

Publicado pela primeira vez em 1949, o *Tratado de História das Religiões*, de Mircea Eliade, é já hoje um clássico do pensamento contemporâneo, tendo servido de base de trabalho a numerosas gerações de estudiosos e simples leitores.

Esta nova edição reutiliza a tradução já anteriormente publicada em Portugal (Edições Cosmos), e inclui também o importante prefácio que para a obra escreveu Georges Dumézil, professor do Colégio de França.

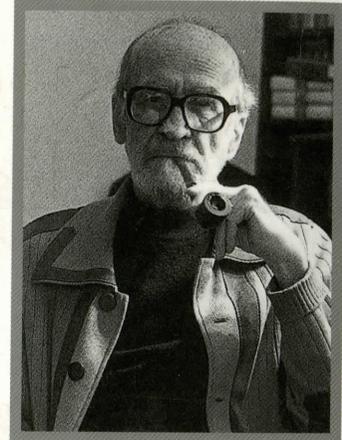
Mircea Eliade TRATADO DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES



fnac - Colombo 30/10/98
000300010102 310169
9 789724 111049
Eliade, Mircea
Tratado De História Das R
Preço Editor 3,250\$
PREÇO MÍNIMO GARANTIDO
PREÇO FNAC 3,015\$
Euros aprox: 14,92

Mircea Eliade

TRATADO DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES



EDIÇÕES ASA

MIRCEA ELIADE

*TRATADO
DE HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES*

*PREFÁCIO
GEORGES DUMÉZIL*

*TRADUÇÃO
FERNANDO TOMAZ
NATÁLIA NUNES*



ASA
L I T E R A T U R A

TÍTULO ORIGINAL
TRAITÉ D'HISTOIRE DES RELIGIONS

© 1949, Éditions Payot

DIRECÇÃO GRÁFICA DA COLECÇÃO
JOÃO MACHADO

Tradução dos Prefácios e Capítulos I e II: Natália Nunes
Tradução do Capítulo III a Conclusões,
e revisão global da tradução: Fernando Tomaz

1ª edição: Outubro de 1992
2ª edição: Outubro de 1994
3ª edição: Abril de 1997

Depósito Legal nº 110 483/97
ISBN 972 - 41 - 1104 - 0

Reservados todos os direitos



EDIÇÕES ASA

SEDE

R. Mártires da Liberdade, 77
Apartado 4263 / 4004 PORTO CODEX
PORTUGAL

DELEGAÇÃO EM LISBOA

Av. Dr. Augusto de Castro, Lote 110
1900 LISBOA • PORTUGAL

Prefácio do Autor

A ciência moderna reabilitou um princípio que certas confusões do século XIX comprometeram gravemente: *é a escala que cria o fenómeno*. Henri Poincaré perguntava a si próprio, com ironia: «um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente este animal?» O microscópio revela a estrutura e o mecanismo das células, estrutura e mecanismo idênticos em todos os organismos pluricelulares. E não há dúvida de que o elefante é um animal pluricelular. Mas não será mais do que isso? À escala microscópica podemos conceber uma resposta hesitante. À escala visual humana, que tem pelo menos o mérito de nos apresentar o elefante como fenómeno zoológico, não há hesitação possível. Da mesma maneira, um fenómeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenómeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência económica, pela linguística e pela arte, etc. é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irredutível, ou seja, o seu carácter sagrado. É verdade não existirem fenómenos religiosos «puros», assim como não há fenómeno única e exclusivamente religioso. Sendo a religião uma coisa humana, é também, de facto, uma coisa social, linguística e económica — pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e da vida colectiva. Mas seria vão querer explicar a religião por uma destas funções fundamentais que definem o homem, em última análise. Seria vão pretender explicar *Madame Bovary* por uma série de factos,

sociais, económicos, políticos — que seriam indubitavelmente reais, mas sem consequências para a obra literária em si mesma.

Para não sairmos do nosso âmbito: não pensamos contestar que o fenómeno religioso possa ser ultimamente encarado de ângulos diferentes; mas importa, antes de mais, considerá-lo em si mesmo, naquilo que contém de irreduzível e de original. A tarefa não é fácil. Pois, se não se trata de definir o fenómeno religioso, trata-se pelo menos de o circunscrever e situar no conjunto dos outros objectos do espírito. E, como nota Roger Caillois na abertura do seu notável livrinho sobre *L'homme et le sacré*:

«No fundo, acerca do *sagrado*¹ em geral, a única coisa que se pode afirmar validamente está contida na própria definição do termo: é aquilo que se opõe ao que é *profano*². A partir do momento em que nos dedicamos a precisar a natureza, a modalidade desta oposição, esbarramos com os maiores obstáculos. Nenhuma fórmula, ainda que elementar, é aplicável à complexidade labiríntica dos factos.» Ora, nas nossas pesquisas, em primeiro lugar são os factos que nos interessam, essa complexidade labiríntica de factos que se recusam a qualquer fórmula e a qualquer definição. Um tabu, um ritual, um símbolo, um demónio, um deus, etc. — ... eis alguns dos factos de religião. Mas seria uma simplificação abusiva a de apresentar o processo por esta forma linear. Na realidade, encontramos-nos na presença de uma massa polimorfa e, por vezes, até caótica de gestos, de crenças e de teorias constitutivas daquilo a que poderemos chamar o fenómeno religioso.

O objecto da obra presente é constituído por um duplo problema: 1) *o que é a religião?* 2) em que medida podemos falar de *história* das religiões? Cépticos que somos sobre a utilidade de uma definição preliminar do fenómeno religioso, contentámo-nos em discutir as hierofanias, na acepção mais larga do termo (qualquer coisa que torna manifesto tudo quanto é sagrado). Por consequência, só poderemos pôr o problema da *história* das formas religiosas

¹ Sublinhados da tradução.

² Idem.

depois de examinarmos um número considerável destas últimas. Uma exposição do fenómeno religioso, que vá do «simples ao composto», não nos parece de forma nenhuma indicada se atentarmos nos objectivos estabelecidos para esta pesquisa — referimo-nos a uma exposição que comece pelas hierofanias mais elementares (o *mana*, o insólito, etc.), para passarmos em seguida ao totemismo, ao feiticismo, ao culto da natureza ou dos espíritos, depois aos deuses e aos demónios, e chegarmos finalmente à noção monoteísta de Deus. Tal exposição seria arbitrária; implica uma evolução do fenómeno religioso, do «simples até ao composto», que não passa de hipótese indemonstrável: em nenhuma parte se encontra uma religião simples, reduzida às hierofanias elementares; por outro lado, essa exposição iria precisamente contra a finalidade proposta, que é a de mostrar o que *são* os factos de religião e o que eles revelam.

A via que seguimos, se não é a mais simples, é pelo menos a mais segura. Começámos a nossa pesquisa pela exposição de algumas hierofanias cósmicas, o Céu, as Águas, a Terra, as Pedras. Se escolhemos estas classes de hierofanias, não foi porque as considerássemos como as mais antigas (o problema histórico não se põe por enquanto), mas porque a sua descrição explica, por um lado, a dialéctica do sagrado e, pelo outro, as estruturas segundo as quais o sagrado se constitui. Por exemplo, o exame das hierofanias aquáticas ou celestes prover-nos-á de um material documental apto a levar-nos à compreensão: 1.º, do sentido exacto da manifestação do sagrado nestes níveis cósmicos (o Céu e as Águas); 2.º, da medida em que as hierofanias uranianas ou aquáticas constituem estruturas autónomas, isto é, revelam uma série de modalidades complementares e integráveis do sagrado. Passaremos em seguida às hierofanias biológicas (os ritmos lunares, o Sol, a vegetação e a agricultura, a sexualidade, etc...), depois às hierofanias tópicas (lugares consagrados, templos, etc.), e finalmente aos mitos e aos símbolos.

Depois de revermos uma quantidade apreciável desses documentos, estaremos em condições de tentar estudar, numa obra futura, os outros problemas da história das religiões: as «formas divinas»,

as relações entre o homem e o sagrado, a manipulação do sagrado (os ritos, etc.), a magia e a religião, as ideias sobre a alma e a morte, as pessoas consagradas (o sacerdote, o feiticeiro, o rei, o iniciado, etc.), as relações existentes entre o mito, o símbolo e o ideograma, a possibilidade de fundar uma história das religiões, etc.

