



Breve
história
do
mito

Karen Armstrong

COMPANHIA DAS LETRAS



Breve
história
do
mito

Karen Armstrong

Tradução
Celso Nogueira

COMPANHIA DAS LETRAS

Sumário

1. O que é mito?
2. O período Paleolítico: a mitologia dos caçadores (c. 20 000 a 8000 a. C.)
3. O período Neolítico: a mitologia dos agricultores (c. 8000 a 4000 a. C.)
4. As primeiras civilizações (4000 a 800 a. C.)
5. A Era Axial (800 a 200 a. C.)
6. O período pós-Axial (c. 200 a. C. a c. 1500 d. C.)
7. A grande transformação ocidental (c. 1500 a 2000)

Notas

Sobre a autora

Créditos

1

O que é mito?

Os seres humanos sempre foram criadores de mitos. Arqueólogos escavaram túmulos do homem de Neandertal que continham armas, ferramentas e a ossada de um animal sacrificado; tudo isso sugere uma crença qualquer num mundo futuro similar àquele em que viviam. Os homens de Neandertal talvez tenham contado uns aos outros histórias a respeito da vida que o companheiro morto passou a levar. Sem dúvida refletiam a respeito da morte de um modo que outras criaturas não faziam. Os animais observam a morte do outro, mas até onde sabemos não dão muita importância ao fato. Porém os túmulos do homem de Neandertal revelam que esses povos pioneiros adquiriram consciência de sua mortalidade, criando algum tipo de contranarrativa que lhes permitia enfrentar a situação. Os neandertalenses, que enterravam seus mortos com tanto cuidado, parecem ter imaginado que o mundo material sensível não era a única realidade. Portanto, desde épocas muito antigas o ser humano se distingue pela capacidade de ter pensamentos que transcendem sua experiência cotidiana.

Somos criaturas em busca de sentido. Os cães, até onde sabemos, não sofrem agonias por sua condição canina, não se preocupam com o destino dos cães que habitam outras partes do mundo nem tentam ver a vida sob uma perspectiva diferente. Os seres humanos, por sua vez, facilmente se desesperam, e desde a origem mais remota inventamos histórias que permitem situar nossas vidas num cenário mais amplo e nos dão a sensação de que a vida, apesar de todas as provas caóticas e arrasadoras em contrário, possui valor e significado.

Outra característica peculiar da mente humana é a capacidade de ter idéias e experiências que não podemos explicar racionalmente. Possuímos imaginação, uma faculdade que nos permite pensar a respeito de coisas que não se situam no presente imediato e que, quando as concebemos, não têm existência objetiva. A imaginação é a faculdade que produz a religião e a mitologia. Hoje o pensamento mitológico caiu em desgraça; com frequência o descartamos por irracional e indulgente. Mas a imaginação também é a faculdade que permite aos cientistas trazer novos conhecimentos à luz e criar a tecnologia que nos torna incomensuravelmente mais eficientes. A imaginação dos cientistas nos levou às viagens espaciais e a pousar na Lua, feitos que antes só eram possíveis no reino da mitologia. Tanto a mitologia quanto a ciência ampliam os horizontes do ser humano. Como veremos, a mitologia, da mesma forma que a ciência e a tecnologia, nos leva a viver mais intensamente neste mundo, e não a nos afastarmos dele.

Os túmulos dos homens de Neandertal nos revelam cinco aspectos importantes do mito. Primeiro, ele se baseia sempre na experiência da morte e no medo da extinção. Segundo, os ossos de

animais indicam que o sepultamento foi acompanhado de um sacrifício. A mitologia em geral é inseparável do ritual. Muitos mitos não fazem sentido separados de uma representação litúrgica que lhes dá vida, sendo incompreensíveis num cenário profano. Terceiro, o mito de Neandertal foi invocado ao lado de um túmulo, no limite da vida humana. Os mitos mais fortes se relacionam com o extremo; eles nos forçam a ir além de nossa experiência. Há momentos em que nós todos, de um modo ou de outro, temos de ir a um lugar aonde nunca fomos e de fazer o que nunca fizemos. O mito trata do desconhecido; fala a respeito de algo para o que inicialmente não temos palavras. Portanto, o mito contempla o âmago de um imenso silêncio. Quarto, o mito não é uma história que nos contam por contar. Ele nos mostra como devemos nos comportar. Nos túmulos dos homens de Neandertal o corpo é às vezes colocado em posição fetal, como se estivesse preparado para o renascimento: caberia ao próprio morto dar o próximo passo. Entendida corretamente, a mitologia nos põe na atitude espiritual ou psicológica correta para a ação adequada, neste mundo ou no outro.

Por fim, toda mitologia fala de outro plano que existe paralelamente ao nosso mundo, e em certo sentido o ampara. A crença nessa realidade invisível, porém mais poderosa, por vezes chamada de mundo dos deuses, é um tema básico da mitologia. Tem sido chamada de “filosofia perene”, pois alimentou a organização mitológica, social e ritual de todas as sociedades até o advento da modernidade científica, e continua a influenciar as sociedades mais tradicionais da atualidade. Segundo a filosofia perene, tudo o que acontece neste mundo, tudo o que vemos e ouvimos aqui embaixo tem sua contrapartida no reino divino, que é mais rico, forte e duradouro que o nosso.¹ E cada realidade terrena não passa de uma sombra de seu arquétipo, o modelo original do qual é apenas uma cópia imperfeita. Só pela participação nessa vida divina os frágeis e mortais seres humanos realizam seu potencial. Os mitos dão forma e aparência explícita a uma realidade que as pessoas sentem intuitivamente. Eles contam como os deuses se comportam, não por mera curiosidade ou porque os contos são interessantes, mas sim para permitir que homens e mulheres imitem esses seres poderosos e experimentem eles mesmos a divindade.

Em nossa cultura científica muitas vezes temos noções simplistas do divino. No mundo antigo, os “deuses” raramente eram vistos como seres sobrenaturais com personalidades discretas, levando uma existência metafísica totalmente separada. A mitologia não tinha a ver com a teologia, no sentido moderno da palavra, mas sim com a experiência humana. As pessoas pensavam que deuses, humanos, animais e natureza estavam inextricavelmente ligados, sujeitos às mesmas leis, compostos da mesma substância divina. Não havia no início uma separação ontológica entre o mundo dos deuses e o dos homens e mulheres. Quando as pessoas se referiam ao divino, em geral falavam de um aspecto mundano. A própria existência dos deuses era inseparável da existência da tempestade, do mar, do rio ou daquelas emoções humanas mais intensas — amor, ódio ou paixão sexual — que pareciam momentaneamente erguer homens e mulheres a um plano diferente da existência, de modo que passavam a ver o mundo com novos olhos.

A mitologia foi, portanto, criada para nos auxiliar a lidar com as dificuldades humanas mais problemáticas. Ela ajudou as pessoas a encontrarem seu lugar no mundo e sua verdadeira orientação. Todos queremos saber de onde viemos, mas, como os primórdios se perderam nas

brumas da pré-história, criamos mitos sobre nossos antepassados, que não são históricos, porém ajudam a explicar atitudes atuais em relação a nosso ambiente, nossos semelhantes e nossos costumes. Também queremos saber para onde vamos, por isso elaboramos histórias que falam de uma existência póstuma — embora, como vamos ver, raros mitos acenem com a imortalidade para os seres humanos. E queremos explicar os momentos sublimes, quando parece que somos transportados para além de nossas preocupações ordinárias. Os deuses nos ajudavam a explicar a experiência da transcendência. A filosofia perene expressa nosso senso inato de que há mais coisas nos seres humanos e no mundo material do que os olhos podem captar.

A palavra “mito” hoje é usada com frequência para descrever algo que simplesmente não é verdadeiro. O político acusado de um pecadilho dirá que a história não passa de um “mito”, que ela jamais aconteceu. Quando ouvimos falar nos deuses a caminhar pela face da terra, de homens que se levantam da tumba ou de mares que se abrem milagrosamente para que o povo escolhido possa escapar de seus inimigos, descartamos tais relatos por serem inverídicos e obviamente fantasiosos. Desde o século XVIII desenvolvemos uma visão científica da história; estamos preocupados acima de tudo com o que realmente aconteceu. Mas no mundo pré-moderno, quando as pessoas escreviam sobre o passado, estavam mais preocupadas com seu significado. Um mito era um evento que, em certo sentido, só ocorrera uma vez, mas que também ocorria o tempo todo. Por causa de nossa visão estritamente cronológica da história, não temos definição para tal ocorrência, porém a mitologia é uma forma de arte que aponta para além da história, aponta para o que é intemporal na existência humana, e nos ajuda a superar o fluxo caótico de eventos aleatórios, vislumbrando o âmago da realidade.

A experiência da transcendência sempre fez parte da experiência humana. Buscamos momentos de êxtase, quando nos sentimos profundamente tocados e por um momento nos elevamos para fora de nós. Nesses períodos temos a impressão de que estamos vivendo mais intensamente do que costumamos, com toda a energia, e entramos em contato com a plenitude de nossa condição humana. A religião tem sido um dos meios mais tradicionais para alcançar o êxtase, mas, se as pessoas não o encontram mais nos templos, sinagogas, igrejas ou mosteiros, procuram-no em outro lugar: na arte, na música, na poesia, no rock, na dança, nas drogas, no sexo ou no esporte. Como a poesia e a música, a mitologia deve nos despertar para o arrebatamento, mesmo perante a morte e o desespero que podemos sentir com a perspectiva de aniquilação. Se um mito deixa de fazer isso, já morreu e sobrevive sem utilidade.

Portanto, é um equívoco considerar o mito um modo inferior do pensamento, que pode ser deixado de lado quando as pessoas atingem a idade da razão. A mitologia não é uma tentativa inicial de fazer história e não alega que seus relatos sejam fatos objetivos. Como um romance, uma ópera ou um balé, o mito é fictício; um jogo que transfigura nosso mundo fragmentado e trágico e nos ajuda a vislumbrar novas possibilidades ao perguntar “e se?” — uma questão que também provocou algumas das descobertas mais importantes na filosofia, na ciência e na tecnologia. Os homens de Neandertal que preparavam o companheiro para uma nova vida estavam engajados na mesma ficção espiritual comum a todos os criadores de mitos: “E se o mundo não for apenas o que vemos? Como isso afetaria nossa vida — psicológica, prática ou socialmente? Seríamos diferentes?”

Mais completos? E se descobrirmos que fomos transformados, isso não mostraria que nossa crença mitológica era verdadeira em algum aspecto, que ela nos revelava algo importante sobre nossa condição humana, mesmo que não pudéssemos provar nada disso racionalmente?

Os seres humanos são os únicos capazes de reter a capacidade de brincar.² A não ser que vivam nas condições artificiais do cativeiro, outros animais perdem a capacidade inicial de se divertir quando deparam com a dura realidade da vida na selva. Os adultos humanos, porém, continuam a apreciar a exploração de possibilidades diferentes, e, como crianças, seguimos criando mundos imaginários. Na arte, livres dos constrangimentos da razão e da lógica, concebemos e combinamos novas formas que enriquecem nossa vida, e que nos mostram algo muito importante e profundamente “verdadeiro”, no qual acreditamos. Na mitologia também elaboramos uma hipótese, damos vida a ela por meio do ritual, agimos a partir disso, contemplamos seu efeito em nossa vida e descobrimos que atingimos uma nova compreensão no labirinto perturbador do mundo em que vivemos.

Um mito, portanto, é verdadeiro por ser eficaz, e não por fornecer dados factuais. Contudo, se não permitir uma nova visão do significado mais profundo da vida, o mito fracassa. Se funciona, ou seja, se nos força a mudar corações e mentes, nos dá novas esperanças e nos impele a viver de modo mais completo, é um mito válido. A mitologia só nos transformará se seguirmos suas diretrizes. O mito é essencialmente um guia; eles nos dizem o que fazer para vivermos de maneira completa. Se não aplicarmos o mito a nossa situação e não o tornarmos uma realidade em nossa vida, ele seguirá sendo tão incompreensível e remoto quanto as regras de um jogo de tabuleiro, que freqüentemente parecem confusas e cansativas até o momento em que começamos a jogar.

Nossa alienação moderna em relação ao mito não tem precedentes. No mundo pré-moderno, a mitologia era indispensável. Ela ajudava as pessoas a encontrar sentido em suas vidas, além de revelar regiões da mente humana que de outro modo permaneceriam inacessíveis. Era uma forma inicial de psicologia. As histórias de deuses e heróis que descem às profundezas da terra, lutando contra monstros e atravessando labirintos, trouxeram à luz os mecanismos misteriosos da psique, mostrando às pessoas como lidar com suas crises íntimas. Quando Freud e Jung iniciaram a moderna investigação da alma, voltaram-se instintivamente para a mitologia clássica para explicar suas teorias, dando uma nova interpretação aos velhos mitos.

Não houve novidade alguma nisso. Nunca existiu uma versão única e ortodoxa de um mito. À medida que as circunstâncias mudam, precisamos contar as histórias de modo diferente, para expor sua verdade intemporal. Nesta breve história da mitologia veremos que homens e mulheres, sempre que dão um passo decisivo à frente, revisam sua mitologia e fazem com que ela trate das novas condições. Mas veremos também que a natureza humana não muda muito, e que vários desses mitos, criados em sociedades que não poderiam ser mais diferentes da nossa, ainda tratam de nossos medos e desejos essenciais.

O período Paleolítico: a mitologia dos caçadores (c. 20 000 a 8000 a. C.)

O período no qual os seres humanos completaram sua evolução biológica foi o mais longo e formador de sua história. Em vários aspectos, um tempo assustador e violento. Os povos pioneiros ainda não haviam desenvolvido a agricultura. Não sabiam cultivar seus alimentos, dependendo inteiramente da caça e da coleta. A mitologia era essencial a sua sobrevivência, tanto quanto as armas e os conhecimentos desenvolvidos para matar a presa e adquirir certo grau de controle sobre o ambiente. Como os homens de Neandertal, os habitantes do Paleolítico não puderam deixar um registro escrito de seus mitos, mas as histórias se mostraram tão cruciais para o modo como os seres humanos entendiam sua condição e suas dificuldades que sobreviveram fragmentadas nas mitologias das culturas posteriores. Podemos aprender muita coisa sobre a experiência desses primeiros seres humanos também a partir de povos indígenas como os pigmeus ou aborígenes australianos, que, a exemplo dos homens paleolíticos, vivem em sociedades caçadoras e não passaram pela revolução agrícola.

É natural a esses povos indígenas pensar em termos de mitos e símbolos, pois possuem uma consciência profunda da dimensão espiritual da vida cotidiana, como nos informam antropólogos e etnólogos. A experiência do que chamamos de sagrado ou divino tornou-se na melhor das hipóteses uma realidade distante para homens e mulheres em sociedades urbanas industrializadas, mas para os australianos, por exemplo, é não apenas evidente, porém mais real que o mundo material. O “Devaneio” — estado que os australianos vivenciam tanto durante o sono quanto nos momentos de visão — é intemporal e “todo-sempre”. Serve como pano de fundo estável para a vida ordinária, que transcorre sob o domínio da morte, da vicissitude, da sucessão interminável de eventos e do ciclo das estações. O devaneio é habitado pelos Ancestrais — poderosos seres arquetípicos que ensinaram aos humanos as habilidades essenciais para a vida, como caçar, guerrear, fazer sexo, tecer e trançar cestos. Portanto, essas não são atividades profanas, e sim sagradas, que põem homens e mulheres mortais em contato com o Devaneio. Quando um australiano sai para caçar, por exemplo, ele molda seu comportamento conforme o do Primeiro Caçador, a tal ponto que se sente totalmente unido a ele, mergulhando assim no poderoso mundo arquetípico. Só quando experimenta essa união mítica com o Devaneio sua vida tem sentido. Depois, ele se afasta da riqueza primal e retrocede ao mundo do tempo, que, teme, o devorará e reduzirá tudo que faz a nada.³

O mundo espiritual é uma realidade tão imediata e atraente que, segundo a crença dos povos indígenas, só pode ter sido, em algum momento, mais acessível aos seres humanos. Em todas as culturas encontramos o mito do paraíso perdido, no qual humanos viviam em contato íntimo e diário com o divino. Eles eram imortais, vivendo em harmonia entre si, com os animais e com a natureza. No centro do mundo havia uma árvore, uma montanha ou um pilar que ligava o céu e a terra, pelo qual as pessoas podiam subir com facilidade e atingir o reino dos deuses. Então ocorreu uma catástrofe: a montanha desabou, a árvore foi cortada, tornou-se mais difícil subir aos céus. A história da Idade de Ouro, um mito inicial e praticamente universal, nunca teve a pretensão de ser histórica. Ela deriva de uma intensa experiência do sagrado, natural para os seres humanos, e exprime seu atormentador senso de uma realidade que é quase tangível e apenas por muito pouco está fora de alcance. A maioria das religiões e mitologias das sociedades arcaicas está imbuída pelo sentido de perda do paraíso.⁴ Contudo, o mito não era apenas um exercício de nostalgia. Seu propósito primordial era mostrar às pessoas como elas podiam retornar a esse mundo arquetípico, não apenas em momentos de enlevo visionário, mas também nas tarefas regulares de sua vida cotidiana.

Hoje separamos o religioso do secular. Isso teria sido incompreensível para os caçadores paleolíticos, para quem nada era profano. Tudo o que viam ou viviam era transparente para sua contrapartida no mundo divino. Qualquer coisa, por mais inferior que fosse, podia personalizar o sagrado.⁵ Tudo o que faziam era um sacramento que os punha em contato com os deuses. As ações mais ordinárias eram cerimônias que permitiam aos mortais participar do mundo intemporal do “todo-sempre”. Para nós, modernos, um símbolo está essencialmente separado da realidade invisível para a qual chama a nossa atenção, mas o termo grego *symbolleîn* significa “colocar junto”: dois objetos até então distintos se tornam inseparáveis — como o gim e a água tônica da bebida. Quando contempla um objeto mundano a pessoa está, portanto, na presença de sua contrapartida celeste. Esse senso de participação no divino é essencial para a visão mítica do mundo: o objetivo de um mito é tornar as pessoas mais conscientes da dimensão espiritual que os rodeia e faz parte natural da vida.

As mitologias iniciais ensinaram as pessoas a ver através do mundo tangível, penetrando numa realidade que parece incluir algo mais.⁶ Mas isso não exigia adotar uma fé, pois nessa fase não parecia haver abismo metafísico entre o sagrado e o profano. Quando esse povo primitivo olhava para uma pedra, não via uma rocha inerte irrelevante. Ela continha força, permanência, solidez e um modo de ser absoluto que era muito diferente da vulnerável condição humana. Sua própria alteridade a tornava sagrada. No mundo antigo, uma pedra era uma hierofania comum — uma revelação do sagrado. Assim, uma árvore, dotada de capacidade de se renovar sem esforço, encarnava e tornava visível uma vitalidade milagrosa negada a homens e mulheres mortais. Quando observavam a lua crescer ou minguar, as pessoas viam mais uma instância dos poderes sagrados da regeneração,⁷ prova de uma lei dura e implacável, tão assustadora quanto reconfortante. Pedras, árvores e corpos celestes nunca eram em si objetos de adoração, mas reverenciados como epifanias de uma força oculta que podia ser observada em ação, poderosa, em todos os fenômenos naturais, dando às pessoas uma noção de outra realidade mais potente.

