemos nos perguntar o quê se entenderia por estes termos. Se entendermos o termo “Natureza” como o mundo fenomênico, destituído de nexos com o Transcendente, e se “religião” seria justamente o religar o mundo (Natureza) ao transcendente (supra-Natureza), então uma “religião da Natureza” não existe, pois é uma contradição entre os termos. Mas se entendermos o termo “Natureza” em um sentido mais amplo e profundo, que abarca não só o mundo fenomênico como seus princípios transcendentais (dos quais os mundos são manifestações transitórias e espelhos-símbolos) - e esta é a postura das tradições indígenas - então os povos indígenas não são pagãos a serem salvos, mas povos estruturados em formas tradicionais de extensa e rica base metafísica que devem ser respeitados e compreendidos em sua singularidade espiritual, onde a Natureza externa ainda é vista e vivida como **teofania**, manifestação divina que alimenta e ilumina o trilhar por esta existência. Talvez fosse mais sábio refletir sobre esta verdade: se há alguém que necessita urgentemente ser salvo, são os “homens brancos”, que insistem na destruição da Natureza e dos povos indígenas, pisoteando os ensinamentos do fundador de sua via cristã. Lembremos que o que deixava os povos indígenas perplexos não era tanto a forma espiritual do Cristianismo, mas o abismo entre seus ensinamentos e as atitudes dos colonizadores que se diziam cristãos.

Dois pontos importantes haveria que se acrescentar sobre esse tema. O primeiro é a marcante distinção que o Cristianismo desde os seus primórdios iria fazer entre o mundo e o reino divino, compreensível por ser o Cristianismo uma via interior em que o aspecto “distrativo” (e por isso perigoso) do mundo é mais enfatizado do que seu aspecto luminoso e teofânico (16); e também porque o Cristianismo teve de se defrontar com uma herança greco-romana que em seu período de decadência fazia da Natureza e dos sentidos um culto do hedonismo, desconectado de seus princípios transcendentais.

Acresce-se a isto o fato de que a ênfase do Cristianismo é a salvação dos homens e não tanto uma preocupação com os outros seres da Natureza, que seriam resgatados indiretamente pela redenção dos homens. Mas esta excessiva distinção dentro da visão cristã traria consequências nefastas para as tradições indígenas, que tiveram que arcar

com esta tendência dos colonizadores verem as práticas indígenas como “práticas pagãs” e “naturalistas”.

O segundo ponto a ser apenas lembrado é a dificuldade das tradições semíticas, por sua forma espiritual, em lidar com tradições com formas muito diferentes das suas, em que a representação de Deus e os “cultos religiosos” não aparecem, ao menos nas formas compreensíveis para estas religiões monoteístas. A dificuldade de entender o que seja uma tradição metafísica e uma religião traz conseqüências nocivas quando se deparam umas frente às outras. Haja visto como para a maioria dos não-indígenas, o mundo espiritual indígena é ainda bastante distante e incompreensível, e motivo de muitos preconceitos e violências.

Coração do Mundo, Centro do Mundo, Coração do Céu. Assim várias tradições designam o Sol espiritual: “segundo Macrobio, ‘o nome de Inteligência do Mundo que se dá ao Sol responde ao de Coração do Céu; fonte da luz etérea, o Sol é para este fluido o que é o coração para o ser animado’; e Plutarco escreve que o Sol, ‘dotado da força de um coração, dispersa e difunde de si mesmo o calor e a luz, como se fossem o sangue e o hálito” (17). Nas antigas tradições da América Central, como no relato do Popol Vuh da tradição Maia, vamos encontrar o nome Coração do Céu ligado ao sol: “Apenas havia imobilidade e silencio nas trevas, na noite. Apenas o Criador, o Formador, Tepeu, Gucumatz, os Progenitores, estavam na água rodeados de claridade. Estavam ocultos sob plumas verdes e azuis, por isso se chama-os Gucumatz. De grandes sábios, de grandes pensadores é sua natureza. Desta maneira existia o céu e também o Coração do Céu, que este é o nome de Deus. Assim contavam” (18).

Feito isso, (ela a avó do universo) chamou a esfera de **ëmëkho patolé** (universo, barriga). Era como se fosse uma grande maloca. Depois ela quis povoar essa grande casa. A esfera cósmica recebe um nome que envolve duas palavras significativas: universo e barriga. A barriga é a parte do corpo que é o receptáculo das substancias, seja do alimento a ser processado pelos vários órgãos, seja de gestação dos filhos. A barriga, no microcosmos, é o espelho da barriga-universo. Para muitos povos tradicionais, o centro do ser está no umbigo, e um dos símbolos mais frequentes do Centro do mundo é o Umbigo, o Ômphalos dos gregos, cujo templo de Delphos era o centro espiritual

da Grécia antiga. Barriga, abdômen, ventre, útero, a parte mais íntima, âmago, são alguns termos que ligam a idéia do universo como barriga, centro, umbigo e âmago. Em sânscrito, o termo para umbigo é **nabhi**, que também alude ao cubo da roda, centro a partir do qual o cosmos é estendido (a raiz **nabh** também designa “estender-se”). Nabhi, omphalos, a pedra, o habitáculo divino, antigo penhasco, ilha, o umbigo. Também os derivados desta raiz **nabh**, nas línguas célticas e germânicas, tem significados afins, como **nabe** (meio) e **nabel** (umbigo) em alemão, **nave** e **navel** em inglês. Considerando estas formas **nab** e **nav**, “em gaulês, a palavra **nav** ou **naf**, que é idêntico a estes últimos, tem o sentido de “chefe” e se aplica mesmo a Deus; é por isso a idéia do Princípio central que aqui se exprime” (19).

Na língua Guaraní, o umbigo é **puru’ã** (gravidez - **puru’a**), que também designa “meio, centro”, termos designados também como **mbyte** (meio) e **apyte** (centro, meio, vértice, miolo, interior, íntimo, cabeça, coroa, tonsura) (20). É no futuro centro da terra (**yvy mbyte**) que Namandu Ru Ete criará a palmeira eterna, que junto com as outras quatro palmeiras eternas criadas em cada um dos quatro extremos cardinais, formarão a base que assegura e ata a morada terrestre. Re-encontramos assim a mesma simbologia das “cinco regiões” em várias tradições antigas: os quatro pontos cardeais (e os quatro elementos - ar, fogo, água e terra) e o centro (cuja expressão, como princípio dos elementos é o Ether).

Prosseguindo na compreensão da Gênese do mundo segundo os mitos indígenas, dois aspectos se ressaltam. O primeiro é que não é o Criador que diretamente cria o mundo. No mito dos Dêsana, a avó do universo tira seu ipadu (coca) da boca e o faz transformar nos **ëmëkho nehké semá** (universo, avós, muitos), os cinco trovões chamados **etan bē weli mahsá** (quartzo, que são, gente). Quer dizer, homens da pedra branca, que são eternas, não são mortais como nós (21). Do princípio da manifestação (a avó do universo) surgem os cinco princípios (muitos, avós, universo): “Gerei vocês para criarem o mundo. Cabe-lhes, agora, imaginar um modo de fazer a luz, fazer os rios e a futura humanidade, a **pamani mahsá aninbolá** (transformação, gente, que vão ser)” (22). Também no relato dos Mbyá-Guarani, Namandu Ru Ete cria os Namandu Py’aguachu, os Namandu de coração grande, valoroso. Cria-os para serem, junto com Namandu Chy Ete (a futura verdadeira mãe dos

Namandu), “os verdadeiros pais das almas de seus futuros numerosos filhos”. A paternidade espiritual das futuras almas que nascerão será tripartida entre Karai Ru Ete- Karai Chy Ete, Jakairá Ru Ete- Jakairá Chy Ete e Tupã Ru Ete- Tupã Chy Ete. Os Mbyá chamam esses Primeiros Pais das almas de **ipurua’a ey va’e**, “os que carecem de umbigo, porque não foram engendrados” (22A).

O desdobramento descendente dos princípios celestes que engendrarão os mundos e seres obedece a um princípio de hierarquia que é constitutivo da ontologia cósmica e por isso está presente de modo concordante entre os povos tradicionais. Mesmo na Gênese hebraica, a operação criativa é atribuída não ao Princípio Supremo, mas ao Ser-dos-seres, que aparece referido no plural, os Elohim. No Corão, livro sagrado da tradição islâmica, o Criador é referido com “nós”. Namandu RuEte, o deus do Sol, da sabedoria contida em sua própria divindade, e em virtude de sua sabedoria criadora, cria os companheiros de sua divindade, repartindo a eles (fazendo que eles tivessem) a consciência da Divindade. A nomenclatura e os atributos com que os relatos se referem aos deuses precisam ser compreendidos em seus significados

simbólicos e metafísicos, evitando os riscos de uma apreensão antropomórfica desse processo.

A cosmogonia fala de uma hierarquia de princípios constitutivos em que cada um deles desempenhará um papel determinado na formação dos mundos existenciais, e essa hierarquia de determinações é uma espécie de arquétipo principal que terá sua expressão humana na presença da genealogia das linhagens e sub-ramos dos grupos indígenas, como um trançado de rede, adorno de miçangas ou contas de caramujo. Não há como compreender a estrutura hierárquica e complexa dos povos indígenas (e dos povos tradicionais em geral), sem compreendermos que são expressões atualizadas, em seu plano, desse tecido axial de seus princípios metafísicos e cósmicos. Boa parte da dificuldade do mundo moderno em apreender a organização e o sentido da vida dos povos tradicionais advém desta pretensão em desconsiderar este princípio hierárquico, em nome de uma suposta horizontalização do cosmos e dos homens, como vemos nas tentativas de explicação não-sagrada de formação do mundo ou das relações entre os seres, em especial os seres humanos.

O compartilhar da Divindade com os deuses-futuros formadores dos rios, da luz e da humanidade significa que, se de um lado há uma hierarquia ordenadora desses princípios-deuses, de outro esses deuses participam da unidade da divindade (23). Para os povos indígenas, muitas vezes a relação com o divino não é feita diretamente com a Divindade Suprema. Muitas vezes a Divindade como Princípio Supremo nem aparecerá aos olhos exteriores dos estranhos, por isso a perplexidade dos missionários afirmando que “esta gentildade a coisa nenhuma adora, nem conhecem a Deus”. Para os povos indígenas, a relação com o divino é feita junto a estas presenças que são os deuses próximos. Na Índia, a tradição hindu lembra que há tantos deuses quanto o número de devotos, e os deuses familiares são portas de acesso ao Princípio Supremo, Brahman. O termo “deuses” (assim como “Deus”) não faz parte da nomenclatura indígena, foi aqui usado apenas como recurso convencional, exigindo daquele que se interessa em conhecer estes povos uma aproximação dos termos, formas próprias e significados da expressão da espiritualidade indígena.

Os nomes e características dos princípios criadores dos povos indígenas do Brasil, em virtude de sua diversidade de formações, são igualmente diversos. Entre os Desana, os primeiros a serem gerados como executores da vontade criadora de Yebá bëló são os **emekho nebké semá**, os cinco trovões **etân bē weli mahsá**. Para os Apopokuva-Guarani, embora o papel de criador e destruidor esteja ligado fundamentalmente a Nanderuvuçu, este não rege diretamente a Terra. Para acompanhá-lo encontrou junto a Si a Nanderu Mbaekuaá (“nosso pai, conhecedor das coisas”) (24), e responsável pelos detalhes da criação. Nanderuvuçu faz uma panela de barro e de dentro dela tira Nandesy (“nossa mãe”). Como “mãe do mundo”, sua origem está associada à panela de barro, portanto ao barro, expressão do fundamento substancial da existência. Na Índia, os textos sacros falam da libertação espiritual através da imagem simbólica da quebra dos vasos de barro, refazendo a unidade do espaço-Espírito. Da união de Nanderuvuçu e Nanderu Mbaekuaá com Nandesy virão respectivamente Nanderykey (“nosso irmão maior”) e Tyvyryi (“seu irmão menor”), os irmãos gêmeos.

O tema dos irmãos gêmeos é muito presente na mitologia não só dos povos indígenas do Brasil como também entre os povos indígenas das Américas e outras partes do mundo. Entre os Tupinambá, um

é filho do herói-civilizador Maira-Monan-Atá e o outro de um homem comum. Algo análogo encontramos entre o povo Tembé. Às vezes o herói-civilizador tem apenas um filho, como é o caso dos Mundurucu, cujo herói-civilizador Caru-Sacaebé tem o filho Carataú, mas este está acompanhado por seu parceiro Rayrú; ou o caso dos Chiriguano, onde Tatu-tunpa tem um só filho, para a geração do qual concorre seu rival (25), filho que terá a seu lado a companhia de outro personagem, Dyóri. Entre os Chipaias, encontramos os irmãos Kunarima e Arubiatá.

Os Itatins e Guaraius dos Andes referem-se a Pai Tacur e Pai Amanare, arrebatados ao céu por um dilúvio, análogo ao relato dos antigos Tupinambás sobre os irmãos Tamendonare e Ariconte: “Tamendonare e Ariconte eram dois irmãos rivais, divididos por seus diferentes temperamentos. Aricoute, intrépido e belicoso, desprezava seu mano, a quem reputava poltrão; mas este, certa vez, tendo humilhado o irmão por ter o mesmo trazido como troféu apenas o braço do inimigo, Aricoute, irritado, lançou o despojo contra a choça de Tamendonare, provocando, por esse ato, a ascensão ao céu, imediata, de toda a aldeia. Logo, Tamendonare bateu com o pé na terra, fazendo jorrar a água, que não tardou a recobrir o globo. Os dois irmãos, acompanhados de suas mulheres, salvaram-se trepados às árvores e repovoaram, depois, o mundo. Pretendem os Tupinambás descender de Tamendonare e os Timininós de Aricoute” (26).

No relato mitológico dos Wayana-Apará, grupo da família Karib que habita as áreas desde o norte do Pará até as Guianas, a criação do mundo é feita por Kuyuli, “o qual primeiramente teria criado as águas, e em seguida os Wayana e os outros homens. Seu corpo estava coberto de chagas e fedia, por este motivo sua esposa e os demais o abandonam. Vinga-se provocando o dilúvio do qual apenas um homem salvou-se. Novos homens foram criados. Em seguida, Kuyuli criou os peixes e fez voar os pássaros. Forneceu aos homens as plantas comestíveis e revelou a estes o fogo, que roubou do ânus de sua avó Pélé. Uma vez cumprido seu papel, Kuyuli subiu ao céu e perdeu todo contato com os homens” (27). Neste mesmo relato, aparecem os dois irmãos míticos, **Okaia** e **Kutumo**, filhos de Tena e Arumana, primeira mulher da criação, cujo nome deriva do fato dela ser feita a partir do trançado de fibras da **arumã**, o que, análogo ao barro, fala da natureza substancial (28) da “mãe do mundo”. Barro, terra, vegetais, são expressões do ventre da terra-

-mãe. Tena, o pai mítico dos gêmeos, toca flauta - à semelhança da figura divina do mundo hindu, Khrisna, encarnação de Vishnu, o aspecto preservador da divindade pessoal Ishwaara, em sua tripla manifestação (**trimurti**), como Brahma - o criador, Vishnu - o preservador e Shiva - o destruidor. À semelhança dos mitos Tupi-Guarani, Tena se retira do mundo após engravidar Arumana, e seus dois filhos gêmeos partem à busca do pai.

Vimos que o mito dos irmãos gêmeos aparece com bastante frequência entre os povos indígenas de toda América. Entre os Guarayú, os dois filhos de Abaangui; entre os Bakairi, os irmãos Keri e Kame; entre os Kaingang, os irmãos Kaneru e Kamé; entre os Kaduveo, os gêmeos Nãreatedi; entre os Munduruku, Karu-Sakaibê e seu auxiliar-filho Rairu; entre os Araucano do Chile, os irmãos Conquel e Pedú; nos povos andinos, entre os Yunca, os irmãos Pachacamac e Wichama; entre os Guamachuco os irmãos Apo-Catequil e Piguerao (29).

Na América Central, aparece entre os Quiché-Maya, os atos míticos de Hun Ahpu e Xbalanque no reino Xibalba (30). Muitas vezes os gêmeos míticos são identificados com o Sol e a Lua, embora o Sol e a Lua possam aparecer como irmãos míticos, mas não necessariamente gêmeos. Entre os Karajá, o Ser divino **Rãrãresá** é urubu-rei e tem como enfeites de sua cabeça o Sol e a Lua; entre os Kalapalo, temos Riti (sol) e Uné (lua). Entre os Bororo, há dois pares de irmãos, um sendo Bakororo e Itubore, e o outro o Sol e a Lua, ou Baitagogo e Akaruio Borogo, ligados ao primeiro par de irmãos como seus respectivos filhos.

A Cosmologia dos povos tradicionais relata a Criação do mundo desde os seus princípios maiores até os vários detalhes, cabendo as diversas responsabilidades a uma multiplicidade de personagens que sintetizam estas funções. Namandu Ru Ete ergue-se sob forama humana, e, em virtude da sabedoria criadora contida em sua própria divindade, engendra **tataendy**, as chamas-manifestação visível da Divindade, e **tatachina**, a neblina vivificante. No mundo extremo-oriental, **chy** designa a energia vital que sustenta todos os seres. Fogo celeste e neblina vivificante são os pilares sutis da existência. Namandu RuEte então concebe e cria o fundamento da linguagem humana (**ayvu rapyta**), o fundamento do amor (**mborayu rapyta**) e o fundamento do canto sagrado (**mba'e - a'a rapyta**). No mito Dêsana, Yeba bêló concebe de seu pensamento a esfera-barriga

do universo **ëmëkho patolé** e os cinco trovões, a cada qual será dado um compartimento na grande maloca-esfera, e serão eles os convocados para a posterior etapa de formação da luz, rios e humanidade.

Feito a primeira diferenciação que extrairá do Caos das trevas indiferenciadas os princípios cósmicos, a convocação dos auxiliares divinos retrata os desdobramentos secundários das operações cosmogônicas. Refletindo profundamente, Namandu Ru Ete evoca de si mesmo (cria) os Namandu Py'aguachu, de corações valorosos, grandes. Cria-os simultaneamente com o reflexo de sua sabedoria, o Sol. Cria Karai RuEte-Karai ChyEte (senhores do fogo pais dos futuros Karai), Jakaira RuEte-Jakaira ChyEte (senhores da primavera e pais dos futuros Jakaira) e Tupã RuEte-Tupã ChyEte (senhores das águas e pais dos futuros Tupã). Os primeiros, cuja morada é ao Leste, vigiarão as chamas em que Nande Ru se inspirou. Levantam as chamas na primavera, cujo ruído de crepitar são os trovões no Oriente, e alojam as chamas sagradas pelo topo da cabeça. Na tradição hindu, o sétimo chakra (30A), **sahasrâra**, também chamado **brâhmarandra**, está simbolicamente localizado no topo da cabeça, por onde se dá a união espiritual última, abrindo-se as mil pétalas da lótus-fonte do néctar da imortalidade (31).

Os Jakaira RuEte vigiam a fonte da neblina que engendra as palavras inspiradas e alojarão no topo da cabeça a neblina vivificante. Os Tupã RuEte, cuja morada é no Oeste, vigiam o extenso mar e ramificações, e como chuvas inspiram a moderação e a temperança no centro do coração, a harmonia e o refrescar para que as leis que regem o amor não produzam excessivo calor nos futuros filhos e filhas amadas (32).

Segue-se os deuses menores, “os que têm umbigo, os engendrados”, Karai Py'aguachu, Jakaira Py'aguachu e Tupã Py'aguachu. Abaixo deles estão os agentes de destruição, que perseguem as entidades malévolas (Namandu Avaeté, Namandu Rekoé, Namandu Kuchuvi) e os mensageiros mansos, benévolos (Tupã Aguyjei, Tupã Neëngija). Os Ambá, moradas dos deuses Mbyá, estão no centro do firmamento, em ambos os lados da trajetória do Sol. Nas regiões celestes ao Norte e Sul da órbita do Sol estão os deuses das outras raças.

Yeba bêló, a avó do universo, percebendo que os cinco homens-trovões não conseguiriam cumprir suas ordens de feitura da luz e da

futura humanidade, “mascou ipadu, fumou cigarro e da sua fumaça formou-se um ser invisível, que não tinha corpo, não se podia ver nem tocar. Yeba bëló agarrou-o e o envolveu no pari (trançado de talas de miriti com fio de tucum) que lhe servia de defesa, chamado **weré imi-kalu** (defesa, pari). Estava agindo como as mulheres quando dão à luz. Depois de o ter pego com o pari, saudou-o dizendo: Ęmëkho sulân Pan-lâmin” universo, palavra cerimonial, bisneto). Seu segundo nome é Yebá ngoamân (terra, criador). Yebá bëló disse a Yebá ngoamân: “Mandeis os **ëmekho ulân** (universo, irmãos) fazerem as camadas do universo e a futura humanidade. Eles não souberam fazê-lo. Faça você que hei de guiá-lo”. E ele aceitou a palavra da avó do universo. Saudou-a dizendo: **Ęmëkho sulân nekhó** (universo, palavra cerimonial, tataravó) (33).

Notas

- (1) - Kumu,U. e Kenhiri,T. - Op.cit., p.5l.
- (2)- Cadogan, Leon - op.cit., p.13.
- (3)- Nimuendaju, C. - op.cit.p.155. (Apenas ao senso comum parece incompreensível a idéia do princípio do mundo “brotar de si mesmo”. Metafisicamente, a Origem primordial possui em si mesmo, como princípio eterno, a possibilidade do Ser, que lhe é a manifestação contida em estado potencial dentro da Origem, que é o “si mesmo” deste princípio cósmico, entendido o Cosmos como o conjunto dos mundos manifestos. O que é carente de suficiência é a noção moderna do mundo ter-se originado da explosão de uma “massa concentrada de energia “(conhecida como a concepção do Big-Bang), sem que se compreenda qual a origem dessa massa energética original, como se fosse um “algo aí” dado, uma realidade limitada carente de substrato superior. O esforço das ciências modernas em “destronar” a necessidade ontológica do fundamento Absoluto revela a pretensão secularizante deste tipo de formulação, mas que objetivamente examinado, tenta uma visão alternativa que carece de sustentação compreensiva.
- (4)- Cadogan, Leon- op.cit.p.15.
- (5)- Os símbolos são a linguagem por excelência das verdades metafísicas. Sintéticos e diretos, os símbolos traduzem essas verdades para a intuição da mente humana. A idéia moderna de que os símbolos são criações arbitrárias da mente humana não encontra lugar na visão dos povos tradicionais e na própria observação da Natureza: “Tudo o que é, sob qualquer modo que seja, participa necessariamente dos princípios universais e nada é senão por participação nestes princípios, que são as essências eternas e imutáveis contidas na permanente atualidade do Intellecto divino; por consequência, pode se dizer que todas as

coisas, por mais contingentes que sejam em si mesmas, traduzem e representam os princípios à sua maneira e segundo sua ordem de existência, pois, de outro modo, não seriam senão um puro nada. Assim, de uma ordem à outra, todas as coisas se encadeiam e se correspondem para concorrer à harmonia universal e total, pois a harmonia (...) não é nenhuma outra coisa senão o reflexo da Unidade *princípial* (grifo meu) na multiplicidade do mundo manifestado ;e é esta correspondência que é o verdadeiro fundamento do simbolismo. Eis porque as leis de um domínio inferior podem sempre ser tomadas para simbolizar as realidades de uma ordem superior, onde elas tem sua razão profunda, que é ao mesmo tempo seu princípio e seu fim, e podemos assinalar de passagem, nesta ocasião, o erro das modernas interpretações “naturalistas” das antigas doutrinas tradicionais, interpretações que invertem pura e simplesmente a hierarquia das relações entra as diferentes ordens de realidades. Por exemplo, para não levar em conta senão uma das teorias mais disseminadas em nossos dias, os símbolos ou os mitos jamais tiveram por papel representar o movimento dos astros, mas o que é verdade é que neles encontramos frequentemente, figuras inspiradas neste movimento e destinadas a exprimir analógicamente coisa inteiramente outra, porque as leis deste movimento traduzem fisicamente os princípios metafísicos de que dependem.” (Guénon, René- *Autorité Spirituel e Pouvoir Temporel*. Paris: Vega, 1976, p.22-3.

- (5A)- Também no Hinduísmo, as posturas (**asanas**) são importantes, tanto as de meditação, sentadas, como as da prática da Hatha-Yoga.
- (6)- Cadógan, Leon- op.cit., p.13.
- (7)- Cadogan, Leon- op.cot., p.17.
- (8)- Ribeiro, Berta G.- *Dicionário de Artesanato Indígena*. Belo Horizonte: Ed.Itatiaia/ São Paulo: Ed.da Universidade de São Paulo, 1988, Col. Reconquista do Brasil, 3, vol. 4, p. 255. Os bancos variam de forma, conforme o grupo indígena: circulares, concavolineos (como dos Tukano), concavo-ovalado (Assurini e WaiWai), cupular (Tukuna), na forma de peixes (Aweti), de aves (como dos grupos do alto Xingu e Karajá), quadrúpedes (Tukuna, Juruna, Makuxi), retangular (Kaiwá), apoiado em tres pés (Makuxi) e outros. Poderíamos acrescentar os escabelos, assentos ao rés do chão, usados geralmente pelas mulheres, feitos de couro (Kadiwéu, Bororo), pecíolo de buriti (Kuikuro) e carapaças de tartaruga ou tatu, frequente em todas aldeias.
- (8A) Um símbolo análogo a este é o do **trono**, que aparece sob muitas outras formas entre os povos tradicionais: “Trono - o assento da autoridade, conhecimento e da lei, espiritual e temporal. O trono é erguido sobre um estrado como o centro do mundo entre o céu e a terra. Simboliza também o que é nascido miraculosamente, esculpido em tronos de simbolismo especial, como o trono do dragão, o lótus ou o trono do leão. O colo da Grande Mãe, como Rainha do Céu, é simbólico do trono...”. Cooper, J.C.- *An Illustrated Encyclopedia of Traditional Symbols*. London: Thames and Hudson, 1982, p.171-2.
- (9)- Cadógan, Leon- op.cit.p.17
- (10)- Nimuendaju, Curt - op.cit.p.73.

- (11)- Ipadu = coca, em língua geral. Arbusto cujas folhas são tostadas e socadas em pilão especial. São misturados à cinza de uma espécie de embaúba. O pó é mascado e engolido. A avó do universo faz-se a si mesma de seis coisas invisíveis que existia: **sé-kali** (bancos), **salipu** (suportes de painéis), **kuásulu pu** (cuíás), **kuasalu verá** (cuíás, ipadu), **dehkê iuhku verá pogá kuá** (pés de maniva, ipadu, tapioca, cuíá), **muhlun iuhku** (cigarros). Kumu U.P., Tolamán K.- op.cit., p.51. (A tradução literal das palavras em dêsana, segundo Berta Ribeiro, permitiria inferir a estrutura do pensamento desse povo. Por exemplo, **alun sali kuli** = beiju, colocar, balaio, ou seja, balaio para colocar beiju. Cf.explicação, p. 33-36.
- (12)- Kumu U.P., Tolamán K.- op.cit., p.51-2.
- (13) Cadogan, Leon- op.cit., p.13.
- (14) Nimuendaju, Curt - op.cit, p.155 e p.68.
- (14A)- Brown, Joseph Epes - *La Pipa Sagrada*. Oklahoma, 1953, p.45-50.
- (15)- Guenón, René - “El Corazon irradiante y el corazon en llamas” in *Simbolos Fundamentales de La Ciencia Sagrada*. Buenos Aires: Ed. Univ. de B.Aires, 1976, p.364.
- (15A)- De la Vega Inca, Garcilaso - *Comentários Reales*, Livro Noveno, cap. X. Peru: Ed. Mercúrio, p.144.
- (16)- Também no Budismo, como via predominantemente interior, a Natureza em sua face impermanente recebe maior inflexão quanto aos perigos do apego, seja à natureza fenomênica exterior seja interior ao homem (sua mente e corpo). Mas o Budismo jamais confundiu a necessidade desse alerta e desapego com uma violência sobre os seres da natureza. Haja visto como em sua prédica : que todos os seres sejam felizes e possam seguir o seu caminho de Buddha, a Natureza é respeitada e cultivada pelos budistas de todo o mundo, independente de sua particulariedade cultural-geográfica.
- (17)- Guenon, René- op.cit., p.364. Guénon esclarece que “o hálito refere-se à luz, como símbolo do espírito, essencialmente idêntico à inteligência, enquanto o sangue é o veículo do ‘calor vivificante’, ligado ao papel “vital” do princípio que é centro do ser”. Também Aristóteles assimila a vida orgânica ao calor.
- (18)- Godoy, Roberto y Olmo, Angel- *Textos de Cronistas de Indias y Poemas Precolombianos*. Madrid: Ed. Nacional, 1979, p.187.
- (19) Guénon,René- “L’Omphalos et les Bétyles”, in *Le Roi du Monde*. Paris: Ed. Traditionelles, 1950, p.71-72. Guénon mostra outras correlações de Omphalos, ao referir-la à **pedra sagrada** , bétilo, como no hebreu **Beith-El** , “casa de Deus”, lugar de manifestação do Senhor a Jacob quando este dormia recostado sobre esta pedra, que passaria daí a ser um lugar consagrado como “casa de Deus e porta dos Céus”. Guénon também mostra como ao invés de pedra, o mesmo símbolo pode aparecer na forma de outeiro (como na China, a terra das “cinco regiões”, designando os quatro pontos cardeais e o centro), elevação, tumulus e ilha (como “a ilha dos quatro mestres”, na China e Irlanda).
- (2)- Guasch, Antonio- *Diccionario Castellano-Guarani y Guarani-Castellano*. Assuncion: Ed Loyola, 1981, p.682.
- (21)- Kumu,U. e Tolamàn,K.- op.cit., p.52.

- (22)- Kumu,U. e Tolamã,K.- op.cit., p .53.
- (22A)- Kumu,U. e Tolamã,K.- op.cit., p.35.
- (23)- A ênfase monoteísta (“o Deus único”) das religiões semíticas, se compreensível e correta sob certa perspectiva, gera por outro lado certa dificuldade de compreensão da relação unidade-multiplicidade que une os princípios celestes, fazendo com que os representantes (leigos ou missionários) dessas religiões incorram muitas vezes no equívoco de verem as tradições antigas como “politeístas”. Equívoco análogo ao da interpretação das tradições indígenas como “religião naturalista”. Para os hindus, “Deus é uma essência sem dualidade (**adwaita**), mas não sem relações (**vishishdãdwaita**)”. Coomaraswamy, Ananda - *Hindouisme et Bouddhisme*. France: Gallimard, 1980, p.25. É verdade que nos períodos de decadência de uma Tradição, a relação de seus membros com os “muitos deuses” tende a se transformar em culto idolátrico, pois desvincula os princípios secundários de sua Raiz Suprema. Esta era, por exemplo, a situação do culto dos povos da Arábia na época de Mohamed, o Profeta fundador da tradição islâmica. Mas certamente não é à luz dessa compreensão que se impinge a conotativa expressão de “politeístas” aos povos antigos.
- (24)- Nimuendaju, C.- op.cit., p.155.
- (25)- Metraux,Alfred- “A Religião dos Tupinambás”,p.22, SP, Ed.Nacional-EDUSP, 1979.
- (26)- Metraux, A.- op.cit., p.21-22. (Nas notas (a) a este cap.II, p.29, Estevão Pinto comenta que o mito dos gêmeos existe entre os tupis, os guaraius, os mundurucus, os juracarís, os bacairis, os tamanacus, os giraras, os araucanos e, aparentemente, também entre os carajás).
- (27)- Hurault,J. Marcel - *Les Indiens Wayana de la Guyane Française : structure sociale et coutume familiale*. Paris: ORSTOM, 1968. (Citado em “Povos Indígenas no Brasil”, 3 Amapá/Norte do Pará, p. 157, SP, CEDI, 1983; Schoepf, Daniel - *Le Japu faiseur de perles: um mythe des Indiens Wayana-Aparai du Brésil*. Geneve: Museu d’Ethnographie, 1978.
- (28)- Segundo as doutrinas tradicionais, para a constituição da existência, o Ser universal se polariza em dois princípios opostos e complementares : o pólo substancial e o pólo essencial, cujos nomes são Prakriti-Purusha (na tradição hindu), Yin-Yang (no Taoísmo chinês), Matéria-prima e Forma (para os escolásticos), entre outros. Embora estes princípios não existam de forma pura na existência, é da união deles que derivam todos os seres do universo cósmico. O termo **substancial**, embora em si não possua qualidade ou forma alguma, é o suporte maternal apto a receber todas as formas que dela será extraído pela ação de presença do pólo essencial. O termo sânscrito para o pólo substancial, **Prakriti**, esclarece muito do seu sentido é um termo feminino e formado pela raiz verbal **KR** (fazer, colocar) e **pra** (preposição que dá a noção de “diante de”). Portanto o pólo substancial é o que está pré-suposto, pré-posto. O uso moderno do termo “material” é impreciso e dá margem a confusões. A Física moderna tem mostrado que o que se chamou de “matéria” não é nada mais do que energias vibratórias em permanente fluxo. O termo escolástico “matéria-prima” nada tem a

- ver com o termo moderno “matéria”, pois em acordo com as várias doutrinas tradicionais, designa um princípio cosmológico.
- (29)- Baldus, Herbert - *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Brasiliense, vol.101, 1979, p.108-53; Laraia, Roque de Barros - “o Sol e a Lua na mitologia Xinguana”, in *Mito e Linguagem Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p. 107-134; Melatti, J., Cesar - *Índios do Brasil*. Brasília: Hucitec, 1987, p. 139-40, Schaden, Egon - *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil*. MEC, 1959.
- (30)- Krickeberg, Walter - *Mitos y Leyendas de los Aztecas, Incas, Mayas e Muiscas*. México: Fondo de Cultura Economico, 1991.
- (30A)- Na tradição hindu, o nível ou forma sutil da individualidade humana é constituído de uma série de artérias sutis e luminosas chamadas **nadis** . “Os plexus nervosos, ou mais exatamente seus correspondentes na forma sutil (na medida em que esta está ligada à forma corporal) são designados simbolicamente como “rodas” (**chakras** ou ainda como “lótus” (**padmas** ou **kamalas**). Guénon, René - *L'Homme et Son Devenir selon le Vedanta*. Paris: Ed. Traditionnelles, 1976, p. 161. Guénon esclarece que em relação às condições póstumas do ser humano, o topo da cabeça desempenha importante papel em várias tradições, como a tonsura dos sacerdotes católicos ou entre vários povos indígenas, como por exemplo os Xavante.
- (31)- *Sangita- Ratnakara of Sarngadeva*. R.K. Shringy and Prem Lata Sharma. India: Motilal Banarsidas, 1978, p.95-6.
- (32) - Cadogan, Leon - op.cit., p.31-32. O autor observa com propriedade que “o fato de ocupar Tupã RuEte o quinto lugar na teogonia Mbyá-guarani e lugares mais secundários ainda em outras parcialidades guarani, dá razão a Nimuendaju quando fala do “abuso que fizeram de seu nome os missionários que o introduziram para designação do Deus cristão em todo Brasil, Paraguai, grande parte da Argentina e Bolívia”, op.cit., p.36.
- (33)- Kumu,U.P., Kenhiri,T. - op.cit., p.54-5.

O DESENVOLVIMENTO DO BUDISMO NO BRASIL POR MEIO DA EDUCAÇÃO

(Texto publicado em:

1º. Seminário da Faculdade Livre Budista do Templo Zu Lai

Caderno de Artigos, Cotia, SP, 04/10/2003, pags. 59-71)

Namo Tassa Bhagavato Arahato Sammasambuddhassa

Homenagem a Ele, o Abençoado, o Perfeito, o Supremamente Iluminado.

Este texto agradeceu-se de sugestões vindas de muitos amigos. A todos, nossos agradecimentos.

O Brasil é uma terra de muitas cores étnicas. Ary Barroso cantou em seus versos a Aquarela de um Brasil trançado no bamboleio do gingado, da mãe preta, do congado, do mulato, do trigueiro, da luz da lua e do pandeiro. Vivemos e amamos esta terra, e queremos que o Budismo por aqui floresça. Quais os desafios colocados para esse objetivo?

Lanço meu olhar sobre esse caminho, e trazendo o apoio de minha experiência como antropólogo, músico, escritor e coordenador de um Centro Budista de meditação e estudos do Dharma e de um Instituto do Dharma, vejo abrir-se um leque de questões que precisam ser analisadas com uma clara compreensão que oriente estratégias de ação correta. O Nobre Óctuplo Caminho ensinado pelo Buddha deve ser aqui aplicado desde já.

Queremos o desenvolvimento do Budismo no Brasil por meio da Educação. Para isso, precisamos entender os três termos desse propósito: que tipo de desenvolvimento queremos para o Budismo aqui no Brasil, que Brasil é esse, e como compreendemos o que seja a Educação.

Buddha disse que Ele só ensina duas coisas: a existência do sofrimento e a erradicação do sofrimento (*Samyutta-Nikâya, xxii, 86*). O

instrumento que aqui estamos escolhendo para arrefecer o sofrimento é a Educação. O que seria uma Educação orientada pelo Dharma? Se olharmos a raiz latina da palavra **educar**, veremos que provém do prefixo **e** (“para fora”) e **ducere** (“conduzir”). Educar significa trazer para fora, para a luz, algo latente. Também tem o sentido de “erguer, levantar”. Algo análogo ao conceito grego de **Paidéia**, proveniente da raiz **pais, paidós**, “menino, filho”: educar seria “domesticar, domar, ensinar”, como um pai que toma a mente como seu filho, e o ensina a lapidá-la. O que nós humanos temos latente, que caberia à educação expressar e lapidar? A compreensão do Dharma do Buddha é aqui fundamental para orientar nossa prática da Educação. Os Buddhas nascem no estado humano, e nos ensinam que o nascimento nesse estado é raro e importantíssimo, porque é exatamente nesse estado humano que podemos compreender com total clareza as Quatro Nobres Verdades sobre os extremos igualmente ilusórios do sofrimento e do prazer. É essa compreensão que nos permite libertarmos do **samsara** (ciclos de renascimentos) e realizarmos o **Nirvana**, enquanto os *devas* (seres celestiais) estão presos na embriaguez dos prazeres celestes conquistados por seus méritos anteriores, mas impermanentes, e os seres infernais estão presos a um grande sofrimento para cuja libertação devem renascer no estado humano. Esta *centralidade* do estado humano no **samsara** é exatamente o significado profundo do que seja **a humanidade**, nossa humanidade.

Todo meu trabalho na Antropologia é explicitar exatamente essa significação do homem. Em meu recente livro *A travessia Budista da vida e da morte*, proponho alguns fundamentos para uma *Introdução a uma Antropologia Espiritual*. Através de uma ampla pesquisa sobre as doutrinas de muitos povos da humanidade, procuro mostrar que em todas está presente essa visão da centralidade do estado humano no mundo. Esquecer ou ignorar isto, e ainda há muita ignorância em nossos cursos universitários, é lançar a humanidade e toda a Natureza no caos, transformando o homem em uma espécie de animal consumidor de uma fome que não tem fim. E como o homem tem forte poder sobre a Natureza, o que assistimos nessa expansão desenfreada dos desejos dos sentidos é uma crise ecológica que ameaça o planeta e todos os seres.

Em virtude do lugar importante que nosso estado humano tem nesse mundo, temos grande responsabilidade e deveres para com a preservação não só da nossa espécie como também de todos os outros

seres. Compreender e assumir esse dharma significa educar-se continuamente, e educar é trazer para fora e lapidar o que temos latente. Mas estas potencialidades têm duas faces opostas: de um lado, nossas *tendências dhármicas* virtuosas como a capacidade de conhecer os dharmas, as verdades, até a Verdade Última nirvânica; nossas qualidades inatas para o desenvolvimento dos quatro estados sublimes (*brahma-vihara*) incentivados pelo Buddha: a amizade amorosa (*metta*), a compaixão (*karuna*), a alegria simpatética (altruista) para com a realização dos outros (*mudita*) e a equanimidade (*upekkha*). De outro lado, temos nossas *tendências adhármicas*, as heranças kármicas negativas, as impurezas da ganância, do ódio e da delusão, todas elas frutos da nossa ignorância sobre o que seja o samsara. Esse é o duplo sentido da palavra **maya**: arte e ilusão. Como seres humanos, temos a capacidade de construir com arte nosso caminho da sabedoria (*pañña*) que nos conduz à libertação, ou nos enroscamos nas teias da ilusão samsárica. Desenvolver o Budismo no Brasil através da Educação significa, à luz do Dharma, conhecer por um lado onde estão os sofrimentos tanto sociais quanto aqueles que estão dentro de nossas mentes, procurando trabalhar para nos livrarmos deles através de práticas curativas, e, por outro, cultivarmos nossas qualidades virtuosas e saudáveis.

Precisamos agora trazer esses princípios Budistas para dentro da realidade brasileira. Para isso, temos de compreender as tendências formadoras do Brasil, em uma perspectiva de sua história e de sua realidade atual. Pois se desenvolver o Budismo no Brasil significa buscar arrefecer seus sofrimentos, e, ao mesmo tempo, cultivar as qualidades positivas desse povo, então devemos nos perguntar: Quais são os sofrimentos do Brasil? Quais são suas potencialidades positivas? Cada lugar e tempo têm os sofrimentos que se enraizam em causas universais conjugadas com causas específicas. O Brasil tem seus *dharmas* e *karmas* próprios, precisamos enxergá-los. E o que seriam os dharmas e karmas do Brasil? O tema é muito vasto, tentarei focalizar alguns ângulos mais importantes.

Para isso, destaco, por ora, das três jóias Budistas, *ti-ratana*, o **Dharma** (em sânscrito, ou **Dhamma** em pali). Dharma é um termo de difícil tradução. Provém da raiz sânscrita **dhri**, que significa “carregar, suportar, sustentar, manter”¹. Ou seja, é a Constituição (ou Natureza de algo), a Norma, Lei (*jus*), Doutrina, Justiça, Retidão, Qualidade, Coi-

sa, Objeto da Mente, Fenômeno (...) O Dhamma, como a lei liberadora descoberta e proclamada pelo Buddha, está posta nas Quatro Nobres Verdades.² Buddhadasa Bhikkhu nos esclarece que o Dhamma é “o segredo da natureza que precisa ser entendido de modo a desenvolvermos a vida em seu mais elevado benefício possível”.³ O Dhamma da vida tem quatro sentidos: a natureza em si; a lei da natureza; o dever que deve ser cumprido de acordo com aquela lei da natureza e os frutos ou benefícios que decorrem do cumprimento daquele dever.⁴

Para compreendermos os sofrimentos de que padece o Brasil, temos de examinar seus dharmas e karmas próprios. Para isso, convém começarmos olhando para a formação históricoespiritual do Brasil, pois nossa realidade atual é fruto das ações (*karma*) do passado e do presente. Das várias linhas que constituíram este país, destaco as três grandes correntes: o mundo europeu a partir do séc. XIV-XV; as correntes africanas que para aqui foram trazidas através principalmente da escravidão; e a presença milenar das tradições indígenas. A partir dos finais do séc.XIX/início do séc.XX, uma variedade de migrantes veio participar da formação brasileira, dando-lhe este caráter de país multiétnico. Mas vamos nos concentrar inicialmente nas três grandes correntes, procurando entender suas principais tendências.

É sabido que a chegada do mundo europeu nestas terras das Américas, assim como também na África e Ásia, a partir do séc.XV-XVI, teve como objetivo maior a expansão de uma forma de produção conhecida como mercantilismo, que após certo tempo de acumulação de riquezas provindas das colônias, permitiria a emergência do industrialismo, cujas formas mais complexas vemos em nossos dias de globalização, tecnologias e consumismo. A colonização do Brasil faz parte desse panorama. Este novo modo de vida da Europa pós-medieval foi sendo construído em cima da progressiva destruição do seu antigo modo de vida feudal, antes voltada para a vida dos feudos, com suas aristocracias e servos, sua produção principalmente agrícola e artesanal, sendo todo seu edifício social orientado pelos valores da tradição cristã, com suas igrejas e monastérios. Neste processo de mudança, era preciso novas terras e novas riquezas. Se olharmos do ponto de vista do Dharma, podemos aí ver atuando o que Buddha chama de **tanhã**, a avidez, a ganância, o desejo da mente possessiva. Para que esta *sede* pudesse se expandir, era preciso conquistar as terras do além-

-mar europeu. Abre-se com isto uma nova e difícil fase da humanidade, em que uma visão materialista do mundo irá buscar se impor sobre todos os povos. Não é que esta sede material fosse algo novo, está dentro da mente desde os primórdios, é um dos aspectos da natureza do *samsara*, mas ainda não tinha alcançado este grau de imposição a ponto de se tornar a grande lei a partir de então, rompendo fronteiras e abalando as culturas humanas tradicionais das Américas, África e Ásia. Olhando a história da colonização, podemos ver o quanto de sofrimento foi criado, gerando uma herança kármica nociva, cujos efeitos sentimos até hoje.

Nesse processo de colonização, voltando nosso foco para o Brasil em específico, o que vemos? Ocupação e extermínio de muitos povos indígenas (calcula-se que havia de 5 a 10 milhões de nativos, hoje são 330 mil), importação de africanos que vieram escravizados para o duro trabalho nas grandes plantações de açúcar, expedições sedentas de ouro e pedras preciosas, toda riqueza dirigida às metrópoles, muitas guerras e lutas por independência, república ... até chegarmos aos nossos dias, em um quadro mundial de globalização e grandes desafios. Criou-se essa tendência de ver o Brasil como uma terra de lucros fáceis, a qualquer custo, alheia ao sofrimento dos outros. E o Christianismo, que papel desempenhou? Se de um lado muito da cultura saudável européia foi para cá trazida graças ao patrimônio cultural e espiritual que o Christianismo europeu desenvolvera desde há muitos séculos, e isto constitui um bom karma, por outro lado este patrimônio foi difundido às custas de forte imposição sobre os escravos africanos e os povos indígenas que aqui viviam. Em meu livro *Budismo e Christianismo* ⁵ procuro chamar atenção para um aspecto que alguns poucos estudiosos apontaram, o de que a expansão do Ocidente pós-medieval teve uma forte tendência de dessacralização do mundo, no sentido de obscurecer a lei do Dharma, tornando o desejo material uma força devastadora. O Christianismo, que tem um de seus maiores princípios no “amar ao próximo como a si mesmo”, na vida da modéstia, generosidade e compaixão, parece ter se esquecido disso durante toda a colonização, pois caso contrário, como entender a brutalidade dos colonizadores que se diziam cristãos? O Dharma do Christo foi envolvido em uma prática ambígua, com muitas contradições. A prática dos colonizadores, que se diziam cristãos, de cristã tinha pouco, e trouxe fortes sofrimentos inclusive aos próprios cristãos, até hoje.

Como instrutor de meditação da Casa de Dharma, tenho procurado lidar com essa questão, pois muitos dos que vêm até nós chegam com confusões e sofrimentos em suas mentes como consequência dessa herança psíquica mal elaborada. E assim, decepcionados com essa experiência anterior, buscam no Budismo uma nova alternativa espiritual, o que em si tem um aspecto saudável, mas que se não for bem entendido pode mantê-los estagnados num ponto em que não serão nem Budistas nem cristãos, pois cada uma dessas tradições tem sua *forma própria de encaminhamento* para a realização espiritual. Penso que se o Budismo quer lidar com essa situação com profundidade, e não simplesmente buscar se aproveitar dessa confusão mental a favor de uma expansão de seus fiéis, precisamos compreender melhor essa tendência espiritual conflitante que envolveu o Cristianismo durante esses cinco séculos da formação do Brasil, e trabalhar com isso de forma correta, pelo bem do Dharma, abrindo os horizontes da mente sem avidez nem ignorância. Lembremos que o Budismo nunca precisou da força para se expandir, e nunca o fez tirando praticantes de outras tradições, mas sempre pelo caminho ensinado pelo Buddha, do “venha e veja”.

Podemos usar a sabedoria do Dharma não para julgar ou criticar, mas para ajudar os cristãos a verem que os ensinamentos de Buddha e Christo têm afinidades profundas, em suas verdades sobre o amor, a compaixão e a natureza passageira e ilusória deste mundo samsárico. Tanto budistas como cristãos, devemos colocar em prática esses ensinamentos, e sermos verdadeiramente budistas e cristãos, educando a nossa mente a ver no dia-a-dia as tendências nocivas de **Mara** nos tempos atuais: a sede pela riqueza ganha sobre o sofrimento dos outros, a ganância pelo poder que pisa sobre os mais fracos, a conivência com a corrupção, a indiferença pela dificuldade dos outros, a violência física e mental, as drogas, as falhas na educação escolar que em nenhum momento mostra aos estudantes o caráter impermanente e insatisfatório dessa vida samsárica, como se o futuro e a vida fôssem apenas um grande supermercado de coisas prazerosas sem fim, esta fantasia criada pelo consumismo de que a felicidade e o progresso são sinônimos de riqueza material, e que o conhecimento se restringe apenas a dominar técnicas para produzir mais coisas. Tecnologias e produtos são úteis para diminuir nosso desconforto diante da dureza da vida, mas desde que usadas para apoiar nossa prática espiritual, e não para tentar nos iludir sobre a verdade da impermanência e insatisfatoriedade que Buddha ensinou

sobre o mundo condicionado samsárico. Não significa que devamos cair no outro extremo, o de querer que o Brasil deva ser sempre um país pobre, e que a pobreza material é sinônimo de espiritualidade. É claro que riqueza material pode seduzir e desviar a mente do caminho do Dharma, mas a mortificação não conduz à libertação, como bem demonstrou o Buddha com sua experiência própria. É um grande desafio e esforço dos países do hemisfério sul o de trabalharem pelo bem estar de seus cidadãos, tarefa árdua nestes tempos de grandes poderes e ganâncias mundiais. Lembremos que o Brasil é um país de muita riqueza, porém muito mal administrada, muito sofrimento (*dukkha*) ainda virá pela frente. A equanimidade ensinada pelo Buddha deve fazer parte da direção educacional que o Budismo desempenhará para o arrefecimento do sofrimento deste país.

Compreendendo os karmas, podemos transformá-los. A segunda grande corrente a ser compreendida são as tradições africanas que vieram ao Brasil no período da escravidão. Os documentos e arquivos sobre o tráfico dos escravos foram queimados, e sendo proibida nos recenseamentos oficiais a discriminação segundo a cor da pele, é difícil se ter dados exatos sobre o número da população de ascendência africana no Brasil, mas calcula-se à grosso modo que 35% a 40% da população brasileira são de origem africana.⁶ Duas grandes linhas africanas constituíram a presença africana no Brasil. No período da conquista e desbravamento do Brasil, temos os Bantu, do Congo e Angola, espalhados em pequenos grupos nas plantações e nos centros litorâneos do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e São Paulo, em uma época de comunicações difíceis. A partir da segunda metade do séc. XVIII, quando o comércio escravista se deslocou parcialmente para o golfo do Benin, temos a presença sudanesa, com os Jeje do Daomé, os Hausa e os Nagô (Yorubá). Concentraram-se nas zonas urbanas em pleno apogeu, como Salvador e Recife. Tinham contato permanente com suas terras de origem, pelo comércio intenso entre a Bahia e a Costa⁷.