Isto não significa que iremos expor separadamente cada assunto, como se se tratasse de artigos de dicionário, evitando, por exemplo, tocar no mito ou no símbolo no capítulo das hierofanias aquáticas ou lunares; também não queremos prometer que a discussão das figuras divinas será exclusivamente reservada ao capítulo «Deuses», etc. Pelo contrário, o leitor ficará talvez surpreendido por encontrar no capítulo das hierofanias uranianas um número considerável de documentos relativos aos deuses celestes e atmosféricos, ou de apurar aí alusões, e até comentários, respeitantes aos símbolos, aos ritos, aos mitos e aos ideogramas. Foi o próprio assunto que nos impôs esta osmose, obrigando-nos a interferências permanentes entre as matérias dos diversos capítulos. Era impossível falar da sacralidade celeste, conservando em silêncio as figuras divinas que reflectem esta sacralidade ou nela participam, ou ainda certos mitos uranianos, assim como os ritos aparentados ao sagrado celeste, os símbolos e os ideogramas que o hipostasiam. Cada documento revela-nos à sua maneira uma modalidade da sacralidade celeste e da sua história. Mas, ainda que cada problema seja discutido no capítulo que lhe respeita, não hesitaremos em nos referirmos ao sentido exacto do mito, do rito ou da «figura divina», no capítulo reservado ao Céu. Da mesma maneira, nas páginas reservadas ao estudo das hierofanias telúricas, vegetais e agrárias, o interesse incidirá sobre as manifestações do sagrado nestes níveis biocósmicos, enquanto a análise da estrutura dos deuses da vegetação ou da agricultura será transferida para o capítulo consagrado às «formas divinas». O que de modo nenhum nos impedirá de aludir aos deuses, aos ritos e aos mitos ou aos símbolos da vegetação e da agricultura na indagação preliminar. O objecto destes primeiros capítulos é o de pôr em relevo, o mais possível, a estrutura das hierofanias cósmicas,

isto é, mostrar o que nos revela o sagrado manifestado através do Céu, das águas ou da vegetação, etc.

Se fizermos o balanço das vantagens e das desvantagens que apresenta este método, pensamos que as primeiras sobrelevam sensivelmente as segundas, e isto por várias razões: 1.º) fica-se dispensado de definir *a priori* o fenómeno religioso; mas, ao percorrer os diversos capítulos deste trabalho, o leitor poderá reflectir sobre a morfologia do sagrado; 2.º) a análise de cada grupo de hierofanias (o Céu, as águas, a vegetação, etc.), ao pôr em destaque, de maneira natural, as modalidades do sagrado, e, ao dar a compreender como é que se integram num sistema coerente, preparará ao mesmo tempo o terreno para as discussões finais sobre a essência da religião; 3.º) o exame simultâneo das formas religiosas «inferiores» e «superiores» porá em evidência os seus elementos comuns e assim evitaremos certos erros imputáveis a uma óptica «evolucionista» ou «ocidentalista»; 4.º) não ficarão excessivamente divididos os conjuntos religiosos, pois cada classe de hierofanias (aquáticas, celestes, vegetais, etc.) constitui um todo, tanto no ponto de vista morfológico (pois se trata de deuses, mitos, símbolos, etc.) como no ponto de vista histórico (a pesquisa estender-se-á frequentemente a um grande número de círculos culturais diferentes no tempo e no espaço); 5.º) cada capítulo porá em evidência uma modalidade do sagrado, uma série de relações entre o homem e o sagrado e, nestas relações, uma série de «momentos históricos».

É neste sentido, e somente neste sentido, que o nosso livro pode admitir o título de «Tratado de História das Religiões», quer dizer, na medida em que introduz o leitor na complexidade labiríntica dos factos religiosos, o familiariza com as suas estruturas fundamentais e com a diversidade dos círculos culturais de que elas dependem. Procurámos dotar cada capítulo com uma arquitectura especial, por vezes até com um «estilo» próprio, a fim de conjurar a monotonia que ameaça qualquer exposição didáctica. A distribuição em parágrafos teve sobretudo por objectivo simplificar as chamadas remissivas. O alcance deste livro só pode ser apreendido à custa de uma

leitura integral, pois não se trata, de maneira nenhuma, de um manual apenas para consulta. As nossas bibliografias foram delineadas de modo a encorajar pesquisas preliminares; nunca são exaustivas; pode até acontecer que sejam insuficientes. No entanto, esforçamo-nos por mencionar os representantes do maior número possível de concepções e de métodos.

Uma boa parte das análises morfológicas e das conclusões metodológicas do presente volume constituíram o objecto dos nossos cursos de história das religiões na Universidade de Bucareste e das nossas lições na Escola de Altos Estudos de Paris (*Recherches sur la morphologie du sacré*, 1946; *Recherches sur la structure des mythes*, 1948). Somente uma pequena fracção do texto foi escrita directamente em francês. O restante foi traduzido do romeno pela senhora Carciu e por J. Gouillard, A. Juilland, M. Sora e J. Soucasse, aos quais exprimo aqui a minha gratidão. A tradução foi completamente revista e corrigida pelo meu sábio amigo e colega Georges Dumézil, que teve a gentileza de lhe acrescentar um prefácio. Quero deixar-lhe aqui o meu profundo reconhecimento pelo interesse que dedicou a esta obra.

Oxford, 1940.

Paris, 1948

M. E.

CAPÍTULO XI

*O Tempo Sagrado
e o Mito do Eterno Recomeço*

147. Heterogeneidade do tempo. — O problema que nós abordamos no presente capítulo é dos mais difíceis da fenomenologia religiosa. A dificuldade não está apenas numa diferença de estrutura entre o tempo mágico-religioso e o tempo profano; ela reside ainda no facto de *a própria experiência do tempo* como tal nos povos primitivos não equivaler sempre à experiência do tempo de um ocidental moderno. Por um lado, pois, o tempo sagrado opõe-se à *duração profana* e, por outro lado, esta mesma *duração* apresenta tipos diferentes de estrutura, segundo se trate de sociedades arcaicas ou de sociedades modernas. É difícil decidir, de momento, se esta diferença, provém do facto de a experiência do tempo profano, nos primitivos, não se ter ainda desligado das categorias do tempo mítico-religioso. Mas é um facto que esta experiência do tempo deixa, por assim dizer, ao primitivo uma «abertura» permanente sobre o tempo religioso. Simplificando a exposição e antecipando um tanto os resultados do nosso estudo, poderíamos dizer que a própria estrutura da experiência temporal do primitivo lhe facilita a transformação da duração em tempo sagrado. No entanto, como este problema tem interesse em especial para a antropologia filosófica e para a sociologia, só nos ocuparemos dele aqui na medida em que ele nos imponha a discussão do tempo hierofânico.

O problema que aqui nos ocupa é, com efeito, o seguinte: em que se distingue um tempo sagrado da duração «profana» que o

precede e que lhe sucede? O termo «tempo hierofânico», como veremos, abrange realidades muito variadas. Pode designar o tempo no qual se coloca a celebração de um ritual e que é, por esse facto, um *tempo sagrado*, quer dizer: um tempo essencialmente diferente da duração profana que o antecede. Pode também designar o tempo mítico, ora reavido graças ao intermédio de um ritual, ora realizado pela *repetição* pura e simples de uma acção provida de um arquétipo mítico. Enfim, pode ainda designar os ritmos cósmicos — por exemplo, as hierofanias lunares — na medida em que estes ritmos são considerados revelações — quer dizer, manifestações, *acções* — de uma sacralidade fundamental subjacente ao cosmos. Assim, um momento ou uma porção de tempo pode tornar-se, *em todo o momento*, hierofânica: basta que se produza uma cratofania, uma hierofania ou uma teofania para que ele seja transfigurado, consagrado, comemorado por efeito da sua repetição e, por conseguinte, «repetível» até ao infinito. Todo o tempo, qualquer que ele seja, se *abre* para um tempo sagrado ou, por outras palavras, pode revelar aquilo a que chamaríamos, em expressão cómoda, o *absoluto*, quer dizer, o sobre-natural, o sobre-humano, o supra-histórico.