Alguns dos mitos mais antigos, provavelmente datados do período Paleolítico, estavam associados ao céu, que aparentemente deu às pessoas a primeira noção do divino. Quando olhavam para o céu — infinito, remoto, existindo totalmente separado de suas vidas insignificantes —, as pessoas passavam por uma experiência religiosa.⁸ O céu pairava acima de todos, inconcebivelmente imenso, inacessível e eterno. Era a própria essência do transcendental e da alteridade. Os seres humanos nada podiam fazer que o afetasse. O drama interminável dos relâmpagos, eclipses, tempestades, arco-íris e meteoros indicava uma outra dimensão permanentemente ativa, dotada de vida própria. Contemplar o céu enchia as pessoas de pavor e regozijo, de deslumbramento e medo. O céu as atraía e repelia. Era por sua própria natureza divino, da maneira descrita pelo grande historiador da religião Rudolf Otto. Por si, sem nenhuma divindade imaginária por trás, o céu era *mysterium tremendum, terrible et fascinans*.⁹

Isso nos apresenta um elemento essencial tanto para a consciência mítica quanto para a religiosa. Em nossa era cética, com freqüência se presume que as pessoas são religiosas porque desejam algo dos deuses que veneram. Querem colocar os poderes supremos a seu lado. Desejam vida longa, livre de doenças, e até a imortalidade. Pensam que os deuses podem ser convencidos a lhes conceder favores. Mas o fato é que essa hierofania inicial mostra que a adoração não precisa ter necessariamente um fundo de interesse. As pessoas não queriam nada do céu, sabiam perfeitamente que não poderiam interferir nele de nenhum jeito. Desde os primórdios percebemos nosso mundo como profundamente misterioso; ele nos mantém numa atitude de deslumbramento e assombro, que constitui a essência da adoração. Mais tarde o povo de Israel usaria a palavra *qaddosh* para indicar o sagrado. Ele era “separado, outro”. A experiência da transcendência pura era em si profundamente gratificante. Dava às pessoas a experiência do êxtase ao torná-las conscientes de uma existência que transcendia totalmente a delas, e as elevava emocional e imaginariamente para além de suas circunstâncias limitadas. Era inconcebível que o céu pudesse ser “persuadido” a cumprir a vontade dos débeis e miseráveis seres humanos.

O céu continuaria a ser um símbolo do sagrado bem depois do período Paleolítico. Mas um progresso inicial mostrou que a mitologia falharia se falasse de uma realidade transcendente demais. Se um mito não permite que as pessoas participem de algum modo do sagrado, ele se torna remoto e escapa de sua consciência. A certa altura — não sabemos exatamente quando isso ocorreu —, as pessoas de diversas partes do mundo, isoladas entre si, passaram a representar o céu. Começaram a contar histórias sobre um “Deus Celeste” ou “Deus das Alturas”, que criou sozinho o céu e a terra, a partir do nada. Esse monoteísmo primitivo quase certamente data do período Paleolítico. Antes de começarem a adorar uma série de divindades, os povos de muitas partes do mundo reconheciam apenas um Deus Supremo, que criara o mundo e administrava os assuntos humanos do alto.

Quase todos os panteões têm seu Deus do Céu. Os antropólogos também O encontraram entre povos tribais, como pigmeus, australianos e habitantes da Terra do Fogo.¹⁰ Ele é a Causa Primeira de tudo e Senhor do céu e da terra. Nunca é representado por imagens, não tem templo nem sacerdotes, sendo sublime demais para o culto humano. As pessoas se dirigem ao Deus Supremo em suas preces, acreditam que Ele vela por elas e punirá seus erros. Contudo, Ele está ausente de suas

vidas diárias. Os membros da tribo dizem que Elenão pode ser nomeado e não se relaciona com o mundo dos homens. Eles podem se dirigir a Ele numa crise, mas no mais Ele está ausente, e com freqüência se alega que Ele “foi embora” ou “desapareceu”.

Todos os Deuses Celestes dos antigos mesopotâmicos, indianos védicos, gregos e caanitas definham por esse motivo. Na mitologia de todos esses povos o Deus Supremo é na melhor das hipóteses uma figura obscura, impotente, marginal no panteão divino, e divindades mais dinâmicas, interessantes e acessíveis, como Indra, Enlil e Baal, acabaram por se impor. Relatos nos explicam como o Deus Supremo foi deposto: Urano, o Deus Celeste dos gregos, por exemplo, foi literalmente castrado pelo filho Cronos, num mito horrível que ilustra a impotência desses Criadores, tão distanciados da vida ordinária dos seres humanos que se tornaram periféricos. As pessoas vivenciavam o poder sagrado de Baal em cada tempestade; sentiam a força de Indra sempre que eram possuídos pela fúria transcendente da batalha. Mas os antigos Deuses Celestes não influíam na vida das pessoas. Essa condição inicial deixa claro que a mitologia não vinga quando se concentra no sobrenatural; permanecerá vital apenas se estiver profundamente voltada para a humanidade.

O destino dos Deuses Celestes nos faz recordar outro conceito equivocado. Com freqüência presume-se que os mitos iniciais davam aos povos do mundo pré-científico informação a respeito da origem do cosmos. A história do Deus Celeste ilustrava com exatidão esse tipo de especulação, mas o mito foi um fracasso, uma vez que não atingia a vida cotidiana das pessoas, nada lhes revelava sobre a natureza humana nem as ajudava a resolver problemas recorrentes. A decadência dos Deuses Celestes ajuda a explicar por que o Deus Criador adorado por judeus, cristãos e muçulmanos desapareceu da vida de muita gente no hemisfério ocidental. Um mito não transmite informações factuais, é antes de mais nada um guia do comportamento. Sua verdade só se revela se ele é posto em prática — em termos rituais ou éticos. Se for lido como pura hipótese intelectual, torna-se remoto e inacreditável.

Os Deuses Celestes foram destronados, mas nunca perderam seu poder de evocar o sagrado nas pessoas. A altura continuou sendo um símbolo mítico do divino — uma relíquia da espiritualidade do Paleolítico. Na mitologia e no misticismo, homens e mulheres voltam-se regularmente para o céu, formulando rituais e técnicas de transe ou concentração que lhes permitem colocar em prática seus casos de ascensão e “atingir” um patamar mais “elevado” de consciência. Sábios alegam que galgam os vários níveis do mundo espiritual, até atingirem a esfera divina. Praticantes de ioga pairam no ar; místicos levitam; profetas escalam altas montanhas e chegam a um modo de vida mais sublime.¹¹ Quando as pessoas aspiram atingir a transcendência simbolizada pelo céu sentem que podem escapar da fragilidade da condição humana e passar para o que existe além dela. Por isso as montanhas freqüentemente são sagradas na mitologia: a meio caminho entre o céu e a terra, são lugares onde homens como Moisés podem encontrar seu deus. Mitos a respeito de vôos e ascensões aparecem em todas as culturas, exprimindo um desejo universal de transcendência e libertação dos constrangimentos da condição humana. Esses mitos não devem ser interpretados literalmente. Quando lemos a respeito da ascensão de Jesus aos céus, não devemos imaginá-lo a rodopiar na estratosfera. Quando o profeta Maomé voa de Meca para Jerusalém e sobe a escada até o Trono

Divino, precisamos compreender que ele atingiu um nível inédito de elevação espiritual. Quando o profeta Elias sobe aos céus numa biga ardente, deixa para trás a fragilidade da condição humana e atinge o reino sagrado que se encontra para além de nossa experiência terrena.

Estudiosos acreditam que os primeiros mitos sobre ascensão remontam ao período Paleolítico, e que eram associados ao xamã, o principal protagonista religioso das sociedades caçadoras. O xamã era um mestre do transe e do êxtase, cujas visões e sonhos capturavam o etos da caçada e davam a ela um sentido espiritual. A caça era muito perigosa. Os caçadores se afastavam da tribo por vários dias, eram obrigados a abandonar a segurança de suas cavernas e arriscar a vida para obter comida para o grupo. Mas, como veremos, não se tratava apenas de uma iniciativa pragmática, pois a caça, como todas as outras atividades, possuía uma dimensão transcendente. O xamã também embarcava numa busca, mas a sua era uma expedição espiritual. Acreditava-se que ele tivesse o poder de sair do corpo e viajar em espírito ao mundo celestial. Quando entrava em transe, viajava pelo espaço e comungava com os deuses, em benefício de seu povo.

Nas cavernas paleolíticas sagradas de Lascaux, na França, e Altamira, na Espanha, encontramos pinturas que retratam a caçada; juntamente com os animais e caçadores há homens que usam máscaras de pássaros, sugerindo a capacidade de voar, os quais provavelmente eram xamãs. Mesmo na atualidade, em sociedades caçadoras da Sibéria à Terra do Fogo, os xamãs acreditam que, ao entrarem em transe, sobem aos céus e conversam com os deuses, como os humanos faziam há muito tempo, na Idade do Ouro. Um xamã recebe treinamento especial nas técnicas de êxtase. Às vezes sofre um colapso nervoso na adolescência, o que representa um rompimento com a antiga consciência profana e a recuperação de poderes que haviam sido conferidos aos primeiros seres humanos e depois perdidos. Em sessões rituais especiais o xamã entra em transe, ajudado pelo acompanhamento dos tambores e da dança. Com frequência ele sobe numa árvore ou num pilar que simboliza a Árvore, a Montanha ou a Escada que um dia ligou o céu e a terra.¹² Um xamã moderno descreve assim sua jornada das profundezas da terra até o céu:

Quando as pessoas cantam, eu danço. Penetro na terra. Entro num lugar como o lugar onde as pessoas bebem água. Viajo uma grande distância, para bem longe [...]. Ao emergir, já estou subindo. Estou subindo pelos fios, pelos fios que se estendem aqui no Sul [...] e, quando a gente chega ao lugar de Deus, fica pequeno [...]. E faz o que precisa ser feito lá. Depois a gente volta para onde o corpo está.

13

Assim como a perigosa expedição do caçador, a busca do xamã é um confronto com a morte. Quando ele retorna a sua comunidade, a alma ainda está ausente do corpo, e ele precisa ser revivido pelos companheiros, que “seguram a cabeça e sopram nas faces. É assim que a gente consegue viver de novo. Graças aos amigos, se eles não fizerem isso a você, então você morre [...] você simplesmente morre e fica morto”.¹⁴

O vôo espiritual não exige uma jornada física, mas um êxtase no qual se considera que a alma abandonou o corpo. Não pode haver ascensão ao céu mais alto sem um mergulho prévio nas profundezas da terra. Não pode haver uma nova vida sem morte. Os temas dessa espiritualidade primitiva ressurgem nas jornadas espirituais realizadas por místicos e iogues de todas as culturas. É altamente significativo que esses mitos e rituais de ascensão remontem ao período mais antigo da

história humana. Isso significa que uma das aspirações essenciais da humanidade é o desejo de estar “acima” da condição humana. Assim que os seres humanos completaram seu processo evolutivo, descobriram que a aspiração de transcendência era parte integrante de sua condição.

Xamãs atuam apenas em sociedades caçadoras, e os animais desempenham um papel importante em sua espiritualidade. Durante seu treinamento, um xamã moderno por vezes vive com animais selvagens. Acredita-se que ele precisa encontrar um animal que o instruirá nos segredos do êxtase, lhe ensinará a linguagem dos animais e se tornará seu companheiro constante. Isso não é encarado como regressão. Nas sociedades caçadoras os animais não são considerados seres inferiores, pois possuem uma sabedoria superior. Eles conhecem os segredos da longevidade e da imortalidade, e ao comungar com eles o xamã ganha uma vida mais ampla. Na Idade de Ouro, antes da queda, os seres humanos supostamente conversavam com os animais, e até recuperar essa capacidade anterior o xamã não pode ascender ao mundo divino.¹⁵ Mas sua jornada também tem um objetivo prático. Como o caçador, ele também traz comida para seu povo. Na Groenlândia, por exemplo, os esquimós acreditam que as focas pertencem a uma deusa, a quem chamam de Senhora dos Animais. Quando falta caça, o xamã é despachado para aplacá-la e acabar com a fome.¹⁶

Provavelmente os povos paleolíticos tinham mitos e rituais semelhantes. É um fato crucial que o *Homo sapiens* fosse também um “macaco caçador”, que atacava, matava e devorava outros animais.¹⁷ A mitologia do Paleolítico também parece ter sido caracterizada por uma grande reverência aos animais que os homens se viam forçados a matar. Os humanos estavam precariamente equipados para a caça, sendo menores e mais fracos que a maioria das presas. Precisavam compensar isso desenvolvendo novas armas e técnicas. Mais problemática, no entanto, era a ambivalência psicológica. Os antropólogos ressaltam que os povos indígenas modernos freqüentemente se referem a animais ou pássaros como “povos”, no mesmo nível em que eles se encontram. Contam histórias em que humanos se transformam em animais e vice-versa; matar um animal equivale a matar um amigo, portanto os caçadores freqüentemente sentem culpa após uma expedição bem-sucedida. Por ser uma atividade sagrada caracterizada por altos níveis de ansiedade, a caça vem acompanhada de solenidade cerimonial, sendo cercada de ritos e tabus. Antes de uma expedição o caçador deve se abster de sexo e se manter num estado de pureza ritual; após a matança, a carne é removida dos ossos, e o esqueleto, o crânio e o couro são cuidadosamente remontados, numa tentativa de reconstruir o animal e dar a ele uma nova vida.¹⁸

Ao que parece, os primeiros caçadores sentiam uma ambivalência similar. Eles precisavam aprender uma dura lição. Na era pré-agrícola eles não sabiam cultivar seus alimentos, de modo que a preservação da vida dependia da destruição de outras criaturas das quais se sentiam muito próximos. As principais presas eram os grandes animais, cujos corpos e expressões faciais lembravam as deles. Os caçadores viam o medo deles e se identificavam com seus gritos de terror. O sangue escorria como o sangue humano. Submetidos a esse dilema potencialmente intolerável, criaram mitos e rituais que permitiam superar a morte das criaturas, alguns dos quais sobreviveram na mitologia de culturas posteriores. As pessoas continuaram a sentir infelicidade pela morte e pelo consumo da carne dos animais muito tempo depois do período Paleolítico. Era fundamental em quase todos os sistemas religiosos da Antiguidade o ritual do sacrifício animal, que preservava as

antigas cerimônias de caça e homenageava os seres que perderam a vida para beneficiar os humanos. O primeiro grande florescimento da mitologia, portanto, ocorreu numa época em que o Homo sapiens tornou-se Homo necans, “homem matador”, e considerou muito difícil aceitar as condições de sua existência num mundo violento. A mitologia muitas vezes deriva de uma ansiedade profunda relacionada a problemas essencialmente práticos, que não podem ser mitigados com argumentos puramente lógicos. Os seres humanos foram capazes de compensar suas desvantagens físicas desenvolvendo as faculdades de raciocínio de seu cérebro avantajado quando aperfeiçoavam a capacidade de caça. Inventaram armas, aprenderam a se organizar em sociedades com o máximo de eficiência e a trabalhar em equipe. Mesmo neste estágio inicial, o Homo sapiens já desenvolvia o que os gregos chamariam de logos, o modo de pensar lógico, pragmático e científico que lhe permitiria atuar com sucesso no mundo.

Logos é muito diferente de pensamento mítico. Ao contrário do mito, o logos deve corresponder exatamente aos fatos objetivos. Ele é a atividade mental que empregamos quando queremos fazer as coisas acontecerem no ambiente externo: quando organizamos a sociedade ou desenvolvemos a tecnologia. Ao contrário do mito, é essencialmente pragmático. Enquanto o mito se volta para o mundo imaginário do arquétipo sagrado ou para um paraíso perdido, o logos olha para a frente, tentando constantemente descobrir algo de novo, refinar conhecimentos anteriores, apresentar invenções surpreendentes e adquirir maior controle sobre o ambiente. Contudo, mito e logos têm ambos suas limitações. No mundo pré-moderno, as pessoas em geral se davam conta de que mito e razão se complementavam; cada um existia numa esfera distinta, cada um tinha sua área de competência específica, e os seres humanos necessitavam desses dois modos de pensamento. Um mito não explicava ao caçador como matar a presa, nem ensinava a organizar uma expedição bem-sucedida, mas o ajudava a lidar com as emoções complicadas ligadas à matança de animais. O logos era eficiente, prático e racional, mas não conseguia responder a questões relativas ao valor último da vida humana, nem mitigava dor e sofrimento.¹⁹ Desde o princípio, portanto, o Homo sapiens compreendeu instintivamente que o mito e o logos tinham tarefas diferentes a desempenhar. Usou o logos para aprimorar armamentos, e o mito, com seus conseqüentes rituais, para se reconciliar com os fatos trágicos da vida que ameaçavam sufocá-lo e o impediam de agir com eficiência.

As extraordinárias cavernas subterrâneas de Altamira e Lascaux nos dão uma idéia assombrosa da espiritualidade paleolítica.²⁰ Os desenhos numinosos de cervos, bisões e pôneis peludos, de xamãs disfarçados de animais e de caçadores armados de lanças foram pintados com extremo capricho e habilidade em profundas cavernas subterrâneas de acesso muito difícil. Essas grutas foram provavelmente os primeiros templos e catedrais. Houve longas discussões acadêmicas a respeito do significado dessas cavernas; as pinturas provavelmente mostram lendas locais que jamais conheceremos. Mas elas com certeza formavam um cenário para um contato profundo entre homens e os animais arquetípicos divinizados que adornam as paredes e o teto das cavernas. Os peregrinos tinham de se esgueirar por túneis subterrâneos abafados e perigosos antes de chegar às grutas, mergulhando profundamente no coração das trevas até se encontrarem face a face com os animais desenhados. Vemos ali o mesmo complexo de idéias e imagens que ilustram a busca do xamã. Assim como nas sessões de xamanismo, provavelmente havia música, dança e canto nas

cavernas; era uma jornada a outro mundo que principiava com uma descida às profundezas da terra; e havia a comunhão com os animais numa dimensão mágica, distinta do decaído mundo cotidiano.

A experiência devia ser especialmente intensa para os neófitos que nunca haviam entrado na caverna antes, e é provável que as cavernas fossem usadas como local para os ritos de iniciação que transformavam os jovens da comunidade em caçadores. As cerimônias de iniciação eram fundamentais para a religião do mundo antigo e continuam sendo cruciais em sociedades tradicionais atuais.²¹ Em comunidades tribais os meninos adolescentes ainda são arrancados das mães, isolados da comunidade e forçados a enfrentar provações destinadas a transformá-los em homens. Assim como a jornada do xamã, esse é um processo de morte e renascimento: o menino tem de morrer para a infância e entrar no mundo das responsabilidades adultas. Os iniciados são enterrados no solo ou numa tumba; dizem a eles que serão devorados por um monstro ou assassinados por um espírito. Sofrem dor física intensa e ficam no escuro; em geral, são circuncidados ou tatuados. A experiência é tão intensa e traumática que transforma o iniciado para sempre. Os psicólogos explicam que esse tipo de isolamento e privação não produz apenas uma desorganização regressiva da personalidade, mas também, se for adequadamente controlado, promove uma reorganização produtiva das energias mais profundas de uma pessoa. No final das provações, o menino aprende que a morte é um recomeço. Ele retorna a seu povo com o corpo e a alma de um homem. Ao enfrentar a perspectiva de morte iminente, e aprender que isso também é apenas um rito de passagem para uma nova forma de existir, ele está pronto a arriscar a vida por seu povo, tornando-se guerreiro ou caçador.

Normalmente é durante o trauma da iniciação que o neófito ouve os mitos mais sagrados de sua tribo pela primeira vez. Um mito não é uma história que possa ser recitada num ambiente profano ou trivial. Uma vez que transmite conhecimentos sagrados, é sempre relatado num cenário ritualizado que o afasta da experiência profana ordinária, e só pode ser entendido no contexto solene da transformação espiritual e psicológica.²² A mitologia é o discurso de que precisamos nos momentos extremos. Devemos estar preparados para permitir que o mito nos transforme para sempre. Juntamente com os rituais que rompem a barreira entre o ouvinte e a história, e que o ajudam a torná-la sua história, uma narrativa mítica visa nos conduzir para além das certezas seguras do mundo familiar, até chegarmos ao desconhecido. Ler um mito sem o ritual transformador que o acompanha é uma experiência tão incompleta quanto ler o libreto de uma ópera sem ouvir a música. A não ser quando a encontramos como parte de um processo de regeneração, de morte e renascimento, a mitologia não faz sentido.