Cada uma dessas correntes africanas trouxe sua cultura e sua religião. Também é sabido que suas tradições foram fortemente reprimidas, obrigando-as a se esconderem sob o panteão dos santos católicos para que pudessem sobreviver. Existe até os dias de hoje fortes preconceitos raciais, somados a um grande desconhecimento das formas tradicionais religiosas das culturas africanas no Brasil. Por outro lado, a resistência

dessas tradições se estende até hoje em muitos campos, não só o da sua espiritualidade, mas também em outras áreas culturais em que marcaram a formação brasileira, por exemplo, com suas artes como a música, a dança, a culinária. Penso que é um grande desafio ao Budismo examinar como poderia se relacionar de forma correta com essas tradições. A primeira exigência seria conhecê-las, a partir da sua própria perspectiva. Deveríamos também levar em conta a experiência da presença do Budismo atualmente em países africanos, procurando-se saber como se está lidando com essa relação, de modo a evitar o equívoco anterior de tentar se impor ou ignorar essas raízes, compreendendo e buscando ao mesmo tempo um espaço próprio do Budismo e um espaço para o diálogo espiritual. Observemos que nos centros Budistas ainda há poucos participantes de origem negra, o que talvez decorra do fato de que o Budismo ainda seja uma via espiritual acessível apenas para as camadas médias da população brasileira, enquanto a maioria negra ainda está confinada nos limites das camadas sociais mais baixas. Como lidar com isso é um desafio.

A terceira grande corrente são as tradições indígenas. Embora elas sejam numericamente menores (as populações indígenas somam hoje cerca de 330.000 habitantes), e sua influência sobre as outras religiões brasileiras seja restrita, não significa que seriam, por isso, menos importantes. Em primeiro lugar, penso que todos nós temos o compromisso de apoiar o resgate da dignidade dessas culturas nativas que foram, e continuam sendo duramente atingidas pela presença de uma sociedade que desde os tempos da colonização vem trazendo grandes sofrimentos para esses povos. Há muitos anos venho como antropólogo trabalhando junto a essas culturas. Percebi que através da visão correta que o Dharma abriu em minha mente, existe um Dharma das tradições indígenas. Escrevi um ensaio sobre *A Espiritualidade indígena e os 500 anos da ambição ocidental*, na forma de uma carta dirigida aos amigos indígenas, em que procuro mostrar que a violência sobre eles faz parte de uma tendência materialista que afeta, há um certo tempo, todos os povos.

Procuo também abrir com eles um diálogo sobre sua espiritualidade ameaçada por esses nossos tempos e a importância de encontrarmos formas amistosas de defender uma visão espiritual do mundo, que também faz parte do Budismo. Trabalhando com eles, venho en-

tendendo que a sabedoria do Dharma é muito mais ampla e profunda do que muitas vezes nós mesmos os budistas percebemos. Lembro as palavras do Ven. Bhikkhu Bodhi, nos mostrando que o Buddha de fato não inventa um novo Dharma, mas que seu papel é o de “redescobrir o Dharma, o princípio último da verdade, e de oferecer uma herança espiritual de modo a preservar o ensinamento para as futuras gerações”⁸. O Budismo deve buscar se relacionar também com as tradições indígenas, e considero muito incentivador encontrar na biografia do Ven. Mestre Hsing Yün um tópico dedicado à tolerância com as religiões primitivas, em que se afirma que “as crenças, como a aprendizagem, variam em profundidade e sofisticação. Se estiverem comprometidas com o bem, Hsing Yün acredita que devam todas ser valorizadas”⁹. Precisamos fazer intercâmbios com elas, sem tentar impor a visão espiritual budista sobre essas culturas, e, para isso, temos de começar pela compreensão aprofundada sobre como a espiritualidade está estruturada nas tradições indígenas, ou seja, como o Dharma se apresenta na religiosidade indígena, e, a partir daí, encontrarmos as pontes dhármicas corretas, em que sejam respeitadas as diferenças entre o caminho espiritual Budista e os caminhos indígenas, ao mesmo tempo em que abrimos nossa mente para conhecer aonde estão as possíveis afinidades para além da forma dessas tradições. Todo meu trabalho de pesquisa, que culminou na minha tese de doutorado, está focado nesse grande esforço: por um lado, trabalhando anos a fio junto aos velhos indígenas e seus tradutores, transcrevemos detalhadamente suas histórias dos tempos da criação do seu mundo, procurando entendê-las a partir da sua perspectiva, com seus próprios comentários e reflexões; por outro, trazendo para o diálogo e o conhecimento deles a sabedoria de outros povos milenares, indígenas, asiáticos e africanos, visando preservar na forma de um livro esse conhecimento, que sirva tanto para os “homens brancos” entenderem um pouco melhor essas culturas e com isso respeitá-las, como também para as novas gerações indígenas, pois os velhos percebem que pouco a pouco esse conhecimento antigo e rico vai se perdendo, em virtude de um certo desinteresse dos jovens indígenas, cada vez mais fascinados pela sedução do mundo moderno.

Penso que o desenvolvimento do Budismo deve considerar esse panorama mais amplo do que seja o Brasil. É bastante propício, por um lado, o Budismo estabelecer relações amistosas com essas tradições aqui presentes, levando também em conta que vivemos um tempo de ecu-

menismo e intercâmbios, inclusive ao nível internacional. Experiências e soluções vividas em outros países podem ser muito úteis para a realidade brasileira, ao mesmo tempo em que torna visível a todos, Budistas e não-Budistas, a importância e urgência de nos situarmos numa dimensão da humanidade como um todo. Mas, por outro lado, devemos lembrar que o lugar do Budismo no Brasil não é apenas o de participar de intercâmbios com as outras tradições que aqui se enraizaram. O Budismo tem aqui um lugar que lhe é próprio, com suas próprias potencialidades e desafios, mas também pode se beneficiar de uma correta compreensão dessas tendências formadoras do Brasil.

Apenas para situar alguns aspectos, podemos, por exemplo, refletir como o Dharma do Buddha pode se valer da positividade da influência das artes africanas como a música e a dança. Essas artes fazem parte da índole brasileira. Elas criam uma flexibilidade física e mental muito propícia para a construção de uma prática dhármica criativa: permitem que nos adaptemos com mais facilidade às mudanças da impermanência, nos movendo pelo caminho do meio entre a rigidez e o desalento; nos vinculam mais sensorialmente à percepção de que temos de sempre estar com os pés no chão, tanto física como mentalmente, e que a existência não é apenas sofrimento, mas é o apego que traz o sofrimento. A força do canto e dança na cultura brasileira pode ser incorporado como uma das práticas educacionais vivificantes do Budismo. O grupo de música Guaçatom, incentivado pelo Templo Zu Lai, é um bom exemplo disso. Por outro lado, não podemos ignorar que artes como a música e a dança, ao envolverem acentuadas relações dos sentidos corporais, trazem fortes tendências de construir grandes apegos. É por isso que se inclui nos oito preceitos mais elevados para leigos, ainda que temporariamente, a abstenção de dançar, cantar, escutar música, ou assistir shows, usar perfumes, cosméticos ou adornos¹⁰. Como balancear, no caminho do meio, essas duas faces das artes corporais que fazem parte da cultura brasileira, eis outro bom desafio para o Budismo no Brasil. Penso que a prática da plena atenção seria perfeitamente aplicável também nesse contexto. Lembro também que essas artes podem nos auxiliar na construção de algumas vivências muito úteis ao nosso caminho dhármico, como, por exemplo, o desenvolvimento da noção de **ritmo**. Em nossa vida, passamos por vários ciclos, desde os grandes ciclos da infância, juventude, maturidade e velhice, bem como outros ciclos de enfrentamentos de vida e morte. Se tivermos em nosso apoio

essa prática de lidar com os ritmos de nosso corpo e mente, certamente poderemos trazer essa experiência para lidarmos com os ritmos de nossos processos existenciais de crescimento no Dharma, e aplicar o Nobre Óctuplo Caminho de um modo mais harmonioso e hábil.

Também devemos incorporar do sofrimento da história africana a necessidade de evitarmos qualquer tipo de preconceito, discriminação e intolerância, pois uma das essências do Budismo é sua abertura para com todos os humanos, independente de sua origem, pois todos têm intrinsecamente a potencialidade da iluminação, a natureza de Buddha. Das tradições indígenas, podemos aprender e incorporar o respeito que elas têm para com a Natureza, aprofundando com isso nossa compreensão da interdependência de todos os seres e a importância da prática ecológica correta. Também delas podemos aprender e incorporar o significado da vida comunitária e solidária, valorizando a tolerância e o respeito pelos outros que nos parecem diferentes ou estranhos, mostrando em nossos pensamentos, falas e ações um outro caminho possível, que não seja o do egoísmo, do ódio, da falta de reciprocidade e generosidade, e do individualismo que predomina em nossos tempos atuais.

Dentre os muitos outros desafios para o desenvolvimento do Budismo no Brasil, resalto dois deles que aponto em outros textos¹¹ e que devem ser trabalhados: o Budismo ainda é visto como uma religião asiática, com a roupagem da cultura do Japão, China, Tibet, Índia e assim por diante. Como preservar a base correta dos princípios do Dharma do Buddha, mas adaptados às condições culturais e psicológicas da realidade brasileira, eis um desafio que já estamos começando a lidar graças aos esforços de buscarmos uma aproximação maior entre as várias escolas Budistas, desde o último Vesak coletivo iniciado em 2002. Mas é ainda um início, há muito a ser trabalhado. Um outro desafio que se coloca é que sendo o Budismo uma tradição espiritual que se baseia numa visão da Realidade Última como sendo um estado supremo, o Nirvana, encontra certa dificuldade de ser entendido por uma maioria brasileira que foi formada na concepção de um Deus como suprema realidade, e de modo geral um deus pessoal, que se deve adorar e pedir. Talvez essas diferenças de concepção limitem temporariamente o Budismo a ser um caminho espiritual acessível apenas aos grupos sociais urbanos e letrados, mas é necessário trabalharmos no esclarecimento de que essas diferenças existem sim, senão o Bu-

dismo perderia sua identidade própria, mas que em última instância a Realidade Última é uma só, caso contrário não seria a Realidade Última, mas que existem vias diferentes para se chegar a ela. Esclarecido isto, que cada um “venha e veja” o Dharma do Buddha. Penso que esse tema das similaridades e diferenças também deve ser considerado como tarefa da Educação para o Budismo refletir e elaborar através de seminários, simpósios, encontros inter-religiosos e matérias escritas e divulgadas nos vários meios de comunicação possíveis.

Dentro do mundo das Artes, penso que o Budismo poderia abrir uma presença educacional mais atuante, trazendo ao público brasileiro um conjunto de manifestações que mostrassem a riqueza de sua criatividade. Abrir e incentivar as apresentações da produção artística dos grupos culturais de origem asiática, como temos iniciado desde o Vesak de 2002, e também estimular novas criações a partir de grupos brasileiros, incorporando também o repertório da cultura brasileira, tão rica e variada. Música, dança, teatro, literatura e artes plásticas podem ser incentivadas a buscarem *formas budistas artísticas expressivas* próprias da realidade brasileira, que mostrem um olhar Budista, sem que se tenha de cair em estilos religiosos superficiais que soem como “discursos de propaganda religiosa”. Como músico e artista, venho buscando construir algo nesse sentido. Uma arte Budista brasileira abriria um espaço muito rico de convivência e intercâmbio.

Todos entendemos que a Educação é um campo muito vasto. Arte e cultura são uma parte deste campo. Poderíamos falar das várias áreas sociais, assistenciais e médicas. Em várias delas, já existem ações de elevado benefício, não só para quem recebe, como para quem pratica. O tema é amplo, mas nosso espaço desse texto é limitado. Deixo aqui apenas indicado essa importância, para focalizar um campo que merece bastante atenção. Refiro-me ao campo da educação formal, em seus vários níveis. O desafio é como trazer para dentro da rede educacional escolar os ensinamentos do Dharma do Buddha. Na medida em que os estudos de religião ganharem maior espaço na grade curricular do ensino secundário, professores Budistas qualificados serão necessários, e devem ser formados para essa perspectiva futura. Mas não penso que a presença dos ensinamentos de Buddha só possa se dar através de um rótulo, ou uma matéria chamada “religião Budista”. O Budismo tem em si uma complexa e profunda estrutura de conhe-

cimento e prática, de modo que pode dialogar com qualquer outro sistema de pensamento científico, não apenas como uma religião, mas como uma tradição espiritual que engloba os conceitos de religião, filosofia e ciência.

Examinando de modo mais cuidadoso, veremos que lamentavelmente a história de construção das ciências modernas ocidentais se fez a partir de uma exagerada separação entre o que se chamou de “ciência” e “religião”. É como se fosse atribuído ao pensamento científico o lugar da verdade estatisticamente comprovada, ficando para a religião o domínio do hipotético transcendente, algo subjetivo não passível de ser referendado por fatos, estatísticas e provas materiais. Como se a ciência cuidasse das verdades objetivas e quantitativas da Terra, e a religião das crenças hipotéticas do Céu. Mas pesquisando as culturas humanas, podemos observar um outro ponto de vista muito diferente. Independente das teorias que a mente humana possa criar sobre a vida, o fato é que nossa realidade humana faz parte de um mundo condicionado, aquilo que no Budismo chamamos de **sankhata**, que engloba todos os fenômenos da existência, ou seja, o samsara. Mas o mundo samsárico não tem fundamento em si mesmo, ou seja, não existe de modo autônomo, auto-suficiente. O mundo condicionado só ganha significado quando visto à luz do Incondicionado, o Nirvana, o suprafenômico, **asankhata**. O Budismo tem, portanto, uma visão da Realidade como uma Totalidade, e isto é a base do que deve ser um conhecimento científico verdadeiro. Através de quais expedientes práticos é possível abrir aos professores secundários essa reflexão de que o Budismo tem muito a ver com a ciência, eis outro desafio a ser trabalhado.

Para todas as áreas educacionais, o requisito básico será o da formação de professores de boa qualificação. Concluo este texto, encaminhando para a importância da fundação de uma faculdade Budista que inaugure uma linha de formação de um quadro de educadores que possam responder com profissionalismo e competência essa demanda. Os horizontes devem ser amplos e profundos¹². Esse centro deve buscar um equilíbrio entre o saber científico-espiritual e sua aplicação na vida diária. Por um lado, é preciso estimular as pesquisas e estudos das relações entre a doutrina Budista e as várias áreas do saber científico; por outro, tornar visível como esses conhecimentos podem ser aplicados nos vários aspectos da vida cotidiana. Esse centro deveria cuidar não só

da formação de educadores, mas também abrir uma multiplicidade de intercâmbios em diferentes áreas culturais e científicas da realidade brasileira: um intercâmbio com todos os praticantes Budistas, com comunidades sociais, culturais e artísticas, com os vários centros e templos Budistas, com autoridades espirituais e científicas de outras tradições, e com outras universidades leigas ou religiosas, em suas várias áreas do conhecimento e aplicação prática, como as faculdades de Teologia, Filosofia, Ciências Sociais, Psicologia e Pedagogia, entre outras. O seminário em que este texto será apresentado e refletido já faz parte do projeto de faculdade em elaboração pelo Templo Zu Lai, e este texto já se coloca como uma das propostas a ser considerada e refletida nesse processo. É propício amadurecer e aprofundar esses vários significados. Para o bem de todos os seres.

Que todos os seres sejam felizes!

Notas

- 1 Guénon, 1979, p.70.
- 2 Nyanatiloka, 1987, p.47.
- 3 Buddhadasa, 1988, p.3.
- 4 Buddhadasa, 1988, p.4.
- 5 Shaker, 1997, p.76.
- 6 Elbein dos Santos, 1977, p.27. A autora se baseia em pesquisas de 1967, do Gabinete de Estudos Regionais e de Geomorfologia da Universidade da Bahia.
- 7 Elbein dos Santos, 1977, p.31.
- 8 Bhikkhu Bodhi, 2003, p.7.
- 9 Chi-Ying, 2002, p.339.
- 10 Gunaratana, 2001, p.123.
- 11 Shaker, 1997, p.98-99. Em 1993, houve um encontro de sua Santidade o Dalai Lama com professores das várias tradições budistas. Muitas das sugestões propostas naquele encontro coincidem com as que desenvolvo nesse presente texto. Para maiores detalhes dessa carta, apresento-a como anexo ao final desse texto. Deixo aqui apenas apontado, para um desenvolvimento posterior, alguns temas sugeridos por Dr. Cassiano Quillici, da Casa de Dharma, e que certamente precisamos pensar sobre: No Brasil contemporâneo, como os novos modos de vida nas grandes cidades estão influenciando a mente humana? Como está se dando a manipulação da mente, através dos modernos meios de comunicação de massa? Que impactos sobre a mente e o corpo estão exercendo as novas tecnologias, principalmente

aquelas que usam da produção de mundos de imagens e realidades virtuais? Como essas influências afetarão os processos da consciência humana e sua realização espiritual?

- 12 As propostas do Ven Hsing Yün para a promoção da educação budista, desde o nível elementar até o universitário, são muito interessantes e incentivadoras, e devem ser refletidas. Essas propostas se encontram em sua biografia, cf. Chi-Ying, 2002, p.375-381.

Anexo

Carta Aberta à Comunidade Budista
The Network for Western Buddhist Teachers
C/o Rand
1821 Star Route
Sausalito, CA 94965, USA

Uma Carta Aberta

De 16 a 19 de março de 1993 ocorreu em Dharamsala, Índia, um encontro entre Sua Santidade o XIV Dalai Lama e um grupo de vinte e dois professores ocidentais de Darma das principais tradições budistas da Europa e América. Também presentes estavam os lamas tibetanos Dri-kung Chestang Rimpoche, Panchen Otrul Rimpoche e Amchok Rimpoche. O objetivo do encontro foi discutir abertamente uma vasta gama de assuntos relativos à transmissão do Budadarma para as terras ocidentais.

Após quatro dias de apresentações e discussões, concordamos nos seguintes pontos:

1. Nossa responsabilidade primordial como budistas é trabalhar pela criação de um mundo melhor para todas as formas de vida. A promoção do Budismo enquanto uma religião é uma preocupação secundária. Bondade e compaixão, a promoção de paz e harmonia, bem como tolerância e respeito por outras religiões, devem ser os três princípios motivando nossas ações.

2. No ocidente, onde tantas tradições budistas existem lado a lado, precisamos manter constante vigilância contra os perigos do sectarismo. Tal atitude divisória é geralmente o resultado da incapacidade de compreender ou apreciar elementos externos à nossa própria tradição. Professores de todas as tradições beneficiariam-se muito do estudo e de alguma experiência prática dos ensinamentos de outras tradições.

3. Professores devem estar abertos às influências benéficas de outras tradições seculares ou religiosas. Por exemplo, os insights e técnicas da psicoterapia contemporânea podem freqüentemente ser de grande valor na redução do sofrimento dos estudantes. Simultaneamente, esforços para o desenvolvimento de práticas psicologicamente orientadas a partir das tradições budistas existentes devem ser encorajados.

4. A posição de um indivíduo como professor nasce em dependência das necessidades de seus alunos, e não simplesmente ao ser apontado como tal por uma autoridade superior. Portanto grande cuidado deve ser exercido pelo discípulo na escolha de um professor adequado. Tempo suficiente deve ser concedido para esta escolha, a qual deve ser baseada em investigação pessoal, razão e experiência. Alunos devem ser advertidos contra os perigos de caírem presas de carisma, charlatanismo ou exotismo.

5. Uma preocupação particular foi expressa sobre conduta imoral entre professores. Em anos recentes professores tanto Asiáticos quanto Ocidentais têm sido envolvidos em escândalos referentes a má conduta sexual com alunos, abuso de álcool e drogas, desvio de fundos e abuso de poder. Isto resulta em vastos danos tanto à comunidade budista quanto aos indivíduos envolvidos. Cada estudante deve ser encorajado a tomar medidas responsáveis para confrontar os professores com aspectos pouco éticos de suas condutas. Se o professor não mostrar sinais de mudança em sua atitude, os alunos não devem hesitar ao tornar público qualquer comportamento não ético do qual haja evidência irrefutável. Isto deve ser feito independentemente de outros aspectos benéficos de seu trabalho e do comprometimento espiritual àquele professor. Deve-se também tornar claro em qualquer publicidade que tal conduta não está de acordo com os ensinamentos budistas. Não importa qual o nível de conquista espiritual que um professor tem, ou diz ter, ninguém pode estar acima das normas de conduta ética. De forma que o Budadarma não seja desrespeitado, e para evitar dano a professores e alunos, é necessário que todos os professores vivam ao menos pelos cinco preceitos leigos. Em casos onde padrões éticos tenham sido infringidos, compaixão e cuidados devem ser direcionados tanto ao professor quanto ao aluno.

6. Assim como o Darma se adaptou a muitas culturas diferentes através de sua história na Ásia, da mesma forma está condicionado a se transformar de acordo com as condições no ocidente. Apesar dos princípios do Darma serem atemporais, precisamos exercer uma cuidadosa triagem ao distinguir entre os ensinamentos essenciais e armadilhas culturais. Apesar disso, confusão pode aparecer por várias razões. Pode haver um conflito de lealdade entre o comprometimento a nossos professores asiáticos e a responsabilidade com nossos discípulos ocidentais. Da mesma forma, podemos encontrar discordâncias

com relação ao valor respectivo das práticas monásticas e leigas. Além disso, afirmamos a necessidade da igualdade entre os sexos em todos os aspectos da teoria e prática Budistas.

Os professores ocidentais foram encorajados por Sua Santidade em aceitar maior responsabilidade em criativamente resolver os tópicos levantados. Para muitos, o conselho de Sua Santidade serviu como uma profunda confirmação de seus próprios sentimentos, preocupações e ações.

Além de se mostrar capaz ao discutir os tópicos francamente com Sua Santidade, a conferência serviu como um valioso fórum para professores de diferentes tradições trocarem idéias. Já estamos planejando futuros encontros com Sua Santidade e convidaremos outros colegas que não estavam presentes em Dharamsala para participar no processo em andamento. Sua Santidade pretende convidar mais líderes de diferentes tradições budistas asiáticas para comparecerem em futuros encontros.

Os procedimentos do encontro serão disseminados para o grande público por meio de artigos, um relatório, um livro, além de gravações de áudio e vídeo.

Para maiores informações e comentários, por favor escreva para o endereço acima.

Assinado:

Fred von Allmen

Ven. Ajahn Amaro

Ven. Olznde Ananda

Martine Batchelor

Stephen Batchelor

Alex Berzin

Ven. Thubten Chodron (Cherry Greene)

Lama Drupgyu (Tony Chapman)

Lopon Claude d'Estrée

Edie Irwin

Junpo Sensei (Denis Kelly)

Brendan Lee Kennedy

Bodhin Kjolhede Sensei

Jack Kornfield

Dharmachari Kulananda

Jakusho Bill Kwong Roshi
Lama Namgyal (Daniel Boschero)
Ven. Tenzin Palmo
Ven. Thubten Pende (James Dougherty)
Lama Surya Das (Jeffrey Miller)
Robert Thurman
Sylvia Wetzel.

Fonte: *bodisatva.org* – revista de pensamento budista

Bibliografia

- BHIKKHU BODHI. **The Buddha and His Message. Past, Present & Future.** Sri Lanka, Ministry of Foreign Affairs/Buddhist Publication Society, 2003.
- BUDDHADASA BHIKKHU. **Mindfulness with Breathing.** Bangkok, Dhamma Study-Practice Group Publication, 1988.
- CHI-YING, Fu. **Espalhando a Luz. (Venerável Mestre Hsing Yün. Biografia).** São Paulo, Cultura Editores Associados, 2002.
- COOMARASWAMY, Ananda. **O Pensamento Vivo de Buda.** São Paulo, Livraria Martins Editora, 1967.
- ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nagô e a Morte.** Petrópolis, Editora Vozes, 1977.
- GUÉNON, René. **Études sur L'Hindouisme.** Paris, Éditions Traditionnelles, 1979.
- GUNARATANA, Bhante Henepola. **Eight Mindful Steps to Happiness. Walking the Buddha's Path.** Boston, Wisdom Publications, 2001.
- NYANATILOKA. **Buddhist Dictionary.** Taiwan, The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 1987.
- SHAKER, Arthur. **A Espiritualidade indígena e os 500 anos da ambição ocidental.** São Paulo, Casa de Dharma, 1998.
- _____. **A travessia Budista da vida e da morte. Introdução à uma Antropologia Espiritual.** Rio de Janeiro, Gryphus, 2003.
- _____. **Buddhismo e Cristianismo: Esteios e Caminhos.** Petrópolis, Editora Vozes, 1999.
- _____. **Romhōsi'wai hawi rowa'ōno re ihōimana mono. A criação do mundo segundo os velhos narradores Xavante.** Tese de Doutorado, Campinas, Unicamp, 2002.
- STODDART, William. **Outline of Buddhism.** Oakton, The Foundation for Traditional Studies, 1998.
- USARSKI, Frank (Org.). **O Budismo no Brasil.** São Paulo, Editora Lorosae, 2002.

O LUGAR DO HOMEM NAS DOCTRINAS TRADICIONAIS

Publicado na Revista UNICLAR, ano IX, no. 1. SP: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007, p. 37-48

Que coisa é homem, que há sob nome? pergunta o poeta Carlos Drummond. Quem somos, o que nos constitui e como direcionamos nossa natureza humana para a realização espiritual são as questões fundamentais daquele que aspira o caminho da Sabedoria e Iluminação. Para isto, vejamos o arcabouço explicativo das doutrinas tradicionais.

O lugar que as doutrinas tradicionais colocam o homem dentro da existência fenomênica pode parecer a princípio algo bastante complexo e nem sempre unânime para um ponto de vista mais imediato e exterior. Nas tradições que explicitam uma Cosmogonia, parte-se do Princípio Supremo, o **Absoluto**, para a manifestação, que se dá segundo uma progressiva diferenciação que engendra os seres.

Na doutrina taoísta, o Absoluto como ponto de partida é referido como o Tao sem nome, *Chàng*. Do Tao sem Nome, o Zero, o Absoluto, surge o Um, a Unidade Primordial, o Ser como princípio de todos os seres. Para se manifestar, a Unidade se polariza, surgindo dois princípios, o pólo ativo designado por vários nomes conforme cada Tradição, como **Purusha, Yang, o Céu, o Pai, a Essência**, e o pólo passivo, **Prakrti, Yin, a Terra, a Mãe, a Substância**. Da união, casamento sagrado (*hierogâmós*) entre os dois princípios brotam os dez mil seres, simbolizando a multiplicidade do mundo manifesto, como cardumes de peixes que pululam dentro das águas cósmicas. Da união dos pólos principiais brota a Existência cósmica, com sua hierarquia de estados do Ser, os seres, sem que estes princípios participem diretamente da existência. Suportam toda a existência, mas não existem como princípios puros dentro da existência fenomênica.

Estas primeiras considerações já descortinam a distância entre a concepção cosmogônica tradicional e as interpretações das ciências modernas. Estas se reduziram a noções quantitativas, com as quais pretendem explicar a gênese do Universo, como a hipótese do Big-Bang e o evolucionismo, sob a alegação de buscarem o fundamento da Verdade na própria “matéria”, termo este que não aparece em nenhum corpo teórico tradicional, e que tem sido questionado também pela própria Física quântica sobre sua veracidade e significação (1).

Nas tradições que explicitam a gênese da Existência, como o Hinduísmo, as tradições semíticas e muitas outras, *o Homem é o intercessor*, o Filho predileto deste casamento entre o Céu e a Terra. No Taoísmo, isto é simbolizado pela figura do Imperador, cujo ideograma é **Wang**. Neste ideograma, o traço horizontal superior designa Tien, o Céu; o traço horizontal inferior é Ti, a Terra; o traço horizontal mediano, que é menor, é Jen, o Homem primordial, e o traço vertical é o eixo transcendente.

Observemos que o ideograma **Wang** tem quatro traços. De acordo com a simbologia das ciências tradicionais, “o Quaternário configura a expansão total, simbolizada pela cruz, na qual os quatro ramos são formados por duas retas indefinidas retangulares. O quaternário é o número do Verbo manifesto, de Adam Kadmon” (2). Portanto, quando as Tradições teístas afirmam que o homem ocupa um lugar central no Cosmos, ou dito nos termos de Gênese bíblica, que Elohim criou, por sua Palavra e Ordem - “seja!” (**kun**), o homem à Sua imagem e semelhança, não é do homem individual que se trata, mas do Homem Universal - **al-Insan al-Kâmil**, **Adão Kadmon**, o **Homem Transcendental**, **Tchen Jen** - o arquétipo de toda manifestação. *Eu (Deus) era um tesouro escondido; Quis ser conhecido, e Eu criei o mundo*, diz um hadith (palavra divina) islâmico. Adão como a claridade do espelho no qual Deus irá manifestar Seu mistério a Ele mesmo: “Este ser adâmico foi chamado Homem (**insan**) e Representante (**khalifah**) de Deus. Quanto à sua qualidade de homem, ela designa sua natureza sintética (contendo virtualmente todas as outras naturezas criadas), e sua aptidão de enlaçar todas as Verdades essenciais” (3). Conta o mito da criação do universo e do homem, segundo a tradição bambara do Komo, uma das grandes escolas de iniciação do Mande (Mali, África):

“ ‘*Maa Ngala* é a Força infinita.

Ninguém pode situá-lo no tempo e no espaço.

Ele é *Dombali* (Incognoscível)

Dambali (Incriado – Infinito)

(...)

Não havia nada, senão um Ser.

Este Ser era um Vazio vivo, a incubar potencialmente as existências possíveis.

O Tempo infinito era a moradia desse Ser-Um.

O Ser-Um chamou-se de *Maa Ngala*.

Então ele criou ‘*Fan*’,

Um Ovo maravilhoso com nove divisões

No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.

Quando o Ovo primordial chocou, dele nasceram vinte seres fabulosos que constituíram a totalidade do universo, a soma total das fontes existentes do conhecimento possível.

Mas, ai!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se o *interlocutor* (*kuma-nyon*) que *Maa Ngala* havia desejado para si.

Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: *Maa*.

E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio *Maa Ngala*’.

Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra.’ ” (4).

A queda do homem, segundo uma interpretação mais profunda dos textos da Gênese bíblica, designaria este processo de diferenciação, de afastamento, de distinção da Unidade primordial, cuja expressão mais ilusória é a individualização, a armadilha do ego. As doutrinas tradicionais que explicitam uma Cosmogênese partem do Princípio Supremo para a diferenciação que engendra a Existência, para daí indicar os caminhos de re-integração, à imagem de um triângulo cujo vértice, o Princípio, está acima e se abre em diferenciação para baixo. Uma doutrina não-teísta, como o Budhismo, evitará muito da discussão cosmogônica, por considerá-la uma fonte de possível apego e teorismo. Buddha usa o exemplo de um homem que recebe uma flecha envenenada. Alguém o socorre, mas o homem não quer que a flecha seja retirada antes de saber quem lançou a flecha, se era alto ou baixo, se estava longe ou perto, e tantas outras perguntas e acaba morrendo. Por isso, a ênfase budista é cuidar diretamente do caminho ascendente de Liberação. A imagem agora seria o triângulo com o vértice em baixo, simbolizando o homem, e abrindo-se para cima, para a Liberação (5).

Compreendida essa diferença de ângulo, as tradições são unânimes em afirmar que o homem ocupa, na Roda da Existência, uma posição muito especial em relação aos outros seres. Posição especial em potencial. Buddha ensinava ser de extrema riqueza, e de muitos méritos acumulados, o fato de seres terem nascidos no estado humano. É tão raro, dizia, quanto estarmos no meio do oceano, dentro de um pequeno barco, e descobrirmos um grande furo no fundo dele, por onde está entrando água, e de repente vemos lá longe uma tartaruga vindo, se aproximando, entrar por baixo e com seu casco tapar o buraco e conduzir o barco a salvo até uma costa segura a muitas léguas de distância.

Raro e importante é ter nascido no estado humano, pois esse estado é muito propício para podermos nos libertar da prisão do Cosmos, alcançar a Iluminação diretamente a partir deste estado. Os demais seres, mesmo os celestiais **devas**, embora possam se iluminar a partir desses estados, devido aos seus apegos que esses estados prazerosos permitem experienciar, terão mais dificuldades para aprender a Verdade, o **Dharma**, e com isso escaparem da roda de renascimentos, **samsara**. Quando Siddharta Gautama alcança o estado de Buddha, Liberação e Iluminação, e, refletindo sobre a incapacidade dos homens de entenderem o Dharma, decide não abrir o ensinamento do Caminho, os devas,

que haviam descido dos céus para aprenderem os ensinamentos para a libertação, caem em profundo estado de inquietação e desolação. Do mesmo modo é dito que, quando da proximidade de um Bodhisattva se tornar um futuro Buddha, descendo ao estado humano, os devas dos dez mil sistemas de mundo rogarão ao Bodhisattva que nasça entre os humanos para ensinar-lhes o alívio de suas dores, o Caminho da iluminação.

O ser, em seu estado humano, possui a qualidade intelectual que lhe permite despertar do sono da ignorância e realizar-se como um Buddha. A palavra Buddha deriva da raiz sânscrita *Buddh*, que significa *conhecer, despertar*. Essa qualidade intelectual que o homem tem lhe permite experienciar e compreender os dois extremos do prazer e da dor na existência samsárica, e com isso, a possibilidade do desapego e libertação definitiva dos ciclos samsáricos do nascer e morrer. Para os demais seres, outros obstáculos se colocam: os seres celestiais, pelo fato de experienciarem muitos prazeres nesses estados, se intoxicam nessa experiência, que os dificultam ver a impermanência desses estados. Os seres que vivem nos estados infernais, por experienciarem muito sofrimento, terão de esgotarem muitos de seus karmas negativos até alcançar o nascimento no estado humano.

Nascer como ser humano é ao mesmo tempo de extrema riqueza e de difícil responsabilidade, de um perigo igualmente extremo. Nas perspectivas das tradições teístas, essa responsabilidade se estende ao destino do Cosmos. É dito nos relatos islâmicos que, ao criar o mundo, Allah convocou todos os seres e perguntou qual deles aceitaria ser seu representante a sustentar o mundo. Todos recuaram aterrorizados diante de tal responsabilidade, só o homem aceitou o compromisso. Todas as qualidades divinas estão sinteticamente dentro do homem, por isso o homem pode conhecer o Absoluto conhecendo a si mesmo.

Por esta condição central no Cosmos, é dito que mesmo os Anjos, por não possuírem a natureza integral de Adão, se curvam diante do Homem. Deus, ao criar à sua semelhança Adão Kadmon, o arquétipo da Humanidade, chamou-o e disse-lhe que desse **nome** a todos os seres, e Adão dava os nomes conforme as qualidades de cada ser que ele reconhecia *dentro de si*. E este era o nome. Nome como **númen**, halo de inteligibilidade que irradia de cada coisa, a natureza de cada coisa. O

homem é um pequeno cosmos, e o cosmos é como um grande homem, diz um ditado sufi, do esoterismo islâmico. Como síntese de todo o Cosmos, o homem tem dentro de si todos os seres, toda a realidade. Parcialmente em seu corpo, como se expressa analogicamente seu processo de desenvolvimento embriológico, mas isso de modo algum teria a ver com as deduções que o evolucionismo extrai a partir da observação do desenvolvimento embriológico humano. Seria uma relação de analogia no nível apenas corporal, mas é *principalmente* em sua mente (ou seja, no domínio dos princípios) que o homem tem dentro de si tudo que tem fora dele, por isso ele pode conhecer toda a realidade interior e exterior a ele. Dentro dele estão todos os seres, a borboleta, a árvore, a chuva, não como presenças corporais, mas *principiais*, como presença virtual espiritual. Por isso quando ele vê um ser, ele reconhece dentro de si uma afinidade. E ambos traduzem a manifestação desta Realidade Suprema. Disse um sábio chinês: *sonhei certa vez que eu era uma borboleta, e quando acordei, eu não sabia se eu era um homem que havia sonhado que era uma borboleta, ou se eu era uma borboleta que havia sonhado que era um homem.* É um, é outro, nem um, nem outro. Tanto ele quanto a borboleta, são manifestações da Realidade Última, o Princípio Supremo. Graças a esta capacidade intelectual, o homem de uma sociedade tradicional organiza sua vida terrestre em função dessas correspondências simbólicas entre o Macro, o Microcosmos e os princípios transcendentais. Na aldeia de certos povos indígenas as casas estão dispostas segundo um círculo que se organiza em função do Centro gerador. Neste centro se localiza às vezes as assembléias onde se discutem as questões coletivas, como é o caso do *warã* entre o povo Xavante do Mato Grosso, ou a casa da pajelança. Por esse centro passa o eixo que liga o Céu à Terra. O ser humano, dentre todas as espécies, é o que por excelência se mantém verticalmente de pé.

Cada cosmologia tradicional possui suas práticas de realização espiritual. Nas cosmologias em que o mundo é visto como um símbolo do transcendente, recuperar a capacidade de ver e compreender o macro e o micro cosmos como **símbolos teofânicos** é essencial para o despertar da Sabedoria inerente ao homem. O homem é dentre os seres aquele que tem esta capacidade mais propícia. Sabendo usá-la, a vida passa a ser disposta de maneira saudável, tornando todos os pensamentos, falas e atos dotados das virtudes do rito e do símbolo e o diálogo interior-exterior, Céu-Terra poderá fluir com grande equilíbrio e har-

monia. Essa compreensão oferecerá o alimento da real alegria para o ser humano, motivando-o a prosseguir na sua ascese e libertação espiritual.

Segundo as doutrinas tradicionais teístas, quando essa Cosmologia simbólica se enfraquece dentro do homem, sua condição e seu potencial de centralidade se invertem, e o homem fica abaixo dos animais, pois se estes vivem a Presença do divino dentro deles de forma intelectivamente mais passiva, preservam a pureza desta Presença passiva e jamais põem em risco o mundo. Já o homem, ao perder a compreensão de seu legítimo lugar e dever, perde o direito de Representante divino na Terra, e faz do dom do intelecto a arma da destruição de si mesmo e do mundo.

Dotado desta capacidade intelectual, a mente humana pode investigar seu interior e exterior. Em nossos tempos, a compreensão interior se estreitou, valorizando-se mais a tendência e curiosidade da expansão pelos espaços exteriores. Todas as doutrinas tradicionais são unânimes em afirmar que por esta capacidade intelectual do homem compreender as verdades últimas, o estado humano tem um lugar especial no processo de realização espiritual. Segundo as doutrinas teístas, como o Judaísmo, o Cristianismo e Islamismo, a virtude e função fundamental do homem é trilhar e preservar sua condição de centralidade cósmica, este Ponto semente de mostarda que espelha o reino divino e cuja expansão cria o Cosmos. *Procurem o Reino de Deus e o demais lhes será dado por acréscimo*, diz o Evangelho.

Estar entre o Céu e a Terra, meio-anjo meio-animal, é o lugar do homem. Na perspectiva cristã, a crucificação do Cristo poderia ser entendida analogicamente para a condição humana. O homem está crucificado no ponto de encontro entre o braço horizontal e o eixo vertical da cruz. O braço horizontal simboliza os estados manifestos e condicionados do Ser, sua face efêmera e relativamente ilusória, o homem exterior, com todas suas alegrias e sofrimentos do impermanente. As faces como “múltiplos ‘planos de reflexão’ diferenciando a irradiação (*al-tajalli*) divina” (6). O eixo vertical aponta e expressa o Transcendente, o homem interior. Neste ponto de cruzamento central e crucial, de agonia e glória, está o homem, cujo arquétipo no Cristianismo é o próprio Cristo, e cuja passagem pelo mundo desenha esta dupla natureza terrestre e celeste dos homens. Por isso a iluminação exige que cada homem realize em

si o conhecimento horizontal dos mundos, com a dignidade e o dever de se saber humano, ser plenamente as qualidades do humano, e, concentrando-se neste ponto crucial, elevar-se verticalmente dos estados inferiores até o seu destino de Glória. Segundo as palavras do Cristo: *Tome tua cruz e me siga.*

Esta centralidade do homem, entretanto, é apenas virtual. Precisa ser efetivada, em ato. Quando o homem, com esta responsabilidade e dádiva meritória de sustentar sobre sua cabeça esta condição central, fraqueja e perde esta clareza e centralidade potencial, seja porque a sociedade obscurece a clara visão cosmológica dentro e fora do homem, não mais permitindo que ele compreenda isso, seja porque ele abre mão deste lugar de farol no escuro oceano tormentoso, em troca das aparentes vantagens do que é exterior - e essas duas razões estão interligadas - então ele e tudo que está em volta dele, a sociedade e os outros reinos também fraquejam e se obscurecem, a ignorância se espalha e amplia, o próprio Cosmos se decompõe junto com ele. O Reino divino se eclipsa, e o homem, reduzido à sua dimensão de apenas terrestre, se torna um objeto flutuante no mar disperso dos acréscimos fugidios.

Nas doutrinas não-teístas, como o Budismo, embora não se tenha a questão de um Deus criador, também aí se coloca para o ser humano a importância da consciência desta sua capacidade de compreender a Verdade, o Dharma, e assumindo a profunda responsabilidade desta sua qualidade cognitiva, purificar sua mente dos venenos da avidez, do ódio e da delusão. É necessário, entretanto, ressaltar uma das diferenças importantes entre a visão budista e outras doutrinas espirituais. O Buddhismo não considera que o estado humano seja sinônimo de uma identidade individual permanente. Esse senso de um “eu” eterno e substancial é, na doutrina budista, apenas um senso ilusório, o que não significa um nihilismo, mas que o que temos de fato são apenas os cinco agregados da forma, sensação, percepção, pensamento e consciência, que iludem a mente como sendo um “eu”, de onde deriva o senso do “meu”, gerador do apego e do sofrimento. Essa noção budista do “não-eu”, *anatta* (na língua páli) é sutil e complexa, elaborá-la aqui estenderia demais esse texto, mas envolve a questão central: quem sou eu? Ou melhor dito: o que é este “eu” com quem nos identificamos e apegamos?

A ignorância sobre o estatuto ontológico de ser humano é de fato o grande obstáculo que mantém o ser humano preso à roda dos nascimentos, e, portanto, do sofrimento. Nesse sentido, a questão sobre como as ciências humanas definem a natureza humana e seu lugar no Cosmos é de importância fundamental para a construção dos modelos de orientação para o homem e a sociedade. Poderíamos nos perguntar o quanto certos modelos paradigmáticos das ciências humanas na modernidade, ao secularizarem suas interpretações sobre a natureza humana, não têm de fato contribuído para fortalecer esse desenraizamento espiritual do lugar do homem na sociedade e no Cosmos. Proposições ilusórias desta natureza têm consequências graves. A disciplina das Ciências da Religião, e a Metafísica e a Teologia, têm um compromisso vital, e sem hesitação, diria que se trata de um compromisso urgente, em trazer à luz a profundidade da sabedoria das doutrinas espirituais, não como uma imposição dogmática, mas um exame minucioso dos paradigmas ontológicos sobre o estatuto do homem. Pois é preciso todo esforço para se evitar o que não se pode mais ignorar: há muitas evidências de que persistindo-se neste caminho de cobiça e ignorância, se avoluma com rapidez os riscos de um desastre de proporções imprevisíveis.

Notas

- (1) Sobre isto, ver *Materia signata quantitate*, Cap.II, in **Le Règne de la quantité et les signes des temps**, René Guénon, France, Ed. Gallimard, 1945.
- (2) Guénon, René - pg. 63, 1976.
- (3) Ibn'Arabi, Muhyi-D-Din - pg.27, 1974.
- (4) Hampaté Bá - pg. 184, 1982.
- (5) Burckhardt, Titus - pg 168, 1958.
- (6) Ibn'Arabi, Muhyi-D-Din - op.cit., pg 21.

Bibliografia

- Burckhardt, Titus - *L'Image du Bouddha*, in **Principes e méthode de L'Art Sacré**, Derain, 1958. Cooper, J.C. - **Yin e Yang – A Harmonia dos Opostos**, São Paulo, Martins Fontes, 1985.
- Eliade, Mircea – **Mito e Realidade**, SP, Ed. Perspectiva, 1972.
- _____. _____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

- Guénon, René - **Le Règne de la quantité et les signes des temps**, France, Ed. Gallimard, 1945
..... **Melanges**, France, Ed. Gallimard, 1976.
- Hampaté Bá, A. - *A tradição viva*, in **História Geral da África**, São Paulo, Ática; [Paris], Unesco, 1982.
- Ibn'Arabi, Muhyi-D-Din - **La Sagesse des Prophètes**, (trad. e notas de Titus Burckhardt), France, Ed. Albin Michel, 1974.
- Shaker, Arthur - **Buddhismo e Christianismo. Esteios e Caminhos**, Petrópolis, Vozes, 1999
..... **A travessia budhista da vida e da morte - Introdução a uma Antropologia Espiritual**, Rio, Gryphus, 2003.

A SABEDORIA DO INTELLECTO E O CAMINHO MÍTICO

Revista UNICLAR, ano XI, no. 1. SP: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2009, p. 61-70

Câmera, luz, ação!

Um novo dia, um novo filme, um novo capítulo da novela da vida se inicia, e já estamos correndo atrás de nossos afazeres, deveres, sonhos de realização, viver uma vida plena de satisfações.

Ação, ação, ação, na busca da felicidade. Faça, mexa-se, realize seus sonhos, viva intensamente.

Câmera, luz, ação: Realização!

Até aqui, aparentemente, nada de novo sob o sol. As religiões também têm o propósito de conduzir os seres humanos à realização. Mas vejamos. Nestas três palavras “câmera, luz, ação”, antes da ação há duas outras: câmera e luz. Porque disto? A palavra “câmera” vem como primeira, pois para que haja ação é preciso que haja um **foco** que dirigirá a ação. Mas há uma palavra não-dita, mas imprescindível, que é anterior ao foco da câmera de nossa novela existencial: a motivação.

Qual a motivação cuja realização preencheria nosso modelo de satisfação? Raramente os seres humanos examinam esta questão vital. Ela é fundamental porque é esta motivação que determina nossas ações, e nossas ações determinam os frutos, e os frutos determinam o senso de satisfação que nossa mente experimenta. E esta relação, entre a motivação e aquilo que a mente interpreta como satisfação, é que ao final determina a avaliação da mente sobre a realização de sua felicidade.

Aqui há um divisor das águas, que as Ciências da Religião, em conjunção com as doutrinas espirituais podem esclarecer: qual o projeto ou modelo de realização que levaria o ser humano à felicidade? Num nível superficial, a felicidade que se corre atrás tende a ser motivada, e por isso dirigida, quase sempre pelo desejo ignorante, que se ilude vendo o que é impermanente como permanente e satisfatório. Resultado: frustração, sofrimento e deslocamento da insatisfação para um novo objeto ilusório. Câmera, luz, ação!

Motivação é sinônimo de intenção, palavra que vem do latim *in-tendere*, ou seja, para onde tendem nossas ações? E as ações não apenas do corpo, mas da fala e do pensamento. Mas será que os seres humanos estão sendo educados para examinarem os conteúdos das motivações/intenções de suas ações do corpo, fala e pensamento? Essas intenções, que no Budismo são referidas como *cetana*, na maioria das vezes brotam do fundo do inconsciente da mente, sem que se dê conta deste emergir, que impulsiona as ações. Tem-se a ilusão de que se está agindo “livremente”, mas de fato, somos “agidos” por impulsos inconscientes. E o mais grave: impulsos inconscientes cujos conteúdos na maioria das vezes são as impurezas da cobiça, da aversão (dos pequenos ressentimentos aos ódios violentos) e da ignorância.

“Vigiai e orai”! Nestas duas curtas palavras, proferidas pelo Cristo como diretrizes, estão contidas verdades espirituais de vasto significado e fruto. Começemos com o “vigiar”. Se a intenção de nossas ações é o que determina a qualidade dos frutos que experimentaremos, e se ela provém quase sempre do fundo do inconsciente, é preciso desenvolver a educação do “vigiar” a porta por onde a intenção provém. Mas quem vai fazer o papel do vigilante? Aqui entra em ação o Intelecto. Mas o que é o “intelecto”?

Certa vez um professor de Teologia cristã me pediu que elaborasse essa noção, pois tinha certa dificuldade em explicá-la aos seus alunos, em virtude do fato de que não havia conseguido encontrar na teologia católica uma definição do Intelecto. E que ele procurava definir, de modo simplificado para os alunos, que Deus ao criar o Homem, colocara seu hálito no homem. Este hálito seria a inteligência, a porção de Deus, o intelecto. E quando o homem ativa esse intelecto, nada mais é que a porção de Deus que conhece a si mesmo, a intuição

intelectiva que é imediata. Ao final, me perguntava que correção eu faria a esta explicação.

Quando surge uma pergunta, ao invés de correremos atrás da resposta (eis de novo o corre-corre impulsivo da mente), pode ser mais frutífero examinarmos, em primeiro lugar, a operação mental que está ocorrendo. É a razão querendo uma definição para aquilo que escapa de seu campo. Definir é dar um fim, é fechar, aprisionar num contorno definitivo, algo que é muito sutil: o intelecto. E o que é sutil, o que é uma qualidade eminentemente divina, não é definível. Podemos no máximo oferecer apoios, **upayas**, que ajudem a intuição a emergir. Por isso relaxemos a ansiedade da definição na mente.

Tomemos como apoio o símbolo da Roda, tão importante em muitas tradições, como o Hinduísmo e o Budismo.

Quem está em um ponto de um raio do círculo, vê as coisas segundo uma perspectiva; quem está em outro vê de outro ângulo. Como se diz, todo ponto de vista é uma vista, vista de um ponto. Portanto, sempre relativo, parcial e sujeito a falhas, distorções, preferências. Em outras palavras, a razão, **ratio**, proporção, lida com a distinção, a dualidade, a diversidade. Vê as coisas de modo fragmentado. A razão é apenas uma das faculdades mentais cognitivas. A razão opera no plano da dualidade, que busca uma síntese, que por ser parcial, reabre nova dualidade, no movimento dialético de superações. Mas pelo pensamento, nunca se chega ao conhecimento supremo, em virtude desse caráter limitado do pensamento. Retomando o sentido do “vigiar”, a reflexão sobre nossas intenções tem sua função, mas ela se dá “a partir” do que já foi desencadeado, quase que a posteriori. Há de haver um significado mais profundo, e mais eficaz, portanto, do “vigiar”.

Voltemos ao apoio do simbolismo da Roda. Quem está no Centro da Roda vê todos os raios simultaneamente, pois todos os raios têm seu fundamento nesse centro, é dele que os raios partem. O Intelecto, em seu sentido mais profundo, é essa qualidade central da Sabedoria “que tudo vê”. Enquanto a razão é uma operação cognitiva secundária, o intelecto - que aqui pode ser tomado como sinônimo de Sabedoria, intuição que capta unitivamente o que a razão compreende distintivamente - se aloja na Centralidade e capta a unidade, a síntese. No Budismo, é

a Plena Atenção (*sati*) que é o principal fator mental para a Sabedoria (*pañña*). A plena atenção vigia, mas aqui vigiar não é apenas estar atento ao que surge na mente, mas desenvolver a sabedoria de investigar os conteúdos que surgem, e se forem carregados de cobiça, ódio e ignorância, erradicá-los pela compreensão e desapego. Este é o significado que une as tradições: o caminho da realização espiritual é, em última instância, o da renúncia. Mas o significado mais profundo da renúncia é o da renúncia a estas impurezas que contaminam e dirigem a mente para a ilusão. Como dizia o Cristo, se o olho engana, melhor arrancá-lo que se perder por ele.