Para a mentalidade primitiva, o tempo não é homogéneo. Sem falar das suas eventuais hierofanizações, o tempo como tal apresenta-se em várias formas, de intensidade variada e finalidade múltipla. Lévy-Bruhl, após Hardeland, distinguiu entre os Dayak cinco tempos diferentes cuja finalidade diversifica a duração de um mesmo dia, neste caso o domingo: «1.º O nascer do Sol, favorável ao começo de qualquer operação. As crianças que nascem a esta hora são felizes. Convém, no entanto, não ir à caça, à pesca nem partir em viagem, em tal momento, pois que não se seria bem sucedido. 2.º Por volta das nove horas da manhã é um momento de infelicidade, pois que tudo o que se comece então está votado ao fracasso; no entanto, quem se meta aos caminhos não terá que temer os salteadores. 3.º Meio-dia: «tempo» muito favorável. 4.º Três horas da tarde: momento da luta, propício aos inimigos, aos salteadores, aos

caçadores, aos pescadores, funesto para os viajantes. 5.º O pôr do Sol: «momento feliz»¹.

Abundam os exemplos. Todas as religiões conhecem dias fastos e dias nefastos, momentos óptimos no decurso de um mesmo dia fasto, períodos de tempo «concentrado» e de tempo «diluído», de tempo «forte» e de tempo «fraco»... Uma característica chama, desde já, a nossa atenção, a saber, que o tempo aparece como não homogéneo antes mesmo de todas as valorizações que ele possa receber no quadro de um sistema ritual dado: uns períodos são fastos e outros são nefastos. Por outras palavras, o tempo desvenda uma nova dimensão que podemos designar de hierofânica e graças à qual a duração em si adquire não só uma cadência particular mas também «vocações» diversas, «destinos» contraditórios. Evidentemente, esta dimensão hierofânica do tempo pode ser revelada, «causada», pelos ritmos cósmicos, como no caso dos cinco tempos dos Dayaks, ou das crises solsticiais, das fases da Lua, como pode também ser «causada» pela própria vida religiosa das sociedades humanas, sob a forma, por exemplo, das festas de Inverno concentradas na estação morta da vida agrícola.

Alguns autores puseram recentemente em destaque a origem social dos ritmos sacro-temporais — por exemplo, Marcel Mauss e Marcel Granet. Não se pode, por isso, contestar que os ritmos cósmicos tenham também desempenhado um papel preponderante na «revelação» e na organização destes sistemas. Basta lembrar a importância das valorizações religiosas do drama lunar (§ 47 sq.) ou vegetal (§ 139) no destino espiritual do homem arcaico. As ideias de ritmo e de repetição, a que voltaremos no decurso deste capítulo, podem ser consideradas uma «revelação» das hierofanias lunares, independente de eventuais exemplificações do ritmo e da repetição no quadro da vida social como tal. Já se disse que a «origem» social do cômputo do tempo sagrado é confirmada pelo desacordo que se verifica entre os calendários sagrados e os ritmos cósmicos². De

¹ *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pp. 18-19.

² Hubert e Mauss, *La représentation du temps*, p. 213 e segs.

facto, esta divergência não anula, de forma alguma, a solidariedade dos sistemas de cômputo e dos ritmos cósmicos; ela prova simplesmente, por um lado, a inconsistência dos cômputos e das cronometrias primitivas e, por outro lado, o carácter não «naturalista» da religiosidade arcaica, cujas festas não visam o fenómeno natural em si mesmo, mas o alcance religioso deste fenómeno.

As hierofanias vegetais deram-nos ocasião para sublinharmos quanto o lugar da festa da Primavera no calendário é variável. Também mostrámos que o que caracteriza esta festa da Primavera é a significação metafísico-religiosa do *renascimento* da natureza e da *renovação* da vida, e não o fenómeno «natural» da Primavera como tal. Não é porque um calendário não tem como modelo o tempo astronómico que o tempo sagrado deve organizar-se sempre independentemente dos ritmos cósmicos. O que se passa é que estes ritmos são valorizados apenas na medida em que são hierofanias e que esta hierofanização os liberta do tempo astronómico que lhes serviu, por assim dizer, de matriz. Um «sinal» da Primavera pode «revelar» a *Primavera* antes da «Primavera natural» se fazer sentir (§ 123), o que não impede o sinal de marcar o *começo* de uma nova «era» que a «Primavera natural» logo verificará, não tanto como fenómeno da natureza mas como *renovação, recomeço* total da vida cósmica. Bem entendido, a ideia de renovação comporta uma renovação individual e uma renovação social ao mesmo tempo que a restauração do cosmos. Não é a primeira vez que nos é dado neste livro sublinhar que, aos olhos da espiritualidade arcaica, todos os objectos se encontram e todos os planos se correspondem.

148. Solidariedade e contiguidade dos tempos hierofânicos. — A heterogeneidade do tempo, a sua divisão em «sagrado» e em «profano» não implicam apenas «cortes» periódicos praticados na duração profana a fim de nela se inserir o tempo sagrado, implicam, também que essas inserções do tempo sagrado sejam solidárias, diríamos mesmo, contínuas. A liturgia cristã de um dado domingo

é solidária da liturgia do domingo anterior e da do domingo seguinte. Não só o tempo sagrado que vê o mistério da transubstanciação do pão e do vinho no corpo e no sangue do Salvador é qualitativamente diferente, como um enclave entre o presente e o futuro, da duração profana de que se destaca; não só este tempo sagrado é solidário do das liturgias precedentes e seguintes, como pode, além disso, ser tido como continuação de todas as liturgias que se realizaram desde o momento em que foi criado o mistério da transubstanciação até ao minuto presente. Pelo contrário, a duração profana que se escoia entre dois serviços divinos não poderia apresentar contiguidade alguma com o tempo hierofânico do rito, dado que não foi transfigurada em tempo sagrado: esta duração corre, por assim dizer, paralelamente ao tempo sagrado que se nos revela como um *continuum* que só aparentemente é interrompido pelos intervalos profanos.

O que é verdadeiro para o tempo do culto cristão vale igualmente para todos os tempos que a religião, a magia, o mito e a lenda conhecem. Um ritual não se limita a repetir o ritual precedente — que é, ele próprio, a repetição de um arquétipo: — ele é-lhe contíguo e continua-o, periodicamente ou não. A colheita das plantas mágicas faz-se nos momentos críticos que marcam uma ruptura de nível entre o tempo profano e o tempo mágico-religioso, por exemplo, à meia-noite do dia de S. João. Durante alguns segundos — é o caso da «erva dos ferros», dos fetos — as crenças populares pretendem que «os céus se abrem»: as plantas mágicas adquirem então virtudes excepcionais e aquele que as colhe nesse momento pode tornar-se invulnerável, invisível, etc.

Estes segundos hierofânicos repetem-se todos os anos. Na medida em que eles constituem uma «duração», de estrutura sagrada — mas uma duração apesar de tudo — pode-se dizer que eles *se continuam*, que, ao longo de anos e séculos, eles formam um único «tempo». Isto não impede que, aparentemente, estes segundos hierofânicos se repitam periodicamente. Poderíamos imaginá-los como uma abertura «fulgurante» sobre o Grande Tempo, abertura

que permite a este paradoxal segundo do tempo mágico-religioso penetrar na duração profana. As ideias de periodicidade e de repetição ocupam um lugar considerável não só na mitologia mas também no folclore. «Nas lendas de castelos, cidades, mosteiros, igrejas desaparecidos, a maldição nunca é definitiva: ela renova-se periodicamente — todos os anos, de sete em sete anos, de nove em nove anos, à data da catástrofe, a cidade ressuscita, os sinos tangerem, a castelã sai da sua reclusão, os tesouros abrem-se, os guardiões adormecem: mas, na hora marcada, o feitiço cessa e tudo se extingue. Estas repetições periódicas bastam para mostrar que as mesmas datas reproduzem os mesmos factos»¹.