Com quase toda a certeza foi a partir da experiência ritual em templos como o de Lascaux, e a partir da experiência do xamã e da caça, que nasceu o mito do herói. O caçador, o xamã e o neófito tiveram todos de dar as costas ao familiar e enfrentar provações temíveis. Todos eles tiveram de enfrentar a perspectiva de morte violenta antes de retornar com dádivas para nutrir a comunidade. Todas as culturas desenvolveram uma mitologia similar para a busca heróica. O herói percebe que falta algo em sua vida ou em sua sociedade. As idéias antigas, que por várias gerações nutriram a comunidade, não lhe dizem mais nada. Por isso ele abandona o lar e enfrenta aventuras perigosas.

Luta contra monstros, escala montanhas inacessíveis, atravessa florestas escuras, e, no processo, seu ser anterior morre e ele ganha uma nova atitude ou um novo conhecimento, que leva de volta a seu povo. Prometeu roubou o fogo dos deuses em benefício da humanidade e teve de suportar séculos de agonia como punição; Enéas foi forçado a deixar sua vida anterior para trás, ver sua terra natal em chamas e descer ao mundo inferior antes de poder fundar a nova cidade de Roma. Tão entranhado está o mito do herói que até a vida de figuras históricas, como Buda, Maomé ou Jesus, será contada de modo a se encaixar nesse padrão arquetípico, que provavelmente foi concebido na era paleolítica.

Como vimos, quando as pessoas contavam essas histórias a respeito dos heróis de sua tribo, não pretendiam apenas entreter os ouvintes. O mito nos diz o que devemos fazer se quisermos nos tornar pessoas inteiramente humanas. Cada um de nós deve se tornar um herói em algum momento da vida. Um bebê forçado, para nascer, através de uma estreita passagem que não é muito diferente dos labirínticos túneis de Lascaux, tem de abandonar a segurança do útero e enfrentar o trauma de entrar num mundo terrivelmente estranho. A mãe que dá à luz e arrisca a vida pelo filho também é heróica.²³ Alguém não pode ser herói se não estiver preparado para desistir de tudo; não há ascensão às alturas sem uma descida prévia às profundezas, não há vida nova sem alguma forma de morte. Durante nossa vida nos encontramos em situações nas quais ficamos frente a frente com o desconhecido, e o mito do herói nos mostra como devemos nos comportar. Todos nós devemos enfrentar o rito de passagem final, que é a morte.

Alguns heróis paleolíticos sobreviveram na literatura mítica posterior. O herói grego Hércules, por exemplo, é com quase toda a certeza uma relíquia do período de caça.²⁴ Ele até se veste com peles de animais, como um homem das cavernas, e carrega uma clava. Hércules é um xamã, famoso por sua habilidade com os animais; ele visita o mundo subterrâneo, busca o fruto da imortalidade e ascende ao reino dos deuses, no monte Olimpo. Também Ártemis, conhecida como “Senhora dos Animais”,²⁵ caçadora e protetora da natureza, talvez seja uma figura paleolítica.²⁶

Caçar era uma atividade exclusivamente masculina, e apesar disso um dos caçadores mais poderosos do Paleolítico era mulher. A mais antiga das estatuetas que retratam uma mulher grávida, encontradas na África, na Europa e no Oriente Médio, data desse período. Ártemis não passa de uma das representações da Grande Deusa, uma divindade apavorante que era não apenas a Senhora dos Animais, como também a fonte da vida. No entanto, ela não é uma mãe-terra dadivosa, mas uma deusa implacável, vingativa e exigente. Ártemis é famosa por exigir sacrifícios e derramamento de sangue, se os rituais da caça forem violados. Essa deusa formidável também sobreviveu à era paleolítica. Na cidade de Catal Huyuk, na Turquia, que data do sexto ou sétimo milênio, por exemplo, arqueólogos desenterraram imensos relevos de pedra da deusa no ato de dar à luz. Por vezes ela está ladeada por animais, chifres de touros ou crânios de javalis — relíquias de uma caçada bem-sucedida e também símbolos do masculino.

Por que uma deusa se tornou tão dominante numa sociedade masculina agressiva? Talvez isso se deva ao ressentimento inconsciente da mulher. A deusa de Catal Huyuk dá à luz eternamente, mas seu parceiro, o touro, tem de morrer. Os caçadores arriscam a vida para alimentar mulheres e crianças. A culpa e a ansiedade induzidas pela caça, combinadas com a frustração resultante do

celibato ritual, podem ter sido projetadas na imagem de uma mulher poderosa, que exige um derramamento interminável de sangue.²⁷ Os caçadores viam que a mulher era a fonte da nova vida; eram elas — e não os homens, descartáveis — que asseguravam a continuidade da tribo. A mulher, portanto, tornou-se um ícone assombroso da própria vida — uma vida que exigia o interminável sacrifício de homens e animais.

Essas visões fragmentadas do nosso passado paleolítico mostram que a mitologia não é uma panacéia auto-indulgente. Ela forçava homens e mulheres a confrontar as realidades inexoráveis da vida e da morte. Os seres humanos têm uma visão trágica. Eles sonham em subir aos céus, contudo percebem que só podem fazer isso se encararem sua mortalidade, deixarem um mundo seguro para trás, descerem às profundezas e morrerem para seu modo antigo de ser. A mitologia e rituais associados ajudaram os povos paleolíticos a se moverem de um estágio da vida a outro, de modo que a morte, quando por fim chegasse, fosse vista como a derradeira e final iniciação a outro modo de ser, totalmente desconhecido. Essa compreensão inicial jamais se perdeu e continuou a guiar os homens e mulheres quando eles embarcaram na grande revolução seguinte da história humana.

O período Neolítico: a mitologia dos agricultores (c. 8000 a 4000 a. C.)

Há cerca de 10 mil anos os seres humanos descobriram a agricultura. A caça deixou de ser a principal fonte de alimento, pois constataram que a terra era um manancial aparentemente inesgotável de comida. Poucas conquistas foram mais importantes para a espécie humana que a revolução agrária do Neolítico. Podemos perceber o assombro, o regozijo e o terror desses agricultores pioneiros na mitologia que desenvolveram à medida que se adaptavam às novas circunstâncias, da qual restaram fragmentos preservados pelas narrativas míticas de culturas posteriores. A agricultura resultou do logos, mas, ao contrário das revoluções tecnológicas de nossos dias, não foi considerada uma iniciativa puramente secular. Ela conduziu a uma consciência espiritual maior, que deu às pessoas uma compreensão inteiramente nova de si mesmas e de seu mundo.

A nova ciência da agricultura foi abordada com reverência religiosa.²⁸ Os povos do período Paleolítico consideravam a caça um ato sagrado, e agora também a agricultura se tornava sacramental. Quando lavravam a terra ou faziam a colheita, os agricultores precisavam estar num estado de pureza ritual. Ao observar as sementes que mergulhavam nas profundezas da terra e se darem conta de que elas germinavam na escuridão para produzir uma forma de vida magicamente distinta, os agricultores admitiam que uma força oculta operava. A colheita era uma epifania, uma demonstração da energia divina, e quando os agricultores cultivavam a terra e produziam comida para a comunidade, sentiam que haviam penetrado no reino sagrado e participado de sua milagrosa abundância.²⁹ A terra sustentava todas as criaturas — plantas, animais e humanos — como se fosse um útero vivo.

Os rituais destinavam-se a reabastecer essa força antes que ela se esaurisse. Por isso as primeiras sementes eram “jogadas ao léu” como oferendas, e os primeiros frutos da colheita não eram colhidos, servindo para reciclar as energias sagradas. Há evidências de que na América Central, em parte da África, nas ilhas do Pacífico e na Índia dravidiana, seres humanos eram oferecidos em sacrifício. Há dois princípios no âmago desses ritos. Primeiro, não se pode esperar obter algo a troco de nada; para receber é preciso retribuir com alguma coisa. Segundo, há uma visão holística da realidade. O sagrado não é visto como uma realidade metafísica, distante do mundo natural. Só pode ser encontrado na terra e em seus produtos, que em si são também sagrados. Deuses, seres

humanos, animais e plantas compartilhavam todos a mesma natureza e podiam, portanto, revigorar e alimentar uns aos outros.

A sexualidade humana, por exemplo, era essencialmente considerada idêntica à energia divina que fazia a terra frutificar. Na mitologia neolítica inicial, a colheita era vista como fruto da hierogamia, de um casamento sagrado: o solo era feminino; as sementes, sêmen divino; a chuva, a relação sexual entre o céu e a terra. Era comum que homens e mulheres se dedicassem ao sexo ritual enquanto semeavam a terra. Seu próprio ato sexual, em si sagrado, despertaria as energias criativas do solo, assim como o arado ou a enxada do agricultor era o falo sagrado que abria o útero da terra e o fazia crescer com a semente. A Bíblia mostra que essas orgias ritualizadas eram praticadas em Israel na Antiguidade, até o século VI a. C., despertando a ira de profetas como Oséias e Ezequiel. Mesmo no templo de Jerusalém havia cerimônias em honra de Asherah, a deusa da fertilidade de Canaã, e uma casa de prostitutas sagradas.³⁰

Nos estágios iniciais da revolução neolítica, contudo, a terra nem sempre era considerada fêmea.³¹ Na China e no Japão o solo era neutro, e só mais tarde, provavelmente como resultado do papel maternal da mulher na vida familiar, a terra se tornou uma figura feminina, nutriz. Em outras partes do mundo a terra não foi personificada, sendo venerada como sagrada por si. Produzia todas as coisas a partir do útero, da mesma forma que uma mulher dava à luz um filho. Alguns dos mais remotos mitos da criação da Europa e da América do Norte imaginam os primeiros humanos a sair da terra como plantas: sua vida começou no mundo subterrâneo, tal qual as sementes, até as novas pessoas subirem à superfície ou brotarem como flores para serem colhidas por suas mães humanas.³² Antes as pessoas se imaginavam subindo aos céus para encontrar o divino, e agora faziam contato ritual com o sagrado na terra. Foram descobertos labirintos neolíticos similares aos túneis paleolíticos de Lascaux, mas, em vez de irem ao encontro de animais sagrados nas cavernas profundas, estes adoradores acreditavam penetrar no útero da Mãe Terra, realizando um retorno místico à origem de todos os seres.³³

Esses mitos da criação ensinaram às pessoas que elas pertenciam à terra, da mesma maneira que rochas, rios e árvores. Portanto, precisavam respeitar os ritmos naturais. Outros mitos expressavam uma identificação profunda com determinado lugar, um vínculo mais profundo do que a família ou a paternidade. Esse tipo de mito foi particularmente popular na Grécia antiga. Erectônios, o quinto rei mítico de Atenas, nasceu do solo sagrado da Acrópole, um evento sagrado comemorado desde tempos remotos num santuário específico.

A revolução neolítica fez com que as pessoas se conscientizassem de que uma energia criativa permeava o cosmos. No princípio era uma energia sagrada indiferenciada, que considerava a própria terra uma manifestação do divino. Mas a imaginação mística sempre se torna mais concreta e circunstancial; o que originalmente era amorfo ganha definição e se particulariza. Assim como a veneração do céu desembocou na personificação do Deus Celeste, a terra nutriz e maternal se tornou a Deusa Mãe. Na Síria era identificada como Asherah, esposa de El, o Deus Maior, ou como Anat, filha de El; na Suméria e na Mesopotâmia, era chamada de Inana; no Egito, de Ísis; na Grécia tornou-se Hera, Deméter e Afrodite. A Deusa Mãe se fundiu com a Grande Mãe das sociedades caçadoras, mantendo muitas de suas terríveis características. Anat, por exemplo, é uma guerreira

implacável, frequentemente retratada a vadear um mar de sangue; Deméter é descrita como furiosa e vingativa, e até Afrodite, deusa do amor, promove vinganças apavorantes.

Repetindo, a mitologia não é escapista. Os novos mitos neolíticos continuaram a forçar as pessoas e encarar a realidade da morte. Esses mitos não eram idílios pastorais, e a Deusa Mãe não era uma divindade gentil e protetora, pois não se via a agricultura como uma atividade pacífica e contemplativa, e sim como uma batalha desesperada contra a esterilidade, a seca, a fome e forças violentas da natureza, também elas manifestações do poder sagrado.³⁴ O imaginário sexual do plantio não significa que os povos percebiam a agricultura como um caso amoroso romântico com a natureza. A própria reprodução humana era extremamente perigosa para mãe e filho. Do mesmo modo, lavrar os campos exigia trabalho árduo, estafante. No Gênese, um dos livros da Bíblia, a perda da condição paradisíaca inicial é vivida como prática da agricultura. No Éden os primeiros seres humanos cuidavam do jardim divino sem fazer esforço algum. Após a Queda, a mulher passa a parir os filhos entre dores, e o homem a tirar o sustento da terra com o suor de sua frente.³⁵

Na mitologia inicial, a agricultura está impregnada de violência, e o alimento é produzido sempre por meio da guerra constante contra as forças sagradas da morte e da destruição. A semente tem de penetrar na terra e morrer para produzir seus frutos, e sua morte é dolorosa e traumática. Os implementos agrícolas mais parecem armas, o cereal deve ser reduzido a pó, as uvas, amassadas até a extração de sua polpa antes de se tornarem vinho. Vemos tudo isso nos mitos a respeito da Deusa Mãe, cujos consortes eram praticamente todos esquartejados, desmembrados, brutalmente mutilados e mortos antes que pudessem ressuscitar para a nova vida com a colheita. Todos esses mitos tratam de uma luta até a morte. Nos antigos mitos heróicos datados do Paleolítico, em geral o herói masculino empreendia uma perigosa jornada para ajudar seu povo. Após a revolução neolítica, os homens tornam-se desamparados e passivos. É a deusa fêmea que perambula pelo mundo numa missão, enfrenta a morte e nutre a espécie humana. A Mãe Terra torna-se o símbolo do heroísmo feminino em mitos que tratam, em última análise, do equilíbrio e da harmonia restaurada.

Isso fica claro no mito de Anat, irmã e esposa de Baal, o deus da tempestade, que simboliza não só a luta agrícola como também a dificuldade de atingir a harmonia e a integridade. Baal, que leva a chuva à terra ressequida, vive engajado numa batalha criadora constante contra monstros, forças do caos e da desintegração. Um dia, porém, ele sofre um ataque de Mot, o deus da morte, da esterilidade e da seca, que ameaça constantemente transformar a terra num deserto desolador. Quando Mot se aproxima, Baal é dominado pelo medo e se rende sem resistir. Mot o devora, como se fosse um pedaço da saborosa carne de cordeiro, e o força a descer ao mundo subterrâneo, a terra dos mortos. Como Baal não pode mais enviar a chuva ao solo, a vegetação seca e morre, em meio ao lamento geral. El, pai de Baal — um típico Deus Superior — parece impotente. Quando recebe a notícia da morte de Baal, desce de seu trono celeste, veste luto e talha a face, no ritual tradicional com que se pranteavam os mortos, mas não pode salvar o filho. A única divindade atuante é Anat. Tomada pela dor e pela raiva, ela percorre a terra, revoltada, em busca de seu alter ego, sua outra metade. O texto sírio em que esse mito foi preservado conta que ela sofre por Baal, “como a vaca pelo bezerro ou a ovelha pelo cordeiro”.³⁶ A Deusa Mãe é feroz e descontrolada como um animal,

quando sua prole corre perigo. Quando Anat encontra os restos de Baal, ela organiza um grande banquete funeral em sua honra, e, proferindo uma queixa passional a El, continua a buscar Mot. Quando o encontra, parte Mot em dois com uma foice ritual, passa seu corpo por uma peneira, torra a carne e a mói, espalhando os restos pelos campos, ou seja, trata-o da mesma maneira como o agricultor trata seus grãos.

Nossas fontes são incompletas, por isso não sabemos como Anat conseguiu trazer Baal de volta à vida. Mas tanto Baal quanto Mot são divinos, portanto nenhum dos dois pode ser completamente extinto. A batalha entre eles continuará, e a colheita só se realizará anualmente no confronto com a morte. Numa das versões do mito, Anat restaura Baal tão bem que ele, ao sofrer o ataque seguinte de Mot, reage com mais vigor. A chuva retorna à terra, o mel abunda nos vales, do céu cai um óleo precioso. O relato termina com a união sexual de Baal e Anat, numa imagem de integridade e complementação, reencenada como culto do festival do Ano Novo.

Encontramos um padrão quase igual no Egito, embora Ísis seja menos poderosa do que Anat. Osíris, o primeiro rei do Egito, ensina a seu povo a ciência da agricultura. Seu irmão Set, aspirante ao trono, o assassina, e Ísis, irmã e esposa do rei, perambula pelo mundo à procura do corpo. Quando encontra o cadáver, só consegue revivê-lo tempo suficiente para permitir a concepção de Horos, um filho que garantirá a continuidade da linhagem, e Osíris falece novamente. Depois seu corpo é cortado em pedaços e cada fragmento é enterrado, como se fosse semente, num lugar diferente do Egito. Ele se torna o senhor de Duat, o mundo dos mortos, além de ser o responsável pela colheita anual, sendo sua morte e seu desmembramento ritualmente encenados em conjunto com a colheita e a debulhada dos grãos. O deus da morte é com frequência o deus da colheita, mostrando que vida e morte estão indissolúvelmente ligadas. Não se pode ter uma sem a outra. O deus que morre e retorna à vida sintetiza o processo universal, como a chegada e a partida das estações. Pode haver uma nova vida, mas o ponto central do mito e do culto dos deuses da vegetação moribunda é sempre a catástrofe e a carnificina, pois a vitória das forças da vida nunca é completa.

Isso fica bem claro no mito que relata a descida da deusa mesopotâmica Inana ao mundo subterrâneo. Ele pode ser entendido como cerimônia de iniciação nas regiões profundas, uma experiência de morte que conduz a uma nova vida. Inana não tem um motivo benevolente para empreender sua perigosa jornada às profundezas da terra. Pelo que sabemos de nossas fontes incompletas, seu objetivo é usurpar a irmã Ereshkigal, Rainha do Inferno, que também é a Senhora da Vida. Antes que possa entrar no palácio de lápis-lazúli de Ereshkigal, Inana tem de passar pelos sete portões das sete muralhas da irmã. A cada vez, o guardião desafia Inana e a força a rasgar uma peça de roupa, até que, quando finalmente chega à presença da irmã, Inana perdeu todas as defesas. Sua tentativa de golpe fracassa, e os Sete Juízes do mundo subterrâneo condenam Inana à morte, e seu cadáver é exposto numa lança.