O caminho do Conhecimento deve partir do reconhecimento daquilo que confere a nós, seres humanos, um tesouro valiosíssimo: a inteligência, o Intelecto. Mas esta verdade não é nossa, no sentido de uma qualidade criada por nós, ou da qual sejamos “donos”. O intelecto é de origem transcendente, provém do Absoluto, está em todo lugar, no Cosmos e Supra-Cosmos. Mas também podemos dizer, com a devida cautela, que a inteligência é “nossa”, se entendermos com isso que usufruímos desta qualidade, que nos diferencia das outras espécies, em virtude da plenitude de nossa possibilidade participativa na inteligência. A inteligência ou o Intelecto utiliza do foco da luz que ilumina a nossa câmara para dirigir de modo sábio nossas intenções, que por sua vez dirigem nossas ações do corpo, da fala e da mente.

Podemos utilizar as Escrituras sagradas como de grande ajuda no lapidar de nossa mente. As Tradições têm um corpo teórico vasto, ao qual os homens podem recorrer, desde que utilizado sob orientação correta, e compreendendo as diferenças de ângulos que cada Tradição tem com relação aos suportes do Caminho. Escrituras, imagens, sons, símbolos, a Natureza, nosso corpo e mente, são apoios para o trabalho do Intelecto.

Segundo a metafísica das tradições teístas, o Intelecto (*Intellectus* ou *Nous*), ou Espírito (*Spiritus* ou *Pneuma*), é o elo intermediário que liga o homem ao Transcendente, à Realidade Suprema. O Intelecto, embora “criado”, seria supraformal e universal, enquanto o mundo psíquico pertence ao domínio formal e individual. O Intelecto ou Espírito seria a “face” criada do Logos, enquanto sua “face” incriada seria o Ser. O Intelecto pertenceria ao reino “angélico”, o domínio dos

arquétipos platônicos. É graças ao Intelecto que o homem pode ter o sentido do Absoluto, comunicar-se com o Divino (1). Poderíamos dizer que é graças ao Intelecto que o homem pode ver e purificar sua mente das impurezas da cobiça, ódio e delusão, e com isso alcançar sua realização espiritual. É através da via do conhecimento, a via efetiva que traz os frutos em si mesmo, que se alcança a definitiva libertação da delusão e do sofrimento.

Segundo a metafísica hindu, explicitado mais especificamente no *Samkhya* (um dos seis pontos de vista dos *Veda*), a existência fenomênica se desdobra em uma série de princípios (*tattwas*), pelos quais os vários graus da manifestação universal são compostos. O primeiro deles é *Buddhi*, o intelecto superior, como um raio luminoso proveniente de Sol espiritual e iluminando na sua integralidade o estado individual e o ligando aos outros estados do Ser (2).

Numa perspectiva não-teísta, nas palavras do monge budista Yogavacara Rahula Bhikkhu: “*Buddhi*, em sânscrito, significa o intelecto puro, a mente que está livre da influência condicionada das emoções, de forma que nela não se constróem observações nem deduções tendenciosas ou preconceituosas. (...) Buddha, o Desperto, foi alguém que libertou sua faculdade intelectual de todas as distorções, levando-a ao maior grau de clareza possível. A partir disso Ele conseguiu desenvolver uma atenção aguçada e um *insight* penetrante sobre como o corpo e a mente funcionam juntos”(3).

A palavra Intelecto quer dizer “inter-legere”, “ler entre”. Ler a verdade da efemeridade e ilusão dos fenômenos do corpo e da mente, por entre as distorções da percepção condicionada. Perpassá-las rumo ao Absoluto, o Incondicionado, a suprema realidade transcendente, que está sempre aqui e agora, mas ignorada, porque coberta da delusão sobre a verdadeira natureza do mundo, que oculta a presença cintilante do Absoluto. O Intelecto seria aquilo que na simbologia hindu é o terceiro olho de Shiva, o Centro do qual os dois olhos seriam como a dualidade, os pratos da balança que fazem os jogos dos pesos e contrapesos, e que caracterizam a ação da razão e do pensamento.

Nesses termos, o Intelecto é *principial* em relação ao pensamento. O termo “principial”, utilizado para designar a ordem dos princípios por

René Guénon (cuja obra ainda é pouco conhecida no Ocidente) significa, neste contexto, que o pensamento é uma faculdade mental derivativa do Intelecto, portanto secundária e menos eficiente que seu princípio fundante, o Intelecto. Por isso, enquanto a figura do homem intelectual é vista na modernidade como sinônimo de pensador, na perspectiva espiritual o real homem intelectual é aquele cujo intelecto adentra pelos domínios da transcendência, realizando e purificando o conhecimento desses domínios (que estão dentro de si), até alcançar a Realidade Suprema, o Centro. Em outras palavras, o homem intelectual é aquele que realiza o conhecimento pela meditação, pois, para o desenvolvimento da centralidade, a meditação é a base por excelência da prática espiritual.

Mas qual a relação entre a meditação e o intelecto? Duas qualidades são necessárias: a concentração e a plena atenção, para o cultivo da sabedoria.

A concentração traz o foco da energia mental para os objetos que surgem na mente (desejos, raivas, medos, pensamentos, distrações). As distrações são como o lodo do lago. Para que a água se mostre em sua natureza límpida, é preciso que as turbulências das águas do lago diminuam até cessar, e com isso as impurezas da água se assentem no fundo. Poderíamos talvez tomar a prática do “orai” como uma forma de concentração, de se manter a mente focada no objeto da oração, evitando que se torne cativa dos apelos dos sentidos, e o “vigiai” como a qualidade do Intelecto que sabiamente “tudo vê” o que se passa interiormente, operando a purificação da mente. A concentração dá o poder da luz da câmara para que a sabedoria veja de forma ampliada o que está surgindo lá do fundo da mente. Mas plena atenção e concentração operam conjuntamente: não há concentração sem sabedoria, não há sabedoria sem concentração, diz um dos versos do *Dhammapada*, um dos ensinamentos do Buddha. Análogamente, “vigiar e orar” poderia, na perspectiva da tradição cristã, ser visto como práticas interdependentes e complementares de sabedoria e concentração.

Nesta ótica, não significa, entretanto, que o pensamento deva ser desconsiderado, pois isto conduziria, como tem conduzido em muitos casos na sociedade contemporânea, ao culto do irracionalismo, sinônimo de irracionalismo, desestruturação da mente e destruição da ética. O pensamento tem o seu nível de realidade, eficácia e momento.

Mas a reflexão necessitaria também de uma educação espiritual que a conduzisse ao pensamento correto. No Budismo, o pensamento correto é o segundo fator do Nobre Óctuplo Caminho, os oito treinamentos para a superação do sofrimento. Neste contexto, trata-se de cultivar o pensamento que se baseie na verdade da impermanência e da efemeridade da existência, portanto, conduzindo à compaixão e ao amor (os opostos do ódio, crueldade e frieza para com o sofrimento alheio), à generosidade (o oposto da cobiça e apego) e à renúncia (o oposto do apego à suposição equivocada de que o “eu” e “meu”, o ego, sejam realidades substanciais e eternas). “Quem quiser me seguir, renuncie a si mesmo”, ensina o Cristo.

Se compreendermos que o caminho da purificação rumo ao Absoluto é a maravilha das maravilhas, podemos afirmar que o caminho é uma experiência mítica! Com a vulgarização de nossos tempos, o termo **mito** foi muitas vezes traduzido como “fábula, ficção, ilusão”. Mas este não é o seu sentido verdadeiro, como bem demonstrado por estudiosos das mitologias, como Mircea Eliade, René Guénon, Joseph Campbell, e muitos outros pesquisadores. O caminho de realização espiritual é um caminho mítico. Por isso parece tão difícil ao Ocidente, dominado pelo racionalismo, afastado da compreensão e vivência do caminho mítico.

Se olharmos com mais profundidade o caminho dos fundadores das Tradições espirituais, veremos neles os passos de explicitação de um caminho mítico, em que cada passo, ato e palavra são carregados de verdades, muitas vezes na forma de símbolos que fundamentam os mitos e ritos daquela Tradição. Mas como se lê, por exemplo, o Novo Testamento? A vida de Cristo, em cada momento, é vista apenas como uma vida histórica e individual, com ensinamentos em forma de parábolas? Ou como *penetração da Eternidade no tempo, em que cada passo do caminho do Cristo é o resgate da Criação para dentro da Refulgência dos arquétipos divinos?*

A vida dos fundadores das Religiões é um **mythos** que serve de paradigma-espelho, no qual cada postulante se vê, revê e se orienta. Cada passagem da vida dos fundadores míticos é um símbolo que alimenta o intelecto em seu trilhar analógico. O caminho mítico. Como a flor de lótus, que emerge do lodo e atravessa as águas barrentas da

existência samsárica, sem ser manchada por elas. Até alcançar o desabrochar, realização que se abre como pétalas da flor radiante.

Os fundadores míticos são os arquétipos do Herói, em sua realização mítica da jornada da destruição de **avidya**, a ignorância. Hoje em dia se cultuam heróis do automobilismo, do esporte, do cinema, que às vezes até podem lembrar em seus atos algo superior, mas os Heróis-Eros que traçam para muitos o caminho de realização espiritual, o caminho mítico, quantos os imitam?

Para onde se voltam nossas câmeras, luzes, ações?

Notas

- (1) Stoddart, 1998, pág.33.
- (2) Guénon, 1976, pág.72.
- (3) Yogavacara Rahula Bhikkhu, 2006, p.7.

BIBLIOGRAFIA

- CAMPBELL, Joseph. *A jornada do herói*. São Paulo: Agora, 2003.
- _____. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- _____. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2008.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GUÉNON, René. *L'Homme et son devenir selon lê Vêdânta*. Paris: Ed. Traditionelles, 1976.
- _____. *Os Símbolos da Ciência Sagrada*. São Paulo: Ed. Pensamento, 1993.
- SHAKER, Arthur. *Buddhismo e Christianismo*. Esteios e Caminhos. Petrópolis: Vozes, 1999
- _____. *A travessia budhista da vida e da morte*. Introdução a uma Antropologia Espiritual. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- _____. *O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais*. Revista UNICLAR, ano IX, no. 1. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007, p. 37-48.
- STODDART, William. *Outline of Buddhism*. Oakton: The Foundation for Traditional Studies, 1998.
- YOGAVACARA RAHULA, Bhikkhu. *Superando a Ilusão do Eu*. Um Guia de Meditação Vipassanã. São Paulo: Edições Casa de Dharma, 2006. www.casadedharma.org

ESPIRITUALIDADE ORIENTAL E EDUCAÇÃO HUMANA

Aspiração à Liberdade e Felicidade

Liberdade. Todos nós, seres humanos, queremos ser livres. Livres do sofrimento, livres das constringências, livres como os pássaros. Liberdade do pensamento, do movimento, liberdade de realizarmos nossos desejos. Mas desde a tenra idade, descobrimos as restrições: custamos para andar, falar, largar as fraldas. Quanto esforço de nossos pais, parentes, profissionais envolvidos em nosso crescimento. Por que precisamos ser educados? Não bastaria deixarmos nosso processo de crescimento seguir naturalmente?

Primeiro nível de nossa experiência, logo cedo: somos frágeis. Precisamos de longos apoios para nosso corpo se estruturar: alimentos, repousos, cuidados de higiene, médicos, roupas e tantas coisas mais. Muitos anos de dependência externa.

Segundo nível: vivemos em sociedade, *inter-sendo*. Ninguém é uma ilha isolada, ou vivendo numa ilha isolada; mesmo Robinson Crusóe encontra um Sexta-feira como alteridade. Vivendo em comunidades, a sobrevivência social impõe regras de conduta, pois se cada um agisse de acordo com seus desejos irrestritos, os conflitos levariam rapidamente ao caos e à destruição da sociedade, por conseguinte, à destruição de cada indivíduo. Mas será que a Educação existe apenas porque somos frágeis e dependemos socialmente uns dos outros?

Olhemos o panorama da vida em um horizonte mais amplo e sábio. Que significado damos para nossa vida? Comer, beber, satisfazer os desejos do corpo e da mente, ter filhos e morrer? Pensemos: que compreensão temos sobre nossa condição humana? Pois a cada momento,

a vida nos coloca diante de um vasto campo de possibilidades: quais escolheremos, baseados em quê? Sem um grande Mapa da Vida, nossas ações correm o forte risco de nos trazerem novos sofrimentos, e não almejamos nos vermos livres do sofrimento?

Um Mapa da Vida

Um Mapa da Vida, direção no turbulento oceano da existência: como construí-lo? Começando pela reflexão sobre nossa condição humana. Em sua visão iluminada, o Buddha ensina que o ser humano é constituído de cinco agregados: um agregado corporal (*rupa*) e quatro agregados mentais (*nama*): sensações (*vedana*), percepção (*sañña*), formações mentais (pensamento, emoções, etc., *sankhara*) e consciência (*citta*).

Por que nascemos? Seria apenas fruto do desejo sexual de nossos pais, um espermatozóide fecundando um óvulo? A perspectiva budista é mais complexa: sim, as condições físicas são necessárias (e hoje em dia já há nascimentos provocados em laboratório), mas não suficientes. É preciso a presença da consciência, sem a qual não há vida. E isto se liga a um processo kármico de vida anterior. Nascemos por conta de nossos karmas (ações) anteriores. Nascemos por causa de nosso desejo: desejo de existir, sede do desejo de continuar experimentando os objetos do mundo. Reentramos novamente, ou, melhor dizendo, prosseguimos no ciclo do nascer e morrer, dos incessantes renascimentos no *samsara*. Isto já nos coloca um ponto importante: não há como atribuir aos nossos pais ou ao mundo a culpa/responsabilidade pelo nosso existir. A responsabilidade pelo vir-ao-mundo, e transitar por ele, é toda nossa.

Olhemos com mais profundidade o fato do nosso nascimento. Nosso vir-ao-mundo significa o vir-ao-mundo de duas tendências básicas: as tendências não-saudáveis da cobiça, ódio e ignorância (não-saudáveis porque nos criam sofrimento); e as tendências saudáveis da generosidade, do amor, da criatividade e da sabedoria (saudáveis porque trazem felicidade e libertação). Buddha enfatiza várias vezes a riqueza e raridade do nascer no estado humano: imagine uma argola de madeira

flutuando no oceano, e que a cada cem anos uma tartaruga cega suba à superfície do oceano para respirar, e que exatamente nesse momento ela emerja com a cabeça dentro da argola! Assim é a raridade do nascer no estado humano.

E por que Buddha refere-se à riqueza desse nascer? Porque graças à nossa capacidade mental, experienciando os estados extremos de prazer e sofrimento, podemos pela sabedoria transcendermos a existência condicionada e realizar nossa libertação espiritual. Aqui é que entra a valiosíssima Educação humana.

Se houvesse sabedoria em mim

Percorreria a estrada real

Mas evitaria os atalhos

A estrada real é fácil de seguir

Mas os homens preferem os atalhos

Enquanto nos palácios reina a opulência

Os campos estão cobertos de ervas daninhas

Os armazéns públicos vazios

Vestidos com trajes suntuosos

Levam à cintura armas cortantes

Abundante é seu vinho e seus manjares

Possuem ouro e bens em quantidade

Tudo isso induz o homem a um mau destino

Não é isto afastar-se do Tao?

A Educação Humana

Se olharmos a raiz latina da palavra educar, veremos que provém do prefixo e (“para fora”), e ducere (“conduzir”). Educar significa trazer para fora, para a luz, algo latente. Também tem o sentido de “erguer, levantar”. Algo análogo ao conceito grego de Paidéia, proveniente da raiz pais, paidós, “menino, filho”: educar seria “domesticar, domar, ensinar”, como um pai que toma a mente como seu filho, e o ensina a lapidá-la. A cultivá-la.

E o quê nós humanos temos latente, que caberia à Educação trazer à luz e lapidar, cultivar? Exatamente essas duas tendências, as não-saudáveis e as saudáveis. É errônea qualquer dessas duas visões extremas: a de que nascemos “tabula rasa” (como um livro em branco que será marcado pela experiência da vida), ou de que estamos fadados à eterna perpetuação do sofrimento, devido aos nossos “maus karmas”. A visão correta é a do Caminho do Meio: entre o céu e o inferno. Não podemos apagar ou ignorar os frutos de nossas ações anteriores não-saudáveis, nem devemos subestimar os frutos de nossas ações saudáveis, responsáveis pelo nosso nascimento humano: temos consciência do quanto de sofrimento há no nascimento no estado animal ou em estados infernais?

Um Método de Educação Humana

Posto isto, qual o Método de Educação Humana proposto pela espiritualidade oriental do Budismo ou Taoísmo? Essa primeira compreensão sobre o nascer humano é fundamental para iniciarmos a construção de nosso Mapa da Vida. Temos de cultivar *Habilidades*, através de treinamentos que direcionem nosso corpo e mente no sentido de erradicar as tendências não-saudáveis, e desenvolver as tendências saudáveis. Significa assumirmos em níveis cada vez maiores as responsabilidades pelas nossas ações nos três níveis: ações do corpo, da fala e da mente.

Em todas as tradições espirituais, observamos que o homem “não se considera ‘acabado’ tal qual se acha ‘dado’ ao nível natural da existência: para se tornar homem propriamente dito, deve morrer para esta

vida primeira (natural) e renascer para uma vida superior, que é ao mesmo tempo religiosa e cultural”.

Os treinamentos iniciáticos de transformação espiritual são constitutivos essenciais nas sociedades de tradição espiritual, conforme podemos constatar no imenso leque das culturas humanas apontadas pela Antropologia. Os modos desses treinamentos são múltiplos. Há graus parciais de libertação espiritual que podem ser realizados pela via devocional ou a via da ação, conforme o exemplo na tradição hindu sobre a via da devoção (*bhakti marga*), ou da ação (*karma marga*). A libertação suprema se dá pela via do conhecimento (*jñāna marga*). No centro deste campo da diversidade dos modos dos treinamentos, encontramos um fundamento essencial análogo: erradicar as impurezas e ignorâncias da mente humana rumo à libertação e plenitude espiritual.

Retornando ao Método de Educação Humana. Se nós humanos agimos pelo corpo, fala e mente, então é exatamente sobre estes três níveis que a Educação deve intervir. Mas intervir não significa impor, e sim cultivar, sempre tendo a compreensão como princípio-guia. Trata-se de desenvolver um treinamento a partir de um paradigma cognitivo cientificamente observável, como ponto de partida, aplicável como processo, e passível de verificação empírica dos seus resultados. Nesse sentido, os ensinamentos do Buddha estão perfeitamente consonantes com as exigências de uma metodologia rigorosamente científica, desprovida de dogmas, crenças ou aceitação cega.

Corpo, fala e mente. As práticas educacionais nessas três esferas estão substanciadas no Nobre Ótuplo Caminho, como a Quarta das Quatro Nobres Verdades, a fina essência, síntese de todo o ensinamento do Buddha:

A Primeira Nobre Verdade da insatisfatoriedade/sofrimento da existência condicionada (insatisfatoriedade proveniente da natureza impermanente de tudo que é condicionado);

A Segunda Nobre Verdade da causa do sofrimento (nos apegamos aos objetos físicos e mentais porque estamos presos à uma visão distorcida de que nossos desejos pelos objetos físicos e mentais podem ser efetivamente saciados, e com isso nos trazer uma felicidade dura-

doura, ignorando a natureza impermanente de todos os fenômenos. Nesse sentido, não é que a vida seja necessariamente sofrimento, é o nosso apego aos cinco agregados do corpo e mente que causa sofrimento, nos fazendo correr atrás do agradável e fugir do desagradável);

A Terceira Nobre Verdade: cessando a causa, cessa o efeito (erradicando a cobiça, o ódio e a ignorância da mente, extingue-se o sofrimento e realiza-se o *Nibbana* (o Estado Incondicionado da mente, pura e iluminada);

A Quarta Nobre Verdade: o método, o remédio do Nobre Óctuplo Caminho.

O Cultivo das Oito Habilidades

Um Método de Educação Humana: o cultivo das Oito Habilidades. Cultivo da Sabedoria (*pañña*), da Virtude Ética (*sila*) e da Concentração (*samadhi*). O princípio básico é o de que quando nossa mente está desatenta, as pulsões não-saudáveis tendem a comandar nossas ações e reforçar estas pulsões com conseqüências dolorosas, como um carro de boi que cai na trilha de sulcos viciados pela repetição. Por isso, despertar a Plena Atenção da mente é fundamental. Treinar a Plena Atenção aos nossos cinco agregados momento-a-momento: de olho no corpo, nas sensações, na percepção, nos pensamentos e na consciência: têm os três venenos da cobiça, ódio e ignorância? Desapegar-se, cultivar a generosidade, amorosidade, compaixão e sabedoria. Assim diz a voz da Sabedoria:

Eu amo os que me amam, e os que de madrugada me buscam me acharão.

Riquezas e honra estão comigo; sim, riquezas duráveis e justiça.

Melhor é o meu fruto do que o ouro, sim, do que o ouro refinado;

e as minhas novidades melhores do que a prata escolhida.

Faço andar pelo caminho da justiça, no meio das veredas do juízo.

Para fazer herdar bens permanentes aos que me amam, e encher os seus tesouros.

Dispondo as Oito Habilidades em três grupos, temos:

O Treinamento da Sabedoria

1. cultivando a *Compreensão Hábil*: onde há os três venenos, há sofrimento, geração de karmas não-saudáveis, perpetuação das tendências não-saudáveis, prisão. Compreender essas Verdades.

2. cultivando o *Pensamento Hábil*: substituindo o pensamento da cobiça pelo da generosidade, do ódio pela compaixão, do apego e ignorância pelo desapego, pelo entendimento de que nada de fato nos pertence.

“Tal como uma gota de orvalho na ponta de uma folha de grama desaparece com rapidez ao alvorecer e não permanece por muito tempo, da mesma forma, brâmanes, a vida dos seres humanos é como uma gota de orvalho - limitada e curta, com muita tribulação e sofrimento. Isso deve ser compreendido através da sabedoria. Vocês devem praticar o bem e viver uma vida pura; pois ninguém que nasceu poderá escapar da morte (Arakenanusasani, O Ensino de Araka, Anguttara Nikaya VII.70, <http://www.acessoainsight.net>)

O Treinamento da Virtude Ética

3. cultivando a *Fala Hábil*: compreendendo que a fala tem o poder tanto de construir como destruir, cultivamos a restrição da fala errônea, da fala áspera, da difamação e fala inútil; e desenvolvemos o cultivo da Verdade, da fala amorosa que une, e do Silêncio.

4. cultivando a *Ação Hábil*: evitar ações que tragam sofrimento para nós e os outros (ações como destruir os seres vivos, roubar, abusar dos sentidos, uso de intoxicantes físicos e mentais, pois anuviam a mente e levam à desatenção, que por sua vez conduz a ações não-saudáveis, geradoras de sofrimento). Conta uma história que alguém subindo uma montanha, ao se ver preso por uma tempestade de neve, embora fosse avisado que não deveria matar nenhum ser vivo, ao sentir fome matou um velho rato, pensando não haver grande mal nisto. Tempos depois, foi chamado ao tribunal, pois sucede que este rato se alimentava de in-

setos doentes, e com sua morte, se espalhou a doença e com a morte de todos os insetos, cessou a polinização e fertilização das plantas das encostas da montanha, e com isso veio a desagregação do solo, a erosão, e um grande deslizamento de terra matou muitas pessoas que estavam subindo a montanha.

5. cultivando um *Meio de Vida Hável*: como vivemos nosso cotidiano, principalmente o tipo de trabalho: causa sofrimento para nós e os outros?

Profissões não-saudáveis como o comércio de armas, de seres vivos, de químicas destrutivas, negócios ilícitos e outras formas de trabalho inábeis?

O Treinamento Meditativo

6. cultivando o *Esforço Hável*: evitar as condições que criem o surgimento de estados não-saudáveis; se surgirem, não alimentá-los, livrar-se deles; favorecer condições que criem o surgimento de estados saudáveis, e procurar manter e desenvolvê-los. Lembrando que os estados mentais surgem e se reforçam/enfraquecem de acordo com causas e condições, e que o **alimento** é uma das importantes condições desse processo: quais alimentos oferecemos para nossa mente a cada momento? Saudáveis, não-saudáveis?

7. cultivando a *Plena Atenção Hável*: treinando, pela prática da meditação contemplativa, a importante qualidade mental da Plena Atenção da mente sobre tudo que experienciamos no corpo e na mente a cada instante. Plenamente atentos ao apego, aversão e falta de compreensão da realidade como ela é, impermanente, por isso insatisfatória. Soltar, desapegar.

8. cultivando a *Concentração Hável*: treinando, pela prática meditativa, a qualidade mental da concentração (usando, por exemplo, a respiração como foco de concentração), pois com a mente concentrada podemos ver a realidade do corpo e mente como ela é, em sua natureza efêmera, transitória, sem apego ou aversão, liberando a mente da cobiça, ódio e confusão.

Os Oito treinamentos da Educação Humana, embora apresentados nesta seqüência, são praticados simultaneamente, cada um apoiando os outros sete, como uma Roda de oito aros: quando gira, não se diz qual é o ponto de início. E quando cultivamos a mente meditativa, alcançamos e aprofundamos a Compreensão Hábil, e assim sucessivamente, até a total purificação e libertação da mente de todas as impurezas: isto é o cume da *Educação Humana*, a mente pura e iluminada, plena em si mesma.

Os frutos desta Educação são benéficos para cada ser humano, bem como para a sociedade, e para todos os seres, incluindo aí os demais reinos da Natureza. O método educacional é simples e direto, ainda que exigente, pois implica em nadar contra a corrente que nos empurra para o sofrimento e delusão.

“É difícil”, diz com freqüência a nossa mente diante do desafio reeducativo. Mas o que é bom e definitivamente libertador é raro e trabalhoso. Afinal, o que queremos: migalhas de ilusão com toneladas de sofrimento para nós e os outros, ou Plenitude?

Bibliografia

Eliade, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. Lisboa: Ed. Livros do Brasil, s/d.

Flickstein, Matthew. *Swallowing the River Ganges*. A Practice Guide to the Path of Purification. Boston: Wisdom, 2001.

Goldstein, Joseph. *A Experiência do Insight*. São Paulo: Roca, 1995. [A história citada está em *Mount Analogue*, René Daumal, 1959, Pantheon Books].

Guénon, René. *Initiation e Réalisation Spirituelle*. Paris: Éditions Traditionelles, 1980.

Lao Tse. *Tao Te King*. O Livro do Sentido e da Vida. São Paulo: Hemus, 1983.

Referencia eletrônica:

<http://www.acessoaoinsight.net>

<http://casadedharmaorg.org>

<http://arthurshaker.blogspot.com>



Desenhos: Arthur Shaker



Antropologia dos Mitos e Ritos



ÍNDICE

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO 1: O CONCEITO DE SÍMBOLO

1. INTRODUÇÃO
2. CONCEITO DE RELIGIÃO
3. CONCEITO DE SÍMBOLO
4. QUESTÕES AUTOAVALIATIVAS
5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULO 2: OS MITOS: CONCEITOS, ESTRUTURAS, SIGNIFICAÇÕES

1. INTRODUÇÃO
2. A ESTRUTURA DOS MITOS: CONCEITOS DE MITO, O SÍMBOLO E A ESTRUTURA DOS MITOS
3. A QUESTÃO DA CRIAÇÃO DO MUNDO: MITOS COSMOGÔNICOS E FUNDAMENTOS METAFÍSICOS
4. O CONCEITO DE CENTRO E EIXO DO MUNDO
5. MITOS COSMOGÔNICOS FEMININOS
6. MITOS COSMOGÔNICOS E MODO DE VIDA
7. OS MITOS E A QUESTÃO DOS CONFLITOS PSICOLÓGICOS HUMANOS
8. MITOS COSMOGÔNICOS E O SURGIMENTO DA DOENÇA E DA MORTE
9. EQUILÍBRIO COSMOLÓGICO E ÉTICA HUMANA
10. QUESTÕES AUTOAVALIATIVAS
11. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULO 3: OS RITOS: CONCEITOS, ESTRUTURAS E SIGNIFICAÇÕES

1. INTRODUÇÃO
2. RITO, CERIMÔNIA, MITO E SÍMBOLO
3. TRADIÇÕES ORAIS E ESCRITAS
4. OS RITOS, OS SONS E OS GESTOS
5. RITOS DE PASSAGEM, RITOS INICIÁTICOS: MORTE E RESSURREIÇÃO, O SEGUNDO NASCIMENTO
6. MITOS E RITOS DE PASSAGEM: AS VIAGENS MITOLÓGICAS
7. QUESTÕES AUTOAVALIATIVAS
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CAPÍTULO 4: MITOS ESCATOLÓGICOS

1. INTRODUÇÃO
2. MITOS ESCATOLÓGICOS
3. MITOS, RITOS E O MUNDO MODERNO: CONSIDERAÇÕES FINAIS
4. QUESTÕES AUTOAVALIATIVAS
5. QUESTÕES AUTOAVALIATIVAS

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

1. INTRODUÇÃO

Quando estudamos a história e a cultura dos povos, vemos que elas organizavam todos os aspectos de sua vida em torno do eixo do sagrado, estruturado pelas Tradições espirituais, onde estão os arquétipos que regem a vida humana em suas múltiplas dimensões. A função de uma Tradição espiritual é estabelecer a mediação entre o transcendente e o mundo fenomênico humano, ao mesmo tempo. oferecer os suportes necessário para os humanos galgarem os degraus rumo à Transcendência, a Realidade Última e verdadeira fonte da felicidade duradoura.

Quando estudamos as várias formas das tradições espirituais, observamos que elas estabelecem verdades e regras de viver e pensar que tornem a vida terrestre possível, ao mesmo tempo abrindo para a realização espiritual. E na maioria dos casos, as tradições espirituais apresentam suas verdades na formas de mitos, e suas práticas na formas de ritos. Digo na maioria dos casos, pois no caso do Budismo, os ensinamentos são feitos pela forma da linguagem direta, e pouca ou quase nenhuma ênfase há para a necessidade de ritos, mas fundamentalmente a prática de um caminho direto, formulado pelo Buddha como o Nobre Óctuplo Caminho, onde sabedoria, virtudes e concentração são as diretrizes do caminho espiritual. Mas na maioria das formas das tradições espirituais, mitos e ritos são dimensões fundantes da vida social e espiritual para essas tradições e seus seguidores.

E o que é um mito? O que é um rito? Foram criados pelos homens? Pelos deuses? Estariam sempre vinculados às religiões, ou existem ritos e mitos que estariam fora do campo das religiões? E como nos mitos e ritos estariam contidas estruturas de uma Ciência Cognitiva da mente humana, em suas potencialidades luminosas geradoras de felicidade, e raízes tenebrosas geradoras de sofrimento?

Examinando os conteúdos das doutrinas espirituais, ou religiosas, se assim quisermos nos referir, observamos que frequentemente aparecem formuladas em uma **linguagem simbólica**. Por que isto?

Seria por uma opção de linguagem literária, como uma espécie de adorno ou fantasia estilística, ou haveria algo de mais profundo e até necessário, próprio das exigências da natureza da expressão das doutrinas espirituais?

As doutrinas tradicionais sustentam que o mundo existencial é a manifestação de certos princípios transcendentais. Significa dizer que nosso mundo, por exemplo, não é uma realidade que tenha em si mesmo seus fundamentos, ou seja, ele depende de certos fundamentos que o constituem, mas que ao mesmo tempo estão acima dele. Vimos que esses fundamentos constitutivos aparecem referidos com denominações diversas: Realidade Última, Divindade, Transcendente, etc. Então surge a pergunta: sob qual forma essa manifestação divina se dá?

A ponte entre o mundo visível e o Invisível é o símbolo. Se não compreendermos a linguagem dos símbolos, o mundo permanecerá opaco para nossa inteligência. É como um livro: contém verdades, mas não sabemos como lê-lo, não sabemos como abri-lo à nossa compreensão. Temos olhos, mas não sabemos ver; temos ouvidos, mas não sabemos ouvir, porque não fomos educados para isso.

Esta afirmação nos remete a uma nova pergunta:

O que é um símbolo?

No decorrer do livro, examinaremos a diferença entre a noção de símbolo, signo, emblema, alegoria e metáfora. Muitas vezes são usados como sinônimos, mas veremos que são noções diferentes.

Segundo o pensador Armando Asti Vera, o símbolo é a representação sensível de uma idéia. Mas o termo *idéia* utilizado pelo autor não se refere aos pensamentos criados pela mente humana, mas ao sentido que Platão usava a noção de *Idéia*, como princípios presentes na Mente Divina, aquilo que o filósofo grego chamava de “Arquétipos”. Nosso mundo seria apenas uma pálida projeção dos *princípios-idéias* presentes no Transcendente. Como o reflexo do Sol nas águas de um lago.

O símbolo, portanto, não seria uma invenção humana. Sua origem é transcendente, e seu fundamento está na própria natureza dos

seres. Assim, toda a Natureza (incluindo os seres humanos) seria um símbolo de princípios transcendentais.

Em cada cultura, observamos que suas doutrinas religiosas fazem uma escolha de certos símbolos, e excluem outros, que podem aparecer por sua vez em outras doutrinas religiosas de outros povos.

Por exemplo, no Cristianismo, a rosa ou o lírio aparecem como símbolos florais da pureza da Virgem Maria.

No Hinduísmo e Budismo, uma das expressões simbólicas da pureza é a flor de lótus, que por atravessar as águas barrentas sem se manchar, é um símbolo do caminho de iluminação da mente intrinsecamente pura.

Os símbolos fazem parte de um sistema simbólico, por isso deverão ser compreendidos dentro do contexto de um sistema simbólico integrado mais amplo de cada tradição religiosa. Ao mesmo tempo, os símbolos são passíveis de uma leitura comparativa entre as doutrinas religiosas.

Como os símbolos se relacionam com os mitos e ritos?

Isto nos leva a pensar sobre **o que é o mito?** De onde provém? Qual sua relação com as Religiões? Quais funções o mito realiza, com quais propósitos, e a quem se destina?

O mito não é uma fantasia, ficção, criada pelos povos tradicionais arcaicos, como pensaram inicialmente os viajantes e pensadores ocidentais diante dos relatos míticos dos povos das Américas, África e Ásia. Interpretaram erroneamente que os mitos eram tentativas ingênuas desses povos para explicar os fatos da Natureza ou da vida social humana, algo como uma fábula inventada por essas sociedades, por falta de conhecimento científico.

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo,

ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma ‘criação’: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. [ELIADE, 1972, p. 11]

No decorrer do livro, examinaremos várias formas e dimensões dos mitos:

1º. A questão da Criação do Mundo: os Mitos cosmogônicos e seus Fundamentos metafísicos.

Por exemplo, assim se inicia **o mito da Criação da Terra**, segundo a etnia africana **yorubá**, da Nigéria:

“O que agora é a nossa Terra foi, certa vez, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima havia o éter, o espaço celestial, denominado *òrun* e que era a morada de *Olódùmarè*, o Ser Supremo, dos *Òrisà* e de outros seres primordiais. A aguacenta imensidão constituía, de certa forma, o local de caça para seus habitantes, que costumavam descer por cordas de teias de aranha formando pontes pelas quais andavam”. [BENISTE, 2006, p.45-49]

Segundo o relato dos **velhos do povo indígena Xavante** da aldeia de Pimentel Barbosa, que fica no Mato Grosso, foi graças aos criadores míticos que surgiu a luz:

“Antigamente o nosso povo, nossos avós viviam no escuro. Naquele tempo não existia o céu, nem o dia, era tudo escuro. Era escuro mesmo, era noite. O tempo todo escuro. Não havia fogo também”. [SHAKER et ALL, 2002, p. 45-47]

2º. Veremos outras noções importantes, como o conceito de Eixo e Centro do Mundo.

3º. Os Mitos cosmogônicos femininos, com a presença das divindades femininas criadoras ou protetoras.

4ª. Como os Mitos cosmogônicos determinam o modo de vida dos povos.

5ª. Como os Mitos revelam e dão orientações para a questão dos conflitos psicológicos humanos.

6º. Como os Mitos cosmogônicos narram e explicam o surgimento da doença e da morte.

7º. Como os mitos podem nos ajudar a compreender e zelar pelo Equilíbrio do mundo, hoje tão ameaçado pela cobiça do mundo moderno, ameaçando a Natureza e a sobrevivência da Terra e de todos os seres. Veremos que, nos tempos modernos, a perda da visão mítica está desespiritualizando a vida, e isso tem a ver com o enfraquecimento da ética humana perante a vida.

A seguir, examinaremos a questão dos ritos.

Uma das importantes **funções** dos relatos míticos é **relembrar** a comunidade como a realidade fenomênica passou a existir, de modo que a consciência humana tenha clareza de seu vínculo com as origens sagradas.

Porque é necessário relembrar? É porque a mente humana **se esquece** de onde veio, o que é a realidade, e para onde vai. Por isso, os mitos eram contados e recontados.

Para que a eficácia do mito não se resuma apenas à arte de re-ouvir os tempos da criação, é preciso que o mito se **reatualize**, que ele oriente cada ação humana.

Esta é a **função do rito**: orientar o corpo, a fala e o pensamento humano de modo que possamos nos colocar no Centro do Mundo e dirigir nossa vida rumo ao Transcendente.

No decorrer do livro, examinaremos com **mais detalhes** essa noção de rito:

Rito e cerimônia são sinônimos? Diferenciam-se? Em que sentido? São apenas aqueles de conteúdo religioso? Como se relacionam com os mitos e símbolos?

Veremos que o mito revela a **ordem sagrada** com que foi criado/manifestado o mundo. Por isso, os ritos orientam essa ordenação das ações humanas, de acordo com o modo cosmológico instituído pelos seres sobrenaturais responsáveis pela manifestação do mundo. A palavra rito vem do sânscrito **rita**, que significa **ordenação**:

“A palavra sânscrita *rita* é aparentada, por sua própria raiz, ao latim *ordo*, e vale a pena frisar que ela é estreitamente ligada à palavra “rito”: o rito é, etimologicamente, aquilo que se realiza conforme à “ordem”, e que, por conseguinte, imita ou reproduz ao seu nível o próprio processo da manifestação”. [GUÉNON, 1970, p.43]

Veremos que existem tradições em que seus mitos são transmitidos **oralmente** e tradições que têm seus mitos e verdades espirituais **escritas** em livros, os livros sagrados, com a Bíblia, os Vedas, o Alcorão.

Sendo os ritos a tradução reatualizada das verdades míticas, eles se dão segundo **palavras, figuras e gestos**. Isto dá origem a uma ciência dos sons sagrados, das figuras e dos gestos sagrados. Assim, como exemplo, temos os templos, as igrejas construídas ritualmente, os gestos dos mudras e danças, as figuras simbólicas das mandalas.

No campo sonoro, temos as orações, as recitações dos nomes divinos, os mantras, os cantos xamânicos.

Veremos que há vários tipos de ritos, como os **ritos de passagem**, muitos deles acompanhando as próprias fases de desenvolvimento das idades corporais, como o nascimento, a puberdade, a entrada na vida adulta, e a própria morte.

O homem religioso encontra nas tradições espirituais as bases para viver as fases de sua transformação interior, sua ascese espiritual, que culmina na sua realização espiritual.

Veremos que nem todas as tradições espirituais dão ênfase aos ritos. É o caso do Budismo, onde as virtudes e a prática da meditação são consideradas as bases para a purificação da mente e a realização da iluminação.

Veremos que existem certos ritos chamados de **ritos de iniciação**, em que, de certa forma, o neófito morre para uma condição e renasce para um novo estado mais profundo e elevado de consciência, ocorrendo com isso um segundo nascimento espiritual.

Teremos a oportunidade de examinar, através de vários exemplos, que as diversas fases do desenvolvimento espiritual podem aparecer na forma do **caminho do herói**, que se reveste sob a forma das **viagens mitológicas**: o herói empreende uma viagem em busca de algo precioso (uma pedra preciosa, um medicamento para cura, um objeto mágico que restituirá o reino perdido, etc.). Sua viagem é marcada por sucessivos desafios que colocarão suas qualidades à prova, com subidas e quedas, encontros e desencontros, até a realização do objetivo sagrado que o move e sustenta.

E por último, examinaremos a questão dos **mitos escatológicos**, que tratam da questão do **encerramento dos ciclos cósmicos e humanos**. As doutrinas tradicionais descrevem a temporalidade da existência como cíclica, e não retilínea e progressiva. Ou seja, que a natureza do mundo criado (ou manifesto), sendo transitória, e, portanto, finita, é regida pela lei dos ciclos. Tudo que nasce morre, tudo que surge desaparece, tudo tem um começo, meio e fim. Isso vale para cada indivíduo e para os ciclos da humanidade e os ciclos cósmicos.

É disso que trata os mitos escatológicos, como por exemplo, o Livro dos Mortos dos Antigos egípcios, o Livro Tibetano dos Mortos, o Vishnu Purana da tradição hindu, o Apocalipse de São João.

Concluindo, vem a pergunta: mitos e ritos ainda organizam a vida das sociedades contemporâneas? O que nossa experiência nos diz? O que os autores, teólogos e mestres dizem a respeito disso?

Alguns dos principais conceitos a serem trabalhados:

1. *Centro do Mundo*: “O Centro é, antes de tudo, a origem, o ponto de partida de todas as coisas; é o ponto principal, sem forma e sem dimensões, portanto invisível, e, por conseguinte, a única imagem que se pode atribuir à Unidade primordial”. (GUÊNON, 1993, p. 51).

2. *Mito*: narrativa oral ou escrita sobre os modos de fundação dos princípios que norteiam uma tradição espiritual. Podem ser mitos de criação do mundo, criação dos seres humanos e outros seres, criação dos ritos e outros aspectos da existência desta tradição.

3. *Mito cosmogônico* – “Narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento”. (ELIADE, 1972, p. 11).

4. *Mito escatológico*: narra os modos de destruição de um mundo, de uma humanidade ou parte dela, ou do Cosmos.

5. *Rito*: ação que segue uma ordem cosmológica, extraída de dentro do caos primordial.

6. *Ritos de passagem*: os meios para a progressiva transmutação interior, que culmina na realização espiritual do praticante.

7. *Símbolo*: do grego *symbollos*, aquilo que une duas partes, através de uma relação de analogia. É a ponte entre o mundo visível e o Invisível.

Como você pode perceber, o livro trará muitas aberturas para sua compreensão.

CAPÍTULO 1

O Conceito de Símbolo

1. Introdução

Para o estudo deste tema, procuremos inicialmente refletir sobre o conceito de Religião: o que seria uma religião? O conceito de religião tem um conteúdo único que valha para todas? Realização espiritual? Plenitude? Essas colocações iniciais o levarão a observar implicações importantes sobre a condição humana e possibilidade da transcendência.

Dentro desse panorama de abertura conceitual, será importante refletirmos sobre a primeira questão: a limitação da existência. O que isto significa, quais desafios coloca? A segunda questão diz respeito à possibilidade da transcendência: No que poderíamos nos basear para sustentar esta possibilidade?

Isto nos levará a examinar quais dados de apoio afirmativo podem ser trazidos para isto. Junto ao apoio de evidências como os fundadores e seus feitos extraordinários, os livros sagrados, como a inteligência poderia ser utilizada nessa reflexão sobre a transcendência e a infinitude? E se isto é o cerne das religiões, isto nos levará a reexaminar os significados dos termos religião e religare, e como o sagrado participaria da organização dos povos humanos.

Usando a imagem da árvore, examinaremos a relação de analogia entre galho/raiz e sociedade/transcendência. Isto o levará à reflexão sobre um conceito importante, o da tradição e sua relação com o conceito de religião e a noção da presença ou ausência da figura de um Deus

Criador. Examinaremos, a partir desses conceitos, quais seriam os princípios comuns que fundamentam as tradições religiosas e algumas das implicações envolvidas com esses princípios, como o da retitude, representantes espirituais qualificados nesse exercício, ortodoxia.

A partir dessas noções básicas, adentraremos no importante temário do símbolo. Quando examinamos os conteúdos das doutrinas religiosas, observamos que eles, frequentemente, aparecem formulados em uma linguagem simbólica. Por que isso? Como os símbolos ligam o mundo visível e o Invisível?

Isto nos levará a examinar as formas apresentadas para interpretação do símbolo. Seria uma linguagem arbitrária, sem significado intrínseco, portanto dependente apenas da subjetividade de cada um, criações dos seres humanos? O que isso acarretaria para o estudo dos símbolos, se eles fossem apenas significados particulares? Isso habilitaria a aplicação do conceito de ciência? Como sairíamos do limite do particular?

Isto nos levará ao exame de uma segunda forma de interpretação dos símbolos e suas críticas à primeira forma explicativa. Examine no quê ela se distingue da primeira. Isto exigirá inicialmente o exame da distinção entre as noções de símbolo, signo, emblema, alegoria, metáfora.

Posto isto, examinaremos o conceito de símbolo em sua raiz etimológica grega, o que lhe abrirá a importância da compreensão de importantes noções como de “idéia” no sentido comum e platônico, através de alguns exemplos de símbolos. Estes lhe facilitarão a compreensão tanto do conceito quanto de sua relação entre o mundo visível e o transcendente, através da importante noção de “analogia”, através do qual podemos ver os nexos entre a Natureza e a Transcendência através do prisma dos símbolos.

Esses conceitos básicos nos permitirão refletir sobre as diferenças de significados dos símbolos de uma cultura para outra, sobre como os significados dos símbolos, em sua dimensão objetiva, são apreendidos subjetivamente para cada um dos indivíduos em sua singularidade.

2. Conceito de religião

Muitas vezes, acabamos por tentar usar noções a que já estamos habituados ao pensarmos sobre as religiões que nos são mais próximas, embora isso seja muito natural, nem sempre funciona bem. Outras vezes, desconhecemos alguns pressupostos importantes sobre as religiões de modo geral, o que nos dificulta a compreensão sobre o tema dos ritos e mitos nas religiões. Surgem-nos, então, questões como, por exemplo, “o que seria uma religião?”; “o conceito de religião tem um conteúdo único que valha para todas?” Examinemos, nesta disciplina, alguns desses questionamentos.

Quando olhamos para as religiões, observamos que elas têm um objetivo principal: alcançar o caminho de realização espiritual dos seres humanos. Mas o que seria a realização espiritual? Poderíamos pensá-la em muitos aspectos. Um deles seria no de felicidade plena.

Então, surgiria em nossa mente as seguintes perguntas: “o que seria a experiência da plenitude?” e, ainda, “plenitude de quê?”. A resposta é simples, plenitude quer dizer pleno de tudo, isto é, de amor, de verdade, de beleza, de alegria e de tudo mais que pudéssemos pensar como felicidade duradoura. É exatamente isso o que as religiões nos oferecem como meta.

Essa proposição, contudo, tem duas implicações:

- a condição humana não é plena;
- apesar desta limitação, o homem tem dentro dele essa possibilidade da realização espiritual.

Vejamos a primeira implicação: porque a condição humana não é plena?

Pela simples razão de que ela é condicionada, limitada, finita. Podemos constatar isso pela observação direta da nossa própria realidade.

Ser condicionado significa ser dependente de condições, estar sujeito a condições. Temos um corpo e uma mente que necessitam de

muitas condições para existir. Dependemos, por exemplo, de água, de ar, de alimento, de abrigo, de afeto etc.

As religiões procuram tornar isso claro para os seres humanos, de modo que eles se situem corretamente na existência e busquem compreender essa situação, não para se conformarem passivamente com os limites, mas para entenderem as causas disso e descobrirem como alcançar a plenitude que temos como potencialidade e aspiração.

Já a segunda implicação afirma a possibilidade da transcendência.

No que poderíamos nos basear para sustentar essa afirmação? Ela não seria apenas uma crença, um desejo fantasioso do homem, diante do medo da morte e de sua aniquilação?

Um primeiro dado de apoio afirmativo seria o testemunho vivo dos fundadores das religiões, como o Cristo e o Buddha, entre outros, que evidenciam essa verdade com suas próprias vidas presentes neste mundo.

Uma segunda evidência seriam os livros sagrados, muitos deles tendo sido revelados por uma instância transcendente. Outra evidência, ainda, seriam os profetas, santos e iluminados de tantas religiões. Poderíamos, também, incluir nossos lampejos intuitivos que falam ao nosso coração em determinados momentos.

Vamos supor que mesmo estas várias evidências ainda não sejam suficientes e a nossa razão permaneça na dúvida. Então, façamos um pequeno exercício imaginário da razão.

Tomemos a nós mesmos como ponto de partida neste momento. Temos um corpo, que está em um determinado espaço, vamos supor que esteja em uma sala. A pele de nosso corpo estabelece um limite entre nós e o que está neste espaço da sala.

Esta sala, por sua vez, tem um limite, pois está dentro de um prédio, que também tem um limite, está dentro do quarteirão onde ele está situado espacialmente.

Este quarteirão tem um limite dentro de um bairro, que tem um limite dentro de uma cidade, que tem um limite dentro de um Estado, que tem um limite dentro de um país, que tem um limite dentro de um continente, que tem um limite dentro da Terra, limitada com outros planetas do sistema solar, que têm limite com nossa galáxia, e assim por diante.

Abrindo esse raciocínio incessantemente, qual é o final ao qual chegamos?

O Infinito. O Ilimitado. Que são qualidades da Plenitude a que nos referimos anteriormente.

Poderíamos argumentar que é difícil imaginarmos o que seria o Infinito ou a Plenitude. É difícil imaginarmos pelo simples fato de que imaginar é ver ou criar uma imagem, e toda imagem é uma forma, e, portanto, tem limite, e, em contrapartida, o que é Ilimitado não pode caber em nenhuma imagem.

Embora não possa ser imaginada, a Infinitude pode ser concebida pelo nosso intelecto.

Platão refere-se a esta diferença entre um objeto sensível (sensorial, isto é, apreendido pelos sentidos) e um objeto inteligível (compreensível pela inteligência) (PLATÃO, 1983, p.78 e 88). A inteligência dentro do ser humano é uma qualidade fundamental, um veículo para o caminho da transcendência. Se não houvesse essa capacidade inteligível, a Matemática, por exemplo, que trabalha com conceitos, seria inviável.

As religiões utilizam-se, muitas vezes, de imagens para aludirem a este Mistério maior, para o qual a realização espiritual almeja chegar. Imagens, como, por exemplo, o oceano sem fim, o espaço ilimitado. Imagens que têm a função de servirem de apoio ao nosso intelecto.

Alguém poderia argumentar que nosso raciocínio anterior tem um defeito: esticando o limite espacial, poderíamos chegar no máximo à noção do espaço com limites indefinidos, e que indefinido não é sinônimo de infinito. Em uma certa perspectiva, isso está certo.

O raciocínio que fizemos, entretanto, deve ser tomado como um recurso pedagógico e analógico, e não material, pois o espaço é apenas uma das condições da realidade material, e o Infinito, por definição, está para além do espaço e do tempo, bem como de qualquer condição que o possa limitar.

Um limite é uma fronteira entre uma realidade que está contida nele e uma realidade maior que o contém. Não fosse a Infinitude uma verdade por si, teríamos de supor que seria possível existir um limite último com o nada em volta. Mas o nada é inexistência, e não algo que exista como nada. Faria sentido, como verdade, a afirmativa de que “existe o nada em volta”?

Refleta sobre isso é fundamental para adentrar no coração das religiões, e, mais ainda, para a abertura de sua capacidade de pensar corretamente, uma vez que esta compreensão também exigirá e incentivará a abertura de seus horizontes mentais.

Confie na sua inteligência, use-a apropriadamente, pois ela será o grande pássaro que lhe alçará dos limites que nos mantém amedrontados e prisioneiros.

A águia e a galinha, a metáfora da condição humana

Certa vez, um filhote de águia caiu do ninho e foi encontrado por um criador de galinhas, que o levou e o criou junto com elas em seu galinheiro. E o filhote foi aprendendo o hábito das galinhas e se via como uma galinha.