149. Periodicidade — eterno presente. — Na religião como na magia, a periodicidade significa sobretudo a utilização indefinida de um tempo mítico *tornado presente*. Todos os rituais têm a propriedade de se passarem *agora, neste instante*. O tempo que viu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual em questão é *tornado presente*, «re-presentado», se assim se pode dizer, tão recuado no tempo quanto se possa imaginar. A paixão de Cristo, a sua morte e a sua ressurreição não são simplesmente comemoradas no decurso dos ofícios da Semana Santa: elas sucedem verdadeiramente *então* sob os olhos dos fiéis. E um verdadeiro cristão deve sentir-se *contemporâneo* destes acontecimentos *trans-históricos*, visto que, ao repetir-se, o tempo teofânico se lhe torna presente.

O mesmo se dirá da magia. Vimos a feiticeira partir à procura dos simplices, dizendo: «Vamos colher plantas para as pôr nas chagas do Senhor». Pela virtude do rito mágico, a feiticeira torna-se contemporânea da Paixão do Senhor; as plantas que ela colhe devem a sua eficácia ao facto de que *são* colocadas — ou em todo o caso *podem ser* colocadas — sobre as chagas do Salvador ou crescer ao pé da Cruz. O quadro temporal de encantação é da ordem do

¹ Hubert e Mauss, *op. cit.*, p. 205.

presente. Conta-se que a curandeira encontra a Virgem Santa ou outros santos, que a Virgem é informada da doença de X... e que ela indica o remédio... Limitemo-nos a citar um exemplo, escolhido no tesouro particularmente abundante do folclore romeno. «Reuniram-se nove irmãos, de nove pais diferentes, todos vestidos de igual, com nove enxadas amoladas, com nove machados afiados; foram até meio da ponte de bronze; aí encontraram Santa Maria, que descia por uma escada de cera e se pôs a perguntar-lhes: Onde vão vocês, os nove irmãos, de nove pais diferentes, todos vestidos de igual? — Vamos ao Monte de Galileia cortar a Árvore do Paraíso. — Deixem a Árvore do Paraíso. Vão a casa de Ion por causa das feridas dele; retalhem-nas, cortem-nas e deem-nas ao fundo do mar¹. A cena passa-se num tempo mítico em que a Árvore do Paraíso não estava ainda cortada e, não obstante, ela tem lugar *agora*, neste momento preciso em que alguém sofre das suas pústulas. A encantação não se limita a invocar o poder da Virgem Santa, porque todos os poderes, mesmo divinos, se diluem e se perdem desde que se exerçam na duração profana; ela instaura um outro tempo, o tempo mágico-religioso, um tempo em que os homens *podem* ir cortar a Árvore do Paraíso e em que a Virgem Santa *desce* em pessoa por uma escada celeste. E esta instauração não é alegórica mas real: Ion e a sua doença são contemporâneos do encontro da Virgem com os nove irmãos. Esta contemporaneidade com os grandes momentos míticos é uma condição indispensável da eficácia mágico-religiosa, qualquer que seja a sua natureza. Encarado a esta luz, o esforço de Sören Kirkegaard para traduzir a condição cristã na fórmula «ser contemporâneo de Jesus» mostra-se menos revolucionário do que parece à primeira vista. Kirkegaard não fez mais do que formular em termos novos uma atitude geral e normal do homem arcaico.

Periodicidade, repetição, eterno presente: estas três características do tempo mágico-religioso concorrem para esclarecer o sentido

¹ Gh. Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Ramânii din Muntii Apuseni*, Bucareste, 1945, p. 156.

da não homogeneidade deste tempo catrofânico e hierofânico em relação à duração profana. Ao mesmo título que todas as outras actividades essenciais da vida humana — pesca, caça, colheita de frutos, agricultura — que se tornaram, depois, se bem que sempre incompletamente, em actividades «profanas», os ritos foram revelados por deuses ou por «antepassados». Sempre que se repete o rito ou um acto significativo — caça, v. g. — imita-se o gesto arquetípico do deus ou do antepassado, o gesto que teve lugar na *origem* dos tempos, quer dizer, num tempo mítico.

Mas esta repetição tem, ao mesmo tempo, como efeito, instaurar o tempo mítico dos deuses e dos antepassados. É assim que, na Nova-Guiné, ao fazer-se ao mar, o chefe de um barco personifica o herói mítico Aori: «Ele veste o traje que Aori vestia segundo o mito e tem, como este, a cara escurecida e nos cabelos um *love* semelhante ao que Aori arrancou da cabeça de Iviri. Ele dança e abre os braços como Aori estendia as asas... Um pescador disse-me que quando ia pescar (com arco) se julgava o próprio Kivavia. Não implorava a graça e a ajuda deste herói mítico: identificava-se com ele»¹. Por outras palavras, o pescador vive no tempo mítico de Kivavia, da mesma forma que o marinheiro que se identifica com Aori vive no tempo trans-histórico deste herói. Quer ele *se torne* no próprio herói, quer ele se torne apenas em seu *contemporâneo*, o Melanésio vive um *presente mítico* que é impossível confundir com qualquer duração profana. Ao repetir um gesto-arquetipo, ele insere-se num tempo sagrado a-histórico e esta inserção só pode realizar-se se o tempo profano for abolido. A importância que esta abolição tem para o homem arcaico aparecer-nos-á mais adiante.

150. Restauração do tempo mítico. — Por meio de qualquer rito e, por conseguinte, por meio de qualquer gesto significativo — caça, pesca... — o primitivo insere-se no «tempo mítico». Porque

¹ F. E. Williams, citado por Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, p. 163.

«a época mítica», *dzugur*, não deve ser pensada simplesmente como um tempo passado, mas como presente também e futuro: como um estado tanto como um período¹. Este período é «creador», no sentido de que é então, *in illo tempore*, que tiveram lugar a criação e a organização do cosmos, da mesma forma que a revelação, pelos deuses, ou pelos antepassados, ou pelos heróis civilizadores, de todas as actividades arquetípicas. *In illo tempore*, na época mítica, tudo era possível. As «espécies» não estavam, então, fixadas ainda e as formas eram «fluidas». (A lembrança desta fluidez denuncia uma sobrevivência até mesmo nas tradições mitológicas elaboradas: na mitologia grega, por exemplo, a época de Urano, a de Cronos, etc. § 23). Por outro lado, a própria fluidez das «formas» constitui, na outra extremidade do tempo, um dos síndromas do «eschaton», do momento em que «a história» chegará ao fim e em que o mundo começará a viver num tempo sagrado, na eternidade. «Então, o lobo viverá com o cordeiro, e o leopardo com o cabrito...»² Então, *nec magnos metuent armenta leones*, «as manadas de bois não temerão os leões»³.

Não é demais sublinhar a tendência — observável em qualquer sociedade, seja qual for o seu grau de evolução — para *restaurar «aquele tempo»* o tempo mítico, o Grande Tempo. Porque esta restauração é o resultado de todo o rito e de todo o gesto significativo, sem distinção. «Um rito é a repetição de um fragmento do tempo original»; «o tempo original serve de modelo para todos os tempos; o que sucedeu um dia repete-se sem interrupção; basta conhecer o mito para compreender a vida»⁴. A propósito da articulação e da significação do mito avaliaremos o grau exacto de verdade que há na expressão de Van der Leeuw: «basta conhecer o mito para compreender a vida». Registemos, de momento, estas duas características

¹ A. P. Elkin, citado por Lévy-Bruhl, *La Mythologie Primitive*, p. 7.

² Isaías, 11, 6 e segs.

³ Vergílio. *Éclogas*, IV, 22.

⁴ Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, pp. 120, 101.

do tempo mítico ou, segundo os contextos, sagrado, mágico-religioso, hierofânico: 1.º, a sua «repetibilidade», no sentido de que toda a acção significativa o reproduz; 2.º, o facto de, se bem que considerado trans-histórico, situado para lá de toda a contingência, de certo modo, mesmo na eternidade, este tempo sagrado ter, *na história*, um «começo», a saber: o momento em que a divindade criou o mundo ou o organizou, o momento em que o herói civilizador ou antepassado revelaram uma actividade qualquer...

Do ponto de vista da espiritualidade arcaica, todo o começo é um *illud tempus* e, por conseguinte, uma abertura para o Grande Tempo, para a eternidade. Marce Mauss viu bem que «as cousas religiosas que se passam no tempo são legítima e logicamente consideradas como se se passassem na eternidade»¹. Efectivamente, cada uma destas «cousas religiosas» repete sem fim o arquétipo, quer dizer, repete o que teve lugar no «começo», no momento em que, ao revelarem-se, um rito ou um gesto religioso se manifestaram, ao mesmo tempo, na história.