No entanto, outros deuses resgatam Inana, e ela volta à terra acompanhada de uma horda de demônios, triunfante e terrível. Quando chega em casa descobre que o marido, o formoso jovem pastor Dumuzi, ousou ocupar seu trono. Furiosa, Inana decreta a sentença de morte contra ele, mas Dumuzi foge, perseguido pelos demônios, que o forçam a descer às profundezas para ocupar o

lugar de Inana. Porém eles chegam a um acordo e o ano passa a ser dividido entre Dumuzi e sua irmã Geshtinana. Cada um passa seis meses com Ereshkigal no mundo subterrâneo. Contudo, o mundo sofreu uma grande transformação após a aventura de Inana, pois Dumuzi, agora deus da vegetação, provoca a mudança das estações. Quando ele retorna a Inana, a terra ganha vida com o nascimento dos cordeiros e o brotar dos grãos, rapidamente seguido pela colheita. Quando ele desce às profundezas, a terra sofre a longa estiagem do verão. Não há vitória final sobre a morte. O poema sumério que relata o mito termina com o brado: “Ó Ereshkigal! Louvado seja!”.³⁷ O que mais impressiona é o lamento das mulheres, especialmente o da mãe de Dumuzi ao prantear o filho morto, “abandonado num lugar abandonado; onde antes estava vivo agora jaz como um jovem touro caído no chão”.³⁸

Essa Deusa Mãe não é redentora, mas sim a causa da dor e da morte. Sua jornada é uma iniciação, um rito de transformação exigido de todos nós. Inana desce ao reino dos mortos para encontrar a irmã, um aspecto oculto e insuspeitado de seu ser. Ereshkigal representa a realidade final. Em muitos mitos, originalmente datados desse período, o encontro com a Deusa Mãe representa a aventura máxima do herói, a suprema iluminação. Senhora da vida e da morte, Ereshkigal é também uma Deusa Mãe, retratada constantemente ao dar à luz. Para se aproximar dela e obter o verdadeiro conhecimento, Inana tem de remover as roupas que protegem sua vulnerabilidade, abandonar o egoísmo, morrer para seu antigo ser, assimilar o que parece oposto e inimigo, e aceitar o intolerável: não pode haver vida sem morte, escuridão e privação.³⁹

Os rituais associados a Inana se concentram nos aspectos trágicos de sua história, e nunca celebram a reunião com Dumuzi na primavera. Como representava com intensidade o que se considerava uma lei fundamental da existência, o culto se espalhou. Inana era chamada de Ishtar pelos babilônios, e de Astarte (ou Asherah) na Síria; no Oriente Médio, Dumuzi é conhecido como Tamuz, e sua morte é lamentada pelas mulheres da região.⁴⁰ Na Grécia ele foi chamado de Adônis, pois as mulheres do mundo semítico lamentavam a morte de seu “senhor” (adon). A história de Adônis mudou com o passar dos anos, mas em sua forma original reproduz a estrutura básica do mito sumeriano, pois mostra a deusa a entregar seu jovem consorte à morte.⁴¹ Assim como a Grande Deusa dos caçadores, a Deusa Mãe neolítica mostra que a mulher realmente é mais forte e detém o poder, embora os homens pareçam mais poderosos e dominantes.

Isso também é evidente no mito grego de Deméter e sua filha Perséfone, que com quase toda a certeza remonta ao período Neolítico.⁴² Deméter é a Mãe dos Grãos, que protege as colheitas e a fecundidade da terra. Quando Hades, senhor do mundo subterrâneo, seqüestra Perséfone, Deméter abandona o Monte Olimpo e perambula pelo mundo, dominada pela dor. Em sua fúria ela impede a colheita, ameaçando matar os humanos de fome, a não ser que sua filha Coré (“a menina”) seja devolvida. Alarmado, Zeus envia Hermes, o mensageiro divino, para resgatar Coré, mas infelizmente ela comeu algumas sementes de romã durante sua estada no Mundo Inferior e, portanto, fica obrigada a passar quatro meses do ano com Hades, agora seu esposo. Quando ela se junta à mãe, Deméter suspende o banimento e a terra se torna fecunda novamente.

Essa não é uma simples alegoria da natureza. Os ritos de Deméter não coincidem nem com a semeadura, nem com a colheita. Perséfone pode ter penetrado na terra, como uma semente, mas no

Mediterrâneo a semente precisa de poucas semanas para germinar, não de quatro meses. Como no mito de Inana, essa é mais uma história de deusa que desaparece e retorna. Um mito sobre a morte. Na Grécia antiga, Deméter, deusa dos cereais, é também a Senhora da Morte, a presidir o misterioso culto de Eleusis, perto de Atenas. Os rituais eram secretos, mas ao que parece exigiam que os *mystai* (“iniciados”) aceitassem a inevitabilidade da morte como parte essencial da vida, e percebessem que com isso a morte deixava de ser um terror. Os rituais intensos marcavam indelevelmente o significado do mito nos corações e mentes dos que passavam pela longa iniciação. Não há possibilidade de vitória final contra a morte. Coré tem de se alternar perpetuamente entre os mundos superior e inferior. Não pode haver cereais, alimento e vida sem a morte simbólica da moça.

Sabemos muito pouco a respeito dos mistérios eleusinos, mas os que tomavam parte nesses rituais ficariam intrigados se lhes perguntassem se acreditavam que Perséfone realmente havia descido às profundezas da terra do modo como o mito descrevia. O mito era verdadeiro, pois para onde quer que se olhasse via-se que a vida e a morte eram inseparáveis, e que a terra morria e voltava a viver. A morte era apavorante, assustadora e inevitável, mas não significava o fim. Se alguém cortava uma planta e jogava fora o ramo morto, ela brotava novamente. A agricultura levou a um novo otimismo, embora qualificado.⁴³ A semente precisava morrer para que os grãos nascessem; podar também era benéfico para as plantas, estimulando seu crescimento. A iniciação em Eleusis mostrava que o confronto com a morte levava à regeneração espiritual, sendo uma forma de poda humana. Não conduzia à imortalidade — mas permitia que a pessoa vivesse com menos medo, e portanto de modo mais completo aqui na terra, olhando a morte de frente, calmamente. De fato, todos os dias somos forçados a morrer para o ego que já obtivemos. No período Neolítico também, os mitos e rituais de passagem ajudavam as pessoas a aceitar sua mortalidade, a passar para o estágio seguinte e a ter coragem para mudar e crescer.

As primeiras civilizações (4000 a 800 a. C.)

Por volta de 4000 a. C. os seres humanos deram outro passo gigantesco à frente, quando começaram a construir cidades, primeiro na Mesopotâmia e no Egito, depois na China, na Índia e em Creta. Algumas dessas civilizações pioneiras desapareceram sem deixar quase traços, mas no Crescente Fértil, onde hoje é o Iraque, vemos a primeira resposta ao desafio da urbanização na mitologia que celebrava a vida na cidade. A consciência humana avançava. As pessoas agora podiam dar uma expressão permanente a suas aspirações nas artes civilizadas, e a invenção da escrita significava que poderiam dar uma expressão literária duradoura a sua mitologia. Começava a era histórica: nas cidades, o ritmo das mudanças se acelerou, e as pessoas percebiam melhor o encadeamento de causas e efeitos. A nova tecnologia deu aos moradores das cidades um controle mais completo sobre o ambiente, e eles se tornavam cada vez mais diferentes do mundo natural. Era uma época de excitação, libertação e orgulho.

Entretanto, uma transformação nessa escala também inspira medo. Já se disse que a história é um processo de aniquilação, uma vez que cada avanço exige a destruição do que havia antes.⁴⁴ Foi esse, claramente, o caso das cidades mesopotâmicas, onde os prédios de adobe exigiam manutenção constante e reconstrução periódica. As novas estruturas eram erguidas em cima das ruínas aplainadas da construção anterior, e o processo de decadência e reconstrução foi incorporado à nova arte do planejamento urbano.⁴⁵ A civilização era vista como magnífica, porém frágil; uma cidade surgia e florescia admiravelmente, mas entrava em declínio com a mesma rapidez. Quando uma cidade-Estado chegava ao apogeu, dominava seus vizinhos. Havia guerras, massacres, revoluções e deportações. A destruição significava que a cultura conquistada a duras penas precisava ser refeita e reafirmada sempre. Havia um medo constante de que a vida revertesse à antiga barbárie. Com essa mistura de apreensão e esperança, os novos mitos urbanos meditavam sobre o interminável embate entre ordem e caos.

Não surpreende que alguns tenham visto a civilização como um desastre. Os autores bíblicos a viram como um sinal de separação de Deus que se seguira à expulsão do Éden. A vida urbana parecia inerentemente violenta, envolvendo assassinato e exploração. O primeiro homem a construir uma cidade foi Caim, o primeiro homicida,⁴⁶ e seus descendentes inventaram as artes civilizadas: Jubal foi “ancestral de todos que tocam a lira e as flautas”, e Tubalcaim “fabricava todos os tipos de ferramentas de ferro e bronze”.⁴⁷ O grande zigurate, ou templo-torre da Babilônia,

causou uma impressão profunda e desfavorável nos antigos israelitas. Era o exemplo supremo da arrogância pagã, motivado unicamente pelo desejo de engrandecimento pessoal. Eles o chamavam de Torre de Babel, pois, para punir seus construtores, Deus “ali [...] confundiu a língua de toda a terra, e dali os dispersou por toda a terra”.⁴⁸

Todavia, o povo da Mesopotâmia via a cidade como um lugar onde se poderia encontrar o divino. Era — quase — uma recriação do paraíso perdido. O zigurate substituía a montanha do centro do mundo, que permitira aos primeiros humanos subir ao mundo dos deuses. Agora os deuses viviam nas cidades, lado a lado com homens e mulheres, nos templos que reproduziam seus palácios no mundo divino. Assim como seus ancestrais haviam considerado a caça e a agricultura atividades sacramentais e sagradas, os primeiros urbanos viam suas conquistas culturais como essencialmente divinas. Na Mesopotâmia os deuses haviam ensinado os homens a construir os zigurates, e Enki, deus da sabedoria, era patrono dos coureiros, ferreiros, barbeiros, pedreiros, oleiros, técnicos em irrigação, médicos, músicos e escribas.⁴⁹ Eles compartilhavam a criatividade divina dos deuses, que haviam levado a ordem para onde só havia confusão e caos.

Mas os israelitas erraram ao imaginar que o povo da Mesopotâmia era culpado de arrogância. Eles sabiam que a vida humana — mesmo em suas imponentes cidades — era transitória e falha, em comparação com o mundo dos deuses, que ainda servia como pano de fundo para sua vida cotidiana. As cidades não passavam de pálida sombra do paraíso perdido de Dilmun, habitado somente pelos deuses e por alguns seres humanos excepcionais. Eles tinham plena consciência de que a civilização era frágil e precária como os próprios seres humanos. No Egito, um país unido, isolado e protegido de forças hostis por montanhas, fertilizado pelas enchentes periódicas do Nilo, havia mais confiança nas conquistas humanas. No entanto, na Mesopotâmia, onde a enchente do Tigre e do Eufrates era imprevisível e com freqüência destrutiva, onde a chuva torrencial poderia transformar o solo em charco, ou o vento reduzi-lo a pó, e onde havia a ameaça constante de invasões, a vida era menos segura. A manutenção da civilização exigia um esforço heróico contra as forças da natureza, destrutivas e voluntariosas. Os medos se evidenciam principalmente nos mitos das cheias. Os rios da Mesopotâmia sofriam mudanças súbitas de curso, pois não havia obstáculos naturais, de modo que as inundações eram freqüentes e não raro desastrosas. Enchente não era bênção, como no Egito, e se tornou metáfora da dissolução política e social.

Sempre que entram numa nova era da história, as pessoas alteram suas idéias a respeito tanto da humanidade quanto da divindade. Nessas primeiras civilizações, homens e mulheres se tornavam mais semelhantes a nós, modernos, mais conscientes do que antes de serem senhores de seu destino. Conseqüentemente, não mais podiam ver os deuses da mesma maneira que seus ancestrais os viam. Como agora as ações humanas ocupavam o centro do palco, os deuses pareciam mais remotos; deixaram de ser uma realidade evidente e só por pouco fora de alcance. A nova mitologia urbana via a Enchente como marca da crise nas relações entre humanos e divinos. Em Atrahasis, o mais longo dos poemas sobre o dilúvio da Mesopotâmia, os deuses, como os homens, eram construtores de cidades. As divindades menores entram em greve, exauridas pela interminável tarefa de cavar canais de irrigação para tornar o campo habitável, e por isso a Deusa Mãe cria os humanos para executar o trabalho braçal no lugar delas. Mas os humanos se tornam tão numerosos e barulhentos

que Enlil, deus da tempestade, impedido de dormir por causa da algazarra, decide inundar o mundo, num gesto brutal de controle da população. Porém Enki quer salvar Atrahasis,⁵⁰ o “homem extremamente sábio” da cidade de Shurupak. Os dois mantêm uma amizade estreita, e por isso Enki instrui Atrahasis a construir um barco, ensinando a ele a tecnologia que o impedirá de afundar, e graças a essa intervenção divina Atrahasis, como Noé, consegue salvar sua família e descendentes de todos os seres vivos. Depois que as águas baixam, porém, os deuses se aterrorizam com a devastação. No mito mesopotâmico, o Dilúvio marca o início do afastamento dos deuses do mundo. Enki leva Atrahasis e sua esposa para Dilmun. Eles serão os únicos humanos a desfrutar a imortalidade e a antiga intimidade com os deuses. Mas o relato também celebra a tecnologia de inspiração divina que salvou a espécie humana da extinção. Cada vez mais, na Mesopotâmia, assim como na modernidade, a civilização e a cultura se tornariam o foco do mito e das aspirações.

No entanto os povos mesopotâmicos não eram inteiramente iguais a nós. Os deuses talvez tivessem se afastado, mas as pessoas permaneciam muito conscientes do elemento transcendental em suas atividades diárias. A cidade era tida como a habitação terrena de um dos deuses, e todos os cidadãos — desde o dirigente até o trabalhador braçal mais humilde — estava a serviço da divindade padroeira — Enlil, Enki ou Inana.⁵¹ As pessoas ainda mantinham sua adesão à filosofia perene, que via tudo na terra como réplica de uma realidade celestial. Uma assembléia de anciãos governava as cidades-Estado, de modo que os mesopotâmicos acreditavam que uma Assembléia Divina de deuses importantes também governava os outros deuses. Eles ainda acreditavam que, assim como sua cultura urbana se desenvolvera a partir de pequenas comunidades agrícolas, profundamente dependentes dos ritmos naturais do campo, os deuses também haviam passado por uma evolução similar.

Por isso o mito da criação sobreviveu no épico babilônico conhecido por suas palavras iniciais, Enuma Elish. O texto data apenas da primeira metade do segundo milênio a. C., porém contém material bem anterior.⁵² O poema começa com uma teogonia que mostra como os deuses surgiram. Não há criação ex nihilo, mas um processo evolutivo, no qual as primeiras divindades emergiram da matéria-prima sagrada, uma substância pegajosa indefinida, na qual nada possui identidade. O sal e as águas amargas estavam misturados, não havia separação entre céu, terra e mar; os próprios deuses eram “inominados, desnaturados, desesperançados”.⁵³ As primeiras divindades a emergir do barro eram inseparáveis dos elementos. Apsu era o rio de água doce, Tiamat o mar salgado, e Mummu, uma nuvem opaca. Seus nomes também podem ser traduzidos como “abismo”, “vácuo” e “poço sem fundo”.

Essas divindades primais ainda são informes e inertes. Mas outros deuses saíram delas em pares, cada um mais definido que o anterior. Um cosmos organizado surgiu à medida que esses elementos divinos se separaram uns dos outros. Primeiro veio o lodo (água e solo misturados), representados por Lahmu e Lahamu. Depois Anshar e Kishar (os horizontes do mar e do céu), e finalmente o Deus Celeste, Anu, e Ea, a terra. Porém esse mito teogônico não é pura especulação metafísica a respeito da evolução das divindades; ele é também uma meditação crucial sobre a Mesopotâmia, uma região aluvial formada sobre depósitos de lama. Novamente, o divino é um aspecto do mundo humano. Os deuses são inseparáveis da paisagem, e em Eridu, uma das antigas cidades da Mesopotâmia, a lagoa

lodosa que tornou a urbe possível e que circundava o centro do culto era chamada de apsu. O mito também expressava a separação gradual da natureza que os novos habitantes da cidade enfrentavam.

Os novos deuses eram mais ativos e conseguiram superar seus pais: Apsu afunda no solo, Ea e Anu erguem seu próprio palácio, com capelas e salões de reunião, sobre sua carcaça emborcada. A construção de cidades sempre marca os momentos principais da cosmologia mesopotâmica. Mas Tiamat ainda representa perigo constante, e criou uma horda de monstros para vingar Apsu. O único deus capaz de derrotá-la em batalha é Marduk, o esplêndido filho de Ea. Após uma luta encarniçada, Marduk sobe no corpo gigantesco de Tiamat e o parte ao meio como se fosse uma concha gigante, para criar o céu e a terra que será habitada pelos seres humanos. Ele promulga leis e estabelece a Assembléia Divina para consolidar a nova ordem cósmica. Por fim, quase como se percebesse tardiamente a falta de algo, Marduk cria o primeiro homem, misturando o sangue de um dos deuses derrotado com um punhado de pó, mostrando que os deuses não estão isolados num reino sobrenatural próprio, mas que a humanidade e o mundo natural são feitos do mesmo material divino.

O mito examina o processo humano de mudança, que reproduz o desenvolvimento dos deuses. Ele reflete a evolução da cidade-Estado mesopotâmica, que havia dado as costas para a sociedade agrária anterior (agora tida como lenta e primitiva) e se estabelecera pela força militar. Após sua vitória, Marduk funda a Babilônia. No centro da cidade há o zigurate de Esagila, cópia do santuário de Marduk existente no mundo divino. Como “símbolo do céu infinito”, projetando-se acima dos demais edifícios, ele se torna a morada dos deuses na terra. A cidade é chamada de “bab-ilani” (“o portão dos deuses”), o lugar onde o divino entra no mundo dos homens. Em Esagila os deuses se sentam para celebrar a liturgia sagrada “da qual o universo recebe sua estrutura, o mundo oculto se revela e os deuses estabelecem suas posições no universo”.⁵⁴ A cidade portanto pode substituir o antigo axis mundi, que ligava o céu e a terra na Idade de Ouro.

A Bíblia também preserva os mitos da criação que mostram Javé ao matar um monstro marinho, como Tiamat.⁵⁵ Esse tipo de cosmogonia era popular entre os povos do Oriente Médio. Ele exprimia a convicção deles de que a civilização era uma luta contínua, um esforço maciço contra a pressão esmagadora para o retorno à barbárie disforme. O Enuma Elish era entoado no quarto dia do Festival do Ano Novo. Como qualquer narrativa mítica, descrevia um evento inefável e misterioso ocorrido no Tempo Sagrado do “todo-sempre”. Não é como um incidente histórico comum, que passa e pronto. A criação do mundo é um processo contínuo; a batalha divina contra o caos prossegue, os seres humanos necessitam de um aporte de energia divina capaz de manter afastados a desordem e o desastre.

No mundo antigo, o símbolo era inseparável de seu referente invisível. Como a semelhança constitui uma forma de identidade, ela torna presente a realidade invisível. O ritual simbólico do festival do Ano Novo era um drama que, a exemplo de qualquer belo espetáculo teatral, abolia as barreiras de espaço e tempo para conduzir a platéia e os participantes para longe de suas preocupações mundanas. Era um jogo de ilusionismo sagrado. Os crentes sentiam que haviam sido levados ao reino divino intemporal que formava o pano de fundo de sua vida diária. Um bode expiatório era sacrificado para cancelar o irritado ano moribundo; uma batalha fingida reencenava

o confronto entre Marduk e Tiamat; e uma saturnal recriava as forças do caos, humilhando o governante ao entronizar um rei carnavalesco em seu lugar. Essa dissolução ritual lembra o colapso nervoso que o xamã experimentava durante sua iniciação e a regressão cuidadosamente orquestrada dos ritos de passagem. Na espiritualidade arcaica, um retorno simbólico ao caos primordial é indispensável para qualquer criação.⁵⁶

Como sabemos, um relato da Criação nunca fornece às pessoas dados factuais sobre a origem da vida. No mundo antigo, uma cosmogonia era geralmente recitada em ambiente litúrgico, e durante um período de dificuldade, quando as pessoas precisavam de uma infusão de energia divina: no momento em que fitavam o desconhecido, no início de uma nova condição — no Ano Novo, num casamento ou numa coroação. Seu propósito não era informar, era basicamente terapêutico. As pessoas ouviam a recitação de um mito cosmológico quando deparavam com o desastre iminente, quando queriam encerrar um conflito ou curar os doentes. A idéia era absorver as energias eternas que sustentavam a existência humana. O mito e seus rituais correlatos serviam para lembrar que as coisas freqüentemente precisavam piorar para depois melhorar, e que a sobrevivência e a criatividade exigiam um esforço supremo.