Um dia, tempos depois, um amigo desse dono das galinhas viu aquele pássaro, reconheceu-o como sendo uma águia, e levou-a até o alto da montanha e lhe disse que voasse pela amplitude do espaço, pois ele era uma águia, nascido para as alturas. A águia vacilou diante daquele espaço aberto.

Estava assustada, sempre havia se pensado como uma galinha, ciscando nos limites do galinheiro. “Não temas, abra tuas asas largas, tu és uma águia, a rainha das alturas!”, disse-lhe o homem.

A águia sentiu um leve tremor, um eco longínquo e tímido vindo de seu interior. Como que instintivamente, suas asas, até então recolhidas, esboça-

ram um abrir, um abrir, um abrir, e como que impulsionada por sua natureza profunda, ela alçou vôo e se lançou, ainda com certa dúvida, no grande céu aberto. Aos poucos suas asas e sua sabedoria interna a sustentaram, fortalecidas, e ela foi sumindo no deleite da imensidão. Plenitude. (Fonte: BOFF, Leonardo. A águia e a galinha, a metáfora da condição humana. 40. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.).

A realização do caminho espiritual da Plenitude é o coração das religiões.

Mas poderíamos nos perguntar: o que é uma religião?

Há muitas hipóteses em torno de o que seria uma religião. Dentre algumas das definições existentes, podemos destacar a seguinte:

Em sentido real e objetivo, religião é o conjunto de crenças, leis e ritos que visam um poder que o homem atualmente, considera supremo, do qual se julga dependente, com o qual pode entrar em relação pessoal e do qual pode obter favores. *Em sentido subjetivo*, religião é o reconhecimento pelo homem de sua dependência de um ser supremo, pessoal, pela aceitação de várias crenças e ritos atinentes a este ser (LIMA *apud* WILGES, 2001, p. 222).

Lima (2001) considera que:

formular um conceito generalizante – religião – como comportando uma série de componentes (crenças, ritos, mitos, igrejas, etc.) que, regra geral, permite identificar entre situações concretas aquelas que estariam dentro ou fora da definição, parece-me uma ‘herança iluminista’ e formal cartesiana de que as ciências humanas contemporâneas procuram se libertar (LIMA, 2001, p. 222).

Achar uma definição para a religião é algo complexo, pois haveria alguma que fosse suficiente? Não seria talvez uma perda de tempo? Sem desconsiderar essas dificuldades, vamos empreender certo esforço para clarear o campo do objeto religião.

Fazendo uma análise da palavra, religião vem do latim *religare*, que significa, simplesmente, religar. Religar o quê com o quê? Religar o homem com sua origem transcendente, com a divindade, com o Absoluto, o Ilimitado.

Quando em uma sociedade, como a moderna, o sagrado se reduz ao campo de apenas um dos aspectos dessa sociedade, o termo religião passa a conotar apenas esse aspecto ou momentos da vida das pessoas, por exemplo, na hora do culto, dentro de um templo. Nos outros campos da vida social, como a vida política, econômica ou cultural prevalece uma perspectiva materialista, desconectada da totalidade do significado da existência, e, então, a religião passa a ser o nome para designar apenas um campo específico da vida.

Mas isso não foi sempre assim. Quando estudamos a história e a cultura dos povos, vemos que elas organizavam todos os aspectos de sua vida em torno do eixo do sagrado. Este é um tema importante de reflexão dentro do campo das Ciências da Religião, que levou autores como Guénon (1993), Schuon (1997), Eliade (1992) e outros, a repensarem as interpretações modernas sobre as religiões.

As estruturas sociais revelam aspectos significativos sobre como o sagrado é pensado e vivido no contexto de cada povo e em cada época, incluindo a modernidade atual. Se olharmos com clareza as sociedades modernas, vemos que são sociedades laicas, secularizadas. O que isso quer dizer? Que suas estruturas sociais não estão fundadas em uma raiz transcendente. Nesse sentido, a crítica dos autores anteriormente referidos é a de que, em virtude dessa ruptura com uma raiz transcendente, as sociedades modernas seriam como galhos cortados de sua raiz.

Mas como podemos entender o que seja um galho seccionado de sua verdade inclusiva, a árvore?

Seguindo este percurso de entendimento sobre a relação de analogia entre galho/raiz e sociedade/transcendência, o galho existe ligado ao tronco e o tronco à raiz. Assim, podemos concluir que o transcendente seria a raiz dessa grande árvore existencial.

O que liga a raiz transcendente ao mundo? A ligação entre o transcendente e os mundos existenciais é feita por este corpo de conhecimentos e diretrizes espirituais que são as tradições. Por isso, certos autores, como Guénon (1983), consideram que o termo religião pode ser demasiadamente limitado para o que se pretende designar.

O conceito de tradição seria muito mais amplo que o de religião, de forma que podemos falar em tradições indígenas de várias partes do mundo, em tradição taoísta, hindu, budista, judaica, cristã, muçulmana e em tantas outras.

A tradição seria, portanto, o tronco, eixo do mundo, de uma grande árvore, cuja raiz está na origem transcendente e cujos galhos se estendem, com suas folhas, por esta existência, constituindo os mundos e as sociedades humanas.

É característica das sociedades de tradição espiritual que todos os aspectos de sua vida, como a vida social, a legislação política, as artes e a cultura, estejam organizados por este elo com o transcendente. Nessas sociedades, não há um campo específico do **religioso**, distinto do **não-religioso**, pois o sagrado está em todas as dimensões da vida humana. Esse é o sentido de referência que define o que seriam os povos tradicionais.

Outro aspecto importante em torno do conceito de religião é que ela tende, muitas vezes, a ser relacionada com a presença de um Deus Criador. Assim, as tradições que não possuem a figura de um Criador, como é o caso do Budismo ou do Taoísmo, são, não raras vezes, referidas como se fossem **religiões ateístas**, ou como se, simplesmente, não fossem religiões, mas **filosofias**. Essa não seria uma forma correta de referência, pois, embora não tenham a figura do Criador, elas têm em seu fundamento o princípio do **transcendente**. Portanto, o correto seria referir-se a elas como religiões ou tradições não-teístas.

Feitas essas observações, poderemos ler como sinônimos quando surgirem nos livros os termos *tradição*, *tradição espiritual*, *tradição religiosa* e *religião*.

Podemos observar que as tradições religiosas têm alguns princípios comuns que as fundamentam:

- 1) O primeiro princípio é sua **origem eterna**, que significa **intemporal, não-humana, supra-humana**, ou seja, foram criadas **para** os seres humanos, mas não **pelos** seres humanos.

- 2) O segundo refere-se ao fato de que todas as tradições possuem um **corpo doutrinal** perfeitamente articulado sobre o Infinito; o absoluto e o relativo; a Transcendência e a Imanência (o mundo existencial). Esse corpo doutrinal pode estar na forma de um **livro sagrado**, como os Vedas, a *Torah*, o Corão; ou segundo a **transmissão oral** iniciada pelo fundador mítico desta tradição, como o Cristo, o *Buddha*, ou os seres míticos fundadores das tradições africanas e indígenas de todas as partes do mundo.
- 3) O terceiro princípio é o de possuírem um corpo de **símbolos** que permitem e sustentam para a consciência o claro entendimento dos degraus que devem ser percorridos até o transcendente. Esse conjunto de qualidades confere às tradições o poder de transmissão de uma influência espiritual com a qual, e pela qual, cada membro de uma tradição se religa à corrente intemporal de transmissão divina e alcança sua realização espiritual.
- 4) Já o quarto é o de possuírem um corpo de **ritos e práticas** que permitem aos humanos trilharem com segurança os vários degraus de uma ascese espiritual que culmina na realização espiritual definitiva, a completude. A constituição desses ritos e práticas, e sua eficácia também são atributos exclusivos da autoridade dos fundadores míticos de cada tradição, por isso também são de origem transcendente, supra-humana.

É esse caráter de autoridade transcendente que confere ao rito sua retitude, sinônimo de eficácia que resulta em realização espiritual. Esse significado aparece em muitos contextos religiosos, como, por exemplo, na primeira surata de abertura do Corão, em seu 6º versículo, no qual é dito, em árabe: *Ihdinaa Alçirata Al Mustaqim*, que poderia ser traduzido por: Guie-nos à Senda Reta (SHAKER, 2003, p. 13-14).

Vamos, agora, refletir sobre o que está envolvido na noção de retitude, termo que faz parte das doutrinas das religiões.

Retitude significa, em primeiro lugar, que as tradições devem oferecer um caminho reto aos seus participantes. Mas o que é um caminho reto? É o caminho que, certamente, levará o postulante até o domínio da plenitude espiritual. Retitude seria, ainda, sinônimo de ortodoxia,

que teria a função de preservar os ensinamentos e as práticas de uma religião do modo mais fiel possível às suas origens. Disso se desdobram dois pontos:

- 1) Primeiro ponto: isso seria função dos representantes qualificados de cada religião, uma das importantes tarefas de seus mestres e responsáveis pela interpretação das doutrinas em suas fontes originais. Certamente, esse é um tema complexo, o qual implica em uma capacidade de interpretar essas fontes da forma mais fiel possível aos seus significados de origem. Ou seja, é necessária uma qualificação para a exegese doutrinal, pois é exigida grande formação para essa função, não apenas intelectual, mas também de vivência prática dentro de sua própria tradição. Por ser um tema complexo, costuma abrir um campo amplo para interpretações, que nem sempre são concordantes, mas isso é parte da realidade das religiões.
- 2) Segundo ponto: a ortodoxia não significa que uma religião não possa passar por certas adaptações, segundo as exigências de cada época, como se pode observar na história das religiões. Mas novamente se coloca a questão sobre a qualificação de seus representantes para fazer isso, de modo a não adulterar os princípios básicos daquela religião.

Qual a finalidade dessas considerações iniciais, poderíamos nos perguntar. Para a compreensão dos ritos e mitos nas religiões, devemos examinar seus conteúdos com base em um ponto de vista o mais próximo possível dos fundamentos originais dessas religiões. O primeiro ponto essencial é uma clara compreensão do conceito de símbolo.

3. Conceito de símbolo

Vimos que um dos componentes constitutivos das tradições é o corpo de símbolos e ritos, que permitem e sustentam para a consciência, para o claro entendimento dos degraus que devem ser percorridos até o transcendente, e que permitem aos humanos trilharem com segurança esses vários degraus da ascese espiritual que culmina na realização espiritual definitiva, a completude.

Considerando que nosso tema é dos mitos e ritos, algumas perguntas podem se colocar de imediato: o que é um rito? O que é um mito? Eles estão sempre vinculados às religiões, ou existem ritos e mitos fora do campo das religiões?

Quando examinamos os conteúdos das doutrinas religiosas, observamos que eles, frequentemente, aparecem formulados em uma linguagem simbólica. Por que isso? Seria por uma opção de linguagem literária, como uma espécie de adorno ou fantasia estilística, ou haveria algo de mais profundo e, até, necessário, próprio das exigências da natureza da expressão das doutrinas religiosas?

Conforme foi visto na introdução desta unidade, as doutrinas tradicionais sustentam que o mundo existencial é a manifestação de certos princípios transcendentais. O que significa, portanto, que o nosso mundo não é uma realidade que tenha em si mesma seus fundamentos, ou seja, ele depende de certos fundamentos que o constituem, mas que, ao mesmo tempo, estão acima dele. Vimos que esses fundamentos constitutivos aparecem com denominações diversas: *realidade última, divindade, transcendente* etc.

Então, surge uma nova pergunta: “sob qual forma essa manifestação divina se dá?”. Considerando que uma das necessidades da inteligência humana é a compreensão dos fenômenos, a pergunta anterior poderia surgir de outro modo: “como o nosso mundo humano, animal, vegetal e mineral se relaciona com o transcendente?”

Todas essas questões encontram nas doutrinas religiosas uma elaboração: **a ponte entre o mundo visível e o Invisível é o símbolo**. Se não compreendermos a linguagem dos símbolos, o mundo permanecerá opaco para nossa inteligência. É como um livro: contém verdades, mas não sabemos como o ler, não sabemos como o abrir à nossa compreensão. Temos olhos, mas não sabemos ver; temos ouvidos, mas não sabemos ouvir, porque não fomos educados para isso.

Diante do tema do símbolo, encontramos duas formas distintas de interpretação. A primeira provém do senso comum, e argumenta que os símbolos, presentes em culturas as mais diversas, são uma linguagem arbitrária. Cada cultura atribuiria significados particulares a cer-

tos objetos, transformando-os em símbolos para finalidades culturais ou religiosas próprias, pois não haveria nenhum significado intrínseco nos objetos. Por exemplo, no Cristianismo, o uso da expressão **o sol da justiça** seria uma atribuição de conveniência para essa religião se referir a uma qualidade do Cristo, mas essa qualidade teria sido acrescida ao objeto **sol**, que, em si, nada tem a ver com essa qualidade de justiça.

Frequentemente, a essa interpretação também se vincula a ideia de que os símbolos são realidades de conteúdo apenas subjetivo. Cada um atribuiria ao objeto simbólico o significado que lhe convém. Isso pode ser percebido em frases como, por exemplo, as dispostas a seguir: “este carro é um **símbolo de status** para mim”; e “uma artista de cinema tornou-se um **símbolo sexual**”, e assim por diante.

Consequentemente, implícita a essa interpretação, está a ideia de que os conteúdos simbólicos seriam criações dos seres humanos, seja enquanto uma coletividade (ou cultura), seja enquanto seres individuais. No primeiro caso (*este carro é um símbolo de status para mim*), teríamos uma variabilidade de significados atribuídos culturalmente aos símbolos, uma espécie de **subjetividade cultural**; no segundo (*uma artista de cinema tornou-se um símbolo sexual*), atribuídos individualmente, uma espécie de **subjetividade individual**, cuja variabilidade poderia ter como uma de suas influências condicionantes as influências ideológicas de certa cultura ou época.

Resumindo, aquela primeira forma de interpretação do símbolo possui, ao menos, estas três características:

- 1) os símbolos são uma linguagem arbitrária, ou seja, seus conteúdos são extrínsecos aos objetos;
- 2) esses conteúdos são totalmente subjetivos;
- 3) esses conteúdos são uma criação humana, seja enquanto uma criação cultural, seja individual, ainda que possam haver interinfluências entre ambas.

Como decorrência, não havendo nenhuma lei universal nos símbolos, não se poderia construir uma ciência geral desse objeto; pode-

ríamos, no máximo, fazer uma vaga formulação geral de que todas as sociedades manipulam símbolos, cabendo no limite o lugar de uma ciência particular dos símbolos para cada sociedade, onde se estudaria como, ao longo de sua história, as contingências sociais, culturais, políticas etc. determinaram a escolha deste ou daquele significado.

Assim, alguém com uma mente mais exigente indagaria: de que valeria para a inteligência uma ciência restrita ao particular, sem nenhuma via que abra um horizonte mais elevado de significação? Essa é uma questão que, de fato, vale para todas as ciências modernas: como sair do limite do particular?

A segunda forma de interpretação dos símbolos questiona exatamente isso, ou seja, que a primeira forma de interpretação é fruto de uma visão que desconecta o mundo fenomênico de suas raízes transcendententes. Desconectando, tenta explicar as culturas humanas como algo criado pelos próprios humanos; dessa forma, não havendo nenhum princípio transcendente universal na base das culturas humanas, estas se reduzem a conteúdos apenas particulares, presos em seus próprios limites.

Em Antropologia, tal concepção denomina-se **relativismo cultural**, que se caracteriza pela negação de princípios universais (ENCICLOPÉDIA UNIVERSAL HERDER, 1954, p.1969). O mesmo aplica-se, também, ao caso dos símbolos. É como se alguém, em um determinado período histórico, tirasse alguns peixes do mar e colocasse cada um em um aquário, e, ao longo do tempo, esse procedimento fosse esquecido, de forma que as gerações seguintes se habituassem a considerar que o significado de cada peixe era dado unicamente pelo contexto do seu próprio aquário. Como se o esquecimento do mar como lugar de origem dos peixes chegasse a tal ponto que toda uma civilização considerasse absurda ou **metafísica** (no sentido pejorativo de **irreal** ou **fantasiosa**) a possibilidade da existência de algo chamado **mar**.

Essa é uma das críticas que a segunda forma de interpretação faz sobre a primeira. A segunda forma de interpretação parte de outra premissa: de acordo com as doutrinas tradicionais, sendo o mundo visível uma manifestação de princípios transcendententes, essa manifestação se dá segundo um sistema simbólico (VERA *apud* GUÉNON, 1969, p. 30-32).

Vejam os alguns aspectos dessa formulação. Em primeiro lugar, devemos distinguir as noções de símbolo e signo. Segundo Chevalier e Gheerbrant (1995, p. 16-17):

O **símbolo** diferencia-se essencialmente do signo por ser, este último, uma convenção arbitrária que deixa alheios um ao outro o significante [o suporte material] do significado [...]

O emprego da palavra símbolo revela variações consideráveis de sentidos. Para precisar a terminologia utilizada, é importante fazer a distinção entre a imagem simbólica e todas as outras com as quais ela é confundida com demasiada frequência. [...]

O **emblema** é uma figura visível, adotada convencionalmente para representar uma idéia, um ser físico ou moral: a bandeira é o emblema da pátria; a coroa de louros, o da glória. [...]

A **alegoria** é uma figuração que toma com maior frequência a forma humana, mas que por vezes toma a forma de um animal ou de um vegetal, ou ainda a de um feito heróico, a de uma determinada situação, a de uma virtude ou de um ser abstrato. Por exemplo, uma mulher alada é a alegoria da vitória, e uma cornucópia é a alegoria da abundância.

Corbin (1958, p. 13) exprime com precisão esta diferença fundamental:

[...] a alegoria é uma operação racional que não implica passagem a um novo plano do ser nem a uma nova profundidade da consciência; é a figuração, em um mesmo nível de consciência, daquilo que já pode ser bem conhecido de uma outra maneira. O símbolo anuncia um outro plano de consciência, que não o da evidência racional; é a **chave** de um mistério, o único meio de se dizer aquilo que não pode ser apreendido de outra forma; ele jamais é **explicado** de modo definitivo e deve sempre ser decifrado de novo, do mesmo modo que uma partitura musical jamais é decifrada definitivamente e exige uma execução sempre nova.

Retomando, segundo Chevalier Gheerbrant (1995, p. 16-17): “a **metáfora** desenvolve uma comparação entre dois seres ou duas situações, como por exemplo, qualificar de dilúvio verbal a eloquência de um orador”. O autor inclui em sua argumentação outras formas, como **atributo**, **sintoma**, **parábola** etc. Assim, em um dos exemplos referidos anteriormente (*este carro é um símbolo de status para mim*), o carro seria um signo de *status* social, e não propriamente um símbolo.

A palavra **símbolo** provém do grego *symbollos*, que significa **aquilo que une duas partes**. Quais seriam estas duas partes e que tipo de relação as une? Tomemos novamente o exemplo do Sol. O Sol aparece como um símbolo muito importante em muitas doutrinas religiosas. É um símbolo de verdades transcendentais, associado, muitas vezes, a alguma divindade particular, ou à figura do deus criador. Segundo Vera, “o símbolo é a representação sensível de uma idéia” (VERA *apud* GUÉNON, 1969, p. 30-32). Mas o termo “idéia” aqui utilizado pelo autor não se refere aos pensamentos criados pela mente humana, mas ao sentido que Platão usava a noção de idéia, ou seja, como princípios presentes no Transcendente, aquilo que o filósofo grego chamava de arquétipos. Nosso mundo seria apenas uma espécie de pálida projeção dos princípios-ideias presentes no transcendente. Como o reflexo do Sol nas águas de um lago.

Quando olhamos o Sol, como ele nos aparece? Como um astro físico que nos envia luz e calor necessários à vida. Portanto, **a ideia arquetípica** que o Sol expressa é o princípio da luz e calor. Ou, mais ainda, os princípios da luz e do fogo, contidos no transcendente, que se manifestam para o mundo por meio da luz visível e do calor energético do Sol. Por isso, o Sol é um dos símbolos da luz e da Vida, e por essa razão aparece em algumas doutrinas religiosas como símbolo do divino. Não porque os seres humanos imputaram esse significado espiritual ao Sol, mas porque o Sol expressa, na sua forma luminosa e calórica, esse princípio transcendente no mundo.

Resumindo, temos:

- a ideia-arquétipo Luz-Vida;
- sua representação sensível no mundo: o astro físico Sol;
- o símbolo Sol, unindo a ideia-arquétipo Luz-Vida à sua representação sensível (o astro físico Sol).

Essa relação de ligação é chamada na ciência simbólica de **analogia**, que significa uma relação de correspondência entre duas ordens de realidade (a **ideia** e a imagem que a representa). Porém, atenção: vamos encontrar muitas vezes certa confusão entre a noção de analogia e a de similitude. Podemos dizer que duas coisas são similares porque

apresentam uma semelhança entre elas. Por exemplo, imaginemos duas cadeiras, de mesmo tamanho e formato, mas uma é feita de madeira e a outra de plástico. Embora sendo de materiais diferentes, elas são parecidas entre si. Podemos então dizer que elas são similares, semelhantes. Elas não são, entretanto, análogas. Não há entre elas uma relação de analogia. Por quê? Na relação de **analogia**, a relação de correspondência entre duas ordens de realidade é a de que essas duas ordens de realidade estão em planos verticais hierarquicamente dispostos, em que uma verdade superior se liga a um plano de realidade abaixo. Em nosso exemplo do Sol, a verdade superior da Luz se liga à luz do Sol por meio do símbolo Sol.

Vejamus um outro exemplo muito interessante de símbolo, o da árvore. Quando olhamos uma árvore, o que vemos? Um tronco, dele parte muitos galhos, que se subdividem em ramos, em cada ramo muitas folhas, flores e frutos (no caso, uma árvore frutífera). Claro que há diferentes tipos de árvores, mas consideremos esta árvore referida como uma árvore genérica. Podemos dizer que tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos são a parte visível da árvore. Mas, ainda que não possamos ver à olho nu, podemos nos perguntar: o que sustenta toda essa parte visível? Se escavarmos, iremos descobrindo suas raízes. Portanto, a raiz é a parte invisível da árvore, e sua base, fundamento, sustento. O que todos esses níveis da realidade da árvore simboliza? Uma primeira dimensão é a da relação entre uma realidade visível e a invisível. A realidade invisível simboliza a Transcendência, como a Raiz invisível de onde brotam a realidade visível, ou seja, todos os mundos manifestos, criados, a Existência. Sem a raiz, não há tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos. A Raiz é a base, fundamento, sustento dos mundos fenomênicos, existenciais, num dos quais nós participamos enquanto seres manifestos, criados. A Raiz também simboliza as profundezas, o mistério, não acessível aos olhos comuns, é o objeto de realização espiritual.

Tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos simbolizam as várias dimensões do mundo manifesto, criado, existencial. Vimos anteriormente que as tradições espirituais têm a função de ligar o Transcendente com o mundo manifesto. Portanto, as tradições espirituais aparecem representadas simbolicamente ao Tronco da árvore. É através dela que a seiva da Raiz circula até os galhos, alimentando-os. Os galhos podem simbolizar os vários mundos existenciais (humano,

animal, reinos celestes, infernais, etc.), ou também as várias culturas espirituais que compõem a humanidade. Folhas, flores, frutos podem simbolizar o florescimento dessas culturas ao longo de sua história.

Observemos que tudo isso pode também ser aplicado no nível de cada ser humano: sua raiz espiritual, o seu tronco-eixo que sua dimensão terrestre com a celeste, suas várias partes corporais, suas faculdades mentais, seu florescimento corporal, mental e espiritual. Veremos mais adiante que o símbolo contém a virtualidade de ter múltiplos sentidos, dependendo do ângulo que o olhamos.

Um outro aspecto muito importante neste símbolo: tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos dependem da Raiz para existirem, mas a Raiz não depende deles para se sustentar. Ou seja, ela é independente deles, enquanto que eles são dependentes dela. Se cortarmos o tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos, a Raiz morre? E se a Raiz for arrancada, tronco, galhos, ramos, folhas, flores e frutos sobrevivem?

Podemos perceber por estes dois exemplos de símbolos, o Sol e a Árvore, que seus significados não foram criados pelo homem. O símbolo, portanto, não seria uma invenção humana. Sua origem é transcendente e seu fundamento está na própria natureza dos seres. Assim, toda a Natureza (incluindo os seres humanos) seria um símbolo de princípios transcendentais. No Cristianismo, esta verdade estaria nas palavras: **os Céus e a Terra falam da glória de Deus**; ou seja, expressam a luz gloriosa divina. Glória como brilho, esplendor. Nas religiões teístas, o mundo é visto como **teofania**, ou seja, uma divina (**teo**) manifestação (**fania**). Em nosso exemplo do Sol, sua luz manifesta não apenas a Luz enquanto luz visível que nos permite ver os objetos, mas também enquanto inteligência, consciência suprema, da qual os seres humanos participam. Nós também temos a qualidade da consciência, que é uma forma de luminosidade que nos permite refletir e compreender os fatos, além de, com isso, podermos ascender até a realidade transcendente, Absoluta, referida como Deus, Allah, Nirvana, etc.

Assim, nesta perspectiva, o símbolo seria uma ponte, uma espécie de chave de acesso aos domínios elevados e profundos do transcendente. Desde que se saiba **ler** o mundo como símbolos, como faróis que, à noite, guiam o barco pelo mar até a praia segura do transcendente:

O símbolo, como categoria transcendente da **altura**, do supraterrrestre, do infinito, revela-se ao homem por inteiro, tanto à sua inteligência quanto à sua alma. O simbolismo é um dado imediato da consciência total, afirma Mircea Eliade, isto é, do homem que se descobre a si mesmo como tal, do homem que toma consciência de sua posição no Universo; essas descobertas primordiais estão ligadas de modo tão orgânico ao seu drama, que o próprio simbolismo determina tanto a atividade de seu subconsciente como as mais nobres expressões de sua vida espiritual (CHEVALIER; GHEERBRANT *apud* ELIADE, 1995, p. 23).

Uma pergunta se colocaria a essa interpretação: se o mundo manifesto é um símbolo (ou sistema simbólico) que evidencia os princípios transcendentais, como explicar as diferenças de significados dos símbolos de uma cultura para outra? Ou, ainda, como explicar que determinados significados apareçam ligados a símbolos diferentes entre as culturas?

Isso ocorre porque:

- 1) A lei de analogia implica que há uma pluralidade de sentidos embutida em cada símbolo, pluralidade chamada de **polissemia**, diversidade de sentidos que não se excluem.
- 2) Um mesmo princípio pode se expressar em vários símbolos. Por exemplo, em determinada cultura, a luz pode estar referida no símbolo do Sol, escolha que utiliza o símbolo de um astro celeste. Em outra, pode aparecer referida no símbolo do ouro, que seria um símbolo mineral da luz. Sol e ouro seriam, assim, dois símbolos analógicos da luz.
- 3) Em cada cultura, suas doutrinas religiosas mostram a escolha de certos símbolos, e excluem outros, que podem aparecer, por sua vez, em outras doutrinas religiosas de outros povos. Por exemplo, no Hinduísmo e Budismo, uma das expressões simbólicas da pureza é a flor de lótus, que, por atravessar as águas barrentas sem se manchar, é um símbolo do caminho de iluminação da mente intrinsecamente pura. Já no Cristianismo, a rosa ou o lírio aparecem como símbolos florais da pureza da Virgem Maria.
- 4) Os símbolos fazem parte de um sistema simbólico, por isso devem ser compreendidos dentro do contexto de um sistema sim-

bólico integrado mais amplo de cada tradição religiosa. Ao mesmo tempo, os símbolos são passíveis de uma leitura comparativa entre as doutrinas religiosas.

Como veículo de acesso a verdades superiores, o símbolo seria a forma mais apropriada de transmissão dessas verdades. A linguagem simbólica é intuitiva e sintética, enquanto o pensamento é uma forma racional e discursiva de compreensão.

A compreensão dos símbolos depende menos das disciplinas racionais do que de uma percepção direta através da consciência (poderíamos dizer 'da consciência intuitiva'). Pesquisas históricas, comparações interculturais, o estudo das interpretações dadas pelas tradições orais e escritas, as prospecções da psicanálise contribuem certamente para tornar essa compreensão menos arriscada.

Tenderia, porém, a imobilizar-lhe a significação, se não se insistisse sobre a natureza global, relativa, móvel e individualizante do conhecimento simbólico. Este extravasa os esquemas, mecanismos, conceitos e representações que lhe servem de sustentação. Jamais é adquirido para sempre, nem é idêntico para todos. Contudo, de modo algum confunde-se com o indeterminado puro e simples. Apóia-se sobre uma espécie de tema de infinitas variações. Sua estrutura não é estática, se bem que efetivamente temática (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 23-24).

O símbolo abarcaria uma dupla relação:

- Por um lado, seus conteúdos vinculam-se, de certo modo, às imagens em que se apóiam, mas esses conteúdos, sendo polissêmicos, comportam uma multiplicidade de possibilidades.
- Em contrapartida, esse aspecto objetivo dos símbolos é lido e assimilado de um modo único para cada indivíduo, de acordo com uma multiplicidade de fatores condicionantes (psicológicos, religiosos etc.). É essa inter-relação entre objetividade/subjectividade mobilizada pelo símbolo que o torna de grande riqueza e complexidade. É importante salientar a complexidade e os desafios que o estudo dos símbolos nos coloca, evitando, assim, restringi-lo a um reducionismo simplista, quando tentamos interpretar os símbolos nas diversas religiões.

É importante, ainda, observar, como afirma Durand (1995), que a imaginação simbólica é um fator de equilíbrio vital, pois ela é a negação da morte e do nada, na medida em que o símbolo nos aponta para a transcendência. O símbolo também é um fator de equilíbrio psicossó-

cial que tira a espécie humana da pura animalidade, abrindo as portas para a alma humana, para o supremo valor, “e equilibra o universo que passa, através de um Ser que não passa, a quem pertence a eterna infância, a eterna aurora; e o símbolo então resulta numa *teofania*” (DURAND, 1995, p. 99-100).

Resumindo, poderíamos agrupar as seguintes funções do símbolo:

- 1º. Exploratória do desconhecido invisível;
- 2º. Revelação existencial cósmica e supracósmica, funcionando como substituto, uma espécie de desvelador, que mais do que expressar, o símbolo sugere e aponta para o que é velado, oculto;
- 3º. Mediador de acesso ao transcendente;
- 4º. Como mediador, reúne o disperso, condensando a experiência total do homem;
- 5º. Como unificador, exerce uma função pedagógica e terapêutica, abrindo compreensões para a mente humana sobre os significados existenciais, permitindo que o homem supere suas dúvidas e temores psíquicos;
- 6º. Apóia a socialização do homem, produzindo uma comunicação com o ambiente social;
- 7º. Estabelece uma ressonância entre o indivíduo e seu meio sócio-espiritual;
- 8º. Equilibra, conectando com as forças antagônicas dentro do homem, permitindo que ele vença oposições internas e desenvolva seu caminho à transcendência;
- 9º. Transforma sua energia psíquica numa direção de harmonia e sabedoria favoráveis à sua vida social e espiritual (CHEVALIER; GHEERBRANT, 1995, p. 26-31).

Essas várias funções dos símbolos, no entanto, se tornarão mais claras no decorrer dos textos, à medida que formos percorrendo os campos dos mitos e ritos.

Acessível, a princípio, a todos, o domínio da linguagem simbólica pressupõe uma educação espiritual que cabe às tradições reli-

gias transmitir e zelar junto aos seus membros. Temos aí um lugar para a subjetividade individual: cada ser humano penetra nos domínios do simbolismo de acordo com suas aptidões próprias, que ele procura desenvolver em seu processo de formação e de maturidade espiritual.

Acessível, a princípio, a todos, o domínio da linguagem simbólica pressupõe uma educação espiritual que cabe às tradições religiosas transmitir e zelar junto aos seus membros. Temos aí um lugar para a subjetividade individual: cada ser humano penetra nos domínios do simbolismo de acordo com suas aptidões próprias, que ele procura desenvolver em seu processo de formação e de maturidade espiritual.

4. Questões autoavaliativas

Sugerimos que você procure responder, discutir e comentar as questões a seguir que tratam da temática desenvolvida nesta unidade.

A autoavaliação pode ser uma ferramenta importante para você testar o seu desempenho. Se você encontrar dificuldades em responder a essas questões, procure revisar os conteúdos estudados para sanar as suas dúvidas. Esse é o momento ideal para que você faça uma revisão desta unidade.

1. Como você relacionaria os conceitos de religião e tradição?
2. Como você relacionaria as noções de tradições religiosas, símbolos e ritos?
3. Elabore a diferença entre as noções de símbolo, signo, alegoria, emblema e metáfora, usando um exemplo para cada noção.
4. Podemos observar que determinados significados aparecem ligados a símbolos diferentes em culturas diferentes. Como poderíamos explicar essas diferenças?

5. Referências Bibliográficas

- BENISTE, J. Mitos Yorubás. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- CORBIN, H. L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi. Paris, 1958.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, A. Dicionário de Símbolos. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.
- DURAND, G. A imaginação simbólica. São Paulo: Cultrix, 1995.
- ELIADE, M. Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. O sagrado e o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- _____. Tratado de história das religiões. Tradução de: Fernando Tomaz e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998. (Traité d'histoire des religions. Paris, 1964).
- ELIADE, M.; COULIANO, I. P. Dicionário das Religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GUÉNON, René. Introducción General al Estudio de las Doctrinas Hindúes. Buenos Aires: LC, 1988.
- _____. Os símbolos da ciência sagrada. São Paulo: Pensamento, 1993.
- HELERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. O livro das religiões. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- LIMA, M. C. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? In. A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2001.
- PIERI, P. F. Dicionário junguiano. Tradução de: Ivo Storniolo. São Paulo/Petrópolis: Paulus/Vozes, 2002.
- PLATÃO. Fédon. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores). RONECKER, J. P. O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCHLESINGER, H. Dicionário enciclopédico das religiões. Petrópolis: Vozes, 1995. 4 v.
- SHAKER, A. A travessia budhista da vida e da morte: introdução a uma antropologia espiritual. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- _____. O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais. Revista Uniclár, p. 37-48, ano IX, n. 1. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007.

CAPÍTULO 2

Os Mitos: Conceitos, Estruturas, Significações

1. Introdução

Neste capítulo, iremos examinar os tópicos que se referem ao mito e suas várias dimensões. O primeiro foco será o conceito de mito, sua relação com o símbolo e a estrutura dos mitos. Procuraremos orientar as reflexões partir da reflexão sobre algumas questões básicas sobre os mitos: O que é o mito? De onde ele provém? Qual sua relação com as religiões? Quais funções o mito realiza? Com quais propósitos e a quem se destinam?

Para isso, iniciaremos examinando a trajetória das interpretações que surgiram desde o séc. 19, sobre o que seria o mito. Noções como fantasia, ficção, fábula, ilusão, esforço primitivo não-científico e ultrapassado, veja como todas essas noções surgiram e foram repensadas pelos antropólogos e estudiosos dos mitos apresentados diante deles pelo contato com uma grande variedade de povos, em decorrência da expansão colonial iniciada desde o séc. XV d.C.

Posto isso, examinaremos as proposições contemporâneas, como a do renomado historiador das religiões, Mircea Eliade. A partir de sua definição, importantes noções merecerão sua reflexão: história sagrada, surgimento-manifestação-criação, tempo primordial, entes sobrenaturais e fundamento do Mundo.

Após ter estudado e refletido sobre essas noções, adentraremos no universo dos mitos sobre a criação do mundo, os chamados mitos cosmogônicos, onde aparecem as figuras e atividades criadoras dos en-

tes sobrenaturais. O que é um mito cosmogônico? Isto pressupõe uma compreensão sobre o que significa os termos cosmogônico, cosmos, manifestação, criação.

A seguir, devmos ler e refletir sobre alguns exemplos de mitos cosmogônicos, estando atentos aos elementos visuais e sonoros dos mitos, suas paisagens, seus objetos e os significados de ação criadora de seus entes sobrenaturais, que podem ser múltiplos, ou um único demiurgo criador. Observarmos que nem todos os mitos cosmogônicos são do tipo teísta, onde aparecem entes ou deuses criadores.

Nos mitos de fundação do mundo, conceitos como essência-substância, céu-terra, mundos existenciais aparecem como categorias que falam de uma complexidade de dimensões e planos compõem o Cosmos e que se referem aos seus fundamentos metafísicos.

Posto isto, examinaaremos o importante conceito de Centro do mundo, a partir do qual se estrutura a manifestação ou a criação do mundo. Esse princípio aparece representado por diversos símbolos. Reflita sobre alguns desses símbolos apresentados. Jacó outro símbolo cosmológico também muito importante nos relatos míticos: o símbolo do Eixo do Mundo. Na constituição de um mundo, veremos que encontraremos em mitos de muitos povos a criação da Luz como um dos elementos fundamentais da criação do Mundo. Reflita sobre o tema, a partir de um mito apresentado em que aparece esse foco. Quais observações significativas você extrairia desse mito, por exemplo, sobre o tema da escuridão/luz?

Nos mitos cosmogônicos, encontraremos dois tipos: os chamados mitos criacionistas e os transformistas. Examinaremos as diferenças entre eles.

A seguir, refletiremos sobre o importante tema da criação do ser humano. Qual lugar ontológico o ser humano ocupa em relação aos outros seres? Que responsabilidade esse lugar do homem implica perante a si mesmo e ao Cosmos? Alguns mitos sobre esse tema serão apresentados para areflexão. Em muitos mitos, o lugar do homem no Cosmos irá implicar na noção do sacrifício. Reflitiremos sobre isso, a partir do exemplo de um mito apresentado.

No domínio das operações da criação/manifestação cosmológica, vamos encontrar muitos mitos em que o criador é uma figura feminina. A partir de alguns exemplos apresentados, examinaremos as dimensões envolvidas nesse tema dos mitos cosmogônicos femininos, como o tema dos comportamentos dos deuses: como, sendo deuses, esses seres sobrenaturais têm, muitas vezes, comportamentos de cobiça, ódio, disputa, desejos sexuais, semelhantes aos comportamentos humanos?

A seguir, examinaremos a relação entre os mitos cosmogônicos e o modo de vida social: como os mitos estruturam o modo de vida das comunidades tradicionais em suas múltiplas dimensões?

Outro aspecto importante para a reflexão será o tema da relação entre os Mitos e a questão dos conflitos psicológicos humanos. Estudaremos como os mitos orientam o lide dos conflitos psicológicos humanos, como o da cobiça e ambição, orgulho e da presunção humana, como eles surgem, os modos de entendê-los e as consequências desses modos humanos de manejarem com eles. Isso nos encaminhará para a reflexão sobre o tema do egoísmo envolvido na identidade que o ser humano cria sobre mesmo, e sua relação com a verdade última.

Posto isso, refletiremos sobre o tema do surgimento da doença e da morte, como partes importantes da existência: como os mitos cosmogônicos relatam esse surgimento, como elaboram esse tema? O que está envolvido nesse tema da morte, como os seres humanos significam e lidam com isso? Refletiremos sobre esse tema da morte, da busca da imortalidade, da eternidade, a partir de alguns exemplos de relatos míticos apresentados.

Por último, será apresentado o tema do equilíbrio cosmológico e ética humana: porque e como os mitos orientam os modos como a vida humana deve ser seguida? Quais as razões de uma ética para o relacionamento do homem para com a comunidade e a Natureza? Porque esse tema do equilíbrio cosmológico e ética humana se torna tão fundamental em nossos dias? Quais tendências se observam nos povos humanos hoje em dia perante o sagrado, o outro e a Natureza? O que isto significa como manifestação e perigo?

2. A estrutura dos Mitos: conceitos de mito, o símbolo e a estrutura dos Mitos

O que é o mito? De onde ele provém? Qual sua relação com as religiões? Quais funções o mito realiza, com quais propósitos e a quem se destinam?

No século 19, os pensadores ocidentais debruçaram-se sobre o vasto conjunto de relatos que lhes chegavam aos olhos mediante o contato aberto pela expansão colonial da Europa às Américas, África e Oriente. Em uma primeira leitura, surgiu a interpretação desses relatos como **fantasia, ficção**, criada pelos povos tradicionais arcaicos, algo como uma fábula inventada por essas sociedades em um esforço **primitivo** para explicar os fatos da Natureza ou da vida social humana. Como tais, seriam desprovidos de um caráter científico e, por isso, embora louváveis por seu intento cognitivo, deveriam ser vistos como **rascunhos toscos** de um ilusório saber.

Contextualizando historicamente, essa interpretação recaía sobre os relatos que estavam fora do universo ocidental do Velho e Novo Testamento. Isso incluiria o mundo grego antigo: “[...] desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470 a.C.) – que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões ‘mitológicas’ da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo – os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo valor religioso e metafísico” (ELIADE, 1972, p. 8). A perda, pelo Ocidente, da capacidade de compreensão dos relatos míticos dos povos tradicionais já se dava, portanto, desde o final da Grécia antiga, e, certamente, influenciava a própria dificuldade dos pensadores ocidentais no período colonial.

Assim, essa concepção do mito como ilusão, decorrente de um suposto estágio mental quase que infantil desses povos, vigorou por certo tempo. Ainda hoje, encontramos na linguagem corriqueira o uso dessa acepção quando ouvimos falar, por exemplo, de um **mito sexual** ou de um **mito econômico**. Há, também, muitas vezes, a ideia do mito como algo ultrapassado pelas luzes do pensamento científico moderno, sendo este considerado como o único validador da verdade.

Termos como **teoria científica** e **verdade científica** tornaram-se frequentes, usados como carimbos que cancelam a credibilidade (ou

refutabilidade) de um saber, sem que muitas vezes se tenha uma reflexão mais profunda sobre o que, de fato, seja ou defina a natureza de uma teoria ou verdade como científica. Dessa forma, as ciências modernas passaram a ocupar, progressivamente, o lugar das doutrinas religiosas e mitológicas.

Antropólogos, etnólogos e historiadores das religiões foram re- pensando essas acepções à medida que adentravam no esforço de não apenas reler mais cuidadosamente esses relatos, mas também de ouvir os intérpretes dessas sociedades arcaicas. Nesse sentido, observaram que esses relatos traduziam universos de significação mais complexos sobre a realidade cósmica e humana, nem sempre acessíveis em uma leitura superficial.

Examinando um vasto conjunto de relatos mitológicos arcaicos e na busca de encontrar uma definição ampla sobre o mito, Eliade (1972), um renomado historiador das religiões, apresenta a seguinte definição:

O mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do 'princípio'. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma 'criação': ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos 'primórdios'. Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a 'sobrenaturalidade') de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do 'sobrenatural') no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente *fundamenta* o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural (ELIADE, 1972, p. 11).

Destaquemos algumas noções centrais contidas nesta proposição: história sagrada, surgimento-manifestação-criação, tempo primordial, entes sobrenaturais e fundamento do Mundo. Examinemos, agora, cada uma delas.

O que é uma **história sagrada** que o mito relata? Poderíamos ser tentados a pensar que o **sagrado** seria uma área ou fato da existência que teria características especiais. Algo como que revestido de uma atmosfera solene, mística, uma presença divina, algo merecedor de devoção e respeito. Mas isso não significaria que estaríamos seccionando esse evento de dentro de um conjunto de acontecimentos que estariam **fora do sagrado**? Partindo-se da noção de que o mito narra um **acontecimento** ou realidade que passou a **existir**, uma nova pergunta decorre: qual a característica (ou natureza) de um acontecimento ou das coisas existentes?

Tudo o que existe e que chega aos nossos sentidos (o que vemos, ouvimos, cheiramos, degustamos, tocamos e pensamos) são fenômenos que surgem e desaparecem a todo instante, transformando-se. Não são, portanto, eternos nem absolutos. Estão sujeitos a um constante processo de **vir-a-ser**. Sendo transitórios, não são a **totalidade**. Devem fazer parte, ou provir, de uma totalidade maior, absoluta, a qual tem a ver com a noção de uma Realidade Absoluta, Infinita, de onde os fenômenos existentes e transitórios provêm. Consequentemente, tudo o que existe como fenômeno é uma manifestação de possibilidades que estão contidas no transcendente Invisível, em muitas religiões, denominado de Divindade.

Nessa linha de pensamento, tudo o que existe é sagrado, pois, de certa forma, expressa algo de sua raiz transcendente que o sustenta. Seríamos, dessa forma, seres humanos que têm uma visão distorcida ou, no mínimo, limitada, pois não sabemos ver em qualquer evento o seu caráter sagrado, afinal, mesmo uma barata, que tanta repulsa causa em muitas pessoas, não seria um **evento sagrado**?

Se tudo é sagrado, poderíamos perguntar-nos se, por exemplo, um crime hediondo seria um evento sagrado. Certamente, um mestre espiritual olharia para esse evento ponderando que, embora um crime seja sempre algo recriminável, haveria de se analisar o fato buscando compreender as causas e as condições que o provocaram, procurando situá-lo em um contexto amplo da realidade global, do qual a compaixão e a justiça fazem parte. É essa forma de olhar a realidade que nos faz enxergar os eventos como sagrados. Poderíamos dizer, portanto, que é o olhar sagrado que torna tudo sagrado.

Apesar de tudo poder ser visto como sagrado, há alguns eventos que evidenciam de forma mais densa esses momentos de irrupção do transcendente no mundo. Ou, melhor ainda, que inauguram a vida do mundo **manifesto**, ou, se quisermos usar uma linguagem teológica, que inauguram a vida do mundo **criado**. Esses dois termos são afins como referentes ao **mundo que surge**. Entretanto, **manifestação** é um termo de ordem metafísico, presente nas doutrinas não-teístas (ausência da noção de um Deus), como é o caso, por exemplo, da doutrina taoísta ou budista. O termo **criação**, por sua vez, é de ordem teológica, referente às doutrinas teístas, onde há a presença de um Deus Criador.

O mito relata, portanto, como uma realidade passou a existir, seja como manifestação, seja como criação. Esse surgir se dá em um tempo primordial, dos primórdios ou do **princípio**. Temos aqui outro conceito importante, o **tempo dos primórdios**. O conceito de **tempo** é complexo, mereceria muitas elaborações, mas podemos dizer, de forma introdutória, que, de dentro da Absolutidade da Eternidade, surge um mundo que passa a existir sob a dimensão sequencial do tempo. Esse momento de irrupção é referido como o **tempo primordial**, uma noção que significa não apenas aquele momento do passado a partir do qual o mundo passou a existir, mas o próprio momento de início da dimensão do tempo, ou seja, a criação do mundo implica, também, na criação do tempo.

3. A questão da Criação do Mundo: Mitos cosmogônicos e Fundamentos metafísicos

De acordo com Eliade (1972, p.11), o surgimento do mundo está vinculado à atividade criadora dos entes sobrenaturais. Esta acepção tem um limitante, que é o de restringir os relatos de surgimento do mundo aos relatos de criação, específicos das doutrinas teológicas, deixando de fora relatos metafísicos que falam em **manifestação**, sem que vinculem isso à figura de um Deus criador, conforme nos referimos, por exemplo, à doutrina do Taoísmo.

Feita essa ressalva, observamos que uma parte considerável dos mitos de surgimento do mundo se enquadra nesse universo conceitual sugerido por Eliade (1972). Esses mitos são referidos como **mitos**

cosmogônicos, uma vez que o termo **cosmogônico** significa **criação** (do grego, *gonos*) do **Cosmos** (do grego, *Cosmos*). De um modo amplo, Cosmos significa os mundos criados, cuja característica é serem relativos, sujeitos à mudança e a condições. Além disso, o Cosmos inclui não apenas o mundo terrestre ou corpóreo, mas todos os múltiplos planos da realidade existencial cósmica, dessa forma, deuses, seres terrestres, seres infernais, todos coparticipam do Cosmos, em seus respectivos planos. Quando se trata do contexto amplo, o Cosmos é referido como macrocosmos; já o termo microcosmos aparece com referência ao ser humano individual.

Vamos conhecer alguns mitos cosmogônicos de sociedades arcaicas diversas; aprender a ler os símbolos que esses relatos utilizam é um exercício importante para o desvendamento de certas verdades que tais mitos trazem dentro de si. Devemos cultivar uma percepção acurada sobre os elementos visuais e sonoros dos mitos, suas paisagens, seus objetos e os significados de ação criadora de seus entes sobrenaturais, que podem ser múltiplos, ou um único demiurgo criador.

Os conteúdos dos mitos cosmogônicos são muitos, indo desde a criação do Cosmos como um todo, até a de seres específicos, como os seres humanos, uma planta, um animal, outros seres de outros domínios, as estrelas, as montanhas, os rios etc.

Iniciemos com um relato da etnia africana *yorubá*, da Nigéria. As quatro civilizações mais antigas se distribuíaam no nordeste (os *fulanis* e os *hausás*) e no sul da Nigéria (os *igbos* e os *yorubás*). A etnia *Yorubá* exerceu forte influência na cultura brasileira e, mais especificamente, na religiosidade do Candomblé Ketu. Vejamos um trecho de Beniste (2006, p. 45-49), em sua compilação sobre os mitos *Yorubás*:

A Criação da Terra

O que agora é a nossa Terra foi, certa vez, uma aguacenta e pantanosa imensidão. Acima havia o éter, o espaço celestial, denominado òrun e que era a morada de Olódumarè, o Ser Supremo, dos Òrisà e de outros seres primordiais. A aguacenta imensidão constituía, de certa forma, o local de caça para seus habitantes, que costumavam descer por cordas de teias de aranha formando pontes pelas quais andavam.

Conviviam com Olódumarè vários Òrisà; entre eles, Obàtalá (também conhecido por Osàlá), Òrùnmilà, Èsù, Ògún e mais Agemo, o camaleão, criado de confiança do Ser Supremo. Na parte de baixo vivia Olókun, a divindade feminina que governava a vasta expansão de água e os pântanos selvagens.

Certa vez, Obàtalá, observando essa região, disse: ‘Todo este espaço não tem a marca de nenhuma inspiração ou coisa viva. Tudo é monótono’. Em seguida, foi até Olódumarè e expôs seu pensamento: ‘O lugar governado por Olókun, é uma mistura de mar, pântano e nevoeiro. Se existisse terra sólida naquele lugar – campos, florestas, morros e vales –, seguramente ele poderia ser habitado pelos Òrisà e por outras formas vivas’. Olódumarè respondeu: ‘Sim, seria uma boa idéia cobrir as águas com terra. Mas trata-se de um empreendimento ambicioso! Quem faria esse trabalho?’ Obàtalá respondeu: ‘Eu tentarei e farei tudo conforme o Seu desejo’.

Com a devida permissão, Obàtalá saiu à procura de Òrùnmilà, que entendia dos segredos da existência, e dele recebeu instruções de como efetuar aquela tarefa. ‘Estas são as coisas que você deve levar: uma concha cheia de terra, uma galinha branca de cinco dedos em cada pé e um pombo’. Tudo providenciado, Obàtalá desceu através das grossas teias e, antes de chegar ao seu final, despejou o conteúdo da concha e, em seguida, lançou a ave encantada, que passou a espalhar a terra por todas as direções, com o pombo transportando todo o material de um lado para o outro. A terra que estava sendo espalhada foi tomando formas desiguais, originando morros e vales. Quando tudo havia sido feito, Obàtalá saltou da teia para a terra firme. Pisou-a e a sentiu segura e firme, mas ainda estéril.