Como mostraremos mais pormenorizadamente na sequência desta obra, a história, na perspectiva da mentalidade primitiva, coincide com o mito: todo o *acontecimento* (toda a conjuntura dotada de sentido), pelo próprio facto de *se ter produzido no tempo*, representa uma ruptura da duração profana e uma invasão do Grande Tempo. Como tal, todo o acontecimento, pelo simples facto de se ter verificado, de ter tido lugar no tempo, é uma hierofania, uma «revelação». O paradoxo deste «acontecimento-hierofania» e deste «tempo histórico = tempo mítico» só aparentemente o é: para dissipar o que nele há de aparência basta que nos coloquemos nas condições particulares da mentalidade que os concebeu. Porque, no fundo, o primitivo não encontra significação nem interesse nas acções humanas (por exemplo, nos trabalhos agrícolas, nos costumes sociais, na vida sexual, na cultura) senão na medida em que elas repetem gestos revelados pelas divindades, pelos heróis civilizadores

¹ *Op. cit.*, p. 227.

ou pelos antepassados. O que não cabe no quadro destas acções significativas, dado que não tem modelo trans-humano, não tem nome nem importância. Mas todas estas acções arquetípicas foram reveladas então, *in illo tempore*, num tempo que não é possível situar cronologicamente num tempo mítico. Ao revelarem-se, elas rasgaram a duração profana e introduziram nela o tempo mítico. Mas, ao mesmo tempo, elas criaram um «começo», um «acontecimento» que vem inserir-se na perspectiva triste e uniforme da duração profana — da duração na qual aparecem e desaparecem os actos insignificantes — e constrói, deste modo, a «história», a série dos «acontecimentos dotados de um sentido», bem diferente da sequência dos gestos automáticos e sem significação. De forma que, por paradoxal que isso pareça, aquilo a que poderíamos chamar a «história» das sociedades primitivas reduz-se exclusivamente aos acontecimentos míticos que tiveram lugar *in illo tempore* e que não deixaram de se repetir desde então até aos nossos dias. Tudo quanto, aos olhos do homem moderno, é verdadeiramente «histórico», quer dizer, único e irreversível, é considerado pelo primitivo como destituído de importância, porque não tem precedente mítico-histórico.

151. Repetição não periódica. — Estas observações contribuem, em igual medida, para a inteligência do mito (§ 156 sq.) e para a explicação do tempo mítico, hierofânico, mágico-religioso, que é o objecto principal deste capítulo. Estamos daqui em diante em condições de compreender por que razão o tempo sagrado, religioso, não se reproduz sempre periodicamente. Se uma dada festa (situada, bem entendido, num tempo hierofânico) se repete periodicamente, há outras acções aparentemente profanas — mas só aparentemente — que, mesmo fazendo-se passar por «inauguradas» em um *illud tempus*, podem ter lugar *não importa quando*. É «*não importa quando*» que se pode partir para a pesca, para a caça... e imitar também um herói mítico, encarná-lo, restaurar deste modo o tempo mítico, sair da duração profana, repetir o mito-história. Para

voltarmos ao que há pouco dizíamos, todo o tempo é susceptível de se tornar num tempo sagrado; em qualquer momento, a duração pode ser transmutada em eternidade. Naturalmente, como veremos, a periodicidade do tempo sagrado tem um lugar considerável nas concepções religiosas da humanidade. Mas é um facto pleno de sentido que o próprio mecanismo da imitação de um arquétipo e da repetição de um gesto arquetípico, possa abolir a duração profana e transfigurá-la em tempo sagrado e que o faça exteriormente aos ritos periódicos. Este facto prova, por um lado, que a tendência para hierofanizar o tempo é essencial, mesmo independentemente dos sistemas organizados no quadro da vida social, e independentemente dos mecanismos destinados a abolir o tempo profano — por exemplo, o «ano velho» — e a instaurar o tempo sagrado — o ano novo — aos quais voltaremos em breve; e, por outro lado, lembramos os «duplos fáceis» que já referimos para a instauração do espaço sagrado (§ 146). Da mesma forma que um «centro do mundo» que se acha, por definição, num lugar inacessível, pode, não obstante, ser construído em qualquer parte sem se deparar com as dificuldades de que falam os mitos e as lendas heróicas, também o tempo sagrado, geralmente instaurado nas festas colectivas por via do calendário, pode ser realizado *seja quando for* e por *quem quer que seja*, graças à simples repetição de um gesto arquetípico mítico. Tenhamos em conta, desde já, esta tendência para superar os quadros colectivos da instauração do tempo sagrado, pois que ela tem uma importância que não tardará a aparecer.

152. Regeneração do tempo. — As festas passam-se num tempo sagrado, quer dizer, como observa Marcel Mauss, na eternidade. Mas há certas festas periódicas — certamente as mais importantes — que nos fazem entrever algo mais: o desejo de abolir o tempo profano já passado e de instaurar um «tempo novo». Por outras palavras, as festas periódicas que encerram um ciclo temporal e abrem outro empreendem uma *regeneração total do tempo*. Como

já estudámos com alguma minúcia os cenários rituais que marcam o fim do ano velho e o começo do ano novo, limitar-nos-emos, aqui, a uma abordagem sumária deste importante problema.

A morfologia dos cenários rituais periódicos é de uma extraordinária riqueza. As pesquisas de Frazer, de Wensinck, de Dumézil e de outros autores mencionados na bibliografia permitem-nos resumir o essencial no esquema seguinte.

O fim do ano e o começo do novo ano dão lugar a um conjunto de ritos:

- 1.º Purgações, purificações, confissão dos pecados, afastamento dos demónios, expulsão do mal para fora da aldeia, etc.;
- 2.º Extinção e reactivação do fogo;
- 3.º Procissões mascaradas (as máscaras representam as almas dos mortos), recepção cerimonial dos mortos, que são festejados (banquetes...) e que no fim das festas são reconduzidos ao termo da localidade, ao mar, ao rio, etc.;
- 4.º Combates entre dois grupos inimigos;
- 5.º «Entremez» carnavalesco, saturnais, inversão da ordem normal, «orgia».

O cenário do fim do ano e do começo do ano novo em parte alguma reúne todos estes ritos, cuja lista, de resto, não tivemos a pretensão de esgotar, pois que passámos em silêncio as iniciações e, em certas regiões, os casamentos por rapto. Todos estes ritos não deixam, por isso, de fazer parte de um único e mesmo quadro cerimonial. Cada um deles pretende realizar — na sua perspectiva e no seu próprio plano — a abolição do tempo passado durante o ciclo que termina. Deste modo, a purgação, as purificações, a queima das imagens do «ano velho», a expulsão dos demónios, das feiticeiras e, de maneira geral, de tudo o que representa o ano acabado, tem por objecto destruir a totalidade do tempo passado, de o *suprimir*. A extinção dos fogos equivale à instauração das «trevas», da «noite cósmica», na qual todas as «formas» perdem os seus contornos e se

confundem. No plano cosmológico, as «trevas» são idênticas ao caos, como o reavivar do fogo simboliza a criação, a restauração das formas e dos limites. As máscaras que encarnam os antepassados, as almas dos mortos que visitam cerimonialmente os vivos (Japão, Germânia) são também o sinal de que as fronteiras foram anuladas e substituídas pela confusão de todas as modalidades. Neste intervalo paradoxal entre dois «tempos», isto é, entre dois cosmos, a comunicação torna-se possível entre os vivos e os mortos, quer dizer, entre as «formas» realizadas e o pré-formal, o larvar. Em certo sentido pode-se dizer que, nas «trevas» e no «caos» instaurados pela liquidação do ano velho, todas as modalidades coincidem e que a coalescência universal («noite» = «dilúvio» = dissolução) possibilitam sem esforço, automaticamente, uma *coincidentia oppositorum* em todos os planos.