Outras cosmologias indicam que a verdadeira criatividade exige auto-sacrifício. Na mitologia védica indiana, a criação resultou de um ato de auto-imolação. Purusha, um gigante cósmico, se oferecera aos deuses, que o sacrificaram e esquartejaram; o cosmos e as classes sociais que formavam a sociedade humana se formaram a partir de seu corpo, e eram portanto sagrados e absolutos. Na China havia um mito muito popular a respeito de outro gigante, Pan Gu, que trabalhou 36 mil anos para viabilizar um universo, e morreu exaurido pelo esforço. O motivo também aparece nos mitos de combate do Oriente Médio. Tiamat, Mot e Leviatã não são maus, eles simplesmente cumprem seu papel cósmico. Devem morrer e sofrer esquartejamento antes que o cosmos possa emergir do caos. A sobrevivência e a sociedade civilizada dependem da morte e da destruição de outros, e nem os deuses, nem os homens podem ser realmente criativos se não estiverem preparados para o sacrifício.

Até então a mitologia se concentrava quase que exclusivamente nos feitos primordiais e nos conflitos entre os deuses ou ancestrais arquetípicos da época inicial. Mas os mitos urbanos começaram a colidir com o mundo histórico. Pois agora havia uma dependência maior do engenho humano, e as pessoas começaram a se ver como agentes independentes. Suas próprias atividades passaram ao primeiro plano, e os deuses pareciam cada vez mais distantes. Poetas começaram a interpretar as histórias antigas. Podemos ver esse desdobramento no poema babilônico conhecido como O épico de Gilgamesh. Gilgamesh provavelmente foi uma figura histórica que viveu por volta de 2600 a. C. Ele consta nos registros como o quinto rei de Uruk, no Sul da Mesopotâmia, e depois se tornou um herói folclórico. Os relatos mais antigos contam suas aventuras com o servo Enkidu. Eles incluem feitos heróicos e xamânicos, como combates com monstros, visitas ao reino subterrâneo, conversas com deusas. Depois essas histórias passaram a ter um significado mais profundo e se tornaram uma busca pela vida eterna. Mas, na versão final do poema, escrita por volta de 1300 a. C., o mito explora os limites e o significado da cultura humana.

No início do poema vemos que Gilgamesh é um homem sem rumo. Há uma tempestade em seu

peito, e ele passa a aterrorizar seu povo, que pede socorro aos deuses. Mas, sugestivamente, os deuses não se mostram mais dispostos a intervir de forma direta nos assuntos humanos, e agem por um intermediário. Para dar a Gilgamesh um adversário adequado, criam Enkidu, um homem selvagem e primitivo que corre descontrolado e furioso pelos campos. Seu corpo é coberto por uma penugem. Nu, desganhado, comendo grama e bebendo água das lagoas, Enkidu é um “homem-como-no-início”,⁵⁷ que se sente melhor com os animais do que com outros seres humanos. Para domesticar Enkidu, Gilgamesh envia a prostituta Shamhat para lhe ensinar modos civilizados. Após seis noites com Shamhat, Enkidu descobre que seu vínculo com o mundo natural e animal se rompeu. Ele se tornou civilizado, e isso inclui perdas, assim como ganhos. Enkidu “diminui”, mas também se torna “profundo”, e “parecido com um deus”.⁵⁸ Ele adquire o conhecimento e o refinamento que lhe permitirá desfrutar o modo de vida sofisticado de Uruk, que, de tão distante do estado natural da humanidade, parece divino.

Gilgamesh e Enkidu se tornam amigos e saem em busca de aventuras. No decorrer de suas andanças eles encontram Ishtar. Na antiga mitologia o casamento com a Deusa Mãe com frequência representava a suprema iluminação e o final da busca do herói, mas Gilgamesh despreza Ishtar. Trata-se de uma profunda crítica à antiga mitologia, que não consegue mais convencer plenamente homens e mulheres urbanos. Gilgamesh não vê a civilização como empreitada divina. Ishtar é uma destruidora da cultura: ela é como uma bolsa de água que molha quem a carrega, como um sapato que machuca o usuário, uma porta incapaz de bloquear o vento.⁵⁹ Nenhum dos seus relacionamentos durou; ela arruinou todos os seus amantes.⁶⁰ Os mortais passam melhor sem esses encontros destrutivos com deuses irresponsáveis. Gilgamesh, o homem civilizado, declara sua independência do divino. É melhor que deuses e humanos trilhem caminhos distintos.

Ishtar se vinga; Enkidu adoece e morre. Gilgamesh se revolta. Oprimido pela consciência de que também ele vai morrer, recorda-se de que o sobrevivente do Dilúvio — nesse poema, chamado de Utnapishtim — conseguiu a vida eterna e resolve visitá-lo em Dilmun. Mas seres humanos não podem reverter à espiritualidade primitiva, e sua busca pelo reino dos deuses representa uma regressão cultural; Gilgamesh percorre as estepes, barbudo, desganhado, vestindo apenas uma pele de leão. Como um xamã, segue o curso do Sol até atingir terras desabitadas, tem uma visão do mundo subterrâneo e procura o “conhecimento secreto dos deuses”.⁶¹ Quando ele finalmente atinge Dilmun, contudo, Utnapishtim explica que os deuses não mais suspendem as leis da natureza para seus protegidos humanos. Os velhos mitos não mais servem como guias da aspiração humana. A visita a Dilmun inverte a antiga abordagem mítica.⁶² Em Atrahasis, a história do Dilúvio foi contada de acordo com o ponto de vista dos deuses, mas agora Utnapishtim reflete sobre suas próprias experiências, sobre as dificuldades práticas de lançar seu barco, sobre sua reação humana à devastação provocada pelo Dilúvio. Os velhos mitos se concentravam no mundo sagrado e não se detinham muito em figuras e eventos temporais, porém o histórico Gilgamesh visita o mítico Utnapishtim. A história começa a se impor à mitologia, à medida que os deuses iniciam sua retirada do mundo humano.⁶³

Em vez de obter informações privilegiadas dos deuses, Gilgamesh recebe uma dolorosa lição sobre os limites da humanidade. Ele volta à civilização: toma banho, joga fora a pele de leão,

penteados o cabelo e vestiu roupas limpas. Depois disso, concentra-se em erguer as muralhas de Uruk e cultivar as artes civilizadas. Ele morrerá como pessoa, mas esses monumentos serão sua imortalidade, principalmente a invenção da escrita, que registrará seus feitos para a posteridade.⁶⁴ Utnapishtim adquirira sabedoria ao conversar com um deus, porém Gilgamesh aprendeu a refletir sobre sua própria experiência, sem ajuda divina. Ele perdeu algumas ilusões, no entanto obteve a “sabedoria completa”, retornando “desolado, mas finalmente resignado”.⁶⁵ Ele foi excluído da antiga visão mítica, mas a história tem seus próprios consolos.

Ocorreu uma reavaliação similar dos antigos ideais míticos na Grécia. O mito de Adônis, por exemplo, reproduz a história de Dumuzi e Ishtar e a transforma num mito político.⁶⁶ Adônis é incapaz de cidadania. Caçador incompetente, teria falhado nos ritos de iniciação que transformavam os adolescentes gregos em cidadãos, em geral centrados nas provas de caça. Servo de duas deusas, ele jamais se afasta do mundo feminino. Os cidadãos gregos se vinculavam à pólis por meio da família, mas Adônis era produto de incesto, um ato que perverte o ideal familiar, e não consegue encontrar uma família. Seu modo de vida irresponsável está próximo da tirania, uma forma de governo que coloca o rei acima da lei e que fora descartada pelos atenienses. O festival de Adônis, caracterizado pelos lamentos desenfreados das mulheres, era visto com desprezo pelo sistema masculino. Em resumo, ele era politicamente atrasado e pode ter ajudado os atenienses a se definir, ao personificar tudo o que se opunha ao etos da pólis, sóbrio e masculino.

A vida urbana mudou a mitologia. Os deuses começavam a parecer mais remotos. Cada vez mais os antigos rituais e histórias deixavam de projetar homens e mulheres no reino divino, que antes fora tão próximo. As pessoas se desiludiam com a antiga visão mítica que satisfazia seus ancestrais. À medida que as cidades se organizavam, a polícia crescia em eficiência, ladrões e bandidos eram levados a julgamento, e os deuses pareciam cada vez mais indiferentes ao destino da humanidade. Havia um vácuo espiritual. Em algumas partes do mundo civilizado, a antiga espiritualidade decaiu, mas nenhuma novidade ocupou seu lugar. E esse mal-estar acabaria por conduzir a outra grande transformação.

A Era Axial (800 a 200 a. C.)

Por volta do século VIII a. C., o mal-estar se espalhou, e em quatro regiões distintas uma impressionante tropa de profetas e sábios passou a procurar uma nova solução. O filósofo alemão Karl Jaspers chamou esse período de “Era Axial”, pois ele se revelou fundamental para o desenvolvimento espiritual da humanidade; a consciência adquirida nesse período continua a prover homens e mulheres até os dias de hoje.⁶⁷ Ele marca o início da religião como a conhecemos hoje. As pessoas ganharam uma consciência de clareza sem precedentes sobre sua natureza, sua situação e suas limitações. Surgiram novas religiões e sistemas filosóficos: confucionismo e taoísmo na China; budismo e hinduísmo na Índia; monoteísmo no Oriente Médio e na Grécia; racionalismo na Europa. Essas tradições axiais eram associadas, e grandes homens, como os profetas hebreus dos séculos VIII, VII e VI a. C.; com os sábios dos Upanishads e com Buda (c. 563-483) na Índia; com Confúcio (551-479) e com o autor de Tao Te King na China;⁶⁸ e com os autores de tragédias no século v: Sócrates (469-399), Platão (c. 427-347) e Aristóteles (c. 384-322 a. C.) na Grécia.

Muitos dos mistérios relativos à Era Axial permanecem. Não sabemos por que envolveu apenas chineses, indianos, gregos e judeus, e por que nada se desenvolveu na Mesopotâmia ou no Egito que se pudesse comparar. É verdade, sem dúvida, que as regiões axiais passavam todas por convulsões políticas, sociais e econômicas. Ocorriam guerras, deportações, massacres e destruição de cidades. Uma nova economia de mercado também se desenvolvia: o poder se transferia dos reis e sacerdotes para os mercadores, e isso desmantelava a antiga hierarquia. As novas crenças não se desenvolveram em desertos remotos ou ermas montanhas, mas num ambiente monetário e de altas finanças. Porém essas convulsões não explicam cabalmente a revolução axial, que deixou uma marca permanente no modo como os seres humanos se relacionavam consigo mesmos, com os outros e com o mundo a seu redor.

Todos os movimentos axiais tinham ingredientes essenciais em comum. Tinham uma consciência aguda do sofrimento, que lhes parecia parte inevitável da condição humana, e isso enfatizava a necessidade de uma religião mais espiritualizada, que não dependesse tanto de práticas e rituais externos. Eles mostravam uma nova preocupação com a moralidade e a consciência individual. Dali em diante não bastaria observar meticulosamente os ritos convencionais; os crentes deviam também tratar seus semelhantes com respeito. Todos os sábios execraram a violência de sua época, pregando uma ética de compaixão e justiça. Ensinaram os discípulos a olhar para dentro de si na busca pela

verdade, em vez de confiar nos ensinamentos de sacerdotes e outros especialistas religiosos. Nada deveria ser aceito acriticamente, tudo deveria ser questionado, e os antigos valores, até então considerados imutáveis, precisaram ser submetidos a um escrutínio crítico. Uma das áreas que exigiam reavaliação era a mitologia, claro.

Quando contemplaram os antigos mitos, cada um dos movimentos axiais adotou uma postura ligeiramente diferente. Alguns se mostraram hostis a determinadas tendências míticas, outros adotaram uma atitude de *laissez-faire*. Todos deram aos mitos uma interpretação mais íntima e ética. O advento da vida urbana significava que a mitologia não seria mais aceita sem discussão. As pessoas passaram a examiná-la criticamente, mas, quando se confrontavam com os mistérios da mente, viam que ainda se voltavam para os antigos mitos, de forma instintiva. Pode ter sido necessário rever as histórias, mas elas continuavam sendo consideradas indispensáveis. Se um mito era banido pelos reformadores mais radicais, por vezes ele retornava ao sistema, numa versão ligeiramente diferente. Mesmo nesses sistemas religiosos mais sofisticados, as pessoas viam que não conseguiam passar sem a mitologia.

No entanto, as pessoas não mais vivenciavam o sagrado como seus ancestrais. Os deuses já haviam começado a se retirar da consciência de alguns dos primeiros moradores das cidades. As pessoas nos países axiais ainda ansiavam pela transcendência, mas o sagrado agora parecia mais remoto, estranho até. Um golfo passou a separar os mortais dos deuses. Eles não compartilhavam mais a mesma natureza; não era mais possível acreditar que os deuses e os homens se originavam da mesma substância divina. Os mitos hebreus antigos imaginavam um deus que comia e conversava com Abraão como amigo,⁶⁹ mas quando os profetas da Era Axial encontraram o mesmo deus, ele era sentido como um choque terrível, que colocava suas vidas em risco ou os deixava atônitos ou perturbados.⁷⁰ A realidade suprema agora parecia impossível de ser alcançada. Na Índia, os budistas pensavam que poderiam atingir a sagrada paz do Nirvana se apenas promovessem um formidável ataque a sua consciência normal por meio de exercícios de ioga que estavam além do alcance das pessoas comuns, enquanto os jainistas praticavam um ascetismo tão severo que muitos chegavam a morrer de inanição. Na China, Confúcio acreditava que o Tao, a realidade suprema, estava tão alienado do mundo humano que era melhor não falar a seu respeito.⁷¹ Essa experiência religiosa radicalmente diferente significava que a mitologia não poderia mais tratar de maneira fácil do divino com os antigos métodos antropomórficos.

A China quase não entrou em nossa discussão, pois em sua alta cultura os chineses não contam histórias sobre seus deuses. Não há relatos de combates divinos, deuses mortos, nem casamentos sagrados; não havia panteão oficial, nem uma cosmogonia, nem deuses antropomórficos. As cidades não tinham deuses padroeiros nem cultos urbanos. Isso, porém, não quer dizer que faltava à sociedade chinesa uma base mítica. O culto aos ancestrais tinha importância crucial e apontava para um mundo que antecedia o dos seres humanos. Rituais para os parentes falecidos forneciam aos chineses um modelo para uma ordem social idealizada, entendida como uma família e governada segundo os princípios do decoro. Rios, estrelas, ventos e colheitas tinham todos seus espíritos internos que viviam juntos em harmonia, obedecendo ao Deus Celeste Di (mais tarde conhecido também como Tian, “céu”). Ao contrário de outros Deuses Celestes, o Grande Deus

chinês não desapareceu. Ele se tornou mais proeminente na dinastia Shang (c. 1600-meados do século II a. C.). A legitimidade do rei derivava do fato de somente ele ter acesso a Di/Tian, e, segundo os princípios da filosofia perene, ele era a contrapartida terrena de Deus — um mito que sobreviveu na cultura chinesa até a revolução de 1911. O governo terrestre era idêntico aos arranjos do céu; os ministros do rei o ajudavam assim como os deuses dos elementos auxiliavam Tian a governar o cosmos.

Os chineses aparentemente seguiram em direção ao etos axial antes das outras culturas. Em 1126 a. C. o povo do vale do rio Wei, na atual província de Shensi, derrubou o governo Shang e fundou a dinastia Chou. Os Chou alegavam que o último monarca Shang se corrompera e que, preocupado com o sofrimento do povo, Tian passara o reinado a Chou — um mito que acrescentava a Tian uma faceta ética. Os Chou celebravam a ordem universal em cerimônias rituais complexas, acompanhadas de uma música maravilhosa e envolvente. A liturgia era vivenciada como epifania de uma harmonia social de origem divina. Os participantes, vivos e mortos, precisavam tomar parte dessas cerimônias. Todos os seres — espíritos, ancestrais e humanos — tinham seu lugar marcado; todos precisavam subordinar suas simpatias, antipatias e inclinações pessoais aos rituais, o que tornava a ordem ideal do universo uma realidade no mundo imperfeito dos homens e mulheres. Os ritos eram importantes, não os participantes; os indivíduos se sentiam presos e agrupados no Mundo Sagrado, que era o alicerce tanto do cosmos quanto de sua própria política.

Na época de Confúcio, todavia, a dinastia Chou decaíra e a velha ordem estava em ruínas. Confúcio atribuiu essa anarquia à negligência com os rituais e os códigos de comportamento aceitável (li), que ensinavam às pessoas como deveriam se comportar em relação aos outros. O decoro fora deixado de lado e as pessoas buscavam apenas seus interesses egoístas. Alguns mitos antigos mostravam que a criatividade se baseava no auto-sacrifício, e os Sábios Axiais tornaram as conseqüências éticas desse conhecimento ainda mais explícitas. A auto-imolação precisava ser praticada na vida diária por todos que desejassem aperfeiçoar sua condição humana.⁷² Confúcio enriqueceu o etos chinês tradicional com a virtude axial da compaixão. Ele promoveu o ideal de ren (“humanismo”), que exigia das pessoas “amar os outros”.⁷³ Foi o primeiro a promulgar a Regra de Ouro: “Não fazer aos outros o que não queremos que nos façam”.⁷⁴ O espírito axial exigia autoconhecimento e meditação, numa análise deliberada das profundezas obscuras do ser. Ninguém poderia se comportar adequadamente perante os outros sem ter primeiro examinado suas próprias necessidades, motivações e inclinações; o devido respeito aos outros exigia um processo de shu (“gostar de si mesmo”).⁷⁵

Mas Confúcio se deu conta de que isso não podia ser feito apenas por ato voluntário ou reflexão racional. A transcendência absoluta do egoísmo só poderia ser atingida por meio da alquimia entre ritual e música, que, a exemplo de todas as grandes formas de arte, transfigura o ser humano num nível mais profundo que o cerebral.⁷⁶ Contudo, não bastava apenas participar dos rituais: era essencial compreender o espírito por trás deles, que inculcava a idéia de “submissão” aos outros para superar o orgulho, o ressentimento e a inveja.⁷⁷ Quando os participantes faziam medidas para os outros, submetendo-se às exigências rituais, e permitiam que outros assumissem a liderança quando exigido — sempre acompanhados de música sublime —, eles aprendiam como se comportar

perante seus semelhantes nos relacionamentos e contatos normais. Confúcio procurou modelos exemplares no passado. Os chineses não tinham histórias sobre deuses, mas reverenciavam heróis culturais, na verdade figuras míticas que consideravam históricas. Os heróis especiais de Confúcio eram dois dos cinco Reis Sábios da Antiguidade remota. O primeiro era Yao, que não só ensinara aos chineses o uso adequado de ritual e música, como também demonstrara a virtude de rang. Como não considerava nenhum de seus filhos digno de reinar, escolheu Shun, um camponês virtuoso, como seu sucessor. Shun também mostrou generosidade excepcional quando continuou a amar seu pai e seus irmãos, tratando-os com reverência, embora tivessem tentado matá-lo.