Obàtalá chamou o lugar onde o trabalho havia sido efetuado de Ifè, que significa ‘aquilo que é amplo’. De acordo com a tradição foi assim que Ifè, a cidade sagrada desse povo, obteve seu nome. A criação da Terra foi completada em quatro dias; o quinto foi separado para se reverenciar Olódumarè, que, mais tarde, desejando saber como andavam as coisas na Terra, enviou Agemo para fazer uma inspeção em toda a região. Ao chegar lá, andou cuidadosamente para experimentar a terra. Achando-a firme, procurou Obàtalá e lhe disse: ‘Como você pode ver, a Terra está criada, mas ainda falta muita coisa – plantas, árvores e gente – para habitá-la. E, mais ainda, há muita escuridão. A terra deve ser iluminada’.

Agemo retornou para o òrun e descreveu para Olódumarè o que tinha visto e ouvido. prontamente o desejo de Obàtalá foi atendido com a criação do Sol. Depois disso, surgiram o calor e a luz no lugar que havia sido do domínio exclusivo de Olókun. Em seguida, Olódumarè enviou Òrùnmilà para agir como conselheiro de Obàtalá, que levou consigo a primeira palmeira de dendezeiro, o igi òpe, para ser plantada. Deu também três outras árvores para serem plantadas – Iré, Awùn e Dódo, que serviriam para extrair alimentos e agasalhos. Como não havia bastante água para ser usada, fez cair chuva sobre a Terra.

Com todos os elementos em seu poder, Obàtalá complementou a tarefa, equipando a Terra com matas, florestas, rios e cachoeiras. Logo depois foi designado para outro trabalho, o de modelar a imagem física daqueles que deveriam habitar toda a Terra criada.

Para isso, revolveu o barro e umedeceu com água das fontes, modelando, na forma determinada por Olódùmarè, figuras idênticas aos seres humanos. Obàtalá trabalhou sem descanso, vindo a ficar esgotado e com muita sede. Buscou socorrer-se com vinho de palma, o emu. Assim sendo, foi buscar, entre as palmeiras do dendezeiro, o líquido para aliviar a sua sede. Ao extrair o líquido, deixou-o fermentar e depois bebeu-o por longo tempo até que sentiu seu corpo amolecer e tudo à sua volta girar. Ao conseguir manter-se de pé, voltou ao trabalho, mas sem as condições iniciais. Com isso, vários modelos das figuras ficaram desajeitados, disformes, com pernas e braços tortos. Outros apresentavam as costas altas, cabeça desproporcional e estatura irregular, idênticos a anões. Mesmo assim, todos foram colocados em posição apropriada, aguardando a presença do Ser Supremo para dar vida a todas as figuras inanimadas.

A instrução dada a Obàtalá, portanto, era a de que, quando tivesse completado a sua parte na criação do Homem, avisasse Olódùmarè, que viria para dar vida, colocando o emíí em seu corpo, completando, assim, a criação do ser humano. De meras figuras de barro moldado, transformaram-se em seres de sangue, nervos e carne. Com a vida insuflada em suas narinas, começaram a andar e a fazer as coisas necessárias à sua sobrevivência.

Quando cessou o efeito do vinho de palma, Obàtalá viu que alguns humanos que havia moldado estavam deformados. Ficou triste e sentiu remorso. Então disse: 'Nunca mais beberei vinho de palma. Serei sempre o protetor de todos os humanos defeituosos ou que tenham sido criados imperfeitos.' Por causa dessa promessa, os seres humanos coxos, cegos, sem braços, surdos, mudos e aqueles que não têm pigmentos em suas peles, os albinos, são chamados de Eni Òrisà, pessoas especiais sob a sua proteção.

Todos viviam uma vida pacífica em torno de Obàtalá, que era o seu rei e orientador. Mesmo sem as ferramentas adequadas, pois ainda não existia o ferro no mundo, o povo plantava e semeava. As árvores se multiplicavam, e o povo crescia juntamente com a cidade de Ifè, seguindo tudo conforme a sua determinação. Assim, Obàtalá decidiu voltar ao òrun, tendo sido preparada uma grande festa para a sua chegada. Ali, junto aos demais Òrisà, ele relatou as coisas existentes no novo mundo e todos se mostraram decididos a conviver com os seres humanos criados.

Desse modo, muitos Òrisà partiram para a Terra, mas não sem antes ouvir as instruções de Olódùmarè quanto às obrigações de cada um. Deixou a seguinte mensagem para todos: Quando vocês se fixarem na Terra, nunca se esqueçam de seus deveres para com os seres humanos. Todas as vezes em

que eles estiverem suplicando por ajuda, observem com atenção o que estão pedindo. Vocês serão os protetores da raça humana. Obàtalá foi o primeiro que desceu e secou as águas. Ele será o eterno governante deste mundo e a minha segunda pessoa, e, por isso, será chamado de Enikéjì Èdùmàrè, devidamente retratado no seguinte texto:

Obàtalá, Ògìrìgbànígbò, aláyé tí wón nífí ayé fún.

(Obàtalá, o magnífico que possui o mundo e é o dono de seu controle).

Òrùnmílá será meu porta-voz pela condição de ser conhecedor dos destinos de todos os habitantes da Terra e terá o título de Elérí Ípín. Cada um de vocês terá uma responsabilidade especial para preencher os espaços da Terra.

Ao dizer isso, todos se movimentaram para descer ao novo mundo. Obàtalá ficou por algum tempo no òrun, não seguindo com os demais. Algumas vezes, quando desejava saber como as coisas estavam caminhando em Ifè, retornava para uma visita.

Um primeiro ponto a ser observado no mito: há um Ser Supremo, no caso *Olódùmarè*. Trata-se, portanto, de um relato cosmogônico teísta. Há relatos cosmogônicos que partem de um princípio supremo, não identificado com a noção de um Deus pessoal, conforme nos referimos às doutrinas não-teístas. Veja como se inicia, por exemplo, o texto do *Tao-Te-King* do Taoísmo, uma doutrina metafísica da China Antiga: O Tao que pode ser expresso não é o Tao Absoluto. O nome que pode ser revelado não é o Nome Absoluto; Sem Nome é o princípio do Céu e Terra (LAO TSÉ, 1983, p. 19)

Tao refere-se ao Princípio Supremo, sem que esteja vinculado à noção de um Deus pessoal. Podemos dizer que as denominações dos seres míticos seriam expressões de princípios de ordem metafísica. Há uma Realidade Suprema, o Supra-Ser, que nas doutrinas teológicas é, muitas vezes, referido como o **Indizível, a Divindade em seu Mistério Profundo, o Deus absconditus** (oculto), inacessível à compreensão da mente humana, o Princípio Supremo. O Deus pessoal, ou o Ser Supremo, seria como que sua primeira determinação ou Face, com os quais os seres humanos se relacionam.

Neste mito *yorubá*, *Olódùmarè* ocupa o lugar de Ser Supremo. Segundo Beniste (2006), esse nome viria de “*Olódù* – Senhor do Poder,

maré – imutável, incomparável, absolutamente perfeito. Possui outros títulos de acordo com os seus atributos” (BENISTE, 2006, p.50). Poder, Imutabilidade, Absolutidade e Perfeição são alguns dos atributos de sua natureza. Na doutrina hindu, o termo *Brahman*, que designa o princípio supremo, provém da raiz *Bhri*, que significa, entre outras coisas, **grande**. Como determinações ou princípios metafísicos secundários, temos os deuses, os entes sobrenaturais que são como que **descendentes** do Princípio Supremo. São eles, ou, às vezes, o Deus pessoal, que aparecem como os responsáveis pela criação (ou manifestação) da realidade cósmica e dos seres existenciais. Neste mito *yorubá*, aparecem os *Òrisà*, cujo número é variável, segundo determinadas interpretações.

Observemos o espaço (*òrun*) que esses seres primordiais habitam. A noção de **espaço** não designa um lugar remoto no universo físico, já que o universo físico faz parte da existência cósmica criada, mas o plano (ou estado) de realidade elevado, algo como **o éter, o espaço celestial**. Para que o mundo venha a existir, há uma espécie de polarização, ou diferenciação primordial na Unidade divina, que dará origem a dois princípios complementares, muitas vezes denominados *Céu e Terra, Essência e Substância, Yang-Yin*. Assim se inicia a Gênese bíblica: “em princípio, Deus criou o Céu (os céus) e a Terra”. Dessa forma, tudo o que existe no cosmos, é produto da combinação de um princípio essencial e um substancial. O conceito de **substância** é, no entanto, complexo; na escolástica cristã medieval designava-se **a matéria-prima**, algo como a matriz plástica de que é formado todos os seres. O corpo seria, portanto, como que uma imagem dessa matéria-prima. Mas atenção: essa noção de uma matéria-prima não deve ser confundida com a noção de **matéria** da Física moderna.

No mito *yorubá*, esse estado primordial ainda amorfo é referido como **uma aguacenta e pantanosa imensidão**. Encontramos na Gênese: “e a terra era sem forma e vazia; e havia trevas sobre a face do abismo; o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas” (Gênesis, 1, 2). **A terra sem forma e vazia, as águas, a aguacenta e pantanosa imensidão** designariam a condição de Caos, o polo passivo, a partir do qual seria extraído o Cosmos, os mundos existenciais, por meio da ação ordenadora do Criador, referido como **o Espírito de Deus** (na Gênese), *Obatalá* (na mitologia *yorubá*), que significaria, metafisicamente, o pólo ativo da Criação. No mito *yorubá*, *òrun* é o Céu (ou os céus) e *àiyé* é a Terra.

Esse espaço designa os vários mundos ou estados que compõem a realidade cósmica, que se desdobra em múltiplos planos, cada qual habitado por uma multiplicidade de seres. No Budismo, esses vários mundos são chamados de *Lokas*, assim distribuídos:

1º. *Kamaloka* - corresponde aos planos existenciais sob influência dos desejos sensuais. Subdivide-se em três:

Apaya, planos de miséria (reino animal e seres infernais)

Manussa loka, reino dos seres humanos

Devaloka, reinos dos deuses (devas)

2º. *Rupaloka* - Corresponde aos planos da forma. Considerados mundos de calma e paz, e por sua vez são divididos em vários planos.

3º. *Arupaloka* - Planos da não-forma, mais refinado e tranqüilo

(SHAKER, 2003, p. 178-179).

4. O conceito de Centro e Eixo do Mundo

A manifestação ou a criação do mundo se dá a partir de um Centro. É importante que seja compreendida essa noção de **Centro do mundo**, uma vez que ele é o ponto no qual se abrem as possibilidades existenciais:

Ponto do qual tudo parte, símbolo de Deus ou do divino (com freqüência, o Centro como posição ao redor do qual se estrutura a composição pictórica). O centro do mundo se representava como montanha sagrada, como árvore ou como umbigo. Na mística cristã, o centro da alma significa o ponto mais profundo do espírito, no qual se acha impressa a imagem de Deus e do qual brotam as diferentes potências e faculdades do ser humano (MURGA, 1983, p.52).

O Centro do Mundo aparece representado por diversos símbolos, sendo um dos mais frequentes o do centro de um círculo: o centro é simbolizado pelo ponto e o mundo que dele irradia aparece representado pelo círculo. Podemos, assim, tomar um círculo como simbolizando todos os mundos criados, ou ter a representação de múltiplos círculos que se abrem com base no mesmo centro: O Centro é, antes de tudo, a

origem, o ponto de partida de todas as coisas; é o ponto principal, sem forma e sem dimensões, portanto invisível, e, por conseguinte, a única imagem que se pode atribuir à Unidade primordial (GUÉNON, 1993, p. 51).

A criação do mundo implica, portanto, no estabelecimento de um centro espiritual, o qual, no plano terrestre, passa a ser o centro de referência espiritual de cada tradição, que torna este um lugar sagrado, um espaço sagrado:

Todo o espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem por resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente. Quando em Haran, Jacob viu em sonho a escada que tocava os Céus e pela qual os anjos subiam e desciam, e ouviu o Senhor que dizia no cimo: 'Eu sou o Eterno, o Deus de Abraão!'; Jacob acordou tomado de temor e gritou: 'Quão terrível este lugar! Em verdade é aqui a casa de Deus; é aqui a Porta dos Céus!'. Agarrou a pedra de que fizera cabeceira, erigiu-a em monumento, e verteu azeite sobre ela. A este lugar chamou Betel, que quer dizer 'Casa de Deus' (Gênesis, 28: 12-19). O simbolismo implícito na expressão 'Porta dos Céus' é rico e complexo: a teofania sagrada consagra um lugar pelo próprio fato de torná-lo 'aberto' para o alto, quer dizer, comunicante com o Céu, ponto paradoxal de passagem de um modo de ser a outro. Não tardaremos a encontrar exemplos ainda mais precisos: santuários que são 'Portas dos Deuses' e, portanto, lugares de passagem entre o Céu e a Terra (ELIADE, 2001, p. 30).

Encontramos no símbolo da escada de Jacó outro símbolo cosmológico também muito importante nos relatos míticos: o símbolo do **Eixo do Mundo**. Segundo os *Kwakiutl*, povo da Colúmbia britânica: [...] um poste de cobre atravessa os três níveis cósmicos (o mundo de baixo, a Terra, o Céu): no ponto onde o poste entra no Céu encontra-se a 'Porta do Mundo do alto'. A imagem visível desse pilar cósmico é, no Céu, a Via Láctea (ELIADE, 2001, p. 37).

Em cada plano da existência há um Centro, e os vários Centros secundários são unidos por um eixo que liga o Céu e a Terra:

Eixo do Mundo: uma representação que se encontra em muitos povos, de um eixo que une o Céu e a Terra, ou bem o mundo subterrâneo, a terra e o céu; símbolo de que todos os níveis ou âmbitos do cosmos conhecidos pelo ser humano estão relacionados entre si e ao redor de um centro. O eixo do mundo é representado de muitas maneiras; entre as mais freqüentes figuram a coluna, o pilar, a coluna de fumo ascendente, a árvore, a montanha

elevada, o bastão e a lança; e também a lingua [representação do falo] hindu está muitas vezes relacionada com o eixo do mundo. Em algumas ocasiões se estabeleceu uma comparação entre o eixo do mundo e o simbolismo da luz; e assim, segundo Platão, o eixo do mundo é feito de diamante com luz própria. A literatura cristã compara algumas vezes a cruz de Cristo com o eixo do mundo. O tantrismo vê na coluna vertebral um símbolo do eixo do mundo (MURGA, 1983, p. 86).

Os mitos cosmogônicos tratam, portanto, da fundação do Mundo, com base em um Centro que interliga os vários mundos existenciais por meio de um Eixo do Mundo. Estabelece-se o espaço cósmico, e essa ação significa que, de um Caos primordial, será gerado um Cosmos ordenado e regido por leis. Por meio de sua irradiação, o Ser puro preenche o espaço, um sinônimo de Mundo. A noção de irradiação cosmogônica traz outra noção importante: a criação da Luz.

Encontraremos em mitos de muitos povos a criação da Luz como um dos elementos fundamentais da criação do Mundo. O *Fiat Lux* do Gênesis é um dos exemplos mais imediatamente presentes ao mundo ocidental. Vejamos um relato do povo indígena Xavante, contado pelos velhos narradores da aldeia de Pimentel Barbosa, no Mato Grosso, sobre a criação do sol e da lua:

Antigamente o nosso povo, nossos avós viviam no escuro. Naquele tempo não existia o céu, nem o dia, era tudo escuro. Era escuro mesmo, era noite. O tempo todo escuro. Não havia fogo também.

Não tinha comida. As mulheres coletavam coró, as larvas grandes, wede wai'u, e também pau seco, podre. Era uma colheita que elas faziam para alimentar. Povo antigo não tinha nada, nada, nada, nada. Para se alimentar tinha de procurar aqueles paus podres. Povo antigo se alimentava com isso. Sofria de fome, vivia só com coró e pau podre. Coró tem muita gordura, o bicho é muito gordo e gostoso. O povo antigo comia coró cru, não tinha fogo, era escuro, não tinha nada. Coró faz esse barulho, cõ, cõ, cõ... à noite dá para ouvir o som. Andando no mato, se ouve todos os sons, sons dos bichinhos, grilo... o coró faz muito barulho, dá para ouvir ele comendo pau podre, aquele coró faz muito barulho, por isso as mulheres conseguiam pegar, porque era tudo escuro. Para achar alguma coisa, as pessoas colocavam a mão assim, assim.

Quando as mulheres chegavam na aldeia, os irmãos, primos, parentes pediam para dar um pouco de coró para eles. Mas como se vai dar, levar para eles, se está tão escuro? Não dá. Se ele quiser o coró, é para ele vir buscar. E mesmo assim, escuro, e ir para pegar o coró lá?

O povo antigo falava isso. Todo mundo colaborava, quem coletava mais pau podre repartia entre a família. Repartia esse alimento. Não sei como o povo se virava, não tinha alimento, era muito difícil, não sei como eles agüentavam. Mas eles sabiam viver isso. É assim que nosso povo antigo vivia, que o povo verdadeiro vivia. O nosso povo, os nossos avós são o povo verdadeiro.

O céu já existia, mas era uma parte só, não era inteiro. Era como uma onda da água do rio, levantando só de um lado. Era pouco [...].

Agora eu vou contar como surgiu essa claridade, da lua e do céu.

Era um grupo dos ai'repudu, rapazinhos adolescentes. Viviam em grupo, se reuniam entre eles, ainda não havia hô. Eles estavam brincando no pu, um tipo de lago, represa. Os ai'repudu foram lá, brincar. Brincaram, brincaram, brincaram. Saíram. Um menino ai'repudu ficou por último, chegou depois. [...]

Os meninos estavam assando ovo de ema, ma, debaixo do fogo. Quando aquele menino chegou, os outros já tinham comido tudo, mas deixaram um ovo de ema para ele. Ele perguntou para todo mundo: 'O que vocês estão assando?'. 'Ah, nós estamos assando ovo de ema.' 'E como vocês estão quebrando?' 'É assim que nós estamos quebrando, é com nosso peito, tem que quebrar no peito.' 'É verdade?' 'É verdade', todo mundo falou que era verdade. É nada, é mentira, só para judiar dele. Ele acreditou. Mas ele falava que não, não, não. Ele acreditou, pegou o ovo e deitou em cima. Quebrou com o peito.

Quando ele quebrou, pegou no rosto, gritou: 'Asu ruru, asu ruru...' Quer dizer: ai! ai! ai! ai!, de dor. Levantava, caía, levantava, ele foi rolando, rolando, até cair na represa. Ele caiu. Aquele barulho, coh... [quando queima, quando você cai na água gelada, aquela bolhinha que sai faz barulho, se você jogar o ferro quente na água, não faz assim, chiii? É porque está quente faz isso, aquelas bolhinhas...].

Ele foi rolando, rolando, rolando, dentro do lago, no fundo da água. Esse ai'repudu criou a lua. Primeiro foi a lua. Ele virou a'amo, a lua. Os meninos colocaram logo o nome, já falaram logo, falaram a'amo.

Quando o menino quebrou o ovo da ema no peito, ele não virou lua imediatamente. Os meninos só deram o nome a'amo. No dia seguinte, a lua começou a sair. Então começou a clarear. O menino virou lua... Assim é como existe essa lua hoje, para nós.

O segundo que vai surgir é o sol.

No dia seguinte, o grupo dos ai'repudu começou a brincar de novo na represa, no lago, pu. Todos eles estavam brincando na represa. Os meninos

sempre bagunçavam. Então todos saíram, um deles ficou sentado no brejo, cheio de palmeira de buriti. Ele chegou e perguntou do que eles estavam brincando. ‘Nós estávamos brincando de subir nesse pé de buriti, no uiwede.’ ‘É verdade?’ ‘Verdade.’ O menino que chegou perguntava se era verdade ou mentira deles, mas os outros confirmavam, ‘é verdade’, estavam brincando de subir no pé de buriti. Aprontação dos meninos.

‘É verdade?’ ‘É verdade, você não está acreditando não?’ A árvore era muito grande, não dava para subir. Ele abriu o braço todo, não dava para agarrar o tronco. Tinha que fazer força. Ele pulava para subir, e subia e caía. Quando o menino ia subindo, todos os meninos cantaram: ‘aiwede za putu, aiwede za putu’, para inchar o pé de buriti. Quando eles cantavam, o buriti ia aumentando de largura, então ele não conseguia. Todos os ai’repudu cantavam para que o buriti inchasse, crescesse de largura. O buriti ouvia. Os meninos estavam cantando, ‘aiwede za putu, aiwede za putu’, e o buriti inchando. Ficava mais difícil para o menino subir. No início ele subiu bem, mas na metade os meninos cantavam ‘aiwede za putu’, e o buriti inchava.

Ele subia, devagarzinho ia subindo, subindo. De repente, tanta força que ele fez para subir, que saiu o ânus dele. Aquele vermelho, raio e luz, bötö nh’uwazi. O menino virou o sol, bödö. É como o sol, que entra no céu, quando ele abaixa para o poente, ele some. O menino veio se afastando, descendo, para baixo, de volta... o menino, escorregando para baixo. Então os meninos já chamaram bödö, já falaram. Já deram o nome. Agora é o sol. O menino virou o sol. [...] Como a lua, também o sol não apareceu na hora. No dia não saiu o sol. Clareou tudo agora. Agora é o dia.

O céu era uma parte só. O sol e a lua já estavam lá. O sol já estava clareando o céu.

De repente surgiu algo subindo, aquela fumaça, igual fumaça. O início era como neblina, fumaça, hunhizé, subindo. Todos acharam: ‘Que coisa estranha que estava vindo!’. Não estava bom para eles, não estavam achando bom isso. Eles não queriam que o céu se criasse. O céu estava começando a subir, e eles não gostaram, não estavam achando muito bom isso. Queriam que limpasse, não estava agradando isso. Então eles queriam derrubar, antes que o céu se desenvolvesse por inteiro. Queriam derrubar, derrubar, derrubar.

Povo antigo tinha um machado de pedra, não cortava nada, era cego mesmo. Eles acharam que poderiam derrubar esse céu. E eles foram, cortavam, cortavam, cortavam.

Quando cansaram, passaram o machado para outro. Quando eles abriam bem fundo, começava a fechar de novo. Eles abriam, abriam, e fechava de novo. Tudo isso aconteceu com o céu. O povo falava: ‘Por que eles não conseguem derrubar esse céu? Por que todo dia eles iam para derrubar e não conseguiam?’. Tem um povo que fala assim: ‘Por que vocês não conseguiram?’

ram?'. Não tem jeito, fechava, fechava tão rápido, não dá para conseguir, não dá para derrubar. O povo antigo foi revezando, revezando, todo mundo colaborando: 'Por que vocês não conseguiram?' 'Não dá para derrubar, não tem jeito, está difícil.' Você corta, corta, fecha, não tem jeito.

'Ah! agora eu vou derrubar!' – 'Então pega!' Então pegou o machado e não conseguiu. Desistiram. O céu foi espalhando...

O céu se criou quando estava de dia, já é o dia, dava para se ver. Tudo se criou junto. Não foi que primeiro fechou o céu e depois veio a criação da lua e depois o sol. Não, foi tudo junto. O céu era uma parte só, o sol e a lua já estavam lá. O céu começou a subir quando estava de dia, por isso eles iam lá para cortar. Quando eles desistiram de cortar o céu, ele se espalhou de uma vez. Então veio a divisão, a separação entre a noite e o dia. E começou a escurecer, mesmo. Ficou a noite, e depois no dia seguinte é o dia.

Foi assim a história que os antigos contaram. Foi assim a história que nós sabemos. Ané!

Narradores: Sereburã e Serezabdi

Tradução: Paulo Supretaprã Xavante

(SHAKER *et all*, 2002, p. 45-47).

Do que acabamos de ler, podemos extrair algumas observações significativas. Nesse mito específico, não há referência sobre a origem do povo indígena Xavante; o ponto de partida é o da escuridão. Essa escuridão pode designar, em um sentido mais amplo, aquele estado primordial a que nos referimos, o Caos, ou as trevas. Trata-se, portanto, de uma etapa cosmogônica anterior ao surgimento dos seres. Nesse contexto, a criação da luz é a primeira etapa cosmogônica, sua irradiação abre a criação, dando uma ordenação a ela e separando-a da obscuridade. Em um sentido mais restrito, a escuridão designa a ausência de luz dentro de um contexto de criação mais específico, como é o caso desse mito Xavante. Já existia a Terra, os seres humanos (o povo Xavante), mas eles viviam no escuro. O único alimento acessível eram os corós, o mundo não era visível.

Analogamente ao mito *yorubá*, o Criador não é o Ser Supremo. Pois, como no caso *yorubá*, *Obatálá* seria como que uma das emanações ou princípio espiritual secundário derivado do Ser Supremo, *Olódùmarè*; neste mito Xavante, os criadores do sol e da lua são dois meninos

com poderes sobrenaturais, poder designado como *romhō*, por isso, esses entes são denominados como *romhōsi'wa*, que significa **aqueles que têm o poder romhō**. Esta característica dos criadores como **presenças secundárias** de um transcendente invisível é recorrente nos mitos de criação.

Os mitos de criação podem aparecer segundo duas formas básicas:

- 1) os entes sobrenaturais, por meio de seus poderes, fazem surgir (como que extraindo o que está contido em potência no transcendente, fazendo vir a existir) os seres cósmicos;
- 2) os entes sobrenaturais, transformam-se nos seres cósmicos. O primeiro tipo de criação é chamado pelos antropólogos e etnólogos de **criacionismo** e o segundo de **transformismo**:

A criação significa fazer se manifestar num domínio cosmológico o que está contido em permanente atualidade na supra-Natureza (o Transcendente). No caso do chamado 'criacionismo', os seres primordiais fazem manifestar os seres num domínio cosmológico através de seu poder, que efetua essas operações cosmogônicas sem que eles tenham que se transformar nesses seres, enquanto no chamado 'transformismo' eles fazem manifestar esses seres através da operação cosmogônica de se transformarem eles mesmos nesses seres. Assim sendo, poderíamos dizer que ambas são formas de criação, distintas apenas no modo da operação cosmogônica, ou, mais precisamente, distintas apenas no modo de atuação dos seres primordiais demiurgos (SHAKER *et al*, 2002, p. 34).

Com a criação da luz em suas duas formas, sol e lua, inicia-se o ciclo dia-noite, o mundo terrestre e o celeste tornam-se visíveis. A visibilidade dos seres tem uma significação mais profunda do que apenas serem visíveis em sua forma corporal, significa, também, que a homogeneidade amorfa anterior é substituída por uma realidade de diferenciação entre os seres. O espaço torna-se cognoscível para a consciência. A luz, nas doutrinas espirituais, não é tratada apenas como a **luz física**, a que permite que as coisas sejam vistas, mas também a qualidade espiritual da consciência e da inteligência.

Em um sentido superficial, ver algo é tomar contato com a forma exterior do objeto; em sentido mais profundo, ver algo é conhecer não

apenas sua forma externa, mas suas qualidades e natureza mais íntima. Essa é a qualidade da inteligência, a de **ler entre** as aparências, que é o sentido etimológico de *interlegere*, raiz latina da palavra inteligência. Assim, o surgimento da luz também implica na possibilidade da consciência sobre a realidade, que deixa de ser um caos (sinônimo de confusão), para se tornar um cosmos (um mundo ordenado de significações acessíveis à inteligência).

Essa estruturação do mundo e de suas significações irá também qualificar para cada povo tradicional seu território e sua tradição espiritual em sua relação com seus deuses e criadores como um cosmos; o que está fora parecerá aos seus olhos intelectivos como um caos:

O que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre seu território habitado – e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o ‘mundo’, mais precisamente, ‘o nosso mundo’, o cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de ‘outro mundo’, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, de demônios, de ‘estranhos’ (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos).

À primeira vista, esta ruptura no espaço parece consequência da oposição entre um território habitado e organizado, portanto, ‘cosmizado’, e o espaço desconhecido que se estende para além das suas fronteiras: tem-se de um lado um ‘Cosmos’, e de outro um ‘Caos’. Mas é preciso observar que, se todo território habitado é um Cosmos, é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou de outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles.

O ‘mundo’ (quer dizer: ‘o nosso mundo’) é um Universo no interior do qual o sagrado já se manifestou, e por onde, por consequência, a ruptura dos níveis tornou-se possível e se pode repetir. É fácil compreender por que o momento religioso implica o ‘momento cosmogônico’: o sagrado revela a realidade absoluta, e ao mesmo tempo torna possível a orientação – portanto, *funda o mundo*, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica (ELIADE, 2001, p. 32-33).

Veremos mais adiante, quando tratarmos do tema do rito, como o mito de criação/fundação do mundo é fundamental para a orientação ritual.

Separado o céu da terra, estabelecida a luz, caberá a vez do surgimento dos seres. Um dos aspectos importantes dos relatos cosmogônicos é a questão da criação do ser humano. O homem ocupa uma posição muito especial em relação aos outros seres, portanto sua capacidade intelectual refletiria sua natureza central no reino terrestre. Nessa capacidade, inclui-se o dom da fala. Segundo a tradição *bambara* do *Komo*, uma das grandes escolas de iniciação do *Mande* (Mali, África), *Maa Ngala* (a Força infinita) fez surgir do ovo primordial os vinte seres fabulosos:

Mas, ai! Nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta

a tornar-se o interlocutor (*kuma-nyon*) que *Maa Ngala* havia desejado para si.

Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as;

então, insuflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo,

criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: *Maa*.

E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida,

continha algo do próprio *Maa Ngala*.

Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra (HAMPATÉ BA, 1982, p. 184).

Segundo a Gênesis, *Elohim* criou, por sua palavra e ordem, *Adam Kadmon*, o Homem, à Sua imagem e semelhança. Não se trata, entretanto, do homem individual, mas do Homem Universal – o arquétipo de toda manifestação. Vamos encontrar essa análoga noção do Homem Universal, também, entre outras tradições, mas com outras denominações: *al-Insan al-Kâmil*, no Islamismo, *Tchen Jen*, o *Homem Transcendental*, no Taoísmo.

O que significa dizer que *Adam Kadmon*, enquanto Homem Universal é o arquétipo de toda manifestação? Veja a possível resposta nas palavras de *Muhyi-D-Din Ibn'Arabi*, um dos grandes místicos do sufismo islâmico:

Este ser adâmico foi chamado Homem (*insan*) e Representante (*khalifah*) de Deus. Quanto à sua qualidade de homem, ela designa sua natureza sintética (contendo virtualmente todas as outras naturezas criadas), e sua aptidão de enlaçar todas as Verdades essenciais (IBN' ARABI, 1974, p. 27).

Nas perspectivas das tradições teístas, esse lugar central do homem implica em grande responsabilidade perante a si mesmo e ao Cosmos:

É dito nos relatos islâmicos que, ao criar o mundo, Allah convocou todos os seres e perguntou qual deles aceitaria ser seu representante a sustentar o mundo. Todos recuaram aterrorizados diante de tal responsabilidade, só o homem aceitou o compromisso. Todas as qualidades divinas estão sinteticamente dentro do homem, por isso o homem pode conhecer o Absoluto, conhecendo a si mesmo.

Por esta condição central no Cosmos, é dito que mesmo os Anjos, por não possuírem a natureza integral de Adão, se curvam diante do Homem. Deus, ao criar à sua semelhança Adão Kadmon, o arquétipo da Humanidade, chamou-o e disse-lhe que desse **nome** a todos os seres, e Adão dava os nomes conforme as qualidades de cada ser que ele reconhecia *dentro de si*. E este era o nome. Nome como **númen**, halo de inteligibilidade que irradia de cada coisa, a natureza de cada coisa. O homem é um pequeno cosmos, e o cosmos é como um grande homem, diz um ditado *sufi*, do esoterismo islâmico (SHAKER, 2008, p. 43-44).

Segundo um mito hindu contido no livro sagrado do *Rig Veda*, o mundo surge do sacrifício de *Purusha*, o Homem Primordial. Todos os seres são a sua quarta parte, as outras três partes constituem o imortal e estão no céu. Sacrificado pelos deuses, desse sacrifício de oferenda se formou:

O leite coalhado e a manteiga, os animais regidos pelo vento, os animais do bosque e das aldeias, as estrofes e as melodias, os ritmos e as palavras rituais; os cavalos e animais com duas filas de dentes; as vacas, as cabras e os carneiros.

De sua boca surgiu a casta dos brahmanes, de seus braços a casta real dos kshatryas (reis, príncipes, nobres, guerreiros), de suas coxas os vaishyas (artesões, lavradores, comerciantes), de seus pés os shudras (trabalhadores não especializados ou servos).

De seu pensamento surgiu a lua, de seus olhos o sol, de sua boca Indra e Agni (a força e o fogo), de seu sopro Vayu (o vento). De seu umbigo a atmosfera, de seu crânio o céu, de seus pés a terra, de seu ouvido as regiões do espaço (TOLA, *Rig Veda*, Mandala X-90, 1968, p. 265-269).

Nesse mito, encontramos os fundamentos metafísicos que sustentam o sistema de castas da tradição hindu. De acordo com o mito, a casta em que os seres humanos nascem se relaciona com suas tendências próprias, de modo que viver sua própria casta é viver de acordo com estas tendências. Existe um código chamado Leis de Manu, que estabelece as regras que cada casta deve seguir no decurso de sua vida, sendo interdito o casamento entre castas, embora isso tenha, muitas vezes, acontecido, gerando as chamadas **uniões impuras**. As castas são interdependentes, formando um todo social integrado.

Esse princípio de estruturação dos seres humanos na sociedade, segundo o critério das tendências próprias dos seres, não é exclusivo da tradição hindu; vamos encontrá-lo, com diferenças de matizes, em muitas sociedades humanas, possivelmente em todas elas. É necessário ressaltar, no entanto, que essa estruturação não corresponde à noção moderna de classes sociais, pois estas se baseiam em critérios econômicos.

Essa forma sacrificial dos entes sobrenaturais para o surgimento não apenas dos seres humanos, como também dos vegetais e animais, encontra-se em mitos de diversos povos tradicionais. Assim conta um mito do povo *Waikutesu* dos *Nambikwara* (que habitam no Mato Grosso e Rondônia), sobre como do corpo do menino criador, *Irakisu*, surgem as plantas alimentícias e a flauta sagrada:

Ao chegar aonde havia deixado Irakisu, o pai encontrou muita comida. Irakisu tinha planejado tudo. Seu corpo havia se transformado em muitos alimentos: do sangue do menino veio o urucum, txusu; da pupila de seu olho surgiu o feijão-fava, kwâsa; do fígado, a taioba, yabâsu; o testículo virou cará, hakisu; a perna transformou-se em araruta, yalâusu; a espinha, em ramo da mandioca, walinsusu; os músculos se tornaram a raiz da mandioca, walinnekisu; a mão virou as folhas da mandioca, walinansu; as costelas se transformaram no feijão-peto, kwajantisu; a cabeça virou cabaça, walxusu; e os miolos, a tapioca, walina kâinusu. As lêmdeas de piolho que pulavam na cabeça dele transformaram-se em sementes de fumo, esakisu, que é usado com respeito para fazer a pajelança. Ele viu também uma sxisu, a casa da flauta sagrada.

O pai de Irakisu voltou correndo para a aldeia e contou a todos as maravilhas que tinha visto na roça, e recomendou que fossem até lá, mas somente os homens. Ao chegarem à roça, todos ouviram o som da flauta e viram muita comida. Irakisu havia se transformado em comida e na flauta wairu (KITHÄULU, 2002, p. 28-29).

Essa noção do sacrifício dos entes sobrenaturais para que os seres venham a existir necessitaria ser refletida em suas múltiplas significações cosmológicas e metafísicas. O aspecto da compaixão e do amor oferecido como dádiva é um deles. Em um nível mais profundo, lembremos que **sacrifício** vem da raiz *sacrum-facere*, **tornar sagrado**, e que, em última instância, a criação significa o seccionamento da unidade original da divindade, para que a multiplicidade venha a se manifestar. O Uno gera o múltiplo, cada ser individual participará dessa centelha do Uno imolado. Veremos, quando tratarmos dos ritos, que caberá a cada ser, enquanto caminho de realização espiritual, fazer o caminho reverso: se do sacrifício do Uno, o múltiplo, tornou-se manifesto, agora o múltiplo terá de **sacrificar** sua ilusão de separatividade para retornar ao Uno.

Vimos que, para o Uno gerar o múltiplo, há um processo de polarização da unidade primordial em dois princípios: ativo/receptivo; essência/substância; pai/mãe. Mas a Unidade divina não é masculina ou feminina; seu gênero é neutro, significando que a Unidade divina contém, de forma **sintética e unida**, os dois princípios. Veja como essa verdade aparece em uma passagem do Novo Testamento:

Cristo é perguntado sobre com quem ficaria na ressurreição a mulher que se casasse sucessivamente com cada um de sete irmãos (de acordo com a lei de Moisés, se morrer o marido de um casal sem que eles ainda tivessem filhos, sua mulher casaria com o irmão de seu marido). Ao que Cristo esclarece: “na ressurreição nem se casam nem são dados em casamento; mas serão como os anjos de Deus no céu” (MATEUS, 22, 24-30).

Traduzindo para uma linguagem metafísica, no Uno não há a polarização masculino/feminino, do qual procedem no domínio existencial terrestre os gêneros homem/mulher, macho/fêmea.

No domínio das operações da criação/manifestação cosmológica, entretanto, vamos encontrar muitos mitos em que o criador é uma figura feminina. Vejamos, no tópico a seguir, alguns exemplos.

5.Mitos cosmogônicos femininos

O símbolo feminino mais frequente é o da Mãe do universo, identificada, às vezes, com a Terra, cujo simbolismo mais imediato é o

da correlação entre pai-semente, mãe-terra. Campbell (2008), um grande estudioso dos mitos, apresenta, da mitologia finlandesa, *Runo I* da *Kalevala* (*Terra dos Heróis*), a história da deusa, filha virgem do ar e sua descida sobre as águas substanciais:

E, em fúria, uma tormenta se eleva
Vinda do leste, magnífica tempestade,
O mar, espumando sem controle,
Suas ondas atingindo altura crescente.
Foi a virgem levada pela tormenta,
As grandes ondas a donzela carregaram,
Pela superfície azulada do oceano,
Na crista de vagalhões espumantes,
Até que o vento, rugindo ao seu redor,
E o mar plantassem a vida em seu ventre.

‘Por sete séculos, a Mãe-Água flutuou com a criança no ventre sem poder dar à luz. Ela rezou a Ukko, o mais elevado deus, e este enviou uma cirzeta (ave palmípede menor que o pato) para fazer um ninho em seus joelhos. Os ovos da cirzeta caíram dos joelhos e se quebraram; seus fragmentos formaram a terra, o céu, o sol, a lua e as nuvens. E a Mãe-Água, ainda fluindo, começou por sua vez o trabalho de Formadora do Mundo.’

Tendo o nono ano ficado para trás,
E estando o décimo verão a passar,
Acima do mar, sua cabeça ela elevou,
E sua testa também foi erguida acima da superfície,
E eis que ela começou a Criação,
E ela o universo ordenou,
Sobre a superfície do mar aberto,
Sobre as águas que a vista não alcança.

No local para onde apontavam suas mãos,
Ali se formaram os salientes promontórios;
No local onde seus pés repousaram,
Ali se formaram as grutas dos peixes;
Quando ela se moveu por baixo das águas,
Ali se formaram as profundezas do oceano;
Quando na direção da terra ela se voltou,
Ali se estenderam as planas praias;
Onde seus pés a terra alcançaram,
Formaram-se recantos para a desova dos salmões;
Onde sua frente a terra tocou, levemente,
Curvas baías foram formadas.
E para bem longe da terra ela flutuou,
E no mar aberto fez sua morada,
E criou rochas no oceano,
Assim como recifes que os olhos não percebem,
Onde as embarcações muitas vezes se arrebentam,
E onde chega ao fim a vida dos navegadores (CAMPBELL, 2008, p. 291-293).

As figuras das deusas femininas atuam não apenas enquanto criadoras, mas, também, como protetoras de esferas da Natureza e de atividades humanas, como é o caso, por exemplo, da deusa grega Atena:

Atena era filha de Zeus e de Métis, a Prudência. Quando Métis estava grávida de Atena, Urano e Géia lhe revelaram que ela teria uma filha e em seguida um filho, que arrebataria de Zeus o supremo poder. Zeus engoliu a esposa antes de a criança nascer, mas quando chegou o tempo uma dor de cabeça enlouqueceu o pai dos deuses. Ele chamou Hefesto, o ferreiro do Inferno, e

mandou que lhe arrebetasse a cabeça. Feito isto, saltou da cabeça de Zeus, vestida e armada, dançando uma dança guerreira, a deusa Atena. Era nas margens do Lago Tritônio, na Líbia. Mal nascera, ela soltou um grito de guerra tão forte, que retiniram e vibraram o céu e a terra. Tomou parte no combate entre Deuses e Titãs, matou Palas, esmagou o gigante Encélado jogando-lhe em cima um rochedo. Combateu em Tróia, a favor dos gregos. Protegeu os heróis Hércules, Perseu, Belerofonte, Ulisses. Era assim, como deusa guerreira. Como deusa da paz e da Razão, presidia as artes, a Literatura, a Filosofia, a Música e a atividade inteligente. Era a protetora dos tecelões e bordadeiras, inventou a quadriga, o carro da guerra, e ajudou na construção do navio Argo. Inventou o óleo de oliva e introduziu a oliveira no país (GUIMARÃES, 1988, p. 80).

Poderíamos, então, nos perguntar: “como, sendo deuses, esses seres sobrenaturais têm, muitas vezes, comportamentos humanos de cobiça, ódio, disputa, desejos sexuais etc.?” É importante observarmos que, embora dotados de poderes sobre-humanos e habitando instâncias celestes, os deuses ocupam estados intermediários entre o transcendente absoluto e o domínio humano, estando sujeitos, por isso, às falhas que fazem parte dos reinos cósmicos, que, por sua própria natureza, ainda é do domínio do transitório, do condicionado e do impermanente. Por isso, os deuses também têm fraquezas.

Encontraremos, ainda, mitos em que a atividade criadora feminina ocorre de modo indireto, por meio da transformação de um outro ser, como é o caso desse mito do povo indígena *Sateré-Mawé*, que habita nas fronteiras entre o Amazonas e o Pará. O mito narra a história de uma bela e grande pajé, *Anhyã-Muasawê*, conhecedora de todos os segredos das plantas medicinais. Por ciúmes e cobiça, seus irmãos *Yakumã* e *Wkumã-Wató* participam do assassinato de *Kahuê*, o filho de *Anhyã-Muasawê*. Quando ela chega ao local, encontra seu filho sem vida:

Chorando e gritando sobre o corpo ainda quente do filho, *Anhyã-Muasawê* disse:

- Meu filho, sei que foram seus tios que mandaram matá-lo, mas, se eles pensam que matando você irão acabar com sua existência, estão muito enganados. Verão que sua morte se transformará em benção e um fraco você não se tornará.

Arrancou o olho esquerdo do filho e plantou-o em terras amarelas. Porém, a planta que brotou desse olho não prestava – havia se tornado o guaraná falso: *waraná-hôp*.

Depois, arrancou-lhe o olho direito e plantou-o em terras pretas, do lado oeste de Nusokém [um lugar cheio de árvores frutíferas]. E dele nasceu o guaraná verdadeiro: waraná-sése.

Anhyã-Muasawê ficou satisfeita com sua criação. Tão rápida e espontânea, dos olhos de seu filho nasceu a esperança.

Continuando a conversar com Kahuê, como se ele ainda estivesse vivo, profetizou:

- Seu olho, meu filho, será a maior benção da natureza. Ele fará o bem a todos os homens. Por meio dele, você será poderoso. Livrará o homem das doenças e curará as doenças dos que o procurarem e acreditarem no seu poder. Todas as almas cansadas o procurarão, e você não negará o pedido de socorro. Todos os fracos serão seus seguidores e você lhes devolverá a força da juventude. O poder do bem, da cura e do fortalecimento estará sobre você. Como lhe digo hoje, agora e eternamente.

Em seguida, juntou os pedaços do corpo do filho, mascarou bem as folhas da planta mágica upyp-aipók, pegou água fria da nascente de um riacho, lavou o corpo dele e o enterrou, cercado sua sepultura com mourões e touceiras de tiririca.

Quando terminou de fazer isso, os pés do guaraná já haviam crescido e não demoraram a dar os primeiros frutos.

Anhyã-Muasawê colheu apenas os frutos do waraná-sése e deles fez um elixir mágico para dar longa vida aos seres humanos, e, especialmente, ao povo que um dia floresceria das entranhas de Kahuê (YAMÁ, 2001, p. 18-19).

Esse mito de criação do guaraná pode bem introduzir um outro aspecto muito importante dos mitos cosmogônicos: eles dão os fundamentos de como um povo deve viver segundo as orientações implícitas nesses mitos. Sua recitação tem a função de recriar o mundo a cada momento, trazendo de volta o **tempo das origens**. Sua recitação também tem, muitas vezes, a função de curar doenças e outras calamidades que atingem a comunidade, pois, muitas dessas enfermidades, são produzidas por seres maléficos, sendo a recitação do mito fundamental para a proteção.

6. Mitos cosmogônicos e modo de vida

Os mitos cosmogônicos não são apenas **relatos do passado**, mas estruturam todo o modo de vida das comunidades tradicionais.

Todas as atividades humanas foram instituídas pelos deuses, por isso, nas comunidades tradicionais, os mitos constituem o paradigma de todas as atividades da comunidade. Seguir esta norma é se colocar em conformidade com o que os deuses fizeram nos tempos primordiais, é renovar a vida e torná-la próxima ao Centro do mundo:

[...] sendo toda a criação uma obra divina, e, portanto, irrupção do sagrado, representa igualmente uma irrupção de energia criadora no Mundo. Toda criação brota de uma plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia. A criação faz-se por um acréscimo de substância ontológica. É por isso que o mito conta essa ontofania sagrada, a manifestação vitoriosa de uma plenitude de ser, torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas: só ele revela o *real*, o superabundante, o eficaz. 'Devemos fazer o que os deuses fizeram no começo', afirma um texto indiano (Shatapatha Brâhmana, VII, 2, I, 4). 'Assim fizeram os deuses, assim fazem os homens', acrescenta Taittiriya Br. (I, 5, 9, 4).

A função mais importante do mito é, pois, 'fixar' os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc. Comportando-se como ser humano plenamente responsável, o homem imita os gestos exemplares dos deuses, repete as ações deles, quer se trate de uma simples função fisiológica, como a alimentação, quer de uma atividade social, econômica, cultural, militar, etc.

Na Nova Guiné, numerosos mitos falam de longas viagens pelo mar, fornecendo assim 'modelos aos navegadores atuais', bem como modelos para todas as outras atividades, 'quer se trate de amor, de guerra, de pesca, de produção de chuva ou do que for... A narração fornece precedentes para os diferentes momentos da construção de um barco, para os tabus sexuais que ela implica, etc'. Um capitão, quando sai para o mar, personifica o herói mítico Aori. 'Veste os trajes que Aori usava, segundo o mito; tem como ele o rosto enegrecido e, nos cabelos um *love* semelhante àquele que Aori retirou da cabeça de Iviri. Dança sobre a plataforma e abre os braços como Aori abria suas asas... Disse-me um pescador que quando ia apanhar peixes (com seu arco) se tomava por Kivavia em pessoa. Não implorava o favor e a ajuda desse herói mítico: identificava-se com ele' (ELIADE, 2001, p. 86-87).

Seguindo o modo exemplar instituído pelos criadores míticos, toda atividade é uma atividade sagrada, pois participa da qualidade renovada do ato criador. Participa do **real**, pois sagrado e real são ontologicamente sinônimos:

Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser, visto que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, não tem modelo exemplar. [...] o trabalho agrícola é um ritual revelado pelos deuses ou pelos Heróis

civilizadores. É por isso que constitui um ato *real e significativo*. Por sua vez, o trabalho agrícola numa sociedade dessacralizada tornou-se um ato profano, justificado unicamente pelo proveito econômico que proporciona. Trabalha-se com a terra com o objetivo de explorá-la: procura-se o ganho e a alimentação. Destituído de simbolismo religioso, o trabalho agrícola torna-se, ao mesmo tempo, 'opaco' e extenuante: não revela significado algum, não permite nenhuma 'abertura' para o universal, para o mundo do espírito.

Nenhum deus, nenhum herói civilizador jamais revelou um ato profano. Tudo quanto os deuses ou os antepassados fizeram – portanto tudo o que os mitos contam a respeito de sua atividade criadora – pertence à esfera do sagrado e, por consequência, participa do *Ser*. Em contrapartida, o que os homens fazem por própria iniciativa, o que fazem sem modelo mítico, pertence à esfera do profano: é, pois, uma atividade vã e ilusória, enfim, irreal. Quanto mais o homem é religioso tanto mais dispõe de modelos exemplares para seus comportamentos e ações. Em outras palavras, quanto mais é religioso tanto mais se insere no *real* e menos se arrisca a perder-se em ações não-exemplares, 'subjetivas' e, em resumo, aberrantes (ELIADE, 2001, p. 85-86).

7. Os Mitos e a questão dos conflitos psicológicos humanos

Nem todos os mitos são de ordem cosmogônica. A criação-manifestação do mundo implica não apenas em fazer surgir as potencialidades existenciais, mas, também, em estabelecer seus limites. Fronteiras e limites são dimensões intrínsecas à existência, pois esta sendo relativa, condicionada e finita, pressupõe limites. Nada na existência fenomênica é absoluto e infinito. Assim, o mundo carrega dentro de si o conflito. É certo que, para existir, os seres têm de se alimentar, destruindo, para isso, outros seres; lutando por espaços e condições; sofrendo com as mudanças; conflitando-se com os outros seres e consigo mesmo na luta entre seus desejos e seus limites. Há mitos que tratam dessa questão dos conflitos psicológicos humanos, como eles surgem, os modos de entendê-los e as consequências desses modos humanos de lidarem com eles.

Um dos importantes temas desses mitos é o da cobiça e da ambição. Aprisionado nos limites que a existência impõe, mas fustigado pelos seus desejos expansivos de posse, fama e recursos, o homem se vê diante dos conflitos em seu pensamento. O mito grego de *Aracne* é um exemplo ilustrativo dessa dimensão da existência humana condicionada:

Aracne era uma jovem lídia, filha de Idmon, tintureiro de Cólofon. Bordava e tecia com tal perícia que até as Ninfas do Tmolo e do Pactolo abandonavam as águas e os bosques para lhe admirar os trabalhos. Sua reputação crescia e era já conhecida pela beleza dos seus tecidos de encantadores desenhos em toda a Grécia. No entanto, entre os seus dotes não se contava a modéstia. Envaidecia-se de quanto fazia e falava alto e bom som que não tinha receio de desafiar a própria Atena, protetora e padroeira dos fiandeiros. A deusa soube. Assumiu o aspecto de uma anciã de cabelos brancos e procurou a moça, aconselhando-a a ser mais comedida, pois que os deuses facilmente se ofendem e a sua gabolice podia resultar em algum mal. A moça insultou a anciã, e disse que a deusa não apareceria, em resposta ao seu desafio, porque sabia que perderia.

Indignada, Atena se revelou em toda a sua imponência de deusa e declarou aceitar o desafio. Dispuseram-se as linhas e começaram a bordar e a tecer. Cada uma delas desenhou histórias. Atena fixou em lindos coloridos a sua disputa com Poseídon, em torno do nome que deveria ser usado pela cidade de Atenas. Aracne pôs-se a desenhar histórias maliciosas a respeito dos deuses. Desenhou-lhes as metamorfoses, as intrigas, os descartados amores; era um trabalho de sutil maledicência e reprovação. Terminados os trabalhos, a deusa examinou detidamente o trabalho da moça lídia. Estava uma perfeição. Não lhe achou a menor irregularidade, nem desarmonia de tons, era tudo um capricho, uma delicadeza, uma beleza. Vendo-se, senão vencida, ao menos igualada por uma simples mortal, Atena rasgou o delicado trabalho, e ainda por cima feriu a rival com a agulha. Aracne, insultada, enforcou-se. Atena sustentou-a no ar e não lhe permitiu morrer. Transformou-a em aranha, e disse-lhe que se queria tecer que tecesse. Seria o seu castigo e de toda a sua descendência (GUIMARÃES, 1988, p. 65).