Este desejo de abolir o tempo manifesta-se mais claramente ainda na «orgia» que se realiza, segundo uma escala muito variada de violência, por ocasião do Ano Novo. Também a orgia é uma regressão ao «obscuro», uma restauração do caos primordial e, nesta qualidade, precede toda a criação, toda a manifestação de formas organizadas. A fusão de todas as «formas» numa só, vasta unidade indiferenciada, repete precisamente a modalidade indistinta do real. Já assinalámos (§ 138) a função e a significação simultaneamente sexual e agrícola da orgia. Ao nível cosmológico, a «orgia» é o correlato do caos ou da plenitude final e, na perspectiva temporal, do Grande Tempo, do «instante eterno», da não-duração. A presença da orgia nas cerimónias que marcam cortes periódicos do tempo denuncia um *desejo de abolição integral do passado pela abolição da criação*. A «confusão das formas» é ilustrada pela perturbação das condições sociais — nas Saturnais o escravo torna-se em senhor e o senhor em escravo; na Mesopotâmia destrona-se e humilha-se o rei — pela coincidência dos contrários — a matrona é tratada como cortesã — pela suspensão de todas as normas. O desregramento moral, a violação de todas as interdições, a coincidência de todos os contrários não têm outra intenção que não seja a

dissolução do mundo — cuja imagem é a comunidade — e a restauração de *illud tempus* primordial, que é, evidentemente, o momento mítico do *começo* (caos) e do *fim* (dilúvio ou *ekpyrôsis*, apocalipse).

153. Repetição anual da cosmogonia. — Esta significação cosmológica da orgia carnavalesca de fim de ano é confirmada pelo facto de o caos ser sempre seguido de uma nova criação do cosmos. Em formas mais ou menos claras, estes cerimoniais periódicos procedem todos a uma repetição simbólica da criação. Limitemo-nos a alguns exemplos.

Entre os Babilónios, no decurso do cerimonial do Ano Novo, *akîtu* (que durava 12 dias), recitava-se várias vezes no templo de Marduk o chamado «Poema da Criação», *Enûma elish*: era um meio de re-actualizar, pela magia oral e pelos ritos que a acompanhavam, a luta entre Marduk e o monstro marinho Tiamat, luta que se trava *in illo tempore* e que, pela vitória final do deus, pusera termo ao caos. Os Hititas praticavam um uso análogo: no quadro da festa do Novo Ano, recitavam e re-actualizavam o duelo exemplar travado entre o deus atmosférico Teshup e a serpente Iluyankash¹. O combate singular entre Marduk e Tiamat era mimado pelo choque de dois grupos de homens². Este ritual encontra-se também entre os Hititas e os Egípcios³. A passagem do caos ao cosmos era reproduzida nestes termos: «Possa ele continuar a vencer Tiamat e a abreviar os seus dias!» A luta, a vitória de Marduk e a criação do mundo tornavam-se, assim, em cousas presentes.

Por ocasião do *akîtu*, celebrava-se também o *zakmuk*, a «festa das sortes», assim chamada porque nela se tiravam as sortes para cada mês do ano ou, por outras palavras, *criavam-se* nela os doze

¹ A. Gotze, *Kleinasien*. Leipzig, 1933, p. 130.

² Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 99.

³ Gotze, *ib.*; Ivan Engnell, *Studies on divine Kingship in the anciet Near East*, Upsala, 1943, p. 11.

meses futuros segundo uma concepção comum a muitas outras tradições. A estes ritos juntavam-se outros: descida de Marduk aos Infernos, humilhação do rei, expulsão dos males na figura de um bode expiatório, hierogamia do deus com Sarpanîtûm — hierogamia que o rei reproduzia com uma hieródula na câmara da deusa e que certamente dava o sinal de um momento de licença colectiva¹. Assistimos, assim, a um regresso ao caos (supremacia de Tiamat, «confusão das formas»), seguida de uma nova criação (vitória de Marduk, fixação dos destinos, hierogamia = «novo nascimento»). Ao mesmo tempo que o mundo antigo se dissolvia no caos primordial, obtinha-se também implicitamente a abolição do tempo antigo. Diríamos, hoje, que a «história» do ciclo terminara.

Para a mentalidade primitiva, o tempo antigo é constituído pela duração profana, na qual se inscrevem todos os acontecimentos sem importância, quer dizer, sem modelos ou arquétipos; a «história» é a memória destes acontecimentos, daquilo que, em fim de contas, podemos chamar não-valores ou mesmo «pecados» — na medida em que eles constituem desvios em relação às normas arquetípicas. Vimos que, para os primitivos, a verdadeira história é, pelo contrário, uma mito-história, que ela regista tão só a repetição dos gestos arquetípicos revelados pelos deuses, pelos antepassados ou pelos heróis civilizadores durante o tempo mítico, *in illo tempore*. Para o primitivo, todas as repetições dos arquétipos têm lugar fora da duração profana: segue-se daqui que, por um lado, acções deste tipo não poderiam constituir «pecados», desvios em relação à norma e que, por outro lado, tais acções nada têm que ver com a duração, com o «tempo antigo» periodicamente abolido. A expulsão dos demónios e dos espíritos, a confissão dos pecados, as purificações e, em especial, o regresso simbólico ao caos primordial, tudo isso significa a abolição do tempo profano, do tempo antigo no qual se verificaram, por um lado, os acontecimentos destituídos de sentido e, por outro lado, todos os desvios.

¹ Labat, *op. cit.*, p. 247.

Uma vez por ano, o tempo antigo, o passado, a memória dos acontecimentos não exemplares, em resumo, a «história», no sentido actual do termo, são abolidos. A repetição simbólica da cosmogonia que se segue ao aniquilamento simbólico do mundo velho regenera *o tempo na sua totalidade*. Não se trata unicamente de uma festa que vem inserir na duração profana o «instante eterno» do tempo sagrado: o que se tem em vista é, além disso, e como já dissemos, a anulação de todo o tempo profano escoado nos limites do ciclo que se fecha. Na aspiração de *recomeçar uma vida nova no seio de uma nova criação* — aspiração manifestamente presente em todas as cerimónias de fim e de começo de ano — transparece também o desejo paradoxal de se conseguir inaugurar uma existência an-histórica, quer dizer, de se poder viver exclusivamente no tempo sagrado, o que equivale a projectar uma regeneração de todo o tempo, uma transfiguração da duração em «eternidade».

Esta necessidade de regeneração total do tempo — realizável pela repetição anual da cosmologia — encontra-se até em tradições que se não podem qualificar de «primitivas». Já mencionámos as articulações da festa do Ano Novo entre os Babilónios. Os elementos cosmogónicos são igualmente transparentes no cerimonial judaico correspondente. Na «volta do ano», na «saída do ano»¹ tinha lugar a luta de Iahvé com Rahab, a derrota deste monstro marinho (que corresponde a Tiamat) por Yahvé e a vitória sobre as águas, que equivalia à repetição da criação dos mundos e, ao mesmo tempo, à salvação do homem (vitória sobre a morte, garantia da subsistência alimentar para o ano que chega)².

Wensinck assinala ainda outros vestígios da concepção arcaica da re-criação anual do cosmos, que se conservam nas tradições judaica e cristã³: o mundo teria sido criado durante os meses de Tishri ou Nisan, quer dizer, durante o período das chuvas, período

¹ *Êxodo*, 34, 22 e 23, 16.

² A. R. Johnson, *The role of the King in the Jerusalem cultus*, p. 97 e segs.

³ *The semitic New Year and the origin of eschatology*, p. 168.

cosmogónico ideal. Para os cristãos, o mistério da bênção das águas na Epifania tem, igualmente, um sentido cosmogónico: «Deus criou de novo os céus porque os pecadores adoraram os corpos celestes: ele criou de novo o mundo que tinha sido manchado por Adão; ele realizou uma nova criação com a sua própria saliva»¹. «Allah é aquele que faz a criação e portanto a repete», diz o Corão². Esta eterna repetição do acto cosmogónico, que faz de cada Ano Novo a inauguração de uma era, permite o regresso dos mortos à vida e alimenta a esperança que os crentes têm na ressurreição da carne. Esta tradição subsiste tanto nos povos semíticos como nos cristãos³. «O onipotente desperta os corpos e as almas no dia da Epifania»⁴.