Para Confúcio, porém, o ritual adequadamente compreendido assumia importância maior do que esses relatos míticos. Ocorreu um desenvolvimento similar na Índia védica, onde os rituais de sacrifício eclipsaram os deuses aos quais eram dedicados. Os deuses aos poucos se retiraram da consciência religiosa, e os reformadores dos rituais do século VIII a. C. formularam uma nova liturgia para colocar o indivíduo solitário no centro do palco. Daí em diante os homens não podiam mais contar com os deuses para ajudá-los; precisavam criar um mundo organizado para eles, na arena ritual. A energia gerada por essas cerimônias, conhecidas como Brahman, era sentida com tanta intensidade que a consideravam a realidade última que havia acima dos deuses e que mantinha o mundo em movimento. Até hoje um festival religioso é capaz de provocar o arrebatamento que os indianos chamam de *anya manas*, “a outra mente”, que difere bastante da consciência normal profana. A ênfase de indianos e chineses na liturgia nos lembra de novo que um mito não pode ser visto isolado de seu contexto. O mito e sua prática ritual são sócios igualitários, ambos ajudam a transmitir o senso do sagrado, e normalmente fazem isso juntos, mas às vezes o ritual ocorre primeiro.

No entanto, todos os Sábios Axiais insistiam num terceiro componente. Para compreender o verdadeiro significado do mito não bastava realizar os rituais que lhes davam ressonância emocional; era preciso também adotar um comportamento ético correto. A não ser que a vida diária fosse guiada pelo que Confúcio chamava de *ren*, *rang* e *shu*, um mito como o de Yao ou Shun continuaria sendo abstrato e opaco. Na Índia védica as ações rituais também foram chamadas de *karma* (“feitos”). Buda, porém, não mostrou interesse pelo ritual de sacrifício. Ele redefiniu *karma* como as intenções que inspiram nossas ações cotidianas.⁷⁸ Nossas motivações são *karma* interno, ações mentais muito mais importantes que as ações externas. Essa era uma solução típica do período Axial, que aprofundava e interiorizava a compreensão tanto da moralidade quanto da mitologia. O mito sempre exigiu ação. Os sábios axiais mostraram que o mito não revelaria seu significado completo exceto quando conduzia ao exercício prático da compaixão e da justiça na vida cotidiana.

Tradicionalmente conhecido como Lao Tsé, o autor do *Tao Te King*, no século III a. C., também apresentava uma visão negativa do ritual tradicional. Em vez de *li*, se apoiava nos exercícios de concentração similares à prática indiana da ioga. A civilização, ele acreditava, fora um erro que afastara os seres humanos do verdadeiro Caminho (*Tao*). Lao Tsé se voltava para uma Idade de Ouro de simplicidade agrária, quando as pessoas viviam em vilarejos sem tecnologia, arte e cultura, e sem guerra.⁷⁹ Esta Idade de Ouro, segundo a crença chinesa, chegara ao fim com a morte do herói

cultural Shen Nong, que, a um custo enorme para si, ensinara aos humanos a ciência da agricultura. Shen Nong experimentara pessoalmente todas as plantas para verificar quais eram comestíveis, e certa feita foi envenenado várias vezes no mesmo dia. No século III a. C., quando os reinos mais poderosos encampavam Estados e comunidades menores numa guerra destrutiva após outra, o mito de Shen Nong mudou. Ele passou a ser encarado como o governante ideal. Contava-se que conduzia um império descentralizado, arava os campos ao lado dos súditos e governava sem ministros, leis ou punições. Ermitãos idealistas abandonaram a vida em sociedade para recriar o ideal de Shen Nong e depois o Tao Te King, que se destina ao governante de um Estado pequeno e dá conselhos similares. É melhor se retirar, não fazer nada e esperar até que os grandes poderes se desgastem pelo exagero.

No entanto, como todos os mestres axiais, Lao Tsé não se preocupava simplesmente com as questões práticas da sobrevivência, mas sim com a busca de uma fonte de paz transcendente no meio da turbulência terrena. Ele aspira atingir a realidade absoluta, o Tao, que vai além dos deuses, sendo a base inefável de toda a existência. Ele transcende tudo que pode ser conceituado, e se cultivarmos o vazio interior, sem desejos egoístas e sem cobiça, vivendo de modo compassivo, entraremos em harmonia com o Tao e nos transformaremos. Quando desistirmos do etos da civilização, voltado para atingir metas, estaremos em harmonia com o Caminho que as coisas devem seguir.⁸⁰ No entanto, assim como Lao Tsé apela para a Idade de Ouro de Shen Nong, quando descreve a política ideal, ele também usa mitos tradicionais (que podem ter sido comuns na cultura popular) para evocar o Tao. O Tao é a Fonte da Vida, o Ancestral Perfeito e também a Mãe. Seres humanos pré-históricos viam a Grande Mãe como feroz e violenta, mas no novo espírito axial, Lao Tsé lhe confere o atributo da compaixão. Ela passa a ser associada com o desprendimento, que é inseparável da verdadeira criatividade.⁸¹ Homens e mulheres pré-históricos por vezes encenavam o retorno ao útero, penetrando em túneis subterrâneos. Lao Tsé imagina o Sábio, o ser humano perfeito fazendo esse retorno quando adota o Caminho do universo.

Tanto Lao Tsé quanto Buda usaram os antigos mitos para ajudar as pessoas a entender as novas idéias. Buda, acreditando que o sacrifício de animais era não apenas inútil como também cruel, atacou os rituais védicos, mas foi tolerante em relação à mitologia tradicional. Ele não acreditava que os deuses continuassem sendo eficazes, porém conseguiu colocá-los de lado discretamente, sem sentir necessidade de montar uma ofensiva ideológica contra eles. Também conferiu aos deuses um significado simbólico novo. Em algumas histórias sobre sua vida, deus como Brahma, a suprema divindade, ou Mara, senhor da morte, parecem ser reflexos de sua condição interior, ou a personificação de forças mentais conflitantes.⁸²

Mas os profetas de Israel não podiam aceitar uma atitude tranqüila como essa. Eles se sentiam compelidos a lutar com rigor contra os velhos mitos, que consideravam incompatíveis com sua reforma axial. Por vários séculos os israelitas participaram da vida ritual e mítica do Oriente Próximo, venerando Asherah, Baal e Ishtar, além de seu próprio deus, Javé. No entanto agora que Javé parecia distante, profetas como Oséias, Jeremias e Ezequiel comandaram uma revisão radical dos antigos mitos antropomórficos. Como as histórias antigas pareciam vazias, eles as denunciaram como falsas. Seu deus, Javé, cuja transcendência suprema revelava a trivialidade desses relatos antigos, era o único deus. Eles criaram uma polêmica com a religião antiga. O próprio Javé é

descrito como alguém forçado a assumir a liderança do Conselho Divino, mostrando que os outros deuses negligenciavam virtudes axiais como a justiça e a compaixão, e deviam ser eliminados, morrendo como homens.⁸³ Heróis culturais como Josué, Davi e o rei Josias, segundo os relatos, reprimem com violência os cultos pagãos locais,⁸⁴ e as efígies de Baal e Marduk são ridicularizadas, consideradas obras humanas que consistiam apenas em ouro e prata, que poderiam ser feitas por um artesão em poucas horas.⁸⁵

Claramente, essa era uma visão reducionista do paganismo do Oriente Médio. Mas a história das religiões mostra que um mito se torna abominável quando deixa de transmitir às pessoas a impressão de transcendência. O monoteísmo, a crença num único deus, foi inicialmente um confronto. Muitos israelitas ainda sentiam atração pelos velhos mitos e precisavam combater isso. Sentiam que estavam sendo dolorosamente arrancados do mundo mítico de seus vizinhos, com o que se tornariam seres exóticos. Observamos essa tensão nas manifestações de Jeremias, que percebia deus como uma dor que sacudia todos os membros, ou na estranha trajetória de Ezequiel, cuja vida se tornou um ícone da descontinuidade radical. Ezequiel recebe ordens de Deus para comer excremento; é proibido de prantear a esposa morta; sofre de tremores terríveis, incontrolláveis. Os profetas axiais sentiam que conduziam seu povo para um mundo ignorado, onde nada estava garantido e as reações normais eram negadas.

Mas essa tensão acabou dando lugar a uma confiança serena, e a religião que hoje chamamos de judaísmo passou a existir.

Ironicamente, essa segurança chegou depois de uma grande catástrofe. Em 586 o rei babilônico Nabucodonosor conquistou a cidade de Jerusalém e destruiu o templo de Javé. Muitos israelitas foram deportados para a Babilônia, e os exilados conheceram os zigurates altíssimos, a rica vida litúrgica da cidade e o imenso templo de Esagila. Contudo, o paganismo perdera sua atração. Vemos o novo espírito no primeiro capítulo do Gênesis, provavelmente escrito por um membro da chamada Escola dos Sacerdotes, que pode ser considerado uma polêmica tranqüila e equilibrada contra as antigas cosmogonias beligerantes. Em prosa calma e ordeira esse novo mito da criação olha com frio desprezo para a cosmogonia babilônica. Ao contrário de Marduk, o deus de Israel não precisa travar batalhas desesperadas para criar o mundo; ele faz com que tudo passe a existir sem esforço, bastando um simples comando. O sol, a lua, as estrelas, o céu e a terra não são deuses independentes, hostis a Javé. Servem a ele, foram criados com objetivos meramente práticos. O monstro marinho não é Tiamat, mas uma criatura de Deus que cumpre sua vontade. O ato de criação de Javé é tão superior ao de Marduk que jamais precisará ser repetido ou renovado. Enquanto os deuses babilônicos estavam engajados na eterna batalha contra as forças do caos e precisavam dos rituais do festival de Ano Novo para recobrar as forças, Javé pode simplesmente descansar no sétimo dia, tendo completado sua tarefa.

Mas os israelitas usavam à vontade a antiga mitologia do Oriente Médio quando esta lhes convinha. No livro do Êxodo, a travessia do mar Vermelho é descrita exatamente como um mito.⁸⁶ A imersão na água era tradicionalmente usada nos ritos de passagem; outros deuses haviam fendido o mar em duas partes quando criaram o mundo — embora o que surja no Êxodo não seja o cosmos, mas um povo. O profeta a quem chamamos de Segundo Isaías, que atuou na Babilônia em meados

do século VI a. C., proclama um monoteísmo claro, inequívoco. Não há estridência; ele não duvida de que Javé seja o único deus; o antagonismo se foi. Contudo, invoca antigos mitos da criação que descrevem Javé em confronto com monstros marinhos para criar o mundo, como qualquer outra divindade do Oriente Médio, igualando sua vitória sobre o mar primal à divisão das águas do mar Vermelho na época do Êxodo. Os israelitas podem agora esperar uma demonstração similar de poder divino em sua própria época, pois Deus está a ponto de reverter o exílio e levá-los de volta para casa. O autor babilônico de O épico de Gilgamesh reuniu história antiga e mitologia, mas o Segundo Isaías vai mais longe. Ele junta as ações primordiais de seu deus com eventos do presente.⁸⁷

Na Grécia, a Era Axial foi alimentada pelo logos (razão), que operava num nível diferente da mente, em comparação ao mito. Enquanto o mito exigia a participação emocional ou algum tipo de mimésis ritual, para fazer algum sentido, o logos tenta estabelecer a verdade por meio da indagação minuciosa, de um modo que atrai apenas a inteligência crítica. Nas colônias gregas de Iônia, onde hoje se situa a Turquia, os primeiros naturalistas tentaram encontrar uma base racional para os antigos mitos cosmológicos. Mas essa empreitada científica ainda se baseava nos pressupostos anteriores, míticos e arquetípicos. De um modo que lembrava o Enuma Elish, eles viam o mundo como evolução a partir da matéria primal, mas não por causa de uma iniciativa divina, e sim em consequência das leis regulares do cosmos. Para Anaximandro (c. 611-547), o arqué (princípio) original era diferente de tudo o que havia em nossa experiência humana. Ele o chamava de Infinito; os elementos familiares de nosso mundo surgiram a partir dele, num processo conduzido pela alternância entre calor e frio. Anaxímenes (morto c. 500) acreditava que o arqué era o ar infinito; para Heráclito (influyente em c. 500), era o fogo. Essas especulações iniciais eram tão ficcionais quanto os velhos mitos, pois não havia meio de verificá-las. O poeta Xenofanes (influyente em 540-500) se deu conta disso e refletiu a respeito das limitações do pensamento humano. Ele tentou criar uma teologia racional, descartando os mitos antropomórficos sobre os deuses para sugerir uma divindade de acordo com os princípios de phusikoi: uma força impessoal, abstrata, moral porém imóvel, onisciente e onipotente.

Poucas pessoas se interessavam pela física iônica, primeira manifestação do espírito axial na Grécia. Antes que a paixão pela filosofia fincasse raízes firmes no século IV, os atenienses haviam desenvolvido um novo tipo de ritual, a mimésis da tragédia, que reencenava solenemente os antigos mitos, no contexto de um festival religioso, e simultaneamente os submetia a um escrutínio rigoroso. Ésquilo (c. 525-456), Sófocles (c. 496-405) e Eurípides (480-406) puseram os deuses à prova, e a platéia servia como tribunal do júri. O mito não se questiona; ele exige certo grau de identificação. A tragédia, todavia, coloca distância entre si e a mitologia tradicional, questionando alguns dos valores gregos fundamentais. Eram os deuses realmente justos e corretos? A tragédia surge numa época de transição, num período em que os velhos mitos começavam a perder contato com a nova realidade política das cidades-Estado. Um herói como Édipo continuava comprometido com os ideais míticos tradicionais, mas eles não o ajudavam a resolver seu dilema. O herói mítico podia lutar até a vitória, ou pelo menos até um desfecho aceitável, porém não havia essa possibilidade para o herói trágico. Mergulhado no sofrimento e na perplexidade, o herói

precisava tomar decisões conscientes e aceitar suas conseqüências.

Contudo, apesar de toda a sua iconoclastia, a tragédia era apresentada em formato ritual tradicional. Como todo ritual religioso, ela representa um movimento da dor solitária até o compartilhar comunitário, mas pela primeira vez a vida interior se envolvia com a vida religiosa da pólis. Os dramas eram representados durante o festival de Dioniso, o deus da transformação, e podem ter desempenhado um papel importante na iniciação dos jovens atenienses e em sua condução à cidadania plena. Como toda iniciação, a tragédia forçava a platéia a enfrentar o indizível e a vivenciar um momento extremo. Aproxima-se da ideologia do sacrifício, pois conduz à catarse, uma purificação interior resultante da invasão violenta do coração e da mente pelas emoções da piedade e do terror. Mas essa nova forma de sacrifício vinha impregnada de compaixão axial, pois a platéia aprendera a sentir a dor de outra pessoa como se fosse a sua própria dor, ampliando dessa forma o alcance de sua solidariedade e humanidade.

Platão não gostava da tragédia, por ser excessivamente emotiva; acreditava que ela se alimentava da parcela irracional da alma e que os seres humanos só poderiam atingir seu potencial pleno por meio do logos.⁸⁸ Comparava os mitos a histórias da vovó. Só o discurso lógico e racional levava ao verdadeiro entendimento.⁸⁹ A teoria das Idéias Eternas de Platão pode ser vista como a versão filosófica do antigo mito dos arquétipos divinos, dos quais os entes mundanos seriam meras sombras. Porém, para Platão, os conceitos de Amor, Beleza, Justiça e Bondade não podem ser intuídos ou captados por meio da consciência derivada dos mitos ou rituais, mas apenas com o uso dos poderes de raciocínio da mente. Aristóteles concordava com Platão. Ele considerava incompreensíveis os velhos mitos: “Eles acreditam que o princípio fundamental era um deus ou provinha dos deuses, e afirmam que quem não saboreia néctar ou ambrosia se torna mortal [...] mas, no que diz respeito à aplicação prática dessas causas, tais declarações escapam à nossa compreensão”. Aristóteles lia o mito como se fosse um texto filosófico. De uma perspectiva científica os mitos não fazem sentido, e quem busca seriamente a verdade deve “se voltar aos que argumentam pela demonstração”.⁹⁰ O estudo da filosofia aparentemente provocou uma fratura entre mito e logos, que até então haviam sido complementares.

No entanto, essa não é a história completa. Apesar de toda a sua implicância com o mito, Platão atribuiu a ele um papel importante na exploração das idéias que se encontram além do alcance da linguagem filosófica. Não podemos falar do Bem em termos de logos, pois não se trata de um ser, mas sim da fonte tanto do Ser quanto do Conhecimento. Há outras questões, como a origem do cosmos ou o nascimento dos deuses, que tendem a obscurecer a causalidade, estando tão contaminadas pelo irracional que não podem ser expressas por argumentos coerentes. Portanto, quando um assunto está aquém do discurso filosófico, devemos nos contentar com uma fábula plausível.⁹¹ Quando discorre sobre a alma, por exemplo, Platão retoma o antigo mito oriental da reencarnação.⁹² Aristóteles concorda que alguns mitos sobre os deuses são obviamente absurdos, mas que a base dessa tradição — “todas as substâncias primordiais eram deuses” — é “verdadeiramente divina”.⁹³

Ocorreu, portanto, uma contradição no pensamento ocidental. O logos grego aparentemente se opunha à mitologia, mas os filósofos continuavam a usar o mito, seja para considerá-lo um

precursor primitivo do pensamento racional ou um discurso religioso indispensável. E, realmente, apesar dos avanços monumentais do racionalismo grego durante a Era Axial, ele não afetou a religião grega. Os gregos continuaram a oferecer sacrifícios aos deuses, participar dos mistérios eleusinos e celebrar seus festivais até o século VI da Era Cristã, quando sua religião pagã foi reprimida à força pelo imperador Justiniano e substituída pelo mito da Cristandade.

O período pós-Axial (c. 200 a. C. a c. 1500 d. C.)

Até aqui, em nossa pesquisa histórica, enfatizamos as principais revoluções intelectuais, espirituais e sociais que forçaram os seres humanos a revisar sua mitologia. Após a Era Axial não haveria período de mudança comparável por mais de um milênio. Em termos espirituais e religiosos, ainda nos valem das idéias dos sábios e filósofos axiais, e o status do mito permaneceu basicamente o mesmo até o século XVI d. C. No restante desta história nos concentraremos no Ocidente, não só porque o período seguinte de renovação ocorreu ali, mas também porque os povos ocidentais já começavam a considerar a mitologia problemática. Vamos nos concentrar também nas religiões ocidentais, pois as três fés monoteístas reivindicam, pelo menos em parte, se basearem na história, e não no mito. As outras grandes tradições têm uma atitude menos ambivalente em relação ao mito. No hinduísmo, a história é considerada efêmera e ilusória, portanto indigna de consideração espiritual. Os hindus se sentem mais confortáveis no mundo arquetípico do mito. O budismo é uma religião profundamente psicológica e considera a mitologia uma forma inicial de psicologia, muito apropriada. No confucionismo o ritual sempre foi mais importante do que as narrativas míticas. Mas judeus, cristãos e muçulmanos acreditam que seu deus atua na história e pode ser percebido em eventos reais deste mundo. Esses eventos realmente ocorreram ou são “apenas” mitos? Em função da atitude desconfortável em relação ao mito que invadiu a mente ocidental com Platão e Aristóteles, os monoteístas tentam periodicamente adequar sua religião aos padrões tradicionais da filosofia, mas a maioria acaba concluindo que isso foi um erro.