Se analisarmos esse enredo mítico em uma perspectiva cosmológica, observamos que, em um nível mais sutil, ele exemplifica a questão do orgulho e da presunção humana que advém de sua compreensão equivocada sobre sua verdade última. Quando o ser humano se identifica com seu ego, ele se vê preso nas teias da cobiça do ego e de sua autoilusão. O simbolismo da aranha e sua teia, por exemplo, pode representar esse aspecto da teia pegajosa, da ilusão do ego e do mundo que captura os seres incautos para servir de alimento para a aranha; mas pode simbolizar, também, a tessitura do destino. Vamos encontrar muitos mitos em que o destino é simbolizado pelo tecido obtido do movimento do tear entre a trama e a urdidura. Destino não como destino inexorável, mas como resultado do intercruzamento entre as tendências herdadas – e isso aparece mais claramente desenvolvido na doutrina hindu e budista sobre o *karma* – e as ações escolhidas pelos seres a cada momento. O homem estaria entre a determinação (os impulsos con-

dicionados e herdados) e a liberdade de escolher suas ações de acordo com sua consciência a cada momento de sua vida.

Outros temas podem ser encontrados nos relatos míticos:

“A grande deusa anatólia da terra, Cibele, criadora de todos os reinos da natureza, teve um filho a quem chamou de Átis. Desde o momento em que ele nasceu, a deusa ficou extasiada com sua beleza e graça, e não havia nada que não fizesse para deixá-lo feliz. À medida que ele foi crescendo, o amor de Cibele aprofundou-se em todos os níveis, e quando Átis chegou à idade adulta, ela tomou posse também dessa virilidade e se tornou sua amante. Além disso, fez dele sacerdote de seu culto e o prendeu a um juramento de fidelidade absoluta. E assim viviam os dois, fechados num mundo paradisíaco, onde nada podia macular a perfeição desse laço.

Mas era impossível manter Átis afastado do mundo para sempre, e um de seus maiores prazeres era perambular pelos montes. Um dia, quando descansava sob a copa de um enorme pinheiro, Átis ergueu os olhos e avistou uma bela ninfa; imediatamente, apaixonou-se e deitou-se com ela. Porém, não se podia esconder nada de Cibele, e quando ela soube que seu filho-amante fora infiel, teve um terrível acesso de ciúmes. Fez Átis entrar num transe delirante, e, em sua loucura, ele se castrou, para garantir que nunca mais tornasse a quebrar seu juramento de fidelidade. Ao se recobrar do delírio, estava mortalmente ferido, e sangrou até a morte nos braços de Cibele, sob o mesmo pinheiro em cuja sombra se havia deitado com sua ninfa. Entretanto, como Átis era um deus, sua morte não foi definitiva: a cada primavera o jovem renasce para a sua mãe e passa com ela o tempo rico e fecundo do verão; e a cada inverno, quando o sol chega a seu ponto mais distante, ele torna a morrer, e a deusa da terra chora até que finalmente chegue a primavera seguinte. (SHARMAN-BURKE & GREENE, 2001, p.95).

Neste mito, embora se desenrolando no ambiente entre deuses, os autores referidos trazem colocações importantes sobre os riscos de certas tendências psicológicas não resolvidas: manipulação psicológica do outro por motivos de possessividade e poder, dependência infantil, fusão, paixão intensa, insegurança, destrutividade. A Psicologia moderna ocidental, por meio de estudos como os de Carl Jung e Marie Louise

Von Franz, também procura trabalhar os conflitos psicológicos a partir da reflexão sobre conteúdos da mitologia clássica, reflexões que passaram a ser utilizadas nas técnicas terapêuticas como a psicanálise e análise dos sonhos. Sobre isso, veja as obras de Jung como: *O homem e seus símbolos*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2008, e os de Marie Louise Von Franz: *Mitos de Criação*, São Paulo, Paulus, 2003.

8. Mitos cosmogônicos e o surgimento da doença e da morte

Tudo o que surge desaparece; tudo o que nasce está sujeito ao fim, sendo fim e morte sinônimos. Apesar da resistência da mente humana em aceitar sua finitude, nascimento e morte são duas faces inseparáveis da existência. Certa vez, um monge perguntou aos seus discípulos qual era a causa da morte. Uns responderam que eram as doenças, outros disseram que era a velhice. “Não!”, esclareceu o monge, “A causa da morte é o nascimento!”

Encontraremos, também, certa categoria de mitos que relatam como a doença e a morte se instauraram como parte intrínseca da existência fenomênica. Em alguns mitos indígenas, os criadores oferecem a possibilidade de se evitar a entrada da morte, mas, por causa da quebra de certas regras exigidas para isso, a morte se instaura. Há, por exemplo, um mito do povo *Kamaiurá*, do Xingu, que trata da origem do primeiro *Kuarup*, o rito dos mortos. Nesse mito, o criador *Mavutsinim* tenta fazer com que os mortos voltem à vida. Avisa ao povo que fará nascer gente a partir da transformação das toras do *kuarup*. Para tanto, deveriam ficar todos dentro de suas casas, escondidos, além disso, não poderiam manter relações sexuais até que as toras virassem gente. *Mavutsinim*, então, começou a criação, mas alguém quebrou as regras, fazendo sexo com a mulher à noite e saindo para ver se as toras já haviam se transformado em gente, com isso, não foi mais possível que os mortos revivessem quando se fizesse *Kuarup* (VILLAS BOAS, 1972, p. 55-57).

Assim conta a narrativa dos *Desana*, povo indígena que habita a região do rio *Tiquié*, no Amazonas:

Yebá-gõãmi (o demiurgo criador) queria que também a humanidade fosse imortal. Ele queria que a humanidade fosse como são hoje em dia as ara-

nhas, as cobras, as centopéias, os camarões. Estes, quando velhos, trocam de pele e voltam a ser jovens. *Yebá-gôãmi* queria também que a humanidade trocasse de pele, mas ele não conseguiu. Ele havia dado aos ancestrais da humanidade uma cuia de *ipadu* [*erythoxylum coca*, var. *ipadu*] para lamber. Quando eles viram aranhas, escorpiões e outros insetos venenosos na beira da cuia, os ancestrais da humanidade não tiveram coragem de se aproximar. Mas as aranhas, centopéias, escorpiões não hesitaram e comeram o *ipadu*. É por isso que eles trocam de pele quando velhos. É o *ipadu* que lhes deu o poder de trocar a pele (LANA, 2000, p. 35).

Vamos nos deparar com mitos em que os seres que seguiram os preceitos escaparam da morte:

Segundo a mitologia do povo Urubu-Kaapor, que habita no Maranhão, o criador Maíra disse aos homens que a árvore Mira-Kurusá iria chamá-los à noite, que ficassem acordados porque quem não respondesse aos gritos de sua árvore conheceria a morte. Só as árvores, a cobra e a aranha estavam acordadas e responderam. Por essa negligência, os homens passaram a ser mortais. [RIBEIRO, 1976, p. 21]. O mito adâmico é um outro exemplo bem conhecido sobre essa perda da condição paradisíaca (SHAKER, 2002, p. 359).

Como entender o significado desses mitos arcaicos, em que os criadores oferecem a possibilidade de uma imortalidade no mundo, mas que não se efetiva?

Se acompanharmos nesses vários mitos o encaminhamento dessa possibilidade, o que observamos é que de fato ela não se realiza. Talvez porque, se ela ocorresse, o mundo seria eterno ou, ao menos, perpétuo, o que seria contraditório com a natureza finita do mundo.

Mas mesmo assim essa possibilidade é oferecida, como que se fosse para evidenciar durante a vida daquele povo o véu de ignorância que cobre a visão dos homens, e que os faz quebrar os preceitos colocados pelos criadores para a efetivação dessa possibilidade. Esse evidenciamento passa a operar como uma constante lembrança de que, se de um lado a mente humana é falha e negligente para com os preceitos dos criadores, e por isso a possibilidade se perdeu, por outro lado essa possibilidade não está totalmente afastada: o estado de não-morte deverá a partir daí ser conquistado através da realização espiritual, com todas as provas que ela impõe, de acordo com as leis próprias da tradição de cada povo (SHAKER *et all*, 2002, p. 356).

A doença e a morte são inerentes à existência, elas implicam na experiência da perda e do sofrimento. Inebriado pelo desejo de permanecer, o ser humano resiste à aceitação da finitude da sua existência.

As religiões procuram relembrar essa verdade da finitude e apontar os caminhos da transcendência.

Em contrapartida, a negação da morte é um fato presente no ser humano. O mito de Orfeu é um dos que trata desse tema. Em suma, a perda da amada Eurídice leva Orfeu a descer ao mundo subterrâneo regido por Hades, de quem, graças à sua música e à intervenção de Perséfone, consegue a chance da possibilidade do retorno de Eurídice ao mundo dos vivos, mas isso sob a condição de que ele não olhasse para trás. Entretanto, no momento em que Orfeu já estava se aproximando da luz, a dúvida lhe atormenta, afinal, talvez Eurídice não estivesse vindo atrás dele. Nesse momento, virou-se para trás e viu Eurídice desaparecendo, ela estava voltando, definitivamente, ao mundo subterrâneo.

A virtuosidade do mito está na sua possibilidade de múltiplos níveis e facetas de interpretações, que constitui a ciência da hermenêutica. Em última instância, a função principal do mito é a de servir de guia para os seres humanos entenderem as complexas dimensões da existência e os caminhos da transcendência. A morte é uma dessas importantes dimensões. Para o homem religioso, a morte é a porta, a passagem de uma realidade condicionada para a eternidade; já para o homem não-religioso, a morte é assustadoramente terrível, pois lhe parece o ponto terminal, o aniquilamento de sua existência e de seu ser, já que ele toma seu ego mortal como a única verdade acessível à sua consciência.

Nós também poderemos encontrar inúmeros mitos que narram as tentativas humanas de buscar a fonte da juventude eterna e da imortalidade. Um deles é a epopéia babilônica de *Gilgamesh*:

O jovem Gilgamesh e seu amigo Enkidu travavam muitas batalhas difíceis contra monstros e demônios, e sempre voltavam vitoriosos. Mas Enkidu invocou a ira da grande deusa Astarté, que convenceu os outros deuses de que ele devia morrer. Quando Gilgamesh soube da morte inesperada e injusta de seu mais valente e querido amigo, ficou em luto profundo. E chorou não apenas por saudade do amigo, mas porque a morte de Enkidu o fez lembrar que também ele, Gilgamesh, era mortal e um dia morreria.

Sendo herói, Gilgamesh não podia ficar sentado ponderando sobre o destino final da humanidade inteira, e resolveu sair em busca da imortalidade. Sabia que seu ancestral Utnapistin, que sobrevivera ao grande Dilúvio enviado pelos deuses para castigar os homens, era a única criatura terrena que

havia conseguido a imortalidade. Gilgamesh estava decidido a encontrar esse homem e aprender com ele os segredos da vida e da morte.

No começo da jornada, ele chegou ao pé de uma grande cadeia de montanhas, guardada por um homem-escorpião e sua mulher. O homem-escorpião disse a Gilgamesh que nenhum mortal jamais havia cruzado as montanhas e enfrentado os perigos. Mas Gilgamesh contou-lhe o propósito de sua busca e o homem-escorpião, profundamente admirado, deixou o herói passar. Gilgamesh percorreu doze léguas na escuridão e acabou chegando à morada do deus-sol. Este o advertiu de sua busca era inútil, mas o herói não se deixou dissuadir e seguiu seu caminho.

Por fim, chegou à beira do mar das águas da morte. Lá encontrou uma guardiã, uma mulher com um cântaro de cerveja, que, como o homem-escorpião e o deus-sol, esforçou-se a dissuadi-lo de sua busca. Ela lembrou-lhe que a vida devia ser desfrutada:

- Gilgamesh, aonde vais?

Não acharás o que procuras.

Quando os deuses criaram os seres humanos,

Foi a morte que destinaram aos mortais,

Guardando em suas mãos o segredo da vida.

Enche tua barriga, Gilgamesh,

E faz da alegria de cada dia um banquete.

Dança e brinca, noite e dia.

Banha-te nas águas e atenta para o filho que te segura a mão,

E deixa que tua mulher se deleite contigo.

Pois essa é a tarefa da humanidade.

Mas Gilgamesh não conseguia esquecer Enkidu ou seu próprio fim, que um dia viria, e insistiu em terminar sua perigosa jornada. Na praia, encontrou o velho barqueiro que pilotara o barco de Utnapistin quando o Grande Dilúvio destruiu quase o mundo inteiro, e ordenou ao ancião que o levasse na travessia das águas da morte. O barqueiro, porém, disse-lhe que fizesse seu próprio barco e jamais tocasse uma gota das águas da morte ao remar por elas. Gilgamesh seguiu essas instruções e, por fim, chegou à ilha onde morava o sobrevivente do Grande Dilúvio.

Mas Utnapistin só fez repetir o que os outros tinham dito ao herói: os deuses declararam que a imortalidade lhes pertence e legaram a morte como seu destino da humanidade. Abandonando, enfim, as esperanças, Gilgamesh preparou-se para partir. Mas Utnapistin apiedou-se dele e lhe falou de uma árvore secreta que crescia no fundo do mar, e que tinha o poder de devolver aos velhos a juventude. Gilgamesh remou até o meio do oceano, mergulhou nas águas da morte e encontrou a árvore, levando para seu barco um ramo dela. Fez em segurança a travessia para a terra e começou a se dirigir para casa, com seu tesouro escondido num saco. No caminho, parou à beira de um lago para se banhar e trocar de roupa. Mas uma serpente que rastejava ali perto farejou o aroma paradisíaco da Árvore da Imortalidade, levou o ramo e comeu as folhas. É por isso que a serpente consegue remover, soltando e trocando sua pele.

O herói Gilgamesh ajoelhou-se à beira do lago, cobriu o rosto com as mãos e chorou. Compreendeu então que era verdade o que lhe tinham dito: até o mais poderoso e mais corajoso dos heróis é humano e tem que aprender a viver com a alegria do momento e a aceitação do fim inevitável (GREENE; SHARMAN-BURKE, 2001, p. 72-75).

O sonho humano da busca da imortalidade física permeia a história da humanidade. Assim como *Ponce de León* buscava pelo rio Amazonas a fonte da juventude eterna, há, atualmente, quem pague para, ao morrer, ter seu corpo congelado, na esperança de um dia a medicina encontrar o remédio que vença a morte. Mas veremos mais adiante que, nos ritos iniciáticos, o que as religiões ressaltam como possível e necessário não é a busca da imortalidade física, mas a imortalidade espiritual.

9. Equilíbrio cosmológico e ética humana

Uma das funções dos mitos é indicar os modos como a vida humana deve ser seguida, de maneira a preservar certa harmonia, não apenas dentro da comunidade, mas também para com o meio ambiente, a Natureza. A suposição de que a Natureza é apenas um objeto passivo de obtenção de meios materiais é algo que não vamos encontrar em nenhum povo tradicional. Trata-se de uma ideologia do mundo moderno, em que a esfera econômica se tornou o grande foco da ambição humana. Em outras palavras, observa-se o progressivo processo de dessacralização da Natureza. Assim, alerta a fala de um líder indígena, *David Kopenawa*, do povo *Yanomami*, que habita o Roraima:

Nos primeiros tempos, os brancos viviam como nós na floresta e seus ancestrais eram pouco numerosos. Omama transmitiu também a eles suas palavras, mas não o escutaram. Pensaram que eram mentiras e puseram-se a procurar minerais e petróleo por toda a parte, todas essas coisas perigosas que Omama quisera ocultar sob a terra e a água porque seu calor é perigoso. Mas os brancos as encontraram e pensaram fazer com elas ferramentas, máquinas, carros e aviões. Eles se tornaram eufóricos e se disseram: 'Nós somos os únicos a ser tão engenhosos, só nós sabemos realmente fabricar as mercadorias e as máquinas!' Foi nesse momento que eles perderam realmente toda sabedoria. Primeiro estragaram sua própria terra antes de ir trabalhar nas dos outros, para aumentar suas mercadorias sem parar. Nunca mais eles se disseram: 'Se destruímos a terra, será que seremos capazes de recriar uma outra?'

[...] O pensamento desses brancos está obstruído, é por isso que eles maltratam a terra, desbravando-a por toda a parte, e a cavam até debaixo de suas casas. Eles não pensam que ela vai acabar por desmoronar. Eles não temem cair no mundo subterrâneo. Porém, é assim. Se os 'brancos-espíritos-tatus-gigantes' [mineradoras] entram por toda parte sob a terra para retirar os minérios, eles vão se perder e cair no mundo escuro e podre dos ancestrais canibais.

Nós, nós queremos que a floresta permaneça como é, sempre. Queremos viver nela com boa saúde e que continuem a viver nela os espíritos *xapiripê*, a caça e os peixes. Cultivamos apenas as plantas que nos alimentam, não queremos fábricas, nem buracos na terra, nem rios sujos.

Queremos que a floresta permaneça silenciosa. Que o céu continue claro, que a escuridão da noite caia realmente e que se possam ver as estrelas. As terras dos brancos estão contaminadas, estão cobertas de uma fumaça-epidemia-*xawara* que se estendeu muito alto no peito do céu. Essa fumaça se dirige para nós, mas ainda não chega lá, pois o espírito celeste *Hutukarari* a repele sem descanso. Acima de nossa floresta o céu ainda é claro, pois não faz muito tempo que os brancos se aproximaram de nós. Mas bem mais tarde, quando eu estiver morto, talvez essa fumaça aumente a ponto de estender a escuridão sobre a terra e de apagar o sol. Os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seu pensamento está cheio de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias, como se fossem suas namoradas (KOPENAWA, 2000, p. 22-23).

A dessacralização da Natureza vem com uma série de progressivas perdas que acompanharam a história da humanidade nos últimos séculos: perda do sentido do sagrado; enfraquecimento da visão mítica da vida em troca do racionalismo materializante; hipervalorização das ambições do ego; domínio da Natureza a qualquer custo; ideologização

do conforto e da posse material como a grande medida de realização da existência. A demitificação do olhar e do modo de viver reduziu a vida a uma corrida frenética pelo poder de controle sobre a vida:

Quando a mente humana perde a compreensão do valor espiritual da vida e da Natureza, consequências ecológicas colocam a existência em grande perigo. A cegueira e a avidez tornam a mente arrogante, e os homens lançam seus tratores e químicas a destruir as florestas, os animais, as águas, o ar, os últimos povos tradicionais que zelam pela Natureza, o grande desastre já a olhos vistos. O que há por trás disto?

Diante da fragilidade da existência humana, pensamos poder fazer frente a isso nos cercando de fortalezas de conforto, riqueza e poder. Diante do pavor de nossa efemeridade, tentamos fugir disso, dominando as forças da Natureza. Por detrás da ambição pelas coisas, esconde-se nosso grande medo. As máquinas criadas pelos cientistas nada mais são que forças naturais aprisionadas, reorganizadas e postas a serviço de grandes desejos.

Foram esses grandes desejos que acionaram a marcha do capitalismo. É uma grande ingenuidade e distorção a ideologia propagada de que a maquinização foi desenvolvida visando trazer o conforto para a humanidade. Que o seu objetivo foi potenciar a produção de mercadorias para grandes lucros dos capitais, isto está em qualquer bom tratado de História e Economia. Isto exigiu os custos de horrores para os que foram arrancados de seus ofícios agrícolas e artesanais e arrastados aos núcleos e cidades industriais. Basta ver a história da industrialização europeia desde os séc. XVI-XVIII. O colonialismo sobre as Américas, África e Ásia foi o passo sangrento exigido para uma acumulação primitiva de capital, necessário para a expansão do industrialismo europeu e o consumo de sua produção. E para garantir isso, todo tipo de violência, física e mental, foi posto em prática (SHAKER, 2003, p. 26).

A dessacralização da natureza e a ideologia do desenvolvimento a qualquer custo, que na perspectiva mítico-espiritual significa a **coisificação** da Natureza e da vida, afetou muito os povos tradicionais, pois, na raiz do conflito da ambição, está o conflito entre dois modos de ver a realidade, como é particularmente sentida pelos povos indígenas, cuja estrutura existencial é toda embasada nos fundamentos míticos trazidos pelos seus seres criadores. A **coisificação** da natureza e da vida trouxe também a ideologia da homogeneização, da supressão das diferenças, em que os povos tradicionais passaram a ser retratados como **atraso**, **empecilho** na suposta linha evolutiva da humanidade. Os povos indígenas continuam lutando para serem respeitados em sua diversidade:

Só quando conseguirmos reconhecer essa diferença não como defeito, nem como oposição, mas como diferença da natureza própria de cada povo, só assim poderemos avançar um pouco nosso reconhecimento do outro e estabelecer uma convivência mais verdadeira entre nós (KRENAK, 2000, p. 45).

É visível os perigos que a dessacralização da vida, que acompanha essa perda da visão mítico-espiritual, traz para o planeta. Movimentos de alerta e proposições de modelos alternativos de uma ética surgem em muitos pontos do planeta:

Os mestres do *ethos* moderno de relação pessoa-natureza nos desviaram do reto caminho. René Descartes ensinava em sua teoria da ciência (*Discurso do Método*) que a vocação do ser humano reside em sermos “mestres e donos da natureza”. Outro mestre fundador, Francis Bacon, expressou sinistramente o sentido do saber: “saber é poder”. Poder sobre a natureza, completava ele, significa “amarrá-la ao serviço humano e fazê-la nossa escrava, colocá-la na cama de Procusto, torturá-la até que ela nos entregue todos os segredos”. [BOFF, 2005, p. 86]. É preciso, diz o autor, trazeremos de volta os paradigmas e modos exemplares de outros mestres espirituais, como São Francisco de Assis e Gandhi, para quem “conhecer nunca era um ato de apropriação e domínio sobre as coisas, mas uma forma de amor e de comunhão com as coisas”. [BOFF, 2005, p. 87]

Quando a humanidade perde sua visão da realidade humana e da natureza enquanto uma manifestação mítica de verdades e princípios superiores, a psique humana se torna cativa de anseios passageiros e ilusórios, e todo o meio ambiente se degrada junto com a degradação da mentalidade humana e da vida social em suas múltiplas dimensões. Veja as reflexões de autores como de L. Boff sobre isso:

O atual estado do mundo (poluição do ar, contaminação da terra, pobreza de 2/3 da humanidade, etc.) revela o estado da psique humana. Estamos doentes por dentro. Assim como existe uma ecologia exterior (os ecossistemas em equilíbrio ou desequilíbrio), existe também uma ecologia interior. O universo não está apenas fora de nós. As violências e agressões ao meio ambiente lançam raízes fundas em estruturas mentais que possuem sua genealogia e ancestralidade dentro de nós.

As coisas todas estão em nós como imagens, símbolos e valores. O sol, a água, o caminho, as plantas e os animais vivem em nós como figuras carregadas de emoção e como arquétipos. (...)

Certamente, em seu afã de sobrevivência, numa fase ancestral perigosa, no confronto com a natureza, o ser humano teve de desenvolver seu instinto de agressividade, bem como em situações mais amenas pôde dar curso às suas potencialidades de convivência e apoio mútuo. Tais matrizes comportamentais deixam vincos no universo interior do ser humano e nas reações coletivas de um povo. Outras vezes é o processo de personalização individual que deixa resquícios em comportamentos atuais. Assim, por exemplo, na experiência de cada um, existem o “seu mundo”, o corpo, a família, a casa, o espaço da subjetividade. Esse âmbito é mantido cuidado e limpo. Para além dele, existem o vazio, a realidade amorfa e o indeterminado. Aí pode-se descarregar dejetos e descuidar de sua preservação, pois tem-se a impressão de que tais espaços não existem ou que ninguém nos vê. Em razão disso, entendem-se os hábitos culturais de lançar o lixo em lugares ermos, nos lagos e mares, aparentemente sem dono.

Para psicologia infantil, o que não se vê não existe. No adulto, pode permanecer como resquício dessa visão a idéia de que um objeto não mais visível já não existe. Por isso, lança-se ao fundo do mar ou soterra rejeitos tóxicos com a sensação ilusória de tê-los eliminado realmente”. [BOFF, 2005, p. 87-88]

No mundo atual, fortemente marcado pelo materialismo, pela cultura capitalista e consumista, em que a posse de bens de consumo é apresentada como modelo de subjetividade realizada, como você relacionaria esses vários aspectos com a questão da perda da visão mítica da realidade? Neste modelo construído de subjetividade, ao olharmos, por exemplo, os seres da Natureza, conseguimos ver neles a manifestação de princípios superiores? Ou a visão racionalista e materialista ofusca a capacidade humana de ler a realidade invisível através do visível (que a cultura mítico-espiritual permitia nos aproximar)? Reflita sobre essas questões, retorne às explanações apresentadas, reexamine as várias dimensões que os temas dos mitos, suas estruturas e símbolos abrem tanto sobre o modo como as sociedades compreendiam a realidade exterior e interior. Veremos mais adiante como esse modo de compreensão participa do modo de viver humano.

10. Questões autoavaliativas

Sugerimos que você procure responder, discutir e comentar as questões a seguir que tratam da temática desenvolvida neste capítulo.

1. Pesquise na bibliografia sugerida ou em outras fontes mitológicas, um mito cosmogônico e procure analisar suas principais características;
2. Pesquise na bibliografia sugerida ou em outras fontes mitológicas, um mito cosmogônico feminino e procure analisar suas principais características;
3. Analise na gênese bíblica como surge o tema da morte, e que significações você depreenderia deste contexto da narrativa bíblica;
4. Desenvolva sua reflexão sobre as relações entre o tema da destruição das florestas na atualidade, equilíbrio cosmogônico e ética humana.

11. Referências Bibliográficas

- BENISTE, J. *Mitos Yorubás*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- BOFF, L. *Ética da Vida*. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.
- BOLEN, J. S. *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRAGA, H; BOECHAT, W. *et all. Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BRANDÃO, J. de S. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2001. 3 v.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2001.
- CAMPBELL, J. *A imagem mítica*. São Paulo: Papyrus, 1999.
- _____. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *Todos os nomes da deusa*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *O vôo do pássaro selvagem: ensaios sobre a universalidade dos mitos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *A jornada do herói*. São Paulo: Agora, 2003.
- _____. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 2005.

- _____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2008.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Tratado de história das religiões*. Tradução de: Fernando Tomaz e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ESTÊS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FORD, C. *O Herói com rosto africano*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- FRANZ, M. L. V. *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GREENE, L.; SHARMAN-BURKE, J. *Uma viagem através dos mitos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- GUÉNON, R. *Os símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- GUIMARÃES, R. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: *História Geral da África*. São Paulo: Ática; (Paris), UNESCO, 1982.
- HOLLIS, J. *Rastreado os deuses: o lugar do mito da vida moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- IBN'ARABI, M. *La Sagesse des Prophètes*. Tradução e notas de: Titus Burckhardt. France: Albin Michel, 1974.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- KITHÄULU, R. *Irakisu o menino criador*. São Paulo: Peirópolis, 2002.
- KOPENAWA, D. *Descobrimos os brancos. Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2000.
- KRENAK, A. *O eterno retorno do encontro. Povos indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2000.
- LANA, L. G. *Nosso saber não está nos livros. Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. SP: Instituto SocioAmbiental (ISA), 2000.
- MATTIUZZI, A. A. *Mitologia ao alcance de todos: os deuses da Grécia e Roma antigas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- MURGA, P. *Símbolos*. Diccionarios Rioduero. Madri: Rioduero de la Editorial Católica, 1983.
- PRANTI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUALLS-CORBETT, N. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. São Paulo: Paulus, 2002.
- RIBEIRO, D. *Uirá sai à procura de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- ROCHA, E. P. G. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).
- RONECKER, J. P. *O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCHLESINGER, H. *Dicionário Enciclopédico das Religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.
- SHAKER, A. *Buddhismo e Christianismo: esteios e caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

- _____. *A travessia budhista da vida e da morte: introdução a uma antropologia espiritual*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- _____. O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais. *Revista Uniclar*, p. 37-48, ano IX, n. 1. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007.
- _____. A Sabedoria do Intelecto e o Caminho Mítico, *Revista Uniclar*, p. 61-70, , ano XI, no. 1. SP: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2009
- _____. *Romhōsi'wa: os senhores da criação do mundo Xavante*. IFCH, Unicamp, (Doutorado), 2002.
- TOLA, F. *Himnos del Rig Veda*. Buenos Aires: Sudamerica, 1968.
- TSE, L. *Tao Te King: o livro do sentido e da vida*. São Paulo: Hemus, 1983.
- VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Edusp, 1973.
- _____. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VILLAS BOAS, O.; VILLAS-BOAS, C. *Xingu: os índios, seus mitos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- YAMÁ, Y. *Puratic: o remo sagrado*. São Paulo: Peirópolis, 2001.
- WATTS, A. *Mito e Religião: transcritos editados*. Rio de Janeiro: Fissus, 2002.
- WILKINSON, P. *O livro ilustrado da mitologia: lendas e histórias fabulosas sobre grandes heróis e deuses do mundo inteiro*. São Paulo: Publifolha, 2000.
- WOOLGER, J. B.; WOOLGER, R. J. *A Deusa Interior: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas*. São Paulo: Cultrix, 2000.

CAPÍTULO 3

Os Ritos: Conceitos, Estruturas e Significações

1. Introdução

Nesta unidade, iniciaremos pela abordagem do tema dos ritos. Examinaremos os conceitos de rito e cerimônia, procurando refletir sobre suas possíveis afinidades e diferenças, e como ritos se relacionam com os conceitos de mitos e símbolos, e como a noção de recordação desempenha um papel significativo nos mitos. Estudaremos as possíveis interpretações sobre o rito, cerimônia e festa religiosa e festa folclórica.

Posto isso, estudaremos as implicações envolvidas no rito de contar os mitos, a ciência dos sons e dos gestos apropriados para que seja considerada uma prática ritual. Isso nos levará a examinar os aspectos da oralidade e da escrita, o caráter mítico da palavra, e o lugar dos livros sagrados como base doutrinal e inspiradora dos rituais. Examinaremos o lugar dos sons sagrados e gestos sagrados, orações, recitações dos nomes divinos, cantos xamânicos e *mantras* e como eles compõem certas formas rituais sonoras, que podem ter funções de cura em certas tradições. Igualmente significativas serão as figuras visuais, como as mandalas, as construções arquitetônicas dos templos, igrejas, catedrais, as cidades e aldeias tradicionais, o próprio corpo humano é objeto de contemplação enquanto forma carregada de significados simbólicos. Isso nos abrirá o campo de exame da fala e dos gestos corporais enquanto gestos rituais, estude isso com clareza. Examinaremos como o ritualismo pode, por outro lado, cair no formalismo e apego às suas dimensões exteriores, e como isso é tratado com certa reserva em certas tradições espirituais.

Posto isto, examinaremos o importante tema dos ritos de passagem e suas significações no processo de amadurecimento social e espiritual dos indivíduos. Nascimento, puberdade, casamento, morte, veja como os ritos de passagem se colocam como suportes de transformações para o caminho de volta à origem transcendente, enquanto uma ascese espiritual, segundo modos próprios de cada tradição espiritual, segundo modelos diferenciados para o sexo masculino e o feminino. Examinaremos o importante tema da morte e seus ritos funerários. E neste campo dos ritos de passagem, estudaremos as características e funções dos chamados ritos de iniciação e a significação das chamadas provas iniciáticas.

Ainda neste campo dos ritos de passagem, examinaremos o interessante e importante tema das viagens mitológicas, muitas vezes sob a forma do caminho do herói, em sua jornada de busca, passando pelas fases de separação, iniciação e retorno. Estudaremos, através dos exemplos apresentados, bem como de outros exemplos que pode se pesquisar, o significado das buscas e de cada uma dessas fases, em suas dimensões espirituais e psicológicas.

2. Rito, cerimônia, mito e símbolo

Vimos que os mitos relatam os modos de estruturação da existência cósmica, ou, em uma dimensão mais limitada, a existência de determinada tradição espiritual. Uma das importantes funções dos relatos míticos é relembrar a comunidade como a realidade fenomênica passou a existir, de modo que a consciência humana tenha clareza de seu vínculo com as origens sagradas.

Porque é necessário relembrar? Porque a mente humana se esquece de onde veio, o que é a realidade, e para onde vai.

Conta a mitologia grega que *Lete*, o Esquecimento,

[...] presidia a fonte do Esquecimento, isto é, o Rio Lete, situado nos Infernos, onde iam os mortos beber para obter o esquecimento das coisas do mundo. Perto do oráculo de Trofonio, na Beócia, havia duas fontes de que os fiéis bebiam: Lete, a fonte do Esquecimento, e Mnemósina, a fonte da

Memória. Os poetas mencionam Lete como sendo irmã da Morte e do Sono (GUIMARÃES, 1988, p. 201).

As almas, segundo a mitologia grega, ao atravessarem o Rio *Lete*, esquecem de seu passado, o que significa, em outras palavras, que recaem nas teias da ilusão da existência, ou, dito ainda de outro modo, caem no sono e na morte, nos domínios dos irmãos gêmeos *Hipno* (o Sono) e *Tânato* (a Morte). Por isso, uma das funções salvíficas dos seres divinos que vêm ao mundo é a de despertar os humanos do sono e da morte com que a ignorância os cobriu. Quando Cristo vai orar em *Getsemani*, pede que os discípulos vigiem e orem, mas os encontra por duas vezes adormecidos, “porque seus olhos estavam carregados”. Em seu sermão profético, exorta-os à vigília:

E olhai por vós, não aconteça que os vossos corações se carreguem de glotonaria, de embriaguez, e dos cuidados da vida, e venha sobre vós de improviso aquele dia. Porque virá como um laço sobre todos que habitam na face de toda a terra. Vigiai pois em todo o tempo, orando, para que sejais havido por dignos de evitar todas estas coisas que hão de acontecer, e de estar em pé diante do Filho do homem (LUCAS, 21, 34-36).

Em outras tradições religiosas, encontraremos esse constante alerta para o despertar da consciência a cada momento. Sócrates e Platão falam da necessidade da *Anamnesis*, ou seja, do recordar. Mas recordar o quê? Não se trata de lembrar dos fatos passados da vida individual, mas de lembrar das origens sagradas, de estar com o foco da transcendência em meio à existência fugidia. A postura física de **estar em pé diante do Filho do homem** simboliza a mente clara, pura, a verticalidade perante a transcendência. *Buddha* significa **o Desperto** e suas práticas centram-se no despertar da mente para a verdade da impermanência da existência. Embriagada pela sedução dos sentidos, a mente perde-se na trama da vida impermanente, julgando-a permanente. Por isso, é necessário o relembrar das verdades inscritas pelos mitos.

No sentido profundo da palavra mito, as doutrinas espirituais são formas míticas de transmissão das verdades do sagrado, pois nem todas essas formas centram seu conteúdo na questão da criação do mundo. Em outras palavras, a criação do mundo não se reduz apenas àquele momento da criação no remoto passado, mas momento a momento o mundo está sendo recriado. A noção de mundo não é apenas a do mun-

do exterior, mas também do mundo interior do homem: a cada momento, na mente humana estão sendo criados os pensamentos, as sensações, os desejos, os impulsos, a consciência.

Recontar o mito é se recolocar no Centro do Mundo. Vimos que o conceito de Centro do Mundo encontra múltiplas aplicações: pode estar representado no templo, no lugar hierofânico de uma cidade, mas, principalmente, no coração humano, tabernáculo por excelência do ponto pelo qual o Eixo do Mundo encontra o centro humano e o liga ao transcendente.

Mas, para que a eficácia do mito não se resuma apenas à arte de reouvir os tempos da criação, é preciso que o mito se reatualize, que ele oriente cada ação humana, pois os humanos não vivem apenas no ouvir, mas no pensar, no agir a cada instante, em seu comer, vestir, caminhar, trabalhar etc. Entramos, portanto, no campo das ações humanas, do corpo, da fala e do pensamento, e, conseqüentemente, no campo de reflexão sobre o tema **rito**.

“O que é o rito?”; “rito e cerimônia são sinônimos ou diferenciam-se?”; “se sim, em que sentido?”; “ritos são apenas de conteúdo religioso?”; “como os ritos se relacionam com os mitos e os símbolos?”. Vejamos, a seguir, como os pensadores das religiões abordam essas importantes questões.

Uma das possíveis interpretações do rito é aquela que o considera como expressão de valores consensuais comuns de uma determinada comunidade. Sendo o homem um ser que vive em sociedade, sua realização humana se dá mediante expressões que envolvam palavras e gestos carregados de sentido e emoção. Nessa perspectiva, o rito é particular da espécie humana, embora abranja todas as ações de valores comuns.

Namoro, casamento, jantar em família, paradas cívicas, jogos esportivos, todas essas vivências comunitárias seriam consideradas como ritos. O rito teria, assim, a função de reforçar os laços da comunidade em torno de valores comuns. Mas dentro dessa concepção genérica de rito, o que diferenciaria essas vivências dos ritos religiosos? Ou seja, qual a especificidade do rito religioso? O rito religioso

se marcaria pelo seu conteúdo específico, qual seja, aqueles que se referem à relação com o transcendente. Nesses termos, rito, cerimônia, festa religiosa e celebração poderiam ser usados como sinônimos, quando seus conteúdos tiverem essa característica de relação com o transcendente.

Em outra via interpretativa, rito e cerimônia designam realidades muito diversas, não sendo, por isso, sinônimos. Para tanto, parte-se da origem da palavra **rito**, para dela buscar sua significação. A palavra **rito** provém do sânscrito *rita*, que, na tradição hindu, significa **ordem** cosmológica, relaciona-se à noção grega de **Cosmos**, que quer dizer a **produção de uma “ordem”** com base no **caos**. Ou seja, por meio da ação divina: “Faça-se a Luz!”, um modo de ser estruturado, uma **ordem cosmológica** é extraída de dentro do caos primordial.

Vimos que os mitos cosmogônicos relatam exatamente como esse processo de criação/manifestação se operou. Esse processo se deu por meio de um *modus operandi*, segundo uma certa ordem, uma ordenação, um modo ordenado. Veja um exemplo simples: quando um artesão cria uma arte, como isso ocorre? Ele tem uma inspiração em sua mente e, mediante um modo artesanal de procedimentos, ele opera sobre uma **matéria-prima** e faz a ideia se transformar em um mundo criado, expresso, manifestado, uma obra. Do ponto de vista cosmológico mais amplo, o processo é análogo: de dentro da mente divina, por meio de um modo ordenado, o Cosmos/Mundo manifesta-se, é criado. **Esse modo de realizar se dá segundo uma ordem**, e esse é o significado mais amplo da palavra *rita*.

Assim, se o mito revela a **ordem** com que foi criado/manifestado o mundo, nesse modo estão implícitos os procedimentos que as ações humanas devem **imitar**. E este é o significado do rito: são as ações humanas que acompanham/reproduzem o modo cosmológico instituído pelos seres sobrenaturais responsáveis pela fundação do mundo.

A palavra sânscrita *rita* é aparentada, por sua própria raiz, ao latim *ordo*, e vale a pena frisar que ela é estreitamente ligada à palavra “rito”: o rito é, etimologicamente, aquilo que se realiza conforme à “ordem”, e que, por conseguinte, imita ou reproduz ao seu nível o próprio processo da manifestação (GUÉNON, 1970, p.43).

Diante disso, os ritos estão baseados em uma verdade cosmológica e foram instituídos por esses seres sobrenaturais nos tempos primordiais da criação do mundo. São, por isso, de natureza supra-humana, ou seja, os ritos não são inventados pelos humanos. Uma sociedade tradicional, isto é, uma sociedade de bases espirituais é aquela em que todos os aspectos de sua vida estão estruturados segundo esses princípios trazidos e ensinados por seus criadores míticos.

Segundo essa perspectiva cosmológica, as cerimônias e festas dizem respeito a uma ordem social, sem que necessariamente tenham a ver com esses princípios sagrados. Por exemplo: no Cristianismo, o matrimônio é um sacramento, portanto, passa por um rito. Já o casamento civil não se constituiria em um rito, mas em uma cerimônia; o mesmo valeria para outras cerimônias sociais ou cívicas criadas pelas instituições humanas. Outro exemplo: o batismo cristão é um rito; já a festa de aniversário, de quinze anos, de formatura ou a entrega de troféus seriam cerimônias.

Muitas vezes, encontramos na literatura ou na referência verbal a designação **festas religiosas**, cujo significado confunde-se com o de **rito**. Mas, de acordo com a perspectiva em questão, rito e festa religiosa também não são sinônimos. O termo **festa** designa um evento de caráter alegre, com vários componentes, tais como música, alimentos, danças etc., e pode, eventualmente, ter um aspecto emotivo religioso-devocional, como, por exemplo, as festas juninas ligadas às figuras de Santo Antonio, São João e São Pedro, ou as quermesses em torno das igrejas onde podem estar ocorrendo certos ritos etc. No entanto, a noção de **festa** não designa em si um rito, embora possam haver festas religiosas em torno de um rito.

Nesse sentido, o mesmo valeria para as festas folclóricas. O conceito de **folclore** provém da palavra *folk-lore*, que significava algo como **relatos populares**. É bem provável que originalmente se vinculavam a algum mito e rito tradicional de certo povo, mas disso ficaram apenas alguns fragmentos, separados do contexto da tradição espiritual do qual faziam parte como um rito.

Enquanto evento e memória dos atos fundadores dos seres sobrenaturais, o mito atua como um mapa para a vida de um povo

espiritual. Mas, como vimos, a memória é aqui entendida não como lembrança de fatos temporais (cujo termo grego seria *mneme*), mas como recordação (*anamnesis*) das verdades que, acontecidas em tempos primordiais, são eternas, pois falam de verdades atemporais, cujo esquecimento leva à ignorância e à prisão nas ilusões da vida efêmera:

É interessante notar que o homem religioso assume uma humanidade que tem um modelo trans-humano, transcendente. Ele só se reconhece *verdadeiramente homem* quando imita os deuses, os Heróis civilizadores ou os Antepassados míticos. Em resumo, o homem religioso se quer *diferente* do que ele acha que é no plano de sua existência profana. O homem religioso não é *dado*: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos. Estes modelos, como dissemos, são conservados pelos mitos, pela história das *gestas* divinas.

Por conseguinte, o homem religioso também se considera *feito* pela História, tal qual o homem profano. Mas a única História que interessa a ele é a *História sagrada* revelada pelos mitos, quer dizer, a história dos deuses, ao passo que o homem profano se pretende constituído unicamente pela História humana – portanto, justamente pelos atos que, para o homem religioso, não apresentam nenhum interesse, visto que lhes faltaram os modelos divinos. É preciso sublinhar que, desde o início, o homem religioso estabelece seu próprio modelo a atingir no plano trans-humano: aquele revelado pelos mitos. *O homem só se torna verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, imitando os deuses* (ELIADE, 2001, p. 88-89).

3. Tradições orais e escritas

O mito fornece o modelo paradigmático para as ações humanas, já o rito é a realização, em ato, desse modelo. Mito e rito são, portanto, duas faces da mesma moeda, de forma que uma sustenta a outra. O próprio recontar do mito já é um ato ritual, pois vamos encontrar nas tradições religiosas não somente vários procedimentos que devem ser cumpridos, tanto por quem conta quanto por quem ouve, um mito cosmogônico ou fundamental, como também encontraremos orientações sobre o espaço e os momentos do dia ou do calendário ritual em que certos mitos podem ser contados. Além disso, há certos mitos que podem ser contados para toda a comunidade, há, porém, outros que só determinados grupos podem ouvir (os homens, as mulheres, determinadas classes de idade etc.).

Não raras vezes, somos levados a pensar que o que importa são os conteúdos dos mitos a serem narrados, mas o que observamos por meio do estudo das várias tradições do mundo é que a forma do contar é tão importante quanto o conteúdo, pois ela envolve uma ciência dos sons e dos gestos apropriados para que seja considerada uma prática ritual. Isso abre um parêntese para um importante aspecto dos mitos: a questão da oralidade e da escrita. Com o advento da imprensa, o livro como forma de transmissão se tornou muito valorizado, mas à custa de uma visão ideológica de que só é cultura o que aparece como livro, documento. Passou-se, então, a olhar como **atrasadas** as culturas orais, como se a escrita fosse, por si mesma, uma prova de **progresso**, e a transmissão oral uma etapa **primitiva** do homem.

Progresso, primitivo, atrasado e tradicional tornaram-se palavras de conotação pejorativa no mundo moderno. Contudo, se olharmos a multitude de culturas humanas, veremos que a sua maioria é de base oral. Embora a escrita ajude a reter no tempo as verdades enunciadas, abre o risco de petrificá-las em sua frieza e limitação da palavra escrita, que precisa ser revivificada pela enunciação e interpretação dos livros. Já a oralidade, se, por um lado, abre o risco de se perder pelo esquecimento no tempo, ou de ser adulterada a ponto de não mais se referir ao enunciado original, por outro, tem a virtude de ser guardada na memória, de ser recriada a cada nova enunciação, em sua sonoridade e gestual performáticos.

Na perspectiva da sabedoria do mito, a palavra também tem um caráter mítico: “no princípio era o Verbo”. Ou, segundo um mito africano já citado: “Síntese de tudo o que existe, receptáculo por excelência da Força suprema e confluência de todas as forças existentes, *Maa*, o Homem, recebeu de herança uma parte do poder criador divino, o dom da Mente e da Palavra” (HAMPATÉ BA, 1982, p. 184).

O dom da **palavra** coloca o homem em um lugar de alta responsabilidade, já que sua palavra pode tanto construir quanto destruir. Por isso a palavra sempre se revestiu de grande valor, muitos cuidados e ritos para a sua pronúncia:

Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração. As

crônicas das guerras modernas servem para mostrar que, como se diz (na África), cada partido ou nação “enxerga o meio-dia da porta de sua casa” – através do prisma das paixões, da mentalidade particular, dos interesses ou, ainda, da avidez em justificar um ponto de vista. Além disso, os próprios documentos escritos nem sempre se mantiveram livres de falsificações ou alterações, intencionais ou não, ao passarem sucessivamente pelas mãos dos copistas – fenômeno que originou, entre outras, as controvérsias sobre as ‘Sagradas Escrituras’.

O que se encontra por detrás do testemunho, portanto, é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra.

É, pois, nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele *é* a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra.

(...) Nas tradições africanas – pelo menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara -, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositada. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência (HAMPATÉ BA, 1982, p. 182).

Há, ainda, tradições espirituais cuja base doutrinal e inspiradora dos rituais são os livros sagrados, como o Pentateuco judaico, os Veda do Hinduísmo e o Corão no Islão, mas há, também, um grande número de tradições de base oral, como, por exemplo, as tradições africanas e indígenas. Não é demais lembrar que alguns fundadores de tradições espirituais como Cristo e Buddha nunca escreveram uma linha; os textos sacros a eles ligados foram escritos por seus discípulos, após sua morte.

4. Os ritos, os sons e os gestos

Sendo os ritos a tradução reatualizada das verdades míticas, eles se dão segundo palavras e gestos, o que dá origem a uma ciência dos sons sagrados e dos gestos sagrados. O rito seria um conjunto de sím-

bolos, envolvendo objetos, figuras, gestos e palavras de tal forma que o rito seria os símbolos **postos em ação**. Todo gesto ritual seria um símbolo em ação, assim como o símbolo poderia produzir, também, o efeito semelhante aos ritos para quem medita sobre os símbolos (GUÉNON, 1980, p. 119).

As orações, as recitações dos nomes divinos (os *dikhrs*, na tradição islâmica), os cantos xamânicos e os *mantras* (nas tradições hindu e budista) seriam algumas das formas rituais sonoras. Sua entoação reveste-se de vários procedimentos, de acordo com uma ciência cuja estrutura tem a ver com as verdades cosmológicas. Por exemplo, em um dos mais importantes *mantras* hindu, o **OM**, cada sílaba tem a ver com um nível de realidade cósmica. Sendo a sílaba **O** uma contração de duas sílabas, **A** e **U**, teríamos **A U M**; a sílaba **A** simboliza o plano terrestre horizontal corporal, o **U** o plano intermediário mental mais sutil, e o **M** os estados supra-humanos. O monossílabo **OM** seria a síntese, simbolizando o reino profundo transcendente. A entoação deste *mantra* é uma forma de concentração e meditação para alcançar estados superiores de consciência.

Por meio dos cantos, os sons também fazem parte dos ritos de cura tradicional. Há um modo ritual correto com que o curandeiro deve entoar os cantos. Muitos desses cantos remontam suas origens aos tempos primordiais de criação, ou foram recebidos em sonhos pelos curandeiros e passaram a integrar o patrimônio dos cantos sagrados daquele povo. Um exemplo seria a terapia de cura entre os *Na-khi*, povo tibetano-birmanes habitante do sudeste da China:

O ritual de cura consiste na recitação solene do mito da Criação do mundo, seguida dos mitos da origem das doenças (provocadas pela cólera das Serpentes) e da aparição do primeiro xamã-curandeiro que trouxe aos homens os medicamentos necessários. Quase todos os rituais evocam o *começo, o illud tempus* míticos, quando o mundo ainda não existia: 'No princípio, no tempo em que o céu, o sol, a lua, as estrelas, os planetas e a terra ainda não estavam lá, quando ainda não tinham surgido', etc. Segue-se a cosmogonia e a aparição das serpentes: 'No tempo em que o céu apareceu, em que o sol, a lua, etc. apareceram, em que a terra se expandiu, em que os montes, os vales, as árvores e as rochas apareceram... então surgiram as Nâga e os dragões' etc. Conta-se em seguida o nascimento do primeiro curandeiro e a aparição dos medicamentos. E acrescenta-se: 'Deve-se narrar a origem dos medicamentos, pois do contrário não se pode falar sobre eles'.

É importante enfatizar que, nesses encantamentos mágicos de cura, *os mitos acerca da origem dos medicamentos* estão sempre interrelacionados com o *mito cosmogônico*. Sabe-se que nas práticas de cura dos povos primitivos, como aqueles que se baseiam na tradição, o medicamento só alcança eficácia quando se invoca ritualmente, diante do doente, a origem dele. Um grande número de preceitos mágicos do Oriente Próximo e da Europa inclui a história da doença ou do demônio que a causou e esconjura o momento mítico, no qual se exige a uma divindade ou santo que vença o mal.

Parece assim que o mito de origem é uma cópia do mito cosmogônico, pois este serve de exemplo para todas as origens. Por isso, surge também, muitas vezes, nos exorcismos terapêuticos, o mito cosmogônico do mito da origem se confunde com ele. Recorda, por exemplo, um exorcismo assírio contra a dor de dente: 'Depois de o deus Anu ter feito os céus, os céus fizeram a terra, a terra os rios, os rios os canais, os canais as lagoas, e as lagoas o verme'. O verme dirige-se em 'lágrimas' às divindades Shamash e Ea, pedindo-lhes alguma coisa de comer para 'destruir'. Os deuses oferecem-lhes frutos, mas o verme exige deles dentes humanos. 'Porque faleste assim, ó verme, que Ea te parta com sua mão poderosa'. Temos, pois, de lidar aqui com a criação do mundo, o nascimento do verme e da doença e a cura primordial exemplar (o aniquilamento do verme por Ea). A eficácia do exorcismo reside em que ele, executado ritualmente, atualiza o Tempo mítico da 'origem', tanto da origem do mundo como da origem da dor de dente e sua cura (ELIADE, 2001, p. 76-77).