Um texto pehlevi, traduzido por Darmesteter, diz que «é no mês Fravardîn, dia Xurdhâth, que Ormazd fará a ressurreição e o «segundo corpo» e que o mundo será subtraído à impotência com os demónios, os drugs, etc. E haverá em tudo abundância; não haverá mais desejo de alimentos; o mundo será puro, e o homem ver-se-á livre da oposição (do espírito mau) e será imortal para sempre». Qazîwnî diz que, no dia de Naurôz, Deus ressuscitou os mortos, «lhes deu as suas almas, e deu ordens ao Céu, que fez cair uma chuva sobre eles, e é por isso que as pessoas adquiriram o costume de despejar água nesse dia»⁵. As estreitas ligações entre as ideias de «criação pela água» (cosmogonia aquática, dilúvio que regenera periodicamente a vida «histórica», chuva), de nascimento e de ressurreição, confirmam-se nesta frase do Talmude: «Deus tem três chaves: a da chuva, a do nascimento, a da ressurreição dos mortos»⁶.

¹ Efrem Sirio, *Hinos*, VIII, 16; *Wensinck*, 169.

² *Sura*, IV, 4.

³ Lehman e Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran; Wensinck*, p. 171.

⁴ Efrem o Sirio, *Hinos*, I, 1.

⁵ *Zend Avesta* (1892-93) II, p. 640, nota 138; *Cosmographie*, citado por A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi*, II, p. 147.

⁶ *Ta'anit*, fol. 2 a. *Wensinck*, pág. 173.

O Naurôz, o Ano Novo persa, é ao mesmo tempo a festa de Ahura Mazda — celebrado no «dia Ohrmazd» do primeiro mês — e o dia em que teve lugar a criação do mundo e do homem¹. É no dia de Naurôz que tem lugar a «renovação da criação»². Segundo a tradição transmitida por Dimasqi, o rei proclamava: Eis aqui um novo dia de um novo mês de um novo ano; é preciso renovar o que o tempo consumiu! É também neste dia que o destino dos homens é marcado para um ano inteiro. Na noite de Naurôz vêm-se fogos e luzes em grande quantidade e fazem-se purificações pela água e libações para se obterem chuvas abundantes no ano futuro³.

Além disso, por ocasião do «Grande Naurôz», punham-se num jarro sete espécies de sementes e «do seu crescimento tiravam-se conclusões sobre a colheita do ano». Trata-se aqui de um costume análogo à «marcação das sortes» do Ano Novo babilónico, que chegou até aos nossos dias nos cerimoniais do dia do Ano Novo entre os Mandeanos e os Yézidis. É ainda porque o Ano Novo repete o acto cosmogónico que os «doze dias» que separam o Natal da Epifania são considerados uma prefiguração dos dozes meses do ano: os camponeses da Europa não têm outro meio de determinar a temperatura e a quantidade de chuva que hão-de caracterizar cada um dos meses futuros senão o dos «sinais meteorológicos» destes doze dias⁴. Por ocasião da festa dos Tabernáculos determinava-se, igualmente, a quantidade de água que caberia a cada mês⁵. Entre os Indianos védicos, os dozes dias do meio do Inverno eram uma imagem e uma réplica do ano inteiro⁶, e o mesmo tempo concentrado nestes doze dias reaparece na tradição chinesa⁷.

¹ Cf. os textos reunidos por J. Marquart, *The Nawrôz*, p. 16 e segs.

² Albîrunî, *The Chronology of Ancient Nations*, trad. E. Sachau, 1879, p. 199.

³ Albîrunî, pp. 202-203.

⁴ Frazer, *The Scapegoat*; p. 315 e segs. Dumézil, *La Légende des Centaures*, p. 39.

⁵ *Wensinck*, p. 163;

⁶ *Rig Veda*, IV, p. 33.

⁷ M. Granet, *La Pensée chinoise*, p. 107.

154. Repetição contingente da cosmogonia. — Todos os factos que acabam de ser passados em revista têm uma característica comum: supõem a ideia da regeneração periódica do tempo pela repetição simbólica da cosmogonia. Mas a repetição da cosmogonia não está rigorosamente ligada às cerimónias colectivas do Ano Novo. Por outras palavras, o tempo «antigo», profano, «histórico», pode ser abolido e o tempo mítico, «novo» regenerado, pode ser instaurado, pela *repetição da cosmogonia*, no próprio decurso do ano e independentemente dos ritos colectivos atrás mencionados. Assim, para os velhos Islandeses, tomar posse de um terreno (*landnâma*) equivalia à transformação do caos em cosmos¹ e na Índia védica a ocupação de um território tornava-se válida com a erecção de um altar de fogo, isto é, ao fim e ao cabo, por meio da repetição da cosmogonia. Com efeito, o algar do fogo reproduzia o universo e o seu levantamento correspondia à criação do mundo, e sempre que se erigia um altar deste tipo repetia-se o acto arquetípico da criação e «construí-se» o tempo².

Os Fidjianos chamam «criação do mundo» à cerimónia da instalação de um novo chefe³. A mesma ideia se encontra, não necessariamente expressa com tanta clareza, em civilizações mais evoluídas, em que toda a entronização tem o valor de uma re-criação ou de uma regeneração do mundo.

O primeiro decreto que o imperador chinês promulgava ao subir ao trono fixava um novo calendário e, antes de estabelecer uma nova ordem do tempo, ele abolia a antiga⁴. Assurbanípal via-se a si mesmo como um regenerador do cosmos, porque, dizia, «desde que os deuses, na sua bondade, me instalaram no trono dos meus pais, Adah enviou a chuva... o trigo cresceu... a colheita foi abundante... os rebanhos multiplicaram-se...»⁵.

¹ Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 110.

² *Çatapatha Brâhmana*, VI, 5 e segs. — «o altar do fogo é o ano» (X, 5, 410), «o altar do fogo tem cinco camadas (cada camada é uma estação), as cinco estações fazem um Ano e o Agni (= altar) é o Ano. (VI, 8, 1, 15).

³ Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, pp. 189-190.

⁴ Marcel Granet, *La pensée chinoise*, p. 97.

⁵ Citado por A. Jeremias, Hasting, *Encyclopaedia of religion and Ethics*, vol. I, p. 187 b.

A profecia da IV écloga *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo...* aplica-se, em certo sentido, a qualquer soberano. Com efeito, com qualquer novo soberano, por muito insignificante que ele fosse, começava uma «nova era». Um novo reinado era considerado uma regeneração da história da nação e até mesmo da história universal. Enganar-se-ia quem pretendesse reduzir estas expressões pretensiosas àquilo em que elas se transformaram nas monarquias decadentes: presunção dos soberanos, adulação dos cortesãos. A esperança de uma «nova era» inaugurada pelo novo soberano não era apenas autêntica e sincera: se nos colocarmos na perspectiva da espiritualidade da humanidade arcaica, essa esperança parecer-nos-á também natural. Aliás, não há necessidade de um novo reinado para abrir uma nova era: basta um casamento, o nascimento de uma criança, a construção de uma casa... Sem interrupção e quaisquer que sejam os meios usados, o cosmos e o homem regeneram-se, o passado consuma-se, as faltas e os pecados eliminam-se... Todos estes meios de regeneração têm a mesma finalidade por muito diferente que seja a sua formulação: trata-se de anular o tempo passado, de abolir a história por um regresso contínuo *in illo tempore*¹.

Assim, os Fidjianos repetem a criação do mundo não só por ocasião do coroamento do novo chefe, mas ainda cada vez que as colheitas estão comprometidas². Quando os ritmos cósmicos se tornam aberrantes e a vida na sua totalidade se acha ameaçada, os Fidjianos procuram a salvação num retorno *in principium*, isto é, esperam a recuperação do Cosmos, não por uma *reparação*, mas por uma *regeneração*. Concepções análogas explicam o papel do «começo», do «novo», do «virginal» na magia e na medicina popular («a água não consumida», a «bilha nova», o simbolismo da «criança», da «virgem», da «imaculada»...). Já vimos que a magia torna actual o acontecimento mítico que garante a validade do remédio e a cura do doente. O simbolismo do «novo», do «não

¹ Ver *Le Mythe de l'Éternel Retour*, caps. II-III.