O judaísmo tem uma atitude paradoxal em relação à mitologia de outros povos. Dá a impressão de antagonizar os mitos de outras nações, mas às vezes usa histórias estrangeiras para mostrar a visão judaica. Além disso, o judaísmo continuou a inspirar outros mitos. Um deles foi o cristianismo. Jesus e seus primeiros discípulos eram judeus e profundamente envolvidos com a espiritualidade judaica, como no caso de São Paulo, que, pode-se dizer, transformou Jesus numa figura mítica. A intenção não é pejorativa. Jesus foi um ser humano histórico, executado pelos romanos por volta do ano 30 d. C., e seus primeiros discípulos realmente acreditavam que ele havia — em certo sentido — retornado dos mortos. Mas, a não ser que um evento histórico se tenha mitologizado, ele não serve como fonte de inspiração religiosa. Um mito, devemos lembrar, é um evento que — em certo sentido — ocorreu só uma vez, mas que também ocorre o tempo inteiro.

Uma ocorrência precisa ser libertada dos confinamentos de um período específico e ser introduzida na vida dos crentes contemporâneos, senão permanecerá sendo um evento único, irrepetível, ou mesmo um absurdo histórico incapaz de realmente transformar a vida das pessoas. Não sabemos o que na verdade aconteceu quando o povo de Israel escapou do Egito e cruzou o mar Vermelho, pois o relato foi escrito miticamente. Os rituais da Páscoa, século após século, tornaram a história fundamental para a vida espiritual dos judeus, que ensinam que cada um deve se considerar parte da geração que escapou do Egito. O mito não pode ser corretamente compreendido sem um ritual transformador capaz de introduzi-lo nas vidas e nos corações das sucessivas gerações de crentes. Um mito impõe ação: o mito do Êxodo exige que os judeus cultivem a liberdade como valor sagrado e se recusem tanto a ser escravos quanto a oprimir os outros. Pela prática ritual e pela resposta ética, a história deixou de ser um evento no passado distante e se tornou uma realidade viva.

São Paulo fez o mesmo com Jesus. Ele não se interessava muito pelos ensinamentos de Jesus, que raramente cita, ou pelos eventos de sua vida terrena. “E se todavia temos conhecido a Cristo segundo a carne”, escreveu na segunda Epístola aos Coríntios, “agora, porém, já não o conhecemos assim.”⁹⁴ O mais importante era o “mistério” (palavra que possui a mesma raiz etimológica do termo grego *mythos*) de sua morte e ressurreição. Paulo transformou Jesus no herói mítico intemporal que morre e volta para uma nova vida. Após sua crucificação, Deus o exaltou a uma condição única, e Jesus “ascendeu” a um modo de ser superior.⁹⁵ Porém todos que passassem pela iniciação do batismo (a tradicional transformação pela imersão) mergulhariam na morte de Jesus e passariam a compartilhar sua nova vida.⁹⁶ Jesus não era mais apenas uma figura histórica, mas uma realidade espiritual na vida dos cristãos, por meio do ritual e da disciplina ética de viver da mesma maneira altruísta que Jesus vivera.⁹⁷ Os cristãos não o conheciam mais “segundo a carne”, e o encontrariam em outros seres humanos, no estudo das escrituras e na Eucaristia.⁹⁸ Eles sabiam que o mito era verdadeiro, não por causa de sua evidência histórica, mas sim porque haviam experimentado a transformação. Portanto, a morte e a “ressurreição” de Jesus eram um mito: ocorrera uma vez a Jesus, e agora acontecia o tempo inteiro.

O cristianismo foi uma reafirmação tardia do monoteísmo axial; a outra foi o Islã. Os muçulmanos consideram o profeta Maomé (c. 570-632 d. C.) sucessor dos profetas bíblicos e de Jesus. O Corão, escritura que ele forneceu aos árabes, não via problemas nos mitos. Cada um dos versículos é chamado de *ayah*, uma parábola. Todas as histórias sobre os profetas — Adão, Noé, Abraão, Moisés ou Jesus — são *ayat*, “parábolas, similitudes”, pois só podemos falar a respeito do divino em termos de signos e símbolos. A palavra árabe *qur’an* quer dizer “récita”. A escritura não deve ser folheada em particular, para obter informações, como um manual secular, mas recitada no contexto sagrado da mesquita, e não revelará seu significado completo a não ser que o muçulmano viva de acordo com seus preceitos éticos.

Em virtude da dimensão mítica dessas religiões históricas, judeus, cristãos e muçulmanos continuaram a usar a mitologia para explicar suas visões ou reagir a uma crise. Todos os seus místicos recorreram ao mito. As palavras misticismo e mistério se vinculam a um verbo grego que significa “fechar os olhos ou a boca”. Ambas se referem a experiências obscuras e indescritíveis, pois estão além da palavra e se relacionam com o mundo interior, em vez do exterior. Místicos

empreendem uma jornada às profundezas da psique por meio de disciplinas de concentração desenvolvidas em todas as tradições religiosas e se tornam uma versão da busca do herói mítico. Como a mitologia oculta essa dimensão interior, profunda, é natural que os místicos descrevam suas experiências em mitos que podem parecer, à primeira vista, inimigos da ortodoxia de sua tradição.

Isso é especialmente claro na Cabala, a tradição mística judaica. Vimos que os autores da Bíblia eram hostis à mitologia babilônica ou síria. Mas os cabalistas imaginaram um processo de evolução divina que não é dissimilar à teogonia gradualista descrita no *Enuma Elish*. De uma mente divina inescrutável e incompreensível, que os místicos chamavam de En “Sof” (“Sem Fim”), dez sefirot divinos (“enumerações”) emergiram, dez emanções que representam o processo pelo qual En “Sof” desceu de Sua solidão e Se fez conhecido aos seres humanos.⁹⁹ Cada sefirah é um estágio nessa revelação progressiva e tem seu nome simbólico. Cada uma delas torna o mistério da divindade mais acessível à limitada mente humana. Cada uma delas é uma Palavra de Deus e também o meio pelo qual Deus criou o mundo. A última sefirah se chama Shekhinah, a presença divina de Deus na terra. A Shekhinah é freqüentemente imaginada como mulher, ou o aspecto feminino de Deus. Alguns cabalistas chegam a imaginar os elementos masculino e feminino ocupados numa relação sexual, numa imagem de integridade e reintegração. Em algumas formas da Cabala, a Shekhinah vaga pelo mundo como noiva perdida e afastada da divindade, exilada do reino divino, ansiosa para retornar a sua origem. Pela rigorosa observância da Lei de Moisés, os cabalistas podem encerrar o exílio da Shekhinah e restaurar o mundo para Deus. Nos tempos bíblicos, os judeus odiavam o culto local de deusas como Anat, que vagava pelo mundo em busca de seu esposo divino e celebrava sua reunião sexual com Baal. No entanto, quando os judeus procuraram um modo de expressar sua apreensão mística do divino, esse mito pagão abominado recebeu um endosso tácito dos judeus.

A Cabala não parece contar com respaldo bíblico, mas antes do período moderno se acreditava que não havia versão “oficial” para um mito. As pessoas sempre se sentiram à vontade para desenvolver um novo mito ou uma interpretação radical de uma antiga narrativa mítica. Os cabalistas não liam a Bíblia literalmente; eles desenvolveram uma exegese que faz cada palavra do texto bíblico se referir a um ou outro sefirot. Cada versículo do primeiro capítulo do Gênese, por exemplo, descreve um evento que tem sua contrapartida na vida oculta de Deus. Os cabalistas sentiam-se livres até para desenvolver um novo mito da criação que não guarda semelhança com o relato do Gênese. Depois que os judeus foram expulsos da Espanha pelos reis católicos Fernando e Isabel, em 1492, muitos não conseguiam mais aceitar o mito ordeiro e calmo da criação do Gênese I, de modo que o cabalista Isaac Luria (1534-72) contou uma história da criação totalmente diferente, cheia de começos abortados, erros divinos, explosões, reviravoltas e desastres violentos que resultaram numa criação conspurcada, onde tudo estava no lugar errado. Longe de chocar o povo judeu com seu distanciamento heterodoxo do relato bíblico, a Cabala luriânica tornou-se um movimento judaico de massas. Refletia a experiência trágica dos judeus do século XVI, mas o mito não se sustentava sozinho. Luria concebera rituais específicos, métodos de meditação e disciplinas éticas que davam vida ao mito e o tornavam uma realidade espiritual na vida dos judeus espalhados pelo mundo.

Encontramos exemplos similares na história cristã e na história muçulmana. Quando o Império Romano caiu no Ocidente, santo Agostinho (354-430), bispo de Hippono, no Norte da África, reinterpretou o mito de Adão e Eva, desenvolvendo o mito do pecado original. Por causa da desobediência de Adão, Deus condenara a espécie humana inteira à danação eterna (outra idéia que não tem respaldo bíblico). A culpa herdada era transmitida a todos os descendentes de Adão pelo ato sexual, poluído pela concupiscência, o desejo irracional de obter prazer de meras criaturas e não de Deus, um efeito permanente direto do pecado original. A concupiscência se evidencia plenamente no ato sexual, quando Deus é esquecido e as criaturas se deleitam desavergonhadamente com outras. Essa visão da razão arruinada pelo caos das sensações e paixões desabridas era perturbadoramente similar ao espetáculo de Roma, fonte de racionalidade, lei e ordem no Ocidente, derrubada por tribos bárbaras. Os cristãos ocidentais com freqüência consideram o mito do Pecado Original fundamental para sua fé, mas os gregos ortodoxos de Bizâncio, onde Roma não caiu, não acreditam que Jesus morreu para nos salvar dos efeitos do Pecado Original, e afirmam que Deus teria se tornado humano mesmo que Adão não houvesse pecado.

No Islã, os místicos também desenvolveram mitos de separação e retorno a Deus. Foi dito que o profeta Maomé realizou sua ascensão mística ao Trono de Deus a partir do Monte do Templo, em Jerusalém. Esse mito se tornou o arquétipo da espiritualidade muçulmana, e os sufistas usam essa jornada mítica para simbolizar o ato perfeito do profeta, de islã, ou “entrega” a Deus. Muçulmanos xiitas desenvolveram uma visão mítica dos descendentes masculinos do profeta, que eram seus imãs (“líderes”). Cada imã era a encarnação do ilm (“conhecimento”) divino. Quando a linhagem cessou, disseram que o derradeiro imã passara a um estado de “ocultação” e que um dia retornaria para inaugurar uma era de justiça e paz. A essa altura, o xiismo era um movimento principalmente místico, e sem as disciplinas especiais da meditação e exegese espiritual esse mito não fazia sentido. Os xiitas com certeza não pretendiam que seus mitos fossem interpretados literalmente. O mito do reino do Imã, que parece zombar da ortodoxia muçulmana, era um modo simbólico de expressar o senso místico de uma presença sagrada, imanente e acessível num mundo turbulento e perigoso. O Imã Oculto tornou-se um mito; por meio de sua remoção da história normal, ele foi libertado dos confinamentos do espaço e do tempo, e, paradoxalmente, tornou-se uma presença mais vívida na existência dos xiitas do que na época em que viveu sob prisão domiciliar, por ordem do califa abássida. A história exprime nosso conceito do sagrado como esquivo e dolorosamente ausente, no mundo mas não do mundo.

Contudo, por causa da divisão entre mito e logos empregada pelos gregos, alguns judeus, cristãos e muçulmanos sentiram certo desconforto com a rica veia mística de suas tradições. Quando Platão e Aristóteles foram traduzidos para o árabe durante os séculos VIII e IX, alguns muçulmanos tentaram fazer da religião do Corão uma religião do logos. Eles desenvolveram “provas” da existência de Alá, inspirados na demonstração da Causa Primeira de Aristóteles. Esses Faylasufs, como eram chamados, queriam expurgar o Islã do que consideravam elementos primitivos, míticos. Eles tinham uma difícil tarefa, uma vez que o deus dos filósofos não se importava com eventos mundanos, não havia criado o mundo e nem sequer sabia da existência dos seres humanos. Mesmo

assim os Faylasufs realizaram um trabalho interessante, juntamente com os judeus do império islâmico que se dedicaram à tarefa de racionalizar a religião da Bíblia. De todo modo, a Falsafah continuou sendo uma questão para minorias, confinada a uma reduzida elite intelectual. A Causa Primeira pode ser mais lógica que o deus da Bíblia e do Corão, mas é difícil a muitas pessoas se interessarem por uma divindade que se mostra tão desinteressada por elas.

Significativamente, os cristãos gregos ortodoxos desprezaram esse projeto racionalista. Eles conheciam sua própria tradição helênica e sabiam que logos e mito jamais poderiam, como Platão explicou, provar a existência do Bem. Em sua maneira de ver, o estudo da teologia não poderia ser um exercício racional. Usar a razão para debater o sagrado seria tão desproposital quanto usar um garfo para tomar sopa. A teologia só seria válida se estivesse acompanhada da liturgia e das orações. Muçulmanos e judeus acabaram chegando à mesma conclusão. No século XI os muçulmanos haviam resolvido que a filosofia deveria ser combinada com a espiritualidade, rituais e preces, e a religião mítica e mística dos sufistas tornou-se a forma normativa do Islã até o final do século XIX. Similarmente, os judeus descobriram que, em momentos nos quais se expunham a tragédias como a expulsão da Espanha, a religião racional de seus filósofos não os podia ajudar, e por isso eles se voltavam aos mitos da Cabala, que atingiam o nível cerebral da mente e tocavam a origem interior da angústia e do sofrimento. Eles todos haviam retornado à visão anterior da complementaridade da mitologia e da razão. O logos era indispensável em terrenos como medicina, matemática e ciências naturais — nos quais os muçulmanos em particular se destacavam. Mas, quando queriam buscar o sentido último e o significado de suas existências, quando procuravam aliviar seu desespero ou explorar as regiões profundas de sua personalidade, eles entravam nos domínios do mito.

Contudo, nos séculos XI e XII, os cristãos da Europa Ocidental redescobriram as obras de Platão e Aristóteles, que ficaram inacessíveis durante a Idade Média que se seguiu ao colapso do Império Romano. Justamente no momento em que judeus e muçulmanos começavam a desistir da tentativa de racionalizar sua mitologia, os cristãos ocidentais embarcaram no projeto com um entusiasmo que jamais perderiam inteiramente. Eles começavam a perder contato com o significado do mito. Talvez não seja nenhuma surpresa, afinal, que a grande transformação seguinte na história humana, que dificultaria muito às pessoas pensar em termos míticos, tenha se originado na Europa Ocidental.

A grande transformação ocidental (c. 1500 a 2000)

Durante o século XVI, quase que por tentativa e erro, os povos da Europa e mais tarde do que se tornaria os Estados Unidos da América começaram a criar uma civilização sem precedentes na história mundial. Durante os séculos XIX e XX ela se espalharia por outras partes do globo. Foi a última das grandes revoluções da experiência humana. Como a descoberta da agricultura e a invenção das cidades, causaria um impacto profundo, cujos efeitos só começamos a entender agora. A vida nunca mais seria a mesma, e talvez o resultado mais significativo — e potencialmente desastroso — dessa nova experiência tenha sido a morte da mitologia.

A modernidade ocidental é filha do logos. Originou-se de uma base econômica diferente. Em vez de se valer dos excedentes da produção agrícola, como todas as civilizações pré-modernas, as novas sociedades ocidentais se basearam na reprodução tecnológica dos recursos e no reinvestimento constante do capital. Isso libertou a sociedade moderna de muitas restrições das sociedades tradicionais, cuja base agrária sempre fora inevitavelmente precária. Até então uma invenção ou uma idéia que exigisse muito emprego de capital era provavelmente arquivada, pois nenhuma sociedade anterior à nossa podia suportar a incessante reprodução da infra-estrutura que hoje consideramos corriqueira. Sociedades agrárias eram mais vulneráveis por dependerem de variáveis como colheita e erosão do solo. Um império se expandia e ampliava seus compromissos, até inevitavelmente extrapolar sua base financeira. Mas o Ocidente desenvolveu uma economia que parecia indefinidamente renovável, pelo menos em termos potenciais. Em vez de olhar para o passado e conservar o que havia sido conquistado, como fora o hábito das civilizações pré-modernas, os povos ocidentais passaram a olhar para a frente. O longo processo de modernização, que durou na Europa cerca de três séculos, incluiu uma série de profundas mudanças: a industrialização, a transformação das revoluções agrícola, política e social para reorganizar a sociedade de modo a enfrentar as novas condições, e uma “iluminação” intelectual que denegria o mito como inútil, falso e ultrapassado.

A conquista ocidental dependia do triunfo do espírito científico pragmático. A eficiência tornou-se a palavra da moda. Tudo precisava funcionar. Uma nova idéia ou invenção dependia de comprovação racional e da capacidade de se adequar ao mundo exterior. Ao contrário do mito, o logos precisa corresponder aos fatos; é essencialmente prático; usamos esse modo de pensar quando

queremos que algo seja feito; olhamos constantemente para a frente para adquirir maior controle sobre o ambiente e descobrir oportunidades. O novo herói da sociedade ocidental passou a ser, portanto, o cientista ou inventor, que se aventurava nos mares desconhecidos pelo bem da sociedade. Ele teria de derrotar antigas crenças — assim como os sábios axiais. Mas os heróis da modernidade ocidental seriam gênios tecnológicos ou científicos do logos, não os gênios espirituais inspirados pelo mito. Isso queria dizer que os modos de pensar míticos intuitivos seriam negligenciados em favor de uma racionalidade científica mais pragmática e lógica. Como muitos povos ocidentais não usavam mitos, eles perderam completamente a noção do que representavam.

Um otimismo renovado impregnava o Ocidente. As pessoas sentiam que controlavam mais o ambiente. Não havia mais leis sagradas imutáveis. Graças às descobertas científicas era possível manipular a natureza e melhorar a vida. As descobertas da ciência moderna em medicina e saúde pública, as tecnologias de automatização e os meios de transporte aprimorados revolucionaram a vida dos ocidentais para melhor. Mas o logos nunca foi capaz de dar aos seres humanos a sensação de importância que parecem exigir. O mito providenciara estrutura e significado à vida, porém, à medida que a modernização avançava e o logos obtinha resultados tão espetaculares, a mitologia foi sendo cada vez mais desacreditada. Já no século XVI vemos sinais claros do crescimento de desespero entorpecedor, de paralisia mental crescente e de um senso de impotência e ressentimento, enquanto o antigo recurso do pensamento mítico decaía e nada de novo surgia para tomar seu lugar. Vemos uma anomia similar atualmente nos países em desenvolvimento que ainda passam pelos estágios preliminares da modernização.

No século XVI essa alienação era perceptível para os reformadores que tentavam tornar a religião europeia mais dinâmica, eficiente e moderna. Martinho Lutero (1483-1546) sofria de depressões terríveis e paroxismos de raiva. Ulrich Zwingli (1484-1531) e João Calvino (1509-64) compartilhavam o desespero profundo de Lutero perante as provações da existência humana — desconforto que os impelia a buscar uma solução. Sua reforma do cristianismo mostrava quanto o espírito moderno em ascensão se antagonizava com a consciência mítica. Na religião pré-moderna a semelhança era vivenciada como identidade, de forma que o símbolo se unia à realidade representada. Agora, segundo os reformadores, um rito como a Eucaristia era “apenas” um símbolo — algo essencialmente distante. Como qualquer ritual pré-moderno, a missa reencenava a morte sacrificial de Cristo, que por ser mítica era intemporal, e a tornava uma realidade presente. Para os reformadores, ocorria apenas a lembrança de um evento passado. Houve uma nova ênfase nas Escrituras, mas a invenção moderna da imprensa e a alfabetização generalizada alteraram a percepção que as pessoas tinham do texto sagrado. A leitura silenciosa e solitária substituiu a recitação litúrgica. As pessoas agora podiam conhecer a Bíblia em detalhe e formar sua própria opinião, mas agora ela já não era mais lida num contexto ritual, o que facilitava uma abordagem secular que privilegiava a informação factual, como em qualquer outro texto moderno.

Como a maioria das coisas da vida, muitas das descobertas modernas se mostraram problemáticas. A nova astronomia inaugurou uma visão emocionante do cosmos. Nicolau Copérnico (1473-1543) considerava suas investigações científicas uma atividade religiosa que desempenhava com reverência. Mas suas descobertas eram perturbadoras. O mito levava os seres

humanos a acreditar que estavam ligados à essência do universo, e contudo agora parecia que ocupavam apenas uma posição periférica num planeta banal que girava em torno de uma estrela menor. Eles não podiam mais confiar em sua própria percepção, pois o planeta, que parecia imóvel, na verdade movia-se em grande velocidade. As pessoas eram estimuladas a ter suas próprias idéias, mas acabavam mais e mais dependentes de “especialistas” modernos que decifravam sozinhos a natureza das coisas.

Na Inglaterra, Francis Bacon (1561-1626) redigiu uma declaração de independência para emancipar a ciência dos grilhões da mitologia. Em *Advancement of learning* [O avanço do conhecimento] (1605) ele proclamava uma nova e gloriosa era. A ciência poria fim à miséria humana e salvaria o mundo. Nada deveria impedir seu desenvolvimento. Todos os mitos religiosos deveriam ser submetidos a uma crítica rigorosa, e se entrassem em contradição com fatos comprovados precisariam ser descartados. Apenas a razão dava acesso à verdade. O primeiro cientista a adotar inteiramente este etos empírico foi provavelmente sir Isaac Newton (1642-1727), que sintetizou as descobertas de seus predecessores graças ao emprego rigoroso das disciplinas científicas em desenvolvimento, baseadas na experimentação e na dedução. Ele acreditava que estava levando a seus semelhantes informações inéditas e confiáveis sobre o mundo, pois o sistema cósmico descoberto por ele coincidia completamente com os fatos, e que provava a existência de Deus, o grande “Mechanick” que fizera surgir a intricada maquinaria do universo.

Mas esta imersão total no logos impossibilitou que Newton apreciasse as formas mais intuitivas de percepção. Para ele, mitologia e misticismo não passavam de modos primitivos de pensar. Ele acreditava que tinha a missão de livrar o cristianismo de doutrinas como a da Santíssima Trindade, que desafiava as leis da lógica. Foi incapaz de perceber que essa doutrina havia sido formulada pelos teólogos gregos do século IV exatamente como mito, similar ao dos judeus cabalistas. Como Gregório, bispo de Nissa (335-395), explicou, Pai, Filho e Espírito Santo não eram fatos objetivos, ontológicos, mas simplesmente “termos que usamos” para expressar o modo como a natureza divina “indizível e inominável” se adapta às limitações de nossas mentes humanas.¹⁰⁰ Não se pode provar a existência da Santíssima Trindade por métodos racionais. Ela não é passível de demonstração, não mais do que o sentido esquivo da música ou da poesia. Mas Newton só poderia tratar da Santíssima Trindade racionalmente. Se algo não podia ser provado logicamente, então era falso. “Este é o temperamento das partes quentes e supersticiosas da humanidade em termos de religião”, escreveu irritado, “apreciar os mistérios, & por esse motivo gostar mais do que compreendem menos.”¹⁰¹ Os cosmólogos da atualidade não acreditam mais no deus racional de Newton, mas muitas pessoas no Ocidente compartilham sua preferência pela razão e seu desconforto com o mito, mesmo em questões religiosas. Como Newton, acreditam que Deus deve ser uma realidade objetiva demonstrável. Por isso um número significativo de cristãos ocidentais tem problemas com a Santíssima Trindade. Como Newton, eles não entendem que o mito trinitário foi elaborado para lembrar aos cristãos que eles não devem nem tentar pensar no divino em termos de uma simples personalidade.¹⁰²

O logos científico e o mito se tornavam incompatíveis. Até então a ciência fora praticada dentro de uma mitologia abrangente que explicava sua importância. O matemático francês Blaise Pascal

(1623-62), um homem profundamente religioso, enchia-se de horror ao contemplar o “silêncio eterno” do universo infinito aberto pela ciência moderna.

Quando vejo a condição humana cega e miserável, quando perscruto o universo inteiro em sua apatia, e o homem entregue a si mesmo, sem luz alguma, como se perdido neste recanto do universo sem saber sequer quem o colocou ali, o que deve fazer ou o que será feito dele quando morrer, incapaz de saber qualquer coisa, sou tomado pelo terror, como um homem transportado durante o sono para uma terrível ilha deserta, e que acorda perdido, sem ter como escapar. Depois me deslumbro ao ver que um estado tão lastimável não conduz as pessoas ao desespero.¹⁰³

Esse tipo de alienação também faz parte da experiência moderna.

A névoa começa a se dissipar durante o Iluminismo, no século XVIII. John Locke (1632-1704) percebeu que seria impossível provar a existência do sagrado, mas não tinha dúvida alguma de que Deus existia e de que a humanidade entrara numa era mais positiva. Os filósofos iluministas alemães e franceses consideravam as antigas religiões míticas e místicas ultrapassadas. O mesmo pensavam os teólogos britânicos John Toland (1670-1722) e Matthew Tindal (1655-1733). O logos sozinho poderia nos conduzir à verdade, e o cristianismo precisava se livrar do que era misterioso e mítico. Os velhos mitos começavam a ser interpretados como se fossem logoi, uma atitude inteiramente nova fadada ao desapontamento, pois essas histórias não eram nem nunca tinham sido factuais.

Paradoxalmente, porém, a Era da Razão testemunhou uma irrupção de irracionalidade. A grande Caça às Bruxas dos séculos XVI e XVII, que assolou muitos países europeus católicos e protestantes, mostrou que o racionalismo científico nem sempre era capaz de conter as forças obscuras da mente. A Caça às Bruxas foi uma fantasia coletiva sobre possessão demoníaca que levou à tortura e à execução milhares de homens e mulheres. As pessoas acreditavam que as bruxas faziam sexo com demônios e voavam pelo céu para ir a orgias satânicas. Sem uma mitologia poderosa para explicar os medos inconscientes das pessoas, elas tentaram racionalizar esses medos como “fatos”. Insensatez destrutiva gerada pelo medo sempre fez e continua fazendo parte da experiência humana. Ela se manifestou com muita força nos movimentos cristãos que tentaram traduzir os ideais do Iluminismo para a forma religiosa. Os quacres assim eram chamados porque costumavam tremer, gritar e urrar durante seus encontros.* Os puritanos, muitos dos quais foram capitalistas de sucesso e cientistas importantes, também tinham uma espiritualidade tumultuada e experiências traumáticas de conversão, que grande parte deles estava despreparada para enfrentar. Um número significativo pendia para os estados depressivos, e alguns chegaram a cometer o suicídio.¹⁰⁴ A mesma síndrome pode ser vista no primeiro Grande Despertar na Nova Inglaterra (1734-40). Todo mundo tentava ser místico e atingir estados psicológicos alternativos. Mas os estágios superiores do misticismo não são para qualquer um. Exigiam talento especial, temperamento e treinamento individual. Uma experiência grupal de pessoas iletradas e despreparadas poderia conduzir à histeria de massa e às doenças mentais.

No século XIX as pessoas na Europa começavam a pensar que a religião era realmente perniciosa. Ludwig Feuerbach (1804-72) sustentava que ela alienava as pessoas de sua humanidade, e Karl Marx (1818-83) via a religião como um sintoma de uma sociedade doente. E, realmente, a religião mitológica do período podia criar um conflito insalubre. Aquela era a época da ciência, as pessoas

queriam acreditar que suas tradições estavam de acordo com a nova era, mas isso seria impossível se pensassem que os mitos deveriam ser entendidos literalmente. Daí o furor provocado por *A origem das espécies* (1858), publicado por Charles Darwin (1809-82). O livro não pretendia ser um ataque à religião, mas uma discussão sóbria sobre determinada hipótese científica. Todavia, como na época as pessoas estavam lendo a cosmogonia do Gênesis como se fosse factual, muitos cristãos acreditavam — e seguem acreditando hoje — que o edifício inteiro da fé sofria grande ameaça. Os relatos da criação nunca foram considerados historicamente precisos; seu propósito era terapêutico. Mas quem começa a ler o Gênesis como algo cientificamente válido obtém ciência ruim e religião ruim.

A nova Alta Crítica, que aplicava a moderna metodologia científica à própria Bíblia, mostrou que era impossível ler a Bíblia de forma literal. Algumas alegações eram comprovadamente inverídicas. O Pentateuco não havia sido escrito por Moisés, mas sim por vários autores, e muito tempo depois; o rei Davi não compusera os Salmos; muitos relatos milagrosos eram tropos literários. As narrativas bíblicas eram “mitos”, e na concepção popular isso significava que não eram verdadeiros. A Alta Crítica ainda é um bicho-papão dos protestantes fundamentalistas que alegam ser verdadeira cada palavra da Bíblia, literal, científica e historicamente — uma posição indefensável que leva à polêmica defensiva e à rejeição.

No final do século XIX, a separação entre logos e mito era aparentemente completa. Cruzados como Thomas H. Huxley (1825-95) acreditavam que tinham uma guerra a travar. As pessoas precisavam escolher entre a mitologia e a ciência racional, sem que pudesse haver meio-termo. Somente a razão era verdadeira; os mitos das religiões eram falsos. Mas a verdade precisava ser reduzida ao que era “demonstrado e demonstrável”,¹⁰⁵ o que, deixando a religião de lado, excluiria também as verdades reveladas pela arte ou pela música. Ao tratar o mito como se fosse racional, os cientistas, críticos e filósofos modernos o tornaram inacreditável. Em 1882, Friedrich Nietzsche (1844-1900) proclamou que Deus estava morto. Em certo sentido, tinha razão. Sem mito, culto, ritual e modo de vida ético, o sentido do sagrado morre. Ao fazer de “Deus” uma verdade totalmente imaginária, a ser atingida apenas pelo intelecto crítico, os homens e mulheres modernos o mataram para si. O Louco da parábola de Nietzsche em *A gaia ciência* acreditava que a morte de Deus arrancara a humanidade de suas raízes. “Ainda há acima e abaixo?”, ele perguntava. “Não vagamos, como se a varar um nada infinito?”¹⁰⁶

O pensamento e a prática mítica ajudaram as pessoas a encarar a perspectiva de extinção e vazio, e a enfrentá-la com certo grau de consentimento. Sem essa disciplina é difícil para muitos evitar o desespero. O século XX nos apresentou um ícone niilista após outro, e muitas esperanças extravagantes da modernidade e do Iluminismo se revelaram falsas. O naufrágio do Titanic em 1912 mostrou a fragilidade da tecnologia; a Primeira Guerra Mundial revelou que a ciência, nossa amiga, podia ser aplicada também aos armamentos, com efeitos letais; Auschwitz, o Gulag e a Bósnia detalharam o que pode acontecer quando todo senso do sagrado se perde. Aprendemos que uma educação racionalista não redime a humanidade do barbarismo e que o campo de concentração pode se situar no mesmo bairro de uma grande universidade. A explosão das primeiras bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki depositou o germe da autodestruição niilista no cerne da cultura moderna, e o ataque ao World Trade Center em 11 de setembro de 2001 mostrou que os

benefícios da modernidade — tecnologia, facilidade de viajar e comunicações globalizadas — podem se transformar em instrumentos do terror.

O logos tornou nossa vida melhor de várias maneiras, mas não houve um triunfo absoluto. Nosso mundo desmitificado é muito confortável para os suficientemente afortunados para viver em países do Primeiro Mundo, mas não chega a ser o paraíso na terra pregado por Bacon e Locke. Quando contemplamos as sombrias epifanias do século XX, vemos que a ansiedade moderna não é simplesmente o resultado de neuroses auto-indulgentes. Enfrentamos algo sem precedentes. Outras sociedades encaravam a morte como uma transição para outros modos de ser. Não nutriam idéias simplistas e vulgares sobre a outra vida, mas criaram rituais e mitos que ajudavam as pessoas a enfrentar o indizível. Em nenhuma outra cultura alguém interrompe um rito de passagem ou iniciação no meio, sem que o horror tenha sido resolvido. Mas é isso que temos de fazer na ausência de uma mitologia viável. Há um comovente e heróico ascetismo na atual rejeição do mito. Porém modos de pensar puramente lineares, lógicos e históricos excluíram muitos de nós de terapias e mecanismos que permitiram a homens e mulheres recorrer à plenitude dos elementos de sua condição humana para conviver com o inaceitável.

Talvez sejamos mais sofisticados em termos materiais, mas não progredimos espiritualmente para além da Era Axial: talvez, devido à supressão do mito, tenhamos até regredido. Ainda ansiamos por “ir além” de nossas circunstâncias imediatas e entrar num “tempo completo”, uma existência mais intensa, satisfatória. Tentamos entrar nessa dimensão por meio da arte, de música como o rock, das drogas, ou ao aceitar a perspectiva “maior do que a vida” de um filme. Ainda buscamos heróis. Elvis Presley e a princesa Diana foram ambos transformados em seres míticos instantâneos, até mesmo em objetos de culto religioso. Mas há certo desequilíbrio nessa adulação. O mito do herói não visava nos fornecer ídolos para admiração, mas estimular a veia heróica dentro de nós. O mito deve levar à imitação ou à participação, não à contemplação passiva. Já não sabemos mais como conduzir nossa vida mítica de um modo espiritualmente estimulante e transformador.

Devemos nos livrar da falácia do século XIX, segundo a qual o mito é falso ou constitui um modo inferior de pensamento. Não podemos nos recriar completamente, cancelando a ênfase racionalista de nossa educação, e retornar a uma sensibilidade pré-moderna. Mas podemos adquirir uma atitude mais sábia em relação à mitologia. Somos criaturas criadoras de mitos, e durante o século XX vimos alguns mitos modernos extremamente destrutivos, que conduziram a massacres e genocídio. Esses mitos fracassaram por não corresponder aos critérios da Era Axial. Eles não foram contemplados com o espírito da compaixão, do respeito pelo caráter sagrado de todas as formas de vida, ou com o que Confúcio chamava de “propensão”. Essas mitologias destrutivas têm sido estreitas, raciais, étnicas, paroquiais e egoístas, na tentativa de exaltar um ser pela demonização de outro. Qualquer mito assim contradiz a modernidade, que criou uma aldeia global na qual todos os seres humanos se encontram em condições similares, atualmente. Não podemos combater esses mitos ruins apenas pela razão, pois o logos puro não consegue lidar de forma satisfatória com tantos e tão profundos medos, desejos e neuroses não-exorcizados. Essa é a tarefa de uma mitologia ética e espiritualmente enriquecida.

Precisamos de mitos que nos ajudem a nos identificar com nossos semelhantes, e não apenas com

quem pertence a nossa tribo étnica, nacional ou ideológica. Precisamos de mitos que nos ajudem a valorizar a importância da compaixão, que nem sempre é considerada suficientemente produtiva ou eficiente em nosso mundo racional pragmático. Precisamos de mitos que nos ajudem a desenvolver uma atitude espiritual, para enxergar adiante de nossas necessidades imediatas, e nos permitam absorver um valor transcendente que desafia nosso egoísmo solipsista. Precisamos de mitos que nos auxiliem a novamente venerar a terra como um lugar sagrado, em vez de utilizá-la apenas como “recurso”. Isso é crucial, pois não poderemos salvar nosso planeta a não ser que ocorra uma revolução espiritual capaz de se equiparar ao nosso gênio tecnológico.

Em 1922, T. S. Eliot retratou a desintegração espiritual da cultura ocidental em seu exemplar poema *A terra devastada*. No mito do Santo Graal, a terra devastada é um lugar onde as pessoas levam vidas artificiais, seguindo cegamente as regras da sociedade sem a convicção que deriva da compreensão profunda. Como será possível fincar raízes produtivas no “lixo pétreo” da modernidade, no qual as pessoas perderam contato com o substrato mítico de sua cultura? Em vez de entender a coerência intrínseca de sua tradição, elas só conhecem “uma pilha de ídolos quebrados”. Por meio de alusões precisas e lapidares aos mitos do passado — às mitologias européia, sânscrita, budista, bíblica, grega e romana —, Eliot descreveu a esterilidade da vida contemporânea: alienação, enfado, niilismo, superstição, egoísmo e desespero. Ao deparar com a iminente derrocada da civilização ocidental, o narrador conclui: “Esses fragmentos eu escorei contra minhas ruínas”. Os cacos das visões passadas que constam do poema podem nos salvar. Quando os tivermos reunido e reconhecido sua essência comum, poderemos retomar a terra devastada na qual vivemos.

O poema de Eliot foi profético. Têm sido os escritores e artistas, e não os líderes religiosos, a penetrar no vácuo para tentar a reaproximação com a sabedoria mitológica do passado. Em sua tentativa de encontrar um antídoto para a esterilidade e a crueldade impiedosa de aspectos da modernidade, alguns pintores, por exemplo, se voltaram para temas mitológicos. Em 26 de abril de 1937, no auge da Guerra Civil Espanhola, os bombardeios nazistas sob as ordens do general Franco atacaram o vilarejo basco de Guernica em dia de feira, matando 1654 dos 7 mil habitantes. Meses depois, Pablo Picasso expôs *Guernica* na Exposição Internacional de Paris. Aquela crucifixão moderna e secular chocou seus contemporâneos e, assim como *A terra devastada*, foi uma declaração profética, além de um brado magnífico contra a desumanidade de nosso admirável mundo novo.

A obra está impregnada de compaixão, a capacidade de sentir junto a agonia alheia. O sacrifício inspirou parte das especulações míticas pioneiras. No período Paleolítico, os seres humanos sentiam uma afinidade perturbadora com os animais que caçavam e matavam. Eles expressavam seu desconforto incipiente em rituais de sacrifício, que homenageavam os animais que perderam a vida em benefício da humanidade. Em *Guernica*, seres humanos e animais, todos vítimas da carnificina indiscriminada e insensível, formam uma única pilha destrocada, na qual o cavalo relincha inexplicavelmente misturado à figura humana decapitada. A lembrar as mulheres ao pé da cruz de Jesus em inúmeras cenas da crucificação, duas mulheres observam o cavalo ferido com empatia, lamentando sua dor. Na sociedade pré-histórica, a Grande Mãe era uma caçadora implacável, mas

no quadro de Picasso a mãe que segura o corpo inerte de seu filho morto tornou-se uma vítima que profere um grito silencioso. Atrás dela há um touro, que Picasso disse representar a brutalidade. Picasso sempre sentiu fascínio pelos rituais espetaculares da corrida de touros, o esporte nacional espanhol, que tem suas raízes nos sacrifícios cerimoniais da Antiguidade. O touro de Picasso não parece selvagem; ele está ao lado das outras vítimas, balançando o rabo enquanto observa a cena. Talvez, já foi sugerido, ele tenha chegado ao momento da tourada em que se afasta da ação para planejar o próximo movimento. Mas, como vítima sacrificial, o touro, símbolo da brutalidade, está condenado. E está igualmente condenada — Picasso talvez sugira — a humanidade moderna, que — embora Picasso não tivesse como saber isso — apenas começava a explorar o potencial de sua violência autodestrutiva e racionalmente calculada.

Romancistas também se voltaram para a mitologia para explorar esse dilema moderno. Basta pensar no *Ulisses* de James Joyce, publicado no mesmo ano que *A terra devastada*, no qual a experiência dos protagonistas contemporâneos de Joyce corresponde a episódios da *Odisseia* de Homero. Os realistas mágicos — Jorge Luis Borges, Günter Grass, Italo Calvino, Angela Carter e Salman Rushdie — desafiaram a hegemonia do logos ao combinar elementos realistas com outros inexplicáveis, e a racionalidade atual com a lógica mítica dos sonhos e contos de fadas. Outros romancistas olharam para o futuro. A obra de George Orwell *1984* (1949) alerta para os perigos