Depararemos, de modo análogo, com o uso de figuras visuais como parte do universo ritual. Essas figuras, graças ao seu caráter simbólico, também exercem a função de concentração e meditação sobre elas, e o modo de traçá-las também é um rito. É o caso, por exemplo, das *mandalas*, que significa **círculo**, muito frequentes no Hinduísmo e Budismo. O nome mais amplo para essas figuras é *yantra*. São figuras que utilizam de símbolos geométricos, como uma série de triângulos dentro de um círculo e simbolizam energias concentradas, em uma espécie de imagem condensada de todo o universo criado ou manifesto.

As construções arquitetônicas também se encontram nesse mesmo ponto de vista que interliga o rito e o símbolo. Se olharmos os traçados dos templos hindus, por exemplo, veremos que sua estrutura é um *yantra* e que sua construção obedece a certos procedimentos rituais. Os templos, de modo geral, são traçados como uma imagem de arquétipos celestes, um *imago mundi*. Essa geometria da construção reproduz uma geometria celeste, tornando o templo um espaço sagrado, não apenas pela presença de imagens que evocam o transcendente

para quem os vê, mas também pela própria forma arquitetônica, que conduz o praticante a um estado mental propício para a inspiração do transcendente.

Muitas catedrais e igrejas cristãs eram construídas na forma de uma cruz, sendo a cruz um dos símbolos importantes no Cristianismo, embora também possamos encontrá-la em outras tradições (GUÉNON, 1979). Isso não significa, contudo, que outras tradições tomaram a cruz emprestada do Cristianismo, mas sim que seu simbolismo cósmico tem uma universalidade: um deles é o de que seu braço horizontal simboliza o plano terrestre e seu braço vertical o Eixo do mundo; seu ponto de intersecção simboliza um centro do mundo, do qual o postulante deve partir em sua jornada celeste. O tabernáculo do povo de Israel tem seu fundamento no traçado ordenado por Jeová; bem como a cidade de Jerusalém, como réplica da Jerusalém celeste.

A basílica cristã, e mais tarde a catedral, retoma e prolonga todos esses simbolismos. Por um lado, a igreja é concebida como imitação da Jerusalém celeste, e isto desde a antiguidade cristã; por outro lado, reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste. Mas a estrutura cosmológica do edifício sagrado persiste ainda na consciência da cristandade: é evidente, por exemplo, na igreja bizantina. 'As quatro partes do interior da igreja simbolizam as quatro direções do mundo. O interior da igreja é o Universo. O altar é o paraíso, que foi transferido para o oriente. A porta imperial denomina-se também porta do paraíso. Na semana da Páscoa permanece aberta durante todo o serviço divino; o sentido desse costume se expressa claramente no cânon pascal: 'Cristo ressurgiu do túmulo e abriu-nos as portas do paraíso'. O ocidente, ao contrário, é a região da escuridão, da tristeza, da morte, a região das moradas eternas dos mortos, que aguardam a ressurreição do juízo final. O meio do edifício da igreja representa a Terra. (...) ' Como Imagem do mundo, a igreja bizantina encarna e santifica o Mundo (ELIADE, 2001, p. 57-58).

A fundação de uma cidade tradicional também se dava segundo certas regras cosmológicas e rituais propiciatórios para que a cidade de Jerusalém fosse uma réplica do Centro do mundo. O mesmo ocorre no simbolismo da construção tradicional das casas. A casa do povo Xavante, por exemplo, era feita na forma de um cone-cupinzeiro, sua base circular era a terra, no centro, um poste vertical era o esteio, símbolo do Eixo do mundo que sustenta a cobertura por meio de esteios secundários que descem do topo para o círculo da base. A casa, portanto, era um microcosmos, análogo ao macrocosmos. Sua função

não era apenas a de servir de abrigo humano, mas de ser uma imagem cósmica, e, como tal, participava de influências espirituais advindas dessa forma simbólica.

A própria disposição das casas entre os povos indígenas tende, muitas vezes, a reproduzir esse simbolismo. Entre os Xavantes, as casas distribuem-se segundo uma semiferradura voltada para o rio e, no centro da aldeia, encontra-se o *warã*, o espaço de encontro diário dos homens da aldeia, onde são debatidos todos os assuntos da comunidade. O simbolismo do centro também se encontra na própria disposição dos homens no *warã*: eles se colocam em círculos concêntricos, ficando os mais velhos no centro e os mais novos, gradativamente, nos círculos mais exteriores. Encontramos, geralmente, as casas comunais, como entre os povos do Xingu ou dos Yanomami. Aqui, o simbolismo encerra-se em uma grande casa e a distribuição das famílias no interior obedece a certas regras simbólicas. Em alguns casos, no centro da aldeia fica a casa da pajelança, simbolizando a proeminência do espaço espiritual dos ritos mais fundamentais da comunidade.

Nessa série indefinida de analogias cosmológicas, também se encontra o corpo humano, que é, assim como a casa e o templo, um microcosmos que abriga dentro de si o divino, por isso o corpo não era visto, nas tradições espirituais, como, necessariamente, ou não apenas, **a causa da perdição**. O príncipe Sidartha, o futuro Buddha Shakyamuni, quando parte em busca do caminho de libertação do sofrimento, tenta, primeiro, as severas práticas ascéticas de automortificação do corpo, até realizar que esse extremo não o levaria à iluminação.

Se olharmos, por exemplo, a estrutura de significados simbólicos com que o corpo é tratado na *Hatha Yoga* de origem hindu, veremos que o próprio corpo comporta uma série de presenças divinas: desde o simbolismo da respiração nos exercícios respiratórios do *Pranayama*, até a questão dos *chakras*, uma série de centros psíquicos que abrigam energias divinas que devem ser despertadas mediante os *asanas* (posturas) corporais, bem como das práticas de concentração e meditação. Os *chakras* dispõem-se desde a base da coluna vertebral – identificada com o Pilar cósmico – até o topo da cabeça, de cujo orifício, *brahmarandha*, o espírito se evade no momento da morte. O topo do crânio encontra analogias com a **porta estreita**, a **abertura**

celeste, a cúpula, a fenda por onde o espírito **voa** rumo à sua origem transcendente, conforme veremos mais adiante, quando abordarmos os ritos de passagem.

Se a casa abriga a vida, a transcendência implica em **romper o teto da casa** que aprisiona o ser no túmulo cósmico. “E disse Jesus: As raposas têm covis, e as aves do céu têm ninhos, mas o Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça” (MATEUS, 8, 20). Por isso, os ascetas eram os **sem lar**, tendo renunciado à vida familiar, peregrinos que viviam ao relento, andando pelo mundo, pelos desertos, dormindo em cavernas, sob árvores, tendo sempre o céu aberto das estrelas fulgurantes como relembração do não-teto, a **não-casa**, a imensidão de sua verdadeira morada transcendente.

Nas sociedades em que a tradição espiritual ainda orientava todos os aspectos da vida, todas as ações humanas seguiam os modelos cosmogônicos; assim, todas as ações tinham um caráter de rito. O mesmo se dá com a fala (o modo sagrado de uso da linguagem oral) e, também, com os gestos corporais. Um exemplo interessante sobre os gestos rituais é encontrado nos *mudras* hindus e do budismo tibetano. *Mudras* são gestos corporais carregados de significados simbólicos, conforme podemos observar, por exemplo, nas danças de origem hindu:

Mudra não são meras invenções de uma mente comum, mas se originaram espontaneamente e foram codificadas pelos sábios, ou *Jivamuktas*, ‘pessoas liberadas’. [...] *Mudra* é reconhecido, como nenhuma outra prática *Yogi*, como um instrumento externo com a capacidade de preparar a mente para a meditação. Ele suspende o fluxo de pensamentos em preparação para o reconhecimento de outros níveis de percepção. [...] *Mudras* geram sugestões de suprema realidade, aproximando o praticante da verdade última, representando a mais próxima ‘imagem’ desta verdade como um espelho representaria a realidade. Assim como o espelho reflete o que está na sua frente, mas não o que está atrás, similarmente diferentes *Mudras* refletem diferentes aspectos da realidade mais elevada. Eles tentam refletir o infinito dentro do finito, assim como um prato de água contém o reflexo do sol. Desta forma, o *Mudra* pode ser visto como uma ciência de conexão entre o finito e o infinito (SURYAPREMANANDA, 2007, p. 64-65).

Considerando que o mundo e os seres humanos são imperfeitos, os rituais possuem um risco: o formalismo. Ou seja, o risco de os rituais serem praticados apenas como formalidades exteriores, em uma

espécie de repetição mecânica de gestos e recitações, sem que haja, por parte dos praticantes, efetiva assimilação e penetração nos significados dos ritos. Então, os ritos, embora potencialmente vivos, permanecem no nível da potencialidade, mas não efetivada. Em consequência, não ocorre uma transformação maior dentro do praticante. O apego à forma do ritual, em detrimento da efetivação do conteúdo por parte dos praticantes, afeta não tanto o rito, pois este tem sua virtualidade em si, mas sim o praticante, no sentido de que este fica preso a uma certa ilusão de que a repetição mecânica do rito o está conduzindo a algum nível mais profundo de realização espiritual.

Parafraçando o dito de que é preciso atenção aos riscos da **palavra que mata o espírito**, poderia se dizer algo análogo ao **formalismo dos gestos e recitações rituais que matam o significado**. Assim, em certas tradições, como no Budismo, os rituais são abandonados, pois são vistos como grilhões que impedem o progresso espiritual, daí a ênfase fundamental na meditação, na ética e na sabedoria que purificam a mente e conduzem à libertação do sofrimento. Também poderíamos incluir um outro risco muito frequente nos tempos atuais: a expectativa de **ritos de efeitos mágicos**, procurados e oferecidos por muitas organizações e feiras espiritualistas (CATÃO, 2000, p. 11).

5. Ritos de passagem, ritos iniciáticos: morte e ressurreição, o segundo nascimento

Se, por um lado, os mitos cosmogônicos estabelecem os fundamentos do mundo, este mesmo mundo existencial é, por natureza, efêmero, como a luz bruxuleante da chama de uma vela ao vento. Tudo o que nasce deverá perecer. Assim, a vida é passageira, é mudança incessante. Os seres são gerados, nascem, crescem, atravessam diversas fases, a infância, a juventude, a velhice até chegarem à morte, que não poupa a ninguém. Essa verdade cosmológica, que está presente nos mitos cosmogônicos, coloca para o homem espiritual a necessidade de que ele cuide de sua passagem pelo mundo, orientando-a por ritos e práticas que o aproximem, cada vez mais, do Centro do mundo, pois é por essa **porta estreita, menor que o buraco de agulha**, que ele realiza seu caminho de volta à sua origem transcendente.

Enquanto o homem não-religioso se dispersa em caminhos ilusórios, buscando objetivos mundanos (fama, riqueza, sucesso etc.), o homem religioso encontra nas tradições espirituais as bases para viver as fases de sua transformação interior, aquilo que se costuma denominar de **acese espiritual**. Esta é a função dos ritos de passagem: acompanhando, geralmente, mas não necessariamente, as próprias fases de desenvolvimento das idades corporais, fornece os meios para essa progressiva transmutação interior, que culmina na realização espiritual do praticante.

Um primeiro momento de passagem é o da entrada no mundo, o nascimento. Em uma cultura espiritual, o nascimento reveste-se de vários rituais, desde o momento anterior da fecundação, do parto e do nascimento. Entre os *Apocucuva-Guarani*, cabe ao pajé a tarefa de nomear a criança recém-nascida:

Ao nascer uma criança, poucos dias depois o bando se reúne em maior número possível, e o pajé encarregado dá início à cerimônia para determinar 'que alma veio ter conosco'. A alma pode ter vindo do zênite, onde vive o herói nacional *Nanderyquey*, ou da 'Nossa Mãe' no Oriente, ou então dos domínios do deus do trovão *Tupã* no Ocidente. Lá, ela há muito que existia pronta, e a única tarefa do pajé consiste em sua correta identificação, no momento e lugar de sua chegada à terra.

Ele o faz dirigindo-se às diversas potências celestiais mediante cantos apropriados a cada uma delas, indagando-lhes da procedência da alma e o seu nome. Isso exige sempre um tremendo esforço da parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celeste, coisa aliás que só é possível em estado de êxtase. Assim, habitualmente logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá. No princípio, só o acompanham sua mulher ou filha, a cantar e a marcar o compasso, batendo com a taquara de dança no chão. Pouco a pouco, porém, vão se chegando todas as mulheres e moças para participar; sentam-se em linha, ao longo da parede, com o rosto voltado para o leste, enquanto os homens se mantêm distantes.

E assim prossegue o canto, horas a fio. Entretanto o pajé vai recebendo, vez por outra, forças mágicas sobrenaturais das potências a que se dirige o seu canto, que transmite à criança. Parece que eles concebem estas forças de modo bastante substantivo, alguma coisa como um tecido, apenas invisível aos mortais. O pajé como que acompanha no ar com as mãos esta matéria, por cima de sua cabeça, enrola-a e então a desdobra sobre a criança. Ele também transmite sua própria força mágica à criança: seja tirando-a como se desveste uma camisa, suspendendo-a pelas costas, seja tirando-a do seu

peito, com um movimento circular da mão sobre ele e estendendo-a então cuidadosamente sobre a criança (NIMUENDAJU, 1987, p. 29-30).

O ritual do *ñeengaraí* prossegue pelo nascer do sol, tendo como elementos uma gamela na forma de canoa, com água perfumada de cedro (*yacaraí*) e, em sua borda, velas de cera silvestre (*tataendy*), suportada por uma forquilha de madeira.

O nome determinado deste modo tem para o Guarani uma significação muito superior ao de um simples agregado sonoro usado para chamar seu possuidor. O nome, a seus olhos, é a bem dizer um pedaço do portador, ou mesmo quase idêntico a ele, inseparável da pessoa. O Guarani não 'se chama' fulano de tal, mas ele 'é' este nome. O fato de malbaratar o nome pode prejudicar gravemente seu portador. [...] Os pajés são capazes de reconhecer, pelo nome, se a alma de seu portador veio do oriente, do zênite ou do ocidente [...] (NIMUENDAJU, 1987, p.31-33).

Nos ritos envolvendo o nascimento, em que o valor da mãe-terra é importante, encontraremos, em certas tradições, o ato de depor a criança recém-nascida no chão:

Em certos países da Europa ainda se costuma, hoje em dia, colocar a criança no chão, logo que esteja lavada e enfaixada. Em seguida, a criança é erguida pelo pai (*de terra tollere*) em sinal de reconhecimento. Na China antiga, o moribundo, como o recém-nascido, é deposto no solo... Para nascer e morrer, para entrar na família viva ou na família ancestral (e para sair de uma ou outra), há um limiar comum, a Terra natal... Quando se coloca sobre a Terra o recém-nascido ou o moribundo, é a ela que cabe dizer se o nascimento ou morte são válidos, se é necessário tomá-los como fatos consumados e regulares... O rito de deposição na Terra implica a idéia de uma identidade substancial entre a Raça e o Solo. [...]

Da mesma forma que a criança é colocada no chão logo após o parto, a fim de que sua verdadeira Mãe a legitime e lhe assegure uma proteção divina, também os moribundos – crianças e adultos – são depostos na terra. *Este rito equivale a um novo* nascimento (ELIADE, 2001, p. 119-120).

Cada novo nascimento é visto como uma revivificação do mito cosmogônico que dá início a uma tradição, conforme ilustra o ritual dos *Osage*, um povo indígena da América do Norte:

Quando nasce uma criança *Osage*, convoca-se a presença de 'um homem que falou com os deuses'. Ao chegar à casa da parturiente, ele recita diante do recém-nascido a história da criação do Universo e dos animais terrestres.

Somente depois disso é que o bebê é amamentado. Mais tarde, quando o bebê quer tomar água, chama-se novamente o mesmo homem ou um outro. Mais uma vez ele recita a Criação, complementando-a com a história da origem da Água. Quando a criancinha atinge a idade de ingerir alimentos sólidos, volta o homem 'que falou com os deuses' e recita novamente a Criação, mencionando também desta vez a origem dos cereais e de outros alimentos.

Seria difícil encontrar um exemplo mais eloquente da crença segundo o qual cada novo nascimento representa uma recapitulação simbólica da cosmogonia e da história mítica da tribo. Essa recapitulação tem por objetivo introduzir ritualmente o recém-nascido na realidade sacramental do mundo e da cultura, e validar assim a nova existência, proclamando sua conformidade com os paradigmas míticos. E não é só: a criança que acaba de nascer é colocada em face de uma série de 'começos'. E não se pode 'começar' alguma coisa a menos que se conheça a sua 'origem', que se saiba como essa coisa veio à existência pela primeira vez. Quando 'começa' a mamar ou a tomar água ou a ingerir alimentos sólidos, a criança é ritualmente projetada no tempo da 'origem', em que o leite, a água e os cereais apareceram pela primeira vez (ELIADE, 1972, p. 35).

Um novo momento ritual é o da entrada na puberdade. Há muitos tipos de rituais em que os adolescentes enfrentam essa passagem para se tornarem adultos. Estes ritos ainda se encontram vivos entre as culturas indígenas de várias partes do mundo. Reclusos, por certo tempo, do convívio de suas famílias e sob a orientação de certos grupos de idade adulta, os meninos recebem os paradigmas básicos de sua cultura espiritual, como a arte da caça e da pesca, os cuidados com os espíritos **donos dos animais e peixes**, os mitos recontados pelos anciãos depositários das histórias sagradas, os ritos, etc.

Ao final desse período de iniciação, são considerados adultos, podendo participar de certos ritos e espaços reservados aos adultos. Todos os ritos estão inscritos nos mitos de fundação daquela tradição. Os meninos do povo Xavante entram em reclusão com cerca de nove anos de idade, ficam na casa de adolescentes, o *hö*, instituído nos tempos primordiais pelos seus criadores. Ao final de alguns anos, concluem sua iniciação, furam suas orelhas, colocam os brincos de paus e se casam com as moças já escolhidas previamente pelos seus pais, sendo, agora, considerados adultos e podendo, portanto, participar do *warã*. Poderíamos citar, também, o caso da iniciação dos meninos no Judaísmo, o *bar miztvá*, no qual, aos treze anos de idade, o jovem se torna membro da comunidade (SCLAR, 1994, p. 52).

Nas sociedades ou comunidades de base espiritual, os ritos de puberdade das meninas têm, em geral, matizes diferenciadas em relação aos dos meninos. Normalmente, ocorrem quando da primeira menstruação. Entre os *Nambikwara*, há um rito chamado *Wayunitasu*, o ritual da menina-moça. Segundo o mito, as meninas eram sempre doentes e tristes, pois só viviam em casa. *Waninjalosu*, um velho pajé cego, cantava para alegrar o povo, sonhando em dar alegria para as crianças e a aldeia:

Um dia, yalansu, um tucano, voou até a aldeia e ouviu o pajé cantando:

- Você canta bem, mais bonito do que eu!

Esse tucano, que antes tinha sido gente, notou que o pajé estava triste e pensou: 'Esse pajé tem que dar uma alegria para a aldeia, porque ele não enxerga.' Em seguida disse a ele:

- Cante esse canto, o yalanyausu, faça um cocar com penas de tucano, coloque as meninas em reclusão e faça essa festa. Você vai dar mais alegria para a aldeia, e elas não vão mais ficar doentes.

Aqueles que estavam ao lado do velho pajé disseram:

- Esse pássaro é muito bonito!

O pajé então perguntou:

- O que ele tem no corpo?

- Tem penas amarelas, vermelhas e pretas. Era com essas penas que o velho pajé deveria fazer o cocar para as meninas, como o círculo da lua que fica lá no céu.

Os netos ficavam pedindo que ele cantasse a música do tucano. Até que, um dia, o velho pajé falou:

- Vocês, cortem redondinho o cabelo da menina, façam a pintura e coloquem nela o colar e os enfeites. E vocês também vão se enfeitar. Então eu vou começar a cantar. Quando chegar o meio da tarde, me avisem, pois vou mudar de música.

Em seguida, o pajé mandou que todos da comunidade construíssem uma xsisu, onde se deixa em reclusão a menina que menstrua pela primeira vez, sinal de que ela se tornou moça. Terminada a construção, ordenou que toda a comunidade saísse para caçar. *Waninjalosu* e os caçadores ficaram um mês no

mato e voltaram com muita carne. Ele escolheu dois padrinhos para dançar com a menina e mandou fazer muita comida, carne, chicha de mandioca e enfeite. O principal enfeite é o cocar yalankalosu, que quer dizer “rede trançada com pena de tucano”. Esse cocar, parecido com o círculo que envolve a lua cheia, é feito de penas vermelhas de tucano. Havia ainda os kâirisu, colares de coco de tucum, e as yudaikalosu, tornozeleiras pintadas com urucum.

Foi assim que começou a festa da menina-moça. Hoje, a reclusão dura um mês, e podem ficar até seis meninas ao mesmo tempo dentro da casa, que tem apenas um buraco, onde elas fazem as suas necessidades. Os parentes trazem carne, peixe, mel, água, lenha, e as mulheres, ao amanhecer, dão banho nas meninas, passam-lhes urucum no corpo e penteiam seus cabelos.

Durante esse período elas não podem nem mesmo ir ao rio banhar-se, para não cair nas mãos dos konejalosu, os maus espíritos, que poderiam maltratá-las e deixá-las doentes até a morte (KITHÁULU, 2001, p. 35-36).

Veja este interessante ritual ligado às lendárias Amazonas:

Era uma sociedade de mulheres guerreiras que, voluntariamente, se separaram dos homens, indo viver em grupo. Elas só recebiam parceiros em ocasiões especiais e, para tanto, criaram um sinal específico: a colocação do muiraquitã – uma pedra verde que punham na beira d’água. O pretendente ao encontro amoroso precisava pegar a pedra, para usar, como um passe livre – uma identificação - e chegar à mulher que oferecera o amuleto.

Os muiraquitã eram recolhidos na véspera, de dentro do lago sagrado, após uma celebração feita em lembrança das vitórias das mulheres sobre os homens. Este costume talvez fosse uma forma ritual de fortalecimento da postura das Amazonas de se manterem reclusas num convívio exclusivamente feminino. Então elas se purificavam e só então retiravam das águas as tais pedras, que funcionavam como símbolos individuais para a formação dos casais.

As crianças, nascidas dessas uniões esporádicas, que aconteciam apenas por uma noite, seriam conservadas entre as mulheres, se fossem meninas; os meninos seriam mortos ou entregues aos homens, para serem criados por eles. [INÊS DO ESPÍRITO SANTO, 2010, p.125]

A entrada na vida adulta, muitas vezes, se dá simultaneamente com o casamento, que se realiza por meio de muitos rituais. Também a morte era revestida de rituais, uma vez que é considerada a passagem mais crucial, pois encerra o ciclo de vida da pessoa e a coloca diante do seguimento pós-morte, a chamada **jornada da alma**. Assim dizia uma prece asteca recitada no leito de morte:

Não devemos ter de ti qualquer lembrança. Habitarás no local mais escuro, onde não há luz nem janela. Não retornarás, nem partirás daí; da mesma forma, não pensarás na questão do retorno, nem com ela te preocuparás. Estarás apartado de nós para sempre. Pobres e órfãos deixaste teus filhos e netos; não debes saber como eles terminarão seus dias, [nem] a forma como passarão pelos labores da vida. Quanto a nós, breve iremos ter contigo, aí onde debes estar (CAMPBELL, 2008, p. 353-354).

Uma série de rituais funerários prosseguia; água, um cão cremado e certos papéis eram colocados junto ao corpo para proteger o falecido nos diversos confrontos que ele passaria, como as montanhas esmagadoras, os rios de facas etc. “E, quatro anos depois da passagem, chegaria ele diante do deus, a quem presentearia com seus papéis e donativos. Feito isso, seria admitido, junto com seu fiel companheiro, ao Nono Abismo” (CAMPBELL, 2008, p. 354).

Há uma classe de ritos que não, necessariamente, têm a ver com as fases da vida social da pessoa ou com sua progressiva integração espiritual na comunidade, mas que dizem respeito às mudanças de estatuto espiritual. São os chamados **ritos de iniciação**, em que o termo iniciação designa o **início** de uma nova **constituição espiritual**. São, por isso, ritos de renascimento, no sentido de um **segundo nascimento espiritual**.

De acordo com o contexto de cada tradição, encontraremos a presença de ritos de passagem que são abertos a todos e que têm a função integradora da pessoa em sua comunidade espiritual, bem como de ritos iniciáticos, que tenderiam a serem reservados às pessoas postulantes que apresentam as condições propícias para certas iniciações. A transformação interior dos membros de uma comunidade espiritual se dá segundo níveis de aprofundamento que se realizam progressivamente; os ritos de iniciação operariam com condições mais exigentes (as chamadas provas iniciáticas), mas a complexidade desse tema ultrapassa o âmbito introdutório desse texto.

O ingresso de um postulante dentro de uma tradição ocorre por meio de um primeiro rito de passagem, como é o caso do rito do batismo no Cristianismo, instituído já no batismo do Cristo por João (MATEUS, 3, 13-17).

Eliade (2001) aponta que há uma presença muito difundida dos ritos que operam com o simbolismo aquático: as águas simbolizam a virtualidade potencial primordial, de onde procedem as formas, de forma que banhar-se nas águas é dissolver as formas anteriores. Os ritos de iniciação têm esse caráter de **morte** para a condição profana anterior e de **nascimento** para a nova condição espiritual. Essa passagem tem em muitas tradições, o simbolismo ritual de uma descida nas águas da morte, o enfrentamento com os monstros marinhos e um renascimento transformador:

Os monstros do abismo são encontrados também em muitas tradições: os heróis, os iniciados, descem ao fundo do abismo e a fim de afrontarem os monstros marinhos; é uma prova tipicamente iniciática. Evidentemente, a história das religiões está cheia de variantes: às vezes os dragões montam guarda em volta de um ‘tesouro’, imagem sensível do sagrado, da realidade absoluta; a vitória ritual (iniciática) contra o monstro-guardião equivale à conquista da imortalidade. Para o cristão, o batismo é um sacramento, pois foi instituído pelo Cristo. Mas nem por isso deixa de equivaler ao ritual iniciático da prova (luta contra o monstro), da morte e da ressurreição simbólicas (o nascimento do homem novo) (ELIADE, 2001, p.114).

As águas também simbolizam o veículo da purificação, por isso são muito presentes nos ritos. Mas também encontraremos nelas o simbolismo do tempo movente: é preciso vencer a prisão do tempo, ou melhor, encontrar dentro do tempo a presença do intemporal, a Eternidade, e é para isso que os ritos iniciáticos encaminham o postulante.

Há uma relação bastante íntima entre o rito, enquanto função de integração espiritual, e a arquitetura sagrada, como é o caso da missa e a igreja católica:

Observemos um dos símbolos mais importante do Cristianismo, a Cruz. É formada por dois braços, um vertical, cortado por outro horizontal. A verticalidade simboliza, não só no Cristianismo como em todas as tradições, o Eixo do Mundo, que é o caminho da própria transcendência. Como verticalidade, é a Retidão, escada por onde sobem e descem os Anjos, como no sonho de Jacó. Como Axis Mundi, é nossa coluna dorsal, da cabeça aos pés, fundamento e sustentáculo. Mas não somos apenas transcendência, estamos amarrados ao mundo, aos mundos. Estes, como planos de realidade manifesta e condicionada, têm no braço horizontal seu símbolo. Como homens, estamos crucificados, pregados na intersecção entre nossa condição humana, horizontal, os braços abertos do Cristo, em cada mão atravessada por um prego, a dor de ser humano, e nossa natureza divi-

na, o eixo vertical do qual participamos. E é a partir deste ponto crucial, expressão de nossa realidade atual, que devemos empreender a escalada ascendente.

A crucificação simboliza o homem em sua dupla natureza: humana e divina. Com base neste simbolismo foram construídas as igrejas. O exterior simboliza o mundo de fora, o profano, dispersão. Periferia para onde foram lançados os homens com a queda de Adão. A queda como descida. Agora é preciso que haja uma subida. As idéias da descida ou afastamento e a necessidade de voltarmos ao Centro são comuns a todas as tradições, embora segundo perspectivas e ângulos diferentes. No Cristianismo, Cristo é o segundo Adão, o mundo desce por Adão e sobe por Cristo, que desce para resgatar com o sacrifício cruento de seu sangue, os homens.

Na igreja, ecclesia (reunião, templo), o corredor vertical é o eixo do mundo, que une os fiéis. Adentrando, divisa-se o topo, altar, tabernáculo que guarda o cálix bento, em seu interior a hóstia sagrada. O pão e o vinho, a serem transubstanciados no corpo e sangue do Cordeiro. Em cada plano da arquitetura sagrada encontramos a correspondência analógica com a interiorização do homem. Até o tabernáculo, espaço-topo onde se dará a transmutação espiritual, no Coração, o mais interior de nós, o lugar de identificação com o Cristo, “para que eles sejam, Pai, Um em mim, como sou Um em Ti”. Os fiéis vêm pelo corredor vertical até o plano horizontal de encontro com o celebrante, que descendo traz o cálix eucarístico. Neste ponto de encontro do braço vertical e horizontal da igreja, ponto crucial, os fiéis se colocam, de pé ou de joelhos, havendo já passado pelas etapas anteriores simbólicas de preparação e purificação, e participam da Comunhão. Completa-se o ciclo que vem da exteriorização para a re-interiorização.

Arquitetura e rito, cada plano da igreja, cada momento da Missa simboliza a re-centralização progressiva do homem em sua condição espiritual primordial, que culmina com a Eucaristia; pela comunhão da hóstia, transubstanciação do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo. O cristão se reintegra à sua condição central e original, através da mediação do Cristo. Caris, em grego, é graça. Eucaris ou Eucaristia é a Boa Graça, através do qual se dá a reintegração com a verdadeira identidade interior, graças à descida divina, que compensa muitas obras ou estrita observância às leis, exigidas no caminho judaico (SHAKER, 1997, p. 32-34).

O céu, ou os céus, como imagens siderais simbolizando o transcendente, o infinito, o elevado, estão muitos presentes no simbolismo do caminho espiritual como ascese ou subida **aos céus**. Os seres alados representam essa possibilidade de transcender **a prisão do chão**, por isso o vôo é um símbolo do caminho de realização espiritual rumo ao **alto**, que designa a Realidade Última ou a Divindade. Isso não significa que o céu astronômico seja confundido com a divindade, como certas

interpretações classificaram ingenuamente as tradições arcaicas de **naturalistas**, **panteístas** ou de **cultuadoras idolátricas** da Natureza, mas sim que a Natureza é contemplada como uma presença de realidades mais elevadas que ela simboliza, manifesta. Daí a contemplação da abóboda celeste como símbolo do que é do **Alto**, e as múltiplas designações do transcendente:

A divindade suprema dos maori chama-se Iho; *Iho* tem o sentido de ‘elevado, acima’. Uwolowu, o Deus supremo dos negros akposo, significa ‘o que está no alto, as regiões superiores’. Entre os selk’nam da Terra do Fogo, Deus se chama ‘Habitante do Céu’ ou ‘Aquele que está no Céu’. Puluga, o Ser supremo dos andamanais, habita o Céu; sua voz é o trovão, o vento seu hálito; o furacão é o sinal de sua cólera, pois ele pune com o raio aqueles que infringem suas ordens. O Deus do Céu dos iorubas da costa dos Escravos chama-se Olorum, literalmente ‘Proprietário do Céu’. Os samoiedos adoram Num, Deus que habita o mais alto do céu e cujo nome significa ‘Céu’. Entre os koryaks, a divindade suprema chama-se o ‘Um do alto’, ‘o Senhor do Alto’, ‘Aquele que existe’. Os ainos conhecem-no como ‘o Chefe divino do Céu’, ‘o Deus celeste’, ‘o Criador divino dos mundos’, mas também como *Kamui*, que quer dizer ‘Céu’ (ELIADE, 2001, p.101-2).

As iniciações conduzem à realização espiritual do postulante e cada transformação interior é obtida pela superação das provas iniciáticas, que têm a função de concentrar, purificar a mente do postulante de suas impurezas e ilusões, conferindo-lhe um novo nível de sabedoria, sinônimo de visão de estados mais elevados de consciência, até alcançar a consciência absoluta, pura, a Realidade Última, o estado incondicionado em que não há mais dualidade, separação com a Divindade.

O neófito afasta-se do seu ambiente comum, indo a um espaço de retiro, a uma floresta, uma cabana, uma caverna, ao alto da montanha, ou às entranhas da terra. O caminho é orientado pelos mestres de sua tradição, pois que não se aventura a uma iniciação sem o suporte de seus mestres experientes e depositários do saber iniciático de sua tradição. Aventurar-se sem orientação e preparação pode resultar na desintegração mental ou na loucura, e esta é uma das possíveis consequências do confundir o caminho espiritual com a ingestão de drogas alucinantes.

O neófito desce espiritualmente às trevas, aos Infernos, onde terá de enfrentar as feras, os fantasmas, onde ele é cortado, esquartejado e devorado pelos monstros-senhores da iniciação, para ser devol-

vido como um novo ser. Os infernos e os monstros são suas impurezas e suas ambições e cobiças, suas forças tenebrosas que necessitam ser conhecidas e transformadas. Quando o *Buddha* está para alcançar a iluminação, Mara, o Senhor das ilusões, tenta demovê-lo de seu empreendimento, lançando-lhe as forças de sedução de suas filhas e, depois, seu poder das tormentas, mas *Buddha* prossegue impassível. As flechas de fogo transformam-se em chuva de flores. Mara desiste e retira-se, vencido. “Pois como Jonas esteve três dias e três noites no ventre da baleia, assim estará o Filho do homem três dias e três noites no seio da terra” (MATEUS, 12, 40).

Na tradição egípcia, encontramos essa referência sobre a via de purificação ritual do morto:

Vem Osíris! Entra na Câmara das Duas Deusas [da Verdade.

És purificado de todo pecado, de todo delito.

Pedra da Verdade é teu nome.

Salve Osíris N -! [N – nome do morto]

Por seres puríssimo, entras no Ce Inferior.

As Duas Deusas te purificaram na Grande Câmara.

Passaste pela purificação na Câmara de Seb.

Teus membros foram purificados na Cama de Chu.

Viste Rá em seu círculo [...]

Entras no Horizonte com o Sol. [*Livro das respirações*, secção III, citado em Versalius, 1995, p.147]

Nascido da carne e de pais físicos, o homem terá de nascer de novo no Espírito, orientado, agora, por pais espirituais, sejam eles monges, mestres, sacerdotes ou pajés. O segundo nascimento coloca-o na via espiritual de sua tradição; um terceiro nascimento (ou seja, seu progres-

so espiritual) o levará, de degrau em degrau, até a realização espiritual definitiva, conforme as várias designações das tradições espirituais: a ressurreição no corpo de glória, a iluminação, a libertação etc.

6. Mitos e ritos de passagem: as viagens mitológicas

As diversas fases do desenvolvimento espiritual podem aparecer na forma do caminho do herói. Embora, de certo modo, essa forma possa ser considerada como parte do universo dos mitos e ritos de passagem vistos anteriormente, o caminho do herói reveste-se sob a forma das viagens mitológicas: o herói empreende uma viagem em busca de algo precioso (uma pedra preciosa, um medicamento para cura, um objeto mágico que restituirá o reino perdido, etc.). Sua viagem é marcada por sucessivos desafios que colocarão suas qualidades à prova, com subidas e quedas, encontros e desencontros, proezas, até a realização do objetivo sagrado que o move e sustenta:

“(…) Há dois tipos de proezas. Uma é a proeza física, em que o herói pratica ato de coragem, durante a batalha, ou salva uma vida. O outro tipo é a proeza espiritual, na qual o herói aprende a lidar com o nível superior da vida espiritual humana e retorna com uma mensagem.

A façanha convencional do herói começa com alguém a quem foi usurpada alguma coisa, ou que sente estar faltando algo entre as experiências normais franqueadas ou permitidas aos membros da sociedade. Essa pessoa então parte numa série de aventuras que ultrapassam o usual, quer para recuperar o que tinha sido perdido, quer para descobrir algum elixir doador da vida. Normalmente, perfaz-se um círculo, com a partida e o retorno.

Mas a estrutura e algo do sentido espiritual dessa aventura já podem ser detectados na puberdade ou nos rituais de iniciação das primitivas sociedades tribais, pó meio dos quais uma criança é impelida a desistir de sua infância e a se tornar adulto – para morrer, dir-se-ia, para a sua personalidade e psique infantis e retornar como adulto responsável. E essa é uma transformação psicológica fundamental, pela qual todo indivíduo deve passar. Na infância, vivemos sob a proteção ou a supervisão de alguém, entre os quatorze e os vinte e um anos – e caso você se empenhe na obtenção de um título universitário, isso pode prosseguir talvez até os trinta e cinco. Você não é, em nenhum sentido, auto-responsável, um agente livre, mas um dependente submisso, esperando e recebendo punições e recompensas. Evoluir dessa posição de imaturidade psicológica para a coragem da auto-responsabilidade e confiança exige morte e ressurreição. Esse é o motivo básico dom

périplo universal do herói – ele abandona determinada condição e encontra a fonte da vida, que o conduz a uma condição mais rica e madura”. [CAMPBELL, 2005, p.131-132]

Muitas vezes, o herói é nascido da união de um deus com um ser humano, como é o caso de Hércules (Hércules). Um dos belos trabalhos de pesquisa sobre o tema pode ser encontrado no texto de Campbell (2008), *O herói de mil faces*. O número mil é bastante sugestivo, simboliza a multiplicidade. Nesse contexto, designa as múltiplas faces com que o mito do herói pode se revestir na literatura mitológica das diversas tradições. O autor aponta, sugestivamente, algumas formas com as quais o herói pode se apresentar: o herói-guerreiro, o amante, o imperador e tirano, o redentor do mundo, o salvador. Mas a estrutura mítica é análoga:

O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: *separação-iniciação-retorno* – que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito.

Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes (CAMPBELL, 2008, p. 36).

Conhecemos, a partir de agora, cada uma das três fases apontadas: separação, iniciação e retorno.

O que significa a separação?

O homem, nascido no mundo, cria padrões de pensamentos e atitudes que tendem a reproduzir os modelos socialmente dominantes, os quais são, na maioria das vezes, carregados de cobiça e ignorância. Quanto mais materialista e secularizada for a sociedade – e nela se inclui o ambiente familiar, a escola, as amizades, o trabalho etc. – tanto mais ignorantes serão os padrões reenfatizados pelo processo de imitação e repetição que forma o novo ser humano nascido. O termo **ignorante**, referido aqui e nos textos das religiões, não significa ignorância de informações gerais sobre os assuntos do mundo, mas ignorância das verdades espirituais que regem a vida. Em virtude dessa ignorância, a personalidade da pessoa vai sendo moldada e endurecida pelo esforço de ser um vencedor na vida, sinônimo de ganhador dos valores social-

mente estabelecidos: fama, sucesso, riqueza, *status*, poder etc. Talvez não haja mal em si a obtenção de bens do mundo (materiais ou psicológicos), a questão é: a que preço? Quais qualidades espirituais são sufocadas, abandonadas, menosprezadas para a obtenção dessa pretensa vitória do homem realizado?

Do ponto de vista psicológico, a cobiça pelas coisas do mundo tende a absorver a quase totalidade das energias físicas e psíquicas do ser humano, mantendo sua psique em um estado de infantilismo e fragilidade. A psicologia de Freud e Jung apontou como o homem ocidental, ou, poderíamos dizer, o homem moderno, mesmo fisicamente adulto, continua preso ao universo fantasioso da criança dependente da mãe, carente de abrigo. Para resolver isso, ele busca ser um **homem de sucesso**, prisioneiro de uma sociedade que se alimenta das psiques infantis, temerosas, carregadas de ambição e da contrapartida frustração, pois todo desejo mundano se acompanha da outra face que se tenta ignorar ou reprimir: a face da dor da perda, do constante esvanecer de tudo que faz parte do mundo, em virtude da lei universal da impermanência.

Só haveria dois caminhos: o esforço dispendioso de tentar manter trancados os porões de um inconsciente dominado por violentas forças destrutivas, ou a descida às suas profundezas para libertar a mente, o Espírito. Manter os porões trancados pode ser uma tentativa aparentemente mais cômoda e, conseqüentemente, a mais frequente em nossos dias. Mas a experiência dos consultórios de psicanálise, dos hospícios, das manchetes de jornal e das cenas de rua mostram que essas forças violentas do subconsciente humano não se sujeitam a essa pretensão consciente. Irrompem a todo momento, às vezes em formas governáveis, por meio dos sonhos que sinalizam em vermelho o cenário das doenças psíquicas que pedem resoluções; mas, na maioria das vezes, as irrupções são de caráter devastador: o ódio, a cobiça desmesurada, a frieza para com o sofrimento alheio, as guerras, os vícios, a intolerância, o racismo. O herói opta por enfrentar a viagem mitológica de libertação que começa com o imperativo da separação.

Muitos podem ser os fatores propulsores desse primeiro passo, a saber, perdas acompanhadas de grande sofrimento, o temor da morte, inquietudes e tormentas. Ou uma ressonância íntima de que há um

caminho que leva a um estado de harmonia mais elevado e duradouro. Um chamado, uma voz interior, uma cena providencial.

O jovem príncipe *Sidhartha* vê as quatro cenas já profetizadas desde seu nascimento: a doença, a velhice, a morte e um asceta sereno. A ilusão de sua vida prazerosa no castelo de seu pai desmorona-se, ele entende o chamado de seu destino, renuncia à sua vida anterior, corta o cordão umbilical que o mantinha preso à ilusão da ignorância sobre a verdade da impermanência, e se torna um asceta em busca do remédio para a cura do sofrimento. Aos 12 anos, estando o Cristo ensinando aos doutores no templo, sua mãe o procura, dizendo: “Filho, porque fizeste assim para conosco? Eis que teu pai e eu ansiosos te procurávamos. E ele lhes disse: Porque é que me procuráveis? Não sabeis que me convém tratar dos negócios de meu Pai?” (LUCAS, 2, 48-49).

Tomemos o relato de um mito heróico, e seus possíveis significados. Acompanhemos a história celta de Parsifal e a busca do Santo Graal:

Quando menino, Parsifal foi mantido afastado do mundo por sua mãe. Seu pai tinha morrido em combate antes dele nascer e nada restara à sua mãe senão esse filho, que ela estava decidida a não perder. Assim, escondeu-o no coração da floresta e não lhe contou sobre seu direito nobiliárquico de se tornar cavaleiro da corte do rei Artur, como seu pai (GREENE; SHARMAN-BURKE, 2001, p. 80-82).

Um mito contém múltiplas possibilidades de interpretação. Um dos elementos importantes que devemos levar em conta quando analisamos um mito é o de procurar conhecer o contexto histórico-social do qual ele faz parte; outro é o de conhecer as interpretações dos próprios mestres daquela tradição do qual o mito faz parte. Um conhecimento comparado de mitologias de várias tradições também nos ajuda no olhar sobre o mito. Não é que exista apenas uma única interpretação, **a correta**, sobre o mito. A riqueza do mito, bem como a do símbolo, conforme nos referimos em outros momentos, é sua natureza polissêmica, por isso têm muitos sentidos.

As possíveis significações que evoca no leitor ou no ouvinte também têm importância, pois mobiliza sentimentos e compreensões que atuam como apoios para a abertura a níveis mais profundos da cons-

ciência do ouvinte ou leitor. Mas o apoio dos elementos anteriormente referidos ajuda oferecendo certos parâmetros para que a interpretação não seja apenas uma apropriação fantasiosa ou excessivamente subjetivista do ouvinte. Feitas essas ressalvas, convém lembrarmos que, por tratar de temas arquetípicos que dizem respeito a toda a humanidade, os mitos, apesar de suas diversidades específicas, revestem-se de certa universalidade.

O contexto principal do mito é a tradição celta medieval, na qual são marcantes os valores de nobreza da cavalaria, a serviço da realeza, que, por sua vez, serve ao poder espiritual. Assim, o rei Artur é predestinado a assumir a direção do reinado e recebe sua legitimação de Merlin, símbolo do poder espiritual, ao extrair da pedra a espada de Excalibur, símbolo do poder temporal. O pai de Parsifal era um cavaleiro. Encontramos muitos mitos em que o herói é órfão, ou desconhece quem é seu pai. A orfandade pode simbolizar mais do que a falta de um pai físico, mas a condição humana geral: somos órfãos enquanto não nos reconhecermos vinculados à nossa origem transcendente.

O mito pode ser lido, em um primeiro nível sócio-psicológico, como o apego da mãe ao filho único, e vice-versa, o apego do filho à sua infância, ao seu lar, ao seu ninho de nascimento, ao que lhe é conhecido. Mas podemos ler, em um nível cosmológico e metafísico, que a mãe consanguínea é símbolo da terra-mãe, que tende a manter os seres presos a ela, longe da origem-pai celeste. Por isso oculta o segredo e o filho no coração da floresta.

Mas a mãe de Parsifal deu-lhe ensinamentos sobre Deus, assegurando-lhe que o amor divino ajuda a todos quantos vivem na terra. Assim, um dia, ao encontrar um cavaleiro belo e cortês que fora perseguido e se embrenhara na floresta, Parsifal só pôde presumir que essa criatura superior era Deus em pessoa. Embora a ilusão do jovem tenha sido devidamente desfeita, o encontro com o cavaleiro despertou seu instinto natural de seguir seu próprio destino, e Parsifal implorou à mãe que o deixasse partir para o mundo.

A despeito dos esforços da mãe, ocorre o chamado. E a separação.

A mãe finalmente deu seu consentimento e ele partiu, com uma roupa de bufão; a esperança da mãe era que essa roupa despertasse tamanho escárnio que o jovem voltaria para ela. Mas Parsifal insistiu em sua busca, a despeito das zombarias, e, no devido tempo, chegou ao castelo de Gurnemanz. Esse

nobre dispôs-se a ser mentor do rapaz e lhe ensinou as regras da cavalaria. A roupa de bufão foi retirada, assim como o estilo tolo de Parsifal, e Gurnemanz o instruiu na cortesia e, o que talvez fosse mais importante, na ética que havia por trás dela. – Nunca percas teu senso de decência, disse Gurnemanz ao cavaleiro novato, e não importunes as pessoas com perguntas tolas. Lembra-te sempre de demonstrar compaixão pelos que sofrem. Parsifal, no entanto, embora decorasse cuidadosamente essas belas palavras, na verdade não as compreendia. Aprendeu as formas externas, mas não o sentido interior (GREENE; SHARMAN-BURKE, 2001, p. 80-82).

As roupas nobres são apenas revestimentos exteriores, o seu conhecimento ainda é superficial. Uma nova separação leva o herói no prosseguimento de seu destino.

Com o tempo, as viagens de Parsifal levaram-no a uma terra distante, onde os campos eram desertos e estéreis. Em meio a essa Terra Deserta havia um castelo, onde ele enfrentou seu primeiro teste de maturidade. Mas era uma tarefa para a qual ainda não estava preparado. Havia no castelo um rei doente, que se debatia na cama em grande aflição. Era o rei de Graal, que havia transgredido as leis da comunidade do Graal ao buscar, sem permissão, o amor terreno. Como castigo, fora ferido na virilha, e assim permaneceria até que um cavaleiro desconhecido lhe fizesse duas perguntas. ‘Senhor, o que vos aflige?’ deveria ser a primeira indagação do cavaleiro ao rei enfermo. Havia também grandes maravilhas no castelo, e o próprio Graal poderia aparecer ao estrangeiro que lá chegasse; mas o rei só se curaria quando o cavaleiro desconhecido fizesse a pergunta: ‘Senhor, a quem serve o Graal?’ Nessas duas perguntas estaria a redenção não apenas do rei doente, mas também da Terra Deserta (GREENE; SHARMAN-BURKE, 2001, p. 80-82).

O simbolismo do rei doente é evidente: a quebra de preceitos leva à doença, à degradação do reino, que se torna Terra Deserta. Sua regeneração dependia das perguntas necessárias e corretas, ou seja, da sabedoria e da compaixão.

Ao ver o rei adoecido em seu leito, entretanto, Parsifal só conseguiu se lembrar da forma externa do conselho de Gurnemanz – que a curiosidade era uma indelicadeza e que ele não deveria importunar os outros com perguntas tolas. Se esqueceu de demonstrar compaixão pelos sofredores. Assim, não disse nada. E quando o próprio Graal apareceu – acompanhado pelos Cavaleiros do Graal, guardado por donzelas e revelando-se numa explosão de luz celestial – o jovem cavaleiro admirou-o intensamente, mas manteve a boca fechada, por medo de parecer tolo. E assim, nada disse. Ouviu-se então o grande estrondo de um trovão e o castelo desapareceu, enquanto uma voz dizia: - Jovem tolo, não fizeste as perguntas que deverias ter feito. Se as tivesse feito, o rei estaria curado, seus membros teriam se fortalecido, e toda

a terra seria recuperada. Agora vagará pelo deserto por muitos anos, até aprenderes a ter compaixão. E Parsifal, percebendo tardiamente sua tolice, partiu para o deserto num alvorecer frio e cinzento, determinado a um dia conquistar o direito de ter-lhe outra vez concedida a visão do Graal (GREENE; SHARMAN-BURKE, 2001, p. 80-82).

Em sua prova iniciática, a despeito de ter conseguido chegar até o castelo, Parsifal falha, pois sua sabedoria é pouca para o desafio regenerador. Simbolicamente, isso significa que o ser humano, embora empenhado no esforço de transformação interior, falha quando sua ignorância é maior que sua sabedoria e compaixão. A transformação interior é simbolizada pela regeneração do reino distante, que, por sua vez, simboliza sua natureza mais profunda, coberta pela doença da quebra de preceitos divinos e apego ao mundo. Falhando, terá de prosseguir **vagando pelo deserto** (a aridez e provação), para adquirir mais sabedoria e méritos para conquistar o novo direito da visão do Graal e responder às duas perguntas. Mas o que elas significam? Estamos na segunda fase referida por Campbell (2008), a fase (ou aprofundamento) da sua iniciação.

O jovem Parsifal se afastou do Castelo do Graal sem compreender o que nele tinha visto. Na floresta, encontrou uma bela moça que, ao saber que ele tinha visitado o Castelo do Graal, mas não havia aprendido coisa alguma, ficou horrorizada com sua tolice. Ah, homem infeliz!, exclamou ela. Tantas coisas poderiam ter sido resolvidas se houvesse feito as perguntas! O rei enfermo ficaria curado e tudo correria bem. Agora, porém, virão dificuldades maiores. Tu foste incompetente.

Envergonhado, Parsifal seguiu seu caminho. Passado algum tempo, encontrou outra mulher, mas essa era de uma aparência medonha, como se tivesse nascido do inferno. Carregava nas mãos um chicote. Também ela repreendeu Parsifal por não ter indagado sobre o Graal, prevenindo-o de que muitas pessoas sofreriam por seu egoísmo e sua estupidéz.

Durante cinco anos Parsifal vagou pela terra e, nesse tempo, não pensou em Deus. Buscava apenas atos violentos e aventuras curiosas. Um dia, encontrou três cavaleiros e suas damas, todos a pé e usando trajes de penitência. O grupo ficou surpreso com o fato de Parsifal andar armado no dia santo da Sexta-Feira da Paixão. Porventura não sabia que nesse dia não se deviam portar armas? Eles estavam voltando de uma visita a um santo eremita, com quem tinham se confessado e de quem tinham recebido a absolvição. Ao ouvir isso, Parsifal chorou e quis visitar o eremita. Encontrou o ancião e confessou que, durante cinco anos, tinha se esquecido completamente de Deus e não fizera nada além do mal. Quando o eremita lhe perguntou por

quê, Parsifal lhe disse que certa vez visitara o Rei Fisher e vira o Graal, mas não fizera perguntas sobre eles. Essa omissão lhe havia pesado tanto na consciência que ele tinha abandonado a fé em Deus.

O eremita, conhecendo a história de Parsifal, concedeu-lhe a absolvição, e o rapaz tornou a partir. Ainda não estava em condições de fazer a pergunta decisiva, mas recuperara mais uma vez a esperança.

Depois disso, Parsifal tomou a firme decisão de encontrar novamente o castelo do Graal, para poder redimir sua falha anterior. Enfrentou muitas outras aventuras, mas o Graal sempre dominava seu pensamento. E então, um dia, encontrou uma donzela sentada sob um carvalho. Como a tratou com gentileza, a moça lhe deu um anel com uma pedra mágica, que lhe permitiria atravessar uma estranha ponte de vidro e uma segunda ponte perigosa, que girava em torno de seu próprio eixo. Na manhã seguinte, perdido numa floresta misteriosa, Parsifal ergueu a Deus uma prece, pedindo que Ele o conduzisse ao Castelo do Graal.

Continuou cavalgando e, ao anoitecer, avistou à distância uma árvore mágica, na qual havia muitas luzes acesas. Lá encontrou um caçador, que lhe disse que finalmente ele estava perto do Castelo do Graal. Por fim, chegou ao castelo. Os criados o conduziram ao Rei do Graal, que estava sentado num sofá púrpura. Dessa vez, Parsifal olhou para o rei enfermo com compaixão, condoendo-se do sofrimento dele e entristecendo-se com a longa tristeza do rei. Ao ser perguntado, fez ao rei um humilde relato de suas longas aventuras e falou com franqueza de seus fracassos. Em seguida, finalmente perguntou de que sofria o rei e, mais importante, o que era o Graal e a quem ele servia. Diante dessas palavras, o rei doente ergue-se do leito, curado, e abraçou Parsifal. Revelou-lhe então que era seu avô e que só permaneceria vivo por mais três dias, depois do que Parsifal passaria a usar a coroa e governaria o reino.

E assim, Parsifal, que iniciara sua jornada jovem e tolo, finalmente compreendeu que o Graal era uma visão de seu próprio espírito imortal, reconhecido unicamente pelo sofrimento e pela compreensão, e que ele servia à totalidade da vida; e compreendeu que, ao finalmente indagar sobre o sentido dessa visão, havia redimido suas próprias trevas e conquistado o direito de ser um veículo adequado para a luz (GREENE; SHARMAN-BURKE, 2001, p. 80-82).

A lenda do Santo Graal está ligada ao Coração eucarístico de Jesus:

O Santo Graal é o cálice que contém o precioso sangue de Cristo, e duplamente, visto que serviu primeiro para a Santa Ceia e depois, com ele,

José de Arimatéia recolheu o sangue e a água que escorriam do ferimento aberto pela lança do centurião no costado do Redentor. [...] O cálice teria sido trabalhado pelos anjos numa esmeralda desprendida da fronte de Lúcifer, por ocasião de sua queda. [...] Diz a lenda, a seguir, que o Graal foi confiado a Adão no Paraíso Terrestre, mas que, por ocasião da queda, Adão, por sua vez, perdeu-o, pois não pode levá-lo consigo ao ser expulso do Éden. [...] Set conseguiu retornar ao Paraíso e pôde assim recobrar o precioso vaso. [...]

Após a morte de Cristo, o Santo Graal foi transportando, segundo a lenda, para a Grã-Betanha por José de Arimatéia e Nicodemos. Começa, então, a desenrolar-se a história dos Cavaleiros da Távola Redonda e de suas façanhas [...] A Távola Redonda estava destinada a receber o Graal quando um dos cavaleiros conseguisse conquistá-lo e trazê-lo da Grã-Betanha à Armórica (GUÉNON, 1993, págs. 13-15).

O retorno do herói simboliza, ou significa que ele é um ser realizado e que, por isso, pode ocupar, agora, o Centro do mundo, e o mundo, como tal, regenera-se a partir dele.

O enfrentamento dos monstros devoradores que simbolizam a ignorância e obstáculos na mente humana leva o herói a buscar a libertação humana. Morte e ressurreição são temas simbólicos que apontam os desafios iniciáticos dos heróis de muitos mitos, que servem de paradigmas para o ser humano, como é o exemplo desse mito de *Kut-o-yis*, o **Garoto Coágulo Sanguíneo**, herói do povo pés-pretos, uma comunidade indígena da América do Norte:

[...] Enquanto caminhava, um grande vendaval o atingiu, terminando por levá-lo para a boca de um grande peixe. Tratava-se de um peixe sugador, e a ventania era sua ação de sugar. Quando chegou ao estomago do peixe, viu muitas pessoas. Grande parte delas estava morta, mas outras ainda viviam. Ele disse às pessoas: 'Bem, deve haver um coração em algum lugar daqui. Teremos uma dança.' E ele pintou sua face de branco, traçando círculos negros em torno dos olhos e da boca, prendendo uma grande faca de pedra à cabeça, de modo que a sua ponta se projetasse para cima. Foram trazidos também chocalhos feitos de patas. E as pessoas começaram a dançar.

Por algum tempo, Coágulo Sanguíneo se manteve sentado, fazendo movimentos semelhantes ao bater de asas com as mãos e cantando canções. Depois, levantou-se e dançou, pulando para cima e para baixo, até que a faca que havia em sua cabeça atingisse o coração. E ele retirou o coração. Depois, fez um corte entre as costelas do peixe e libertou as pessoas (CAMPBELL, 2008, p. 325).

Reencontramos esses temas em mitos de vários povos, como é o caso deste mito de *Lituolone*, do povo basuto do sul da África, que narra seu nascimento virginal e sua jornada heróica:

Houve um tempo em que um monstro enorme e disforme, Kammapa, espalhava terror por toda a parte. Com um apetite insaciável por seres humanos, devorou todas as pessoas da terra, menos uma, uma velha que se escondera. Ela era a única pessoa que sobrou na terra e, sem a participação de um homem, ela deu à luz uma criança que nasceu coberta de amuletos sagrados. A velha sabia que essa criança era especial e chamou-a de Lituolone, nome apropriado para um deus. Na noite do dia em que nasceu, a criança já se tornara um homem forte que dizia coisas muito sábias.

‘Mãe’, disse Lituolone, ‘além de nós dois não existe mais ninguém na terra?’

‘Meu filho’, respondeu a mulher com voz trêmula, ‘há não muito tempo os vales e as montanhas eram cheios de gente, mas a fera cujo rugido faz tremer as rochas devorou-as todas.’

Ao ouvir isso, Lituolone pegou uma faca e saiu à procura do monstro, sem dar ouvidos às súplicas da mãe. Os dois combateram, mas era uma luta desigual – Kammapa venceu Lituolone, engolindo-o inteiro. Mas, mesmo dentro da enorme fera, Lituolone não morreu, e abriu caminho para fora rasgando as entranhas do monstro e libertando da barriga do animal a si mesmo e ao restante da humanidade.

Por ter-se libertado e a todos os outros, Lituolone tornou-se chefe da comunidade, mas as pessoas não o viam com bons olhos, por temer o poder de alguém que nascera só de uma mulher, alguém que não tivera infância, alguém que derrotara o imenso monstro disforme Kammapa. Assim se decidiu que Lituolone deveria morrer sendo jogado numa fossa profunda. Mas Lituolone safou-se. Então seus detratores fizeram uma grande fogueira no centro da aldeia para aí lançá-lo. Mas, em meio ao tumulto, para capturar Lituolone, outro homem foi pego por engano e lançado à fogueira. Mesmo assim, os perseguidores de Lituolone não desistiram; tentaram em seguida jogá-lo de um precipício. Mais uma vez Lituolone se salvou quando seus atacantes se desentenderam loucamente e empurraram um deles de cima do penhasco. Desta feita Lituolone restituiu a vida do infeliz. Então decidiu-se organizar uma grande caçada, o que queria dizer que o grupo de caçadores, tendo Lituolone por chefe, se ausentaria da aldeia por vários dias. Certa noite, enquanto o grupo preparava-se para dormir numa caverna, persuadiram Lituolone a ficar num local distante da entrada. Quando acharam que o chefe dormia, saíram furtivamente e acenderam uma enorme fogueira na boca da caverna. Mas, quando olharam em volta, viram Lituolone entre eles observando o fogaréu.

Por fim Lituolone percebeu que nada diminuiria esse ódio profundo por ele, e sentiu-se cansado de enfrentar as tentativas de matá-lo. Então, entregou-se sem resistência, dispondo-se a ser morto. Dizem que, quando morreu, seu coração saiu e escapou, tornando-se um pássaro (FORD, 1999, p.71-72).

Como esse, há muitos mitos em que ocorre, ao final, o assassinato do herói, e que traduz a reação da ignorância humana diante dos desafios da libertação. Correlacionando uma das leituras desse mito com a morte de *Martin Luther King*, assim conclui o autor afro-americano e pesquisador das mitologias africanas, Ford (1999):

Quando um atirador se ergueu dentre os surdos à sua mensagem, um Luther King extenuado, como Lituolone, parecia entregar-se espontaneamente. 'Não sei o que vai acontecer agora', dizia ele profeticamente a uma platéia em Memphis, Tennessee, poucas horas antes de morrer. 'Mas não dou a mínima', prosseguiu, 'hoje estou feliz; não tenho receio de nada. Não tenho medo de homem nenhum.' Alguns diriam que, quando morreu, seu coração também escapou como um pássaro e conscientizou os muitos que continuaram seguindo seu heroísmo.

E, assim, os símbolos revelados nos mitos ancestrais ainda são válidos para as inquietações da vida moderna, não só para a vida dos heróis da atualidade, mas para a vida do herói que o indivíduo de hoje leva dentro de si. Ao lermos o mito de Lituolone, podemos perguntar-nos: que monstro devora minhas qualidades humanas? As exigências impessoais de uma carreira infrutífera? O sorvedouro emocional de um relacionamento insatisfatório? A dor física de um trauma não-resolvido? O vazio de um sonho não realizado? Uma doença social inaceitável como o racismo, a violência, a pobreza ou falta de moradia? E podemos refletir sobre nosso parto virginal: que traço heróico meu eu devo fazer nascer para enfrentar esse monstro numa batalha? Coragem? Destemor? Fé? Esperança? O fim da negação? A crença em meu valor? E então poderíamos perguntar: estou preparado para entrar na barriga da fera e lutar por uma vitória minha? Que lados meus eu posso sacrificar nessa investida de vida ou morte? Estou preparado para enfrentar a ridicularização e o escárnio eventuais daqueles que não entenderiam minha busca heróica? Nessas perguntas se encontram os desafios e as recompensas de morte e ressurreição do herói africano (FORD, 1999, p. 75-76).

7. Questões autoavaliativas

Sugerimos que você procure responder, discutir e comentar as questões a seguir que tratam da temática desenvolvida neste capítulo.

1. Pesquise um exemplo de um rito e de uma cerimônia e reflita sobre suas semelhanças e diferenças.
2. Como você relacionaria o rito com o mito e o símbolo?
3. Pesquise um exemplo de um rito que poderia ser do tipo iniciático. Quais as características que você considera que fariam desse exemplo um rito iniciático?
4. Explique em poucas palavras seu entendimento sobre a questão dos ritos de passagem envolvidos com a realidade da morte.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOFF, L. *O casamento entre o céu e a terra: contos dos povos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.
- BOLEN, J. S. *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRAGA, H.; BOECHAT, W. et all. *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BRANDÃO, J. de S. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2001. 3 v.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2001.
- CAMPBELL, J. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2008.
- _____. *A jornada do herói*. São Paulo: Agora, 2003.
- _____. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *A imagem mítica*. São Paulo: Papyrus, 1999.
- _____. *Todos os nomes da deusa*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *O vôo do pássaro selvagem – ensaios sobre a universalidade dos mitos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- _____. *O poder do mito*, São Paulo: Palas Athena, 2005.
- CATÃO, F. A religião e o rito. In. *Ritos e celebrações no contexto da vida*. Diálogo - Revista de Ensino Religioso. São Paulo, maio 2000.
- CHEVALIER, J. E.; GHEERBRANDT, A. *Dicionário de Símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Tratado de história das religiões*. Tradução de: Fernando Tomaz e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

- ELIADE, Mircea, COULIANO, Ivan P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FORD, C. *O herói com rosto africano*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- FRANZ, M. L. V. *Mitos de criação*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GREENE, L.; SHARMAN-BURKE, J. *Uma viagem através dos mitos: o significado dos mitos como um guia para a vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GUÉNON, R. *Le régime de la quantité e les signes des temps*. France: Gallimard, 1970.
- . *Le Symbolisme de la Croix*. Paris: Vega, 1979.
- . *Aperçus sur l'Initiation*. Paris: Éditions Traditionnelles, 1980.
- . *Os símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- GUIMARÃES, R. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1988.
- HAMPATÉ BÁ, A. A tradição viva. In: *História Geral da África*. São Paulo: Ática; Paris: UNESCO, 1982.
- HELERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- HOLLIS, J. *Rastreado os deuses: o lugar do mito da vida moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- INEZ DO ESPÍRITO SANTO, Maria. *Vasos Sagrados*. Mitos Indígenas brasileiros e o encontro com o feminino. Rio de Janeiro: Rocco, 2010.
- JOHNSON, R. A. *Homem: a chave do entendimento dos três níveis da consciência masculina*. Tradução de: Maria Helena de Oliveira Tricca. Traduzido do original: *Transformation. Understanding the three levels of masculine consciousness*. São Paulo: Mercury, 1993.
- JUNG, C.G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2000.
- MATTIUZZI, A. A. *Mitologia ao alcance de todos: os deuses da Grécia e Roma antigas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- MIRANDA, E. E. de. *Água, sopra e luz: alquimia do Batismo*. São Paulo: Loyola, 1995.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocucva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/USP, 1987.
- PRANTI, R. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUALLS-CORBETT, N. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. São Paulo: Paulus, 2002.
- ROCHA, E P. G. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, 1985 (Coleção Primeiros Passos).
- RONECKER, J. P. *O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCLIAR, M. *Judaísmo: dispersão e unidade*. São Paulo: Ática, 1994.
- SCHLESINGER, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.
- SHAKER, A. *Buddhismo e Cristianismo: esteios e caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- . *A travessia budhista da vida e da morte: introdução a uma antropologia espiritual*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- . *O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais*. *Revista Uniclár*, ano IX, n. 1, p. 37-48. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007.

- _____. *Romhōsi'wa*; os senhores da criação do mundo Xavante. IFCH, UNICAMP, (Doutorado, 2002).
- SILVA, A. da C. e. *Lendas do índio brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- STRAZIERI, C. Mitos do fim do mundo: a renovação do tempo. *Revista Uniclar*, ano VI, n.1, p. 11-27. São Paulo: Ave Maria, 2004.
- SURYAPREMANANDA SARASWATI, S. Mudras e estados de consciência. In. *Satyananda yoga vidya*, ano 3, n. 3. Belo Horizonte: Satyananda Yoga Center, 2007.
- TSE, L. *Tao Te King*: o livro do sentido e da vida. São Paulo: Hemus, 1983.
- VALLADO, A. Iemanjá, a grande mãe africana do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.
- VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos*: estudos de psicologia histórica. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Edusp, 1973.
- _____. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VERSALIUS, Arthur. *Os Mistérios Egípcios*. São Paulo: Cultrix, 1995.
- WATTS, A. *Mito e Religião*: transcritos editados. Rio de Janeiro: Fissus, 2002.
- WILKINSON, P. *O livro ilustrado da mitologia*: lendas e histórias fabulosas sobre grandes heróis e deuses do mundo inteiro. São Paulo: Publifolha, 2000.
- WOOLGER, J. B.; WOOLGER, R. J. *A Deusa Interior*: um guia sobre os eternos mitos femininos que moldam nossas vidas. São Paulo: Cultrix, 2000.

CAPÍTULO 4

Mitos Escatológicos

1. Introdução

Iniciaremos o estudo examinando a noção da finitude que marca a vida dos mundos condicionados. Refletiremos sobre o dado de que a realidade da existência criada (ou manifesta) é regida pela lei dos ciclos. Examinaremos como isto aparece nas chamadas escatologias, que se aplica no contexto microcósmico e macrocósmico.

Estudaremos, através dos exemplos apresentados, o tema da passagem marcada pela morte dos indivíduos, tanto no sentido da morte do corpo, como da morte do velho homem para o homem novo.

Examinaremos em seguida o mesmo tema, agora no nível mais amplo, que pode ser o de um povo determinado, de toda uma humanidade, ou do Cosmos como um todo. Refletiremos sobre os vários relatos apresentados nesse sentido, e quais as significações apresentadas pela doutrinas tradicionais sobre as tendências do Cosmos, a noção das eras ou fases cósmicas e suas relações com as descidas divinas, e como isto se relaciona com as previsões que essas presenças divinas anunciam, bem como com a questão da renovação cósmica.

Compreendido isto, refletiremos sobre a questão dos mitos e ritos na vida das sociedades contemporâneas, através de um conjunto de relatos de diversos autores sobre este tema. Examinaremos e refletiremos sobre o conteúdo desses relatos, procurando extrair compreensões acuradas sobre essa importante temática e suas conseqüências, em várias dimensões, para o desenvolvimento da vida humana atual.

2. Mitos escatológicos

Examinando as doutrinas tradicionais, observamos que elas descrevem a temporalidade da existência como cíclica, e não retilínea e progressiva. Ou seja, que a natureza do mundo criado (ou manifesto), sendo transitória, e, portanto, finita, é regida pela lei dos ciclos. Tudo que nasce morre, tudo que surge desaparece, tudo tem começo, meio e fim.

Essa lei pode ser observada empiricamente, pois nossos olhos nos mostram que todos os seres nascidos passam por várias fases, variáveis em extensão e em qualidade, mas segundo o mesmo princípio, isto é, nascendo, desenvolvendo-se e morrendo. Sejam animais, plantas ou seres humanos, todos nascem, envelhecem e morrem. Além disso, as estações mudam: primavera, verão, outono, inverno; a lua mostra esse simbolismo cíclico: lua crescente, cheia, minguante, nova; o sol nasce na aurora, alcança o zênite ao meio dia, e “morre” (se põe) no entardecer.

O ser humano também passa pelas quatro fases: infância, juventude, maturidade e velhice, encerrando sua vida com a morte. Considerado o momento derradeiro da existência, ou melhor, o momento de passagem desta vida para outra, essa passagem pela morte é de marcante significação, sendo revestida de inúmeros ritos, os chamados ritos funerários. O corpo cessa de funcionar, neste momento último. O termo **escatologia** refere-se exatamente a esse momento último das coisas existenciais. A palavra deriva do grego *eschatos* – último; *logos* – tratado.

Podemos, então, dizer que há uma escatologia que se refere à dissolução da vida de cada ser humano. Assim, aplicado a esse contexto microcósmico, encontraremos uma multiplicidade de mitos e ritos que tratam da questão da morte, e dos ritos de passagem por esse momento. Para as doutrinas espirituais, a morte do corpo expressa apenas o momento da passagem deste estado de existência para outros estados. Pode ser para reinos infernais, para os Paraísos, ou renascimentos em formas humanas ou outras (animais, deuses etc.), de acordo com a cosmologia de cada tradição.

Os chineses falam da passagem por uma Ponte Encantada sob a orientação da Moça de Jade e do Jovem de Ouro. Os hindus descrevem um altíssimo firmamento de céus e um mundo inferior cheio de níveis de inferno. A alma,

após a morte, gravita para o nível apropriado à sua densidade relativa, para digerir e assimilar todo o sentido de sua vida progressa. Aprendida a lição, ela retorna ao mundo, a fim de preparar-se para o próximo grau de experiência. Dessa maneira, percorre gradualmente todos os níveis de valor vital até ultrapassar os limites do ovo cósmico. A *Divina Comédia*, de Dante, é uma exaustiva revisão desses estágios: o “Inferno” representa a condição miserável do espírito aprisionado aos orgulhos e ações da carne, o “Purgatório”, o processo de transmutação da experiência carnal em experiência espiritual; e o “Paraíso”, os graus de realização espiritual. (CAMPBELL, 2008, p. 354).

Esse momento é cercado de muitos cuidados, que influenciam o modo de prosseguimento dos seres, o qual, no entanto, não depende apenas dos cuidados desse último momento. Muitos fatores durante a vida pesam nesse modo de passagem e prosseguimento, mas fica fora do âmbito deste estudo um exame mais detalhado desse tema, pois dependeria de uma análise do contexto de cada tradição.

A título de exemplo, eis um trecho do *Livro dos Mortos dos Antigos egípcios*, em que a alma, após percorrer pelas águas inferiores na barca de Ra, assim proclama para sua defesa ante os Deuses do Mundo Inferior:

Oh! Vós divindades, que têm assento na vasta Sala de Justiça, eu vos saúdo! Em verdade, eu vos conheço e conheço vossos Nomes! Não me abandoneis ao machado do verdugo! Não insistais sobre meus pecados ante o deus que é vosso Senhor! Que a má sorte não me alcance por conta de vossa intervenção! Fazei que o Senhor do Universo escute a Verdade! Pois eu não fiz, durante minha vida na Terra, senão que o verdadeiro e justo. Eu nunca amaldiçoei os deuses. Possam, pois, os Gênios tutelares dos Dias e das Horas não me afligirem com infortúnios! (BERGUA, 1964, p. 181).

O Livro dos Mortos dos Antigos egípcios, segundo Campbell,

era queimado juntamente com a múmia, para servir de guia aos perigos do difícil caminho, e eram recitados capítulos na época do funeral. Num certo estágio de preparação da múmia, o coração do falecido era aberto e nele era colocado um escarabeu de basalto, encravado num engaste de ouro, simbolizando o sol enquanto se recitava a oração: ‘Meu coração, minha mãe; meu coração, minha mãe; meu coração de transformações.’ Trata-se de uma prescrição contida no capítulo ‘De como não deixar que o coração de um homem lhe seja arrebatado no mundo inferior’ (CAMPBELL, 2008, p. 355).

Podemos encontrar referências sobre o tema em outras tradições, como, por exemplo, o Livro Tibetano dos Mortos, em que o monge re-

cita aos ouvidos do defunto uma série de sermões com o objetivo de apoiá-lo na transição para o renascimento.

A questão da escatologia ao nível individual também pode ser lido não como, necessariamente, referindo-se à morte no sentido convencional da morte do corpo, mas em uma perspectiva que alude à importância, e possibilidade, de uma morte para o **velho homem** preso nas teias da ilusão do mundo. O nascimento do **homem novo**, o realizado espiritualmente em vida, como é o exemplo típico do *Buddha Shakyamuni*, que se ilumina em vida, bem como daqueles que no Budismo são chamados de *arahants*, os que também alcançam essa realização em vida.

Há um outro nível de relatos escatológicos que dizem respeito ao encerramento de um ciclo mais amplo, que pode ser o de um povo determinado, de toda uma humanidade, ou do Cosmos como um todo. Quando estudamos os relatos escatológicos de diversos povos, encontramos muitas semelhanças. Muitas tradições falam de um dilúvio que teria ocorrido tempos atrás. Vimos, quando do mito de *Gilgamesh*, que os relatos babilônicos também se referem a um grande dilúvio enviado pelos deuses como castigo aos humanos.

Segundo as doutrinas tradicionais, a tendência do Cosmos é a de se afastar progressivamente de sua origem transcendente, em um processo de materialização gradual e acelerada. De tempos em tempos, em virtude da misericórdia divina, há uma descida divina para restaurar parcialmente o processo de queda cósmica, em que as verdades transcendentais já parecem não mais ser compreendidas e praticadas. Assim, na tradição hindu, o Senhor deus *Krishna* diz para o guerreiro *Arjuna*:

Sempre que a retidão se enfraquece e o vício cresce, Eu me manifesto (no mundo). Para a salvação dos que são bons, para a destruição da maldade nos homens, para a realização do reino da retidão, Eu venho a este mundo nas eras que passam [BHAGAVAD GITA, 1982, p. 61-62].

Segundo essa tradição e sua doutrina sobre as eras do mundo (*yugas*), o deus Vishnu já teria se encarnado no mundo nove vezes para esse objetivo de restauração. A próxima, a décima descida, será como o *Kalki Avatara*, não mais para a restauração parcial do mundo, como foram as outras vezes, mas para seu encerramento.

Segundo o Mahabharata e os Puranas [livros sagrados hindus], o horizonte se inflamará, sete ou doze sóis aparecerão no firmamento e dessecação os mares, queimarão a Terra. O fogo Samvartaka (o Fogo do incêndio cósmico) destruirá o Universo inteiro. A seguir, uma chuva diluviana cairá incessantemente durante doze anos, a Terra será submersa e a humanidade destruída (*Vishnu Purana*, 24, 25). No Oceano, sentado sobre a serpente cósmica Çesha, Vishnu dorme mergulhado no sono iogue (*Vishnu Purana*, VI, 4, 1-11). E então, tudo recomeçará novamente - ad infinitum (ELIADE, 1972, p. 59).

Segundo outros relatos apresentados por Campbell:

Quando se percebe que passado um lapso de cem mil anos, cumpre renovar o ciclo, os desuses chamados *Loka byuhas*, habitantes de um céu de prazer sensual, perambulam pelo mundo, com os cabelos caídos e voando ao vento, chorando e enxugando as lágrimas que vertem com as próprias mãos e com as roupas rubras e em grande desordem. E eles então anunciam:

Senhores, passado o lapso de cem mil anos, eis que o ciclo deve ser renovado; este mundo será destruído; da mesma maneira, o poderoso oceano secará; e essa ampla terra e Sumeru, o monarca das montanhas, serão queimados e destruídos – até o mundo de Brahma se estenderá a destruição do mundo. Por conseguinte, senhores, cultivai a amizade, cultivai a compaixão, o júbilo e a indiferença; cuidai de vossas mães; cuidai de vossos pais; e honrai vossos anciãos entre vosso povo.

Dá-se a isso o nome de Distúrbio Cíclico. (CAMPBELL, 2008, p. 359).

Na tradição grega, encontramos a referência sobre as quatro idades: ouro, prata, bronze e ferro, cada metal simbolizando o avanço do processo de obscurecimento cósmico, que, na terminologia cristã, corresponderia ao progressivo **endurecimento dos corações**.

Para que algo de verdadeiramente novo possa ter início, é preciso que os restos e as ruínas do velho sejam completamente destruídos. Em outros termos, para a obtenção de um começo absoluto, o fim do Mundo deve ser radical. A escatologia é apenas a prefiguração de uma cosmogonia do futuro. Mas toda escatologia insiste em um fato: que a Nova Criação não pode ter lugar antes que este mundo seja definitivamente abolido. Não se trata mais de regenerar o que degenerou - mas de destruir o velho mundo a fim de recriá-lo in toto. A obsessão da beatitude dos primórdios exige a aniquilação de tudo o que existiu e que, portanto, degenerou após a criação do Mundo: é a única possibilidade de restaurar a perfeição inicial (ELIADE, 1972, p. 51).

Segundo estudos da versão maia que descreve a destruição do mundo, contida em seus manuscritos hieroglíficos, lemos:

Aqui vemos a serpente da chuva, estendendo-se pelo céu, produzindo torrentes de água. Grandes correntes de água saem do Sol e da Lua. A velha deusa, de presas de tigre e aspecto medonho, a patronesse malévola das inundações e dos aguaceiros, entorna a tigela das águas celestiais. Os ossos cruzados, terrível símbolo da morte, lhe adornam as vestes e uma serpente coleante coroa-lhe a cabeça. Abaixo, com uma lança apontada para baixo, símbolo da destruição universal, o deus negro espreita, com um mocho praguejando em sua pavorosa cabeça. Na realidade, aqui se acha retratado, de forma vívida, o cataclismo final que engolirá tudo (CAMPBELL, 2008, p. 359-360).

No mito dos *Apopocuva* Guarani, *Ynypyrú*, XLII, é dito:

Ñanderykéy está sobre nós (no zênite), ele agora cuida da terra e sustenta o suporte da terra. Pois quando o retirar, a terra cairá. Agora a terra (já) está velha, nossas famílias já não crescem mais, são cada vez menos. Voltaremos a ver a todos os mortos, quando cair a escuridão; o morcego descerá sobre todos nós para terminar com todos os que estão nesta terra. O Jaguar Azul descerá para nos devorar (NIMUENDAJU, 1987, p. 69).

Encontramos algo semelhante nas palavras do Cristo:

Quando pois virdes que a abominação da desolação, de que falou o profeta Daniel, está no lugar santo; quem lê, atenda;[...] Porque, assim como o relâmpago sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim será também a vinda do Filho do homem. Pois onde estiver o cadáver, aí se ajuntarão as águias. E, logo depois da aflição daqueles dias, o sol escurecerá, e a lua não dará a sua luz, e as estrelas cairão do céu, e as potências dos céus serão abaladas. Então aparecerá no céu o sinal do Filho do homem; e todas as tribos da terra se lamentarão, e verão o Filho do homem, vindo sobre as nuvens do céu, com poder e grande glória. E ele enviará os seus anjos com rijo clamor de trombeta, os quais ajuntarão os seus escolhidos desde os quatro ventos, de uma à outra extremidade dos céus (MATEUS, 24: 15, 27-31).

Eliade (1972) cita outros relatos sobre o tema:

Na crença dos Kai da Nova Guiné, o Criador, Mâlengfung, após haver criado o cosmo e o homem, retirou-se para o ponto mais extremo do Mundo, o horizonte, e adormeceu. Todas as vezes que êle se vira em seu sono, a Terra estremece. Um dia, porém, êle se erguerá de seu leito e destruirá o Céu, que se abaterá sobre a terra e porá termo a toda a vida. Em Namolut, uma das ilhas Carolinas, foi registrada a crença de que o Criador um dia destruirá a humanidade por causa de seus pecados. Mas os deuses continuarão a existir – o que implica a possibilidade de uma nova criação. Em Aurepik, outra ilha das Carolinas, é o filho do Criador o responsável pela catástrofe. Quando êle perceber que o chefe de uma ilha não mais se ocupa de seus súditos, submergirá a ilha por meio de um ciclone.

[...] Alguns mitos falam de um casal que repovoará o novo Mundo. Assim, os Choctaw acreditam que o Mundo será destruído pelo fogo, mas os espíritos voltarão, os ossos se recobrirão de carne e os ressuscitados tornarão a habitar os seus antigos territórios. Encontramos um mito similar entre os Esquimós: os homens ressuscitarão de seus ossos (crença peculiar às culturas de caçadores). A crença de que a catástrofe é a consequência fatal da ‘velhice’ e da decrepitude do Mundo parece ser muito difundida. Segundo os Cherokees, ‘quando o mundo envelhecer e se desgastar, os homens morrerão, as cordas se romperão, e a terra submergirá no Oceano.’ (A terra é imaginada como uma grande ilha suspensa à abóbada celeste por quatro cordas). Em um mito Maidu, o Criador da Terra assegura ao casal que criou: ‘Quando este mundo se tornar mau, eu o refarei inteiramente; e depois que eu o refizer, conhecereis um novo nascimento’. Um dos principais mitos cosmogônicos dos Kato, tribo Atapasca, começa com a criação de um novo Céu, para substituir o antigo, cujo desabamento parece eminente (ELIADE, 1972, p. 55-56; 57-58).

O encerramento de um ciclo, seja do ser humano, da humanidade ou do Cosmos como um todo, não necessariamente aparece definido em termos de datas.

Mas daquele dia, nem daquela hora, ninguém sabe, nem os anjos do céu, senão só o Pai. [MATEUS, 24: 36]

Mesmo quando números são referidos, não se pode tomá-los como datas definidas pela contagem do tempo convencional, como, às vezes, profecias alarmantes pretendem situar tais datas neste ou naquele ano. Ademais, esse encerramento é descrito não como um fim no sentido absoluto do termo, já que o domínio da existência é um surgir e desaparecer, mas como o limite que se abrirá para o surgimento de um novo ciclo. Nas palavras de João, o livro do Apocalipse: “e vi um novo céu, e uma nova terra. Porque já o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe” (APOCALIPSE, 21, 1).

3. Mitos, ritos e o mundo moderno: considerações finais

Tendo percorrido juntos o universo dos mitos e ritos, algumas questões, agora, se colocam de modo significativo: “mitos e ritos ainda organizam a vida das sociedades contemporâneas?”; “eles são necessários na modernidade?”; “quando andamos pelas ruas, as construções, as conversas, os sons e os gestos evocam a presença do mundo mítico-ritual?.

Veja o que alguns autores pensam a esse respeito:

Reatualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino, o homem (religioso) instala-se e mantém-se junto dos deuses, quer dizer, no real e no significativo. É fácil ver tudo o que separa este modo de ser no mundo da existência de um homem a-religioso. Há antes de tudo o fato de que o homem a-religioso nega a transcendência, aceita a relatividade da 'realidade' e chega até a duvidar do sentido da existência. As outras grandes culturas do passado também conheceram homens a-religiosos, e não é impossível que esses homens tenham existido até mesmo em níveis arcaicos de cultura, embora os documentos não os registrem ainda. Mas foi só nas sociedades européias modernas que o homem a-religioso se desenvolveu plenamente. O homem moderno a-religioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo apelo à transcendência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como ela se revela nas diversas situações históricas. O homem *faz-se* a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmitificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.

Não nos cabe discutir aqui, esta tomada de posição filosófica. Constatemos somente que, em última instância, o homem moderno a-religioso assume uma existência trágica e que sua escolha existencial não é desprovida de grandeza.

Mas o homem a-religioso descende do *homo religiosus* e, queira ou não, é também obra deste, constituiu-se a partir das situações assumidas por seus antepassados. Em suma, ele é o resultado de um processo de dessacralização. Assim como a 'Natureza' é o produto de uma secularização progressiva do cosmos obra de Deus, também o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Isto significa que o homem a-religioso se constitui por oposição ao seu predecessor, esforçando-se por se 'esvaziar' de toda religiosidade e de todo significado trans-humano (ELIADE, 2001, p. 164-166).

Conforme vimos no decorrer do curso, as sociedades ditas tradicionais estruturam todos os aspectos de sua existência em princípios cosmológicos que provêm dos tempos míticos de seus fundadores espirituais: economia, arte, construções, saber, tudo seguia uma estrutura mítica e ritual, de modo a manter seus membros no centro do mundo, em contato com as influências que provinham do divino, do transcendente. O viver no mundo era guiado por um saber que buscava, ao mesmo tempo, manter a vida terrestre dentro de certos parâ-

metros de equilíbrio e harmonia (sem ignorar os conflitos e tensões), e fazer do viver um exercício de ascese espiritual rumo à transcendência libertadora.

Quais são os princípios que governam as ideologias do mundo moderno? Se olharmos a história dos últimos cinco ou seis séculos, o que vemos é a progressiva substituição das estruturas de ordem mítico-espiritual pelos valores de um sistema capitalista de produção em que a sede de lucros e expansão do capital é a mola propulsora. Os valores que apontavam ao transcendente foram sendo abandonados em troca do apego ao mundo material por meio do consumismo, pois a ânsia da produção necessita criar o desejo dos que a consumirão. Logicamente, como consequência, assistiu-se, e ainda se assiste, à dessacralização da sociedade e da Natureza, o esvaziamento da religiosidade, do olhar espiritual que era o universo dos mitos, e a vida não mais sendo vivida como um grande rito de tornar presente o sagrado.

É certo que as religiões continuam ativas e presentes no mundo moderno, procurando orientar a vida de seus seguidores. Mas a organização e os valores das sociedades contemporâneas não mais se pautam na espiritualidade. A visão mítica e os ritos confinaram-se para dentro dos templos e igrejas. O que se observa é que a demitificação da realidade se espalhou por todas as partes do planeta. A globalização secularizada da economia, da política e da cultura tornou-se o modo de vida do homem moderno.

Apesar desse processo massificante e materializante, algo da raiz mítica e ritual ainda resiste no fundo do coração humano. Fragmentos da vitalidade do mito e do rito reaparecem aqui e ali:

Pesquisas recentes trouxeram à luz as estruturas míticas das imagens e comportamentos impostos às coletividades por meio da *mass media*. Esse fenômeno é constatado especialmente nos Estados Unidos. Os personagens dos *comic strips* (histórias em quadrinhos) apresentam a versão moderna dos heróis mitológicos ou folclóricos. Eles encarnam a tal ponto o ideal de uma grande parte da sociedade, que qualquer mudança e sua conduta típica ou, pior ainda, sua morte, provocam verdadeiras crises entre os leitores; estes reagem violentamente e protestam, enviando milhares de telegramas aos autores dos *comic strips* e aos diretores dos jornais. 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 às nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um 'personagem excepcional', um 'herói' (ELIADE, 1972, p. 159).

Poderíamos estender esse raciocínio para o sucesso de outros novos super-heróis como *Batman*, as tartarugas ninjas, Homem Aranha, Capitão América etc. Campbell (2005), em uma das suas importantes obras, *O Poder do Mito*, aponta que esses paradigmas míticos estão no fundo de muitos sucessos do cinema, esse grande veículo mágico-luminoso que brilha na sala escura de projeção. O que foi o sucesso de filmes como *O Senhor dos Anéis* ou *Guerra nas Estrelas*? O que se assiste é a nostalgia dos heróis, como Lucas Skywalker (*O Andarilho pelos Céus*), pelas viagens mágicas no Universo, guiado pelos mestres *Jedai*, que bebem das artes marciais a sabedoria espiritual do Oriente, enfrentando o Mal configurado em *Lord Vader*, que esconde atrás de sua máscara a não-humanidade e a submissão ao desejo do poder de controle do Universo. Ou o filme *Matrix*, alertando sobre o universo tenebroso do mundo virtual, em que as mentes são plugadas a um computador que as faz ver o horror travestido de belo, a ilusão como verdade. Não há nisso uma semelhança marcante com os ensinamentos dos hindus e dos budistas sobre o mundo como *maya*, que mantém os seres presos à teia do ilusório, gerada pela ignorância que cobre a verdade da impermanência e do sofrimento criado pelo apego?

Não apenas no cinema, mas na literatura e nas artes cênicas reaparece essa nostalgia do caminho mítico. As festas e cerimônias buscam criar um ambiente solene; o esporte, os campeonatos mundiais, as Olimpíadas, os megashows de rock inflamam multidões ansiosas por algo mágico, catártico, que as façam se evadir temporariamente das prisões do tempo, do doloroso cotidiano que soa um repetido correr entre a dureza do sobreviver e as fugazes alegrias de momentos **especiais**. Algo que torne essas pessoas em **homens de sucesso**, que anuvie o receio de se reconhecerem apenas como mais um número descartável, mortal, finito.

Frequentemente, e apesar da dessacralização e demitificação do mundo moderno, o apelo de viver a vida como um caminho mitológico brota dentro do homem, revelando que, por debaixo das camadas superficiais da consciência, ainda se encontra o **chamado mítico**. Assim, muitos buscam **viver a vida perigosamente, vencer na vida**, segundo o modelo heróico do **homem de sucesso**. Mas aqui, talvez, tenhamos um aspecto tenebroso da apropriação do **mito do herói**: seu significado inverte-se, transforma-se em uma paródia, um pseudo substituto. A questão é saber: essas reminiscências modernas podem, efetivamente, substituir o caminho mítico-ritual que está nas bases das tradições espirituais? Ou, como paródias, não seriam falsos brilhantes, que mantêm os seres presos à ilusão de uma meta supostamente grandiosa, mas que, de fato, apenas alimenta a roda de sofrimento e o temor da finitude?

Não é impossível que os veículos modernos das artes, do computador, da mágica de um avião, possam ser uma alusão simbólica, uma forma de chamada para o caminho mítico-ritual da transcendência. Mas será que os esforços e provações apontados pelos mitos, e vividos nos ritos, poderiam ser superados com a simples e confortável condição moderna de espectadores passivos, ou a de manuseadores de artefatos tecnológicos como o computador? Muitos mestres aludem à importância de se saber bem usar os artefatos tecnológicos a serviço do caminho mítico-espiritual. Mas, com esses artefatos ou sem eles, será que o homem não teria de adentrar, como os heróis e os santos, no duro enfrentamento do próprio ego?

O que os mitos e ritos apontam, mediante o exemplo do sucesso da realização espiritual dos heróis e dos santos, é que, embora em última instância sejam caminhos individuais, transformações que operam no íntimo de cada um, a realização se dá por meio da orientação de cada tradição espiritual, com suas doutrinas e métodos. Será que o indivíduo conseguiria entrar no intrincado desse caminho sem o firme suporte de uma tradição espiritual? Vimos que mitos, ritos e tradições espirituais estão interligados como orientações da sabedoria e das práticas, rituais ou silenciosas meditações, para o lide com as ações do corpo, da fala e da mente. São bússolas no caminho ascendente. Mas seriam dispensáveis? Estaria ultrapassado o conselho daquele sábio indígena de que seria imprudente entrar na terra dos monstros sem um experiente guia?

4. Questões autoavaliativas

Sugerimos que você procure responder, discutir e comentar as questões a seguir que tratam da temática desenvolvida neste capítulo.

1. Compare a noção de temporalidade da existência como cíclica, encontrada nas doutrinas tradicionais, com a noção da existência como linearidade temporal. Que significações você apontaria nesta comparação?
2. Pesquise sobre alguma religião em que você encontre dados sobre como nesta religião é feito os ritos funerários. Examine quais significações você encontraria no modo como este tipo de rito lida como corpo humano e como esta religião se refere à questão do pós-morte.
3. Qual o significado que você depreenderia a respeito dos aparecimentos das figuras divinas (como o Cristo, o Buddha, Krishna, etc.) em determinados momentos da humanidade?
4. Considere o tema da nostalgia do caminho mítico no mundo atual. Pense num exemplo sobre isso e reflita sobre suas significações.

5. Referências bibliográficas

- BERGUA, J. *El Libro de los Muertos de los Antiguos Egípcios*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1964.
- BHAGAVAD GITA. *A canção do Senhor*. Tradução de: Juan Mascaro. England: Penguin Books, 1982.
- CAMPBELL, J. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- . *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2008.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANDT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.
- . *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- . *Tratado de história das religiões*. Tradução de: Fernando Tomaz e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, M., COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FORD, C. *O herói com rosto africano*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- GUÉNON, R. *Os símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- HELERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocócuva-Guarani*. São Paulo: Hucitec; Ed. da USP, 1987.

- SCHLESINGER, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.
- SHAKER, A. *Buddhismo e Christianismo*. Esteios e Caminhos. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *A travessia budhista da vida e da morte: introdução a uma Antropologia Espiritual*. RJ: Ed. Gryphus, 2003.
- _____. O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais. *Revista Uniclar*, ano IX, n. 1, p. 37-48. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007.
- STRAZIERI, C. Mitos do fim do mundo: A renovação do tempo. *Revista Uniclar*, ano VI, n.1, p. 11-27. São Paulo: Ave Maria, 2004.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2001. 3 v.
- CAMPBELL, Joseph. *A imagem mítica*. São Paulo: Papirus, 1999.
- _____. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992.
- _____. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2002.
- _____. *Todos os nomes da deusa*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *O vôo do pássaro selvagem: ensaios sobre a universalidade dos mitos*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.
- _____. *A jornada do herói*. São Paulo: Agora, 2003.
- _____. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 2005.
- _____. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2008.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- GUÉNON, René. *Os símbolos da ciência sagrada*. São Paulo: Pensamento, 1993.
- SHAKER, Arthur. *Buddhismo e Christianismo: esteios e caminhos*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. *A travessia budhista da vida e da morte: introdução a uma antropologia espiritual*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2003.
- _____. O lugar do Homem nas doutrinas tradicionais, p. 37-48. *Revista Uniclar*, ano 9, n. 1. São Paulo: Faculdades Integradas Claretianas, nov. 2007.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- BAINES, J. *et all. As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos*. Traduzido do original: Religion in Ancient Egypt. Gods, Mythes, and personal practice. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.
- BAKOS, M. M. *Fatos e mitos do Antigo Egito*. 2 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- BASTIDE, R. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de: Maria Lucia Machado. Traduzido do original: Le candomblé de Bahia (rite nago). São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

- BATALHA, W. de S. C. *O declínio dos mitos e suas origens*. São Paulo: LTr, 1995. (Ensaio de Filosofia Política).
- BAYLEY, H. *A linguagem perdida do simbolismo: um estudo sobre a origem de certas letras, palavras, nomes, contos de fadas, folclore e mitologias*. Tradução de: Newton Roberval Eicheberg, Alípio Correia de Franca Neto. Traduzido do original: *The lost language of symbolism*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- BIERLEIN, J.F. *Mitos paralelos: uma introdução aos mitos no mundo moderno e as impressionantes semelhanças entre heróis e deuses de diferentes culturas*. Tradução de: Pedro Ribeiro. Traduzido do original: *Parallel myths*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.
- BOA, F. *E por falar em mitos: conversas com Joseph Campbell*. Tradução de: Marcos Malvezzi Leal. Traduzido do original: *This business of the Gods. The way of myth: talking with Joseph Campbell*. Campinas: Verus, 2004.
- BOFF, L.. *O casamento entre o céu e a terra: contos dos povos indígenas do Brasil*. Rio de Janeiro: Salamandra, 2001.
- BOLEN, J. S. *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BRAGA, H.; BOECHAT, W. et al. *Mitos e arquétipos do homem contemporâneo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BRUNEL, P. (Org.). *Dicionário de mitos literários*. Brasília/Rio de Janeiro: Universidade de Brasília/ J.Olympio, 1997.
- BULFINCH, T. *O livro de ouro da mitologia: histórias de deuses e heróis*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2001.
- BYINGTON, C. A. B. et al. *Moitará I: o simbolismo nas culturas indígenas brasileiras*. São Paulo: Paulus, 2006.
- CAMPBELL, J. *Para viver os mitos*. Tradução de: Anita Moraes. Traduzido do original: *Myths to live by*. Newton Roberval Eicheberg. São Paulo: Cultrix, 1972
- CAMPBELL, J. (Org.). *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Tradução de: Ângela Lobo de Andrade. Traduzido do original: *Myths, dreams, and religion*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CHEVALIER, J. E.; GHEERBRANDT, A. *Dicionário de símbolos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- DAVIES, D. et al. *Ritos de passagem*. Traduzido do original: *Rites of passage*. Portugal: Europa America, 1995. (Estudos Religiosos, n. 1).
- ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. Tradução de: Fernando Tomaz e Natalia Nunes. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ELIADE, M.; COULIANO, I. P. *Dicionário das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Tradução de: Sonia Cristina Tamer. Traduzido do original: *Images et symboles*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ESTÊS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FERREIRA, C. R. B. et al. *O livro completo dos heróis, mitos e lendas*. São Paulo: Madras, 2004.

- FORD, C. *O Herói com rosto africano*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- GARDNER, J. F. *Mitos romanos*. Tradução de: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 1999. (O Passado Lendário).
- GIBSON, M.; NERET, G. *Simbolismo*. Tradução de: Paula Reis. Taschen: Koln/London/Madrid/New York/Paris/Tokyo, 1999.
- INST. DE LÍNGUAS ESTRANGEIRAS DE PEQUIM: REPUBLICA POPULAR DA CHINA. *Mitologia Chinesa - Mitologia primitiva*: quatro mil anos de historia através das lendas e dos mitos chineses. São Paulo: Landy, 2000.
- HAMPATÉ BÁ, A. A tradição viva. In. *História geral da África*. São Paulo: Ática; Paris: Unesco, 1982.
- HELERN, V.; NOTAKER, H.; GAARDER, J. *O livro das religiões*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- HOLLIS, J. *Rastreado os deuses: o lugar do mito da vida moderna*. São Paulo: Paulus, 1997.
- JUNG, C. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000
- MARTINS, O. *Mitos da religião*. São Paulo: Madras, 2004.
- MATTIUZZI, A. A. *Mitologia ao alcance de todos: os deuses da Grécia e Roma antigas*. São Paulo: Nova Alexandria, 2000.
- MAY, P. P. G. *Os mitos celtas: as pistas básicas; os mitos Irlandeses; o panteão mítico; os gauleses irredutíveis; o país do dragão vermelho; o rei que vira*. Tradução de: Maria Elisabete F. Abreu. Traduzido do original: *Los mitos celtas*. São Paulo: Angra, 2002. (A Chave Azul).
- MEDEIROS, S. (Org.). *Makunaima e Jurupari: cosmogonias ameríndias*. São Paulo: Perspectivas, 2002. (Textos, n. 13).
- MINDLIN, B. *Moqueca de maridos: mitos eróticos*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos tempos, 1997.
- . *O primeiro homem e outros mitos dos índios brasileiros*. São Paulo: Cosac e Naify, 2001. (Mitos do Mundo).
- NIMUENDAJU, C. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apocucua-Guarani*. São Paulo: Hucitec/USP, 1987.
- ORICO, O. *Mitos ameríndios e credences Amazônicas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. 296 p. (Retratos do Brasil, v. 93).
- PAGE, R.I. *Mitos Nórdicos*. Tradução de: Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 1999. (O Passado Lendário).
- PRANDI, R. *Os príncipes do destino: historias da mitologia afro-brasileira*. São Paulo: Cosac e Naify, 2001. (Mitos do Mundo).
- . *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- QUALLS-CORBETT, N. *A prostituta sagrada: a face eterna do feminino*. São Paulo: Paulus, 2002.
- RIVIERE, C. (Coord.). Avelino Grassi. *Os ritos profanos*. Tradução de: Guilherme João de Freitas Teixeira. Traduzido do original: *Les rites profanes*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- ROCHA, E. P. G. *O que é mito*. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 1985.
- RONECKER, J. P. *O simbolismo animal: mitos, crenças, lendas, arquétipos, folclore, imaginário*. São Paulo: Paulus, 1997.

- SCHLESINGER, H. *Dicionário enciclopédico das religiões*. Petrópolis: Vozes, 1995. 2 v.
- SCHOLEM, G. G. *A Cabala e seu simbolismo*. Tradução de: Hans Borger. Traduzido do original: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1988. (Debates, n. 128).
- SHAKER, A. *Romhōsi'wa: Os Senhores da Criação do mundo Xavante*. IFCH, Unicamp, (Doutorado, 2002).
- SEGALEN, M. *Ritos e rituais contemporâneos*. Tradução de: Maria de Lourdes Menezes. Traduzido do original: *Rites et rituels contemporains*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.
- SILVA, A. da C. e. *Lendas do índio brasileiro*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- STRAZIERI, C. Mitos do fim do mundo. A renovação do tempo. *Revista Uniclar*, ano VI, n. 1. São Paulo: Ave Maria, 2004, p. 11-27.
- VERNANT, J. P. *O universo, os deuses, os homens: mitos gregos*. Tradução de: Rosa Freire d'Aguiar. Traduzido do original: *L' univers les dieux, les hommes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- VILHENA, M. A. *Ritos: expressões e propriedades*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Temas do Ensino Religioso: Questões Fundamentais 3).
- VON FRANZ, M. L. *Mitos de criação*. Tradução de: Maria Silvia Mourao. Traduzido do original: *Creation myths*. Valeria Righe Dias. São Paulo: Paulus, 2003. (Amor e Psique).