² Hocart, *op. cit.*, p. 190.

começado», também garante a contemporaneidade de um gesto actual com o acontecimento mítico arquetípico. Como sucede no caso de uma colheita que se acha em perigo, obtém-se uma cura, não por meio de uma reparação, mas por meio de um *recomeço*, que implica o retorno *in illo tempore*. Não é absolutamente necessário que a feiticeira que pratica os ritos tenha consciência dos seus fundamentos teóricos — basta que os ritos em questão impliquem estas teorias e delas resultem (cf. § 3).

Ideias análogas, certamente desfiguradas por excrescências aberrantes e por inevitáveis degradações, se manifestam nas técnicas mineiras e metalúrgicas¹. Por outro lado, as cerimónias de iniciação (isto é, a «morte» do homem velho e o «nascimento» do homem novo) assentam na esperança de que o tempo passado — a «história» — possa ser abolido e de que um tempo novo possa ser instaurado. Se o simbolismo aquático (§ 63 sq.) e lunar desempenhou um papel tão importante na vida espiritual do homem arcaico, foi justamente porque tornava evidentes e transparentes a abolição e o restabelecimento ininterruptos das «formas», o desaparecimento e o reaparecimento cíclico, o eterno retorno — de facto, o eterno retorno às *origens*. Em todos os planos — desde a cosmologia à soteriologia — a ideia da regeneração se acha ligada à concepção de um tempo novo, quer dizer, à crença num *começo absoluto* ao qual o homem pode, por vezes, ter acesso.

155. A Regeneração total. — Esta obsessão da regeneração exprime-se ainda nos mitos e nas doutrinas do tempo cíclico que estudámos em *Le Mythe de l'Éternel Retour*. As crenças num tempo cíclico, no eterno retorno, na destruição periódica do universo e da humanidade, prefácio de um novo universo e de uma nova humanidade «regenerada», todas estas crenças atestam sobretudo o desejo e a esperança de uma regeneração periódica do tempo passado,

¹ Cf. M. Eliade, *Mettallurgy, Magic and Alchemy*, passim.

da *história*. No fundo, o ciclo em questão é um «Grande Ano», para usarmos uma expressão, aliás, bem conhecida da terminologia greco-oriental: o «Grande Ano» começava numa criação e terminava num caos, quer dizer, numa fusão completa de todos os elementos. Um ciclo cósmico contém uma «criação», uma «existência», isto é, uma «história», uma consumpção, uma degenerescência — e um «retorno ao caos» (*ekpyrôsis, ragna-rok, pralaya*, «Atlântida», apocalipse). Em termos de estrutura, um «Grande Ano» é para o «ano» o que este é para o «mês» e para o «dia». Mas o que nos interessa neste contexto é, sobretudo, a esperança numa *regeneração total do tempo*, evidente em todos os mitos e doutrinas que implicam ciclos cósmicos. Todo o ciclo *começa de maneira absoluta*, visto que todo o passado e toda a «história» foram definitivamente abolidos graças a uma fulgurante reintegração no «caos».

Encontramos pois, no homem, a todos os níveis, o mesmo desejo de abolir o tempo profano e de viver no tempo sagrado. Ou melhor, encontramos-nos perante um desejo e uma esperança de regenerar o tempo na sua totalidade, quer dizer, de poder viver — «viver humanamente», «historicamente» — na eternidade, pela transfiguração da duração em um instante eterno. Esta nostalgia da eternidade é, de certo modo, simétrica da nostalgia do Paraíso que patenteámos no capítulo anterior (§ 146). Ao desejo de se encontrar perpétua e espontaneamente num espaço sagrado corresponde o desejo de viver perpetuamente, graças à repetição dos gestos arquetípicos, na eternidade. A repetição dos arquétipos denuncia o desejo paradoxal de realizar uma forma ideal, o arquétipo, na própria condição da existência humana, de se achar na duração sem lhe suportar o peso, quer dizer, sem sofrer a sua irreversibilidade. Tal desejo, notemo-lo, não pode ser interpretado como uma atitude «espiritualista», para a qual a existência terrestre, com tudo o que implica, se desvalorizaria em proveito de uma «espiritualidade» de desapego ao mundo. Pelo contrário, aquilo a que poderíamos chamar a «nostalgia da eternidade» prova que o homem aspira a um paraíso concreto e crê que a conquista deste paraíso se pode realizar *neste mundo*,

na Terra, e *agora*, no instante actual. Neste sentido, os mitos e os ritos arcaicos ligados ao espaço e ao tempo sagrados podem-se reduzir, ao que parece, a outras tantas recordações nostálgicas de um «paraíso terrestre» e de uma espécie de eternidade «experimental», a qual o homem julga poder ter ainda pretensões de alcançar.

Bibliografia

- G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, p. 172 e segs., 360 e segs., 554 e segs. *L'homme primitif et la religion*, passim.
- G. DUMÉZIL, *Temps et Mythes* — «Recherches Philosophiques» V, 1935-36, pp. 235-251.
- H. REUTER, *Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung* (Diss. Bonn, 1941).
- ANNANDA K. K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity*, Ascona, 1947.
- H. HUBERT e M. MAUSS, *La representation du temps dans la religion et la magie* — «Mélanges d'histoire des religions», 1909, pp. 190-229.
- P. SAINTYVES, *Les notions de temps et d'éternité dans la magie et la religion* — «Rev. d'Hist. des Religions», vol. 79, 1919, pp. 75-104.
- M. P. NILSSON, *Primitive Time Reckoning* — Reg. Societas Hmaniorum Letterarum Lundensis, Acta I Lund, 1920.
- E. CAVAIGNAC, *Calendriers et fêtes religieuses* — «Rev. Hist. Rel.», 1925, II, p. 8.
- M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1928, p. 114 e segs.
- LÉVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, passim.
- R. DANGEL, *Tegesanbruch und Weltenstehung* — Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XIV, 1938, pp. 65-81.
- F. R. LEHMANN, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben Schriftloser Völker* — «Zeitschrift für Ethnologie», LXXI, 1939, pp. 103-115.
- J. SOUSTELLE, *La pensée cosmologique des anciens Méxicains*, Paris, 1940.
- MAURICE LEENHARDT, *Do Kamo, La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947, p. 96 e segs.
- G. VAN DER LEEUW, *Urzeit und Endzeit*, «Eranos-Jahrbuch», 1950, XVII, pp. 11-51.
- H. CH. PUECH, *La Gnose et le Temps* — «Eranos Jahrbuch», 1951 XVIII, pp. 57-113.
- ALFRED JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2.^a ed., Berlím, 1929, p. 239 e segs., 295 e segs., 313 e segs.
- A. J. JOHNSON, *The role of the King in the Jerusalem cultus*, no volume colectivo *The Labyrinth*, editado por S. H. Hooke, Londres, 1938, pp. 73-111.
- J. CARCOPINO, *Virgile et le mystere de la IV églogue*, edição revista e aumentada, Paris, 1943.

- A. CHRISTENSEN, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, I-II, Upsala, 1918-1934.
- G. DUMÉZIL, *Le probleme des Centaures*, Paris, 1929.
- LEHMANN e PEDERSEN, *Der Beweis für die Auferstehung im Horan* («Der Islam») V, pp. 54-61.
- A. J. WENSINCK, *The Semitic New Year and the origin of eschatology* — «Acta Orientalia» I, 1923, pp. 158-199.
- J. MARQUART, *The Nawrôz, its history and significance* (trad. inglesa do original alemão publicado em «Dr. Modi Memorial Volume», pp. 709-765. — «Journal of the Cama Oriental Institute» n.º 31, Bombaim, 1937.
- J. SCHEFFTELOWITZ, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion*, Estugarda, 1929.
- J. HERTEL, *Das Indogermeniche Neujahrsoffer im Veda*, Leipzig, 1938.
- MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, caps. II-III. — *Images et Symboles*, cap. II.
- S. A. PALLIS, *The Babylonian akitu festival*, Copenhagen, 1926.
- H. ZIMMERN, *Zum babylonischen Neujahrsfest*, 1-2, Leipzig, 1909, 1918. — «Berichte über d. Verhandl. d. Kgl. Sächs Gessell. d. Wiss.» 58, 3, 70, 5.
- J. G. FRAZER, *The Scapegoat*, p. 355 e segs.
- R. LABAT, *Le Caractère religieux de la royauté assyo-babylonienne*, Paris, 1939, p. 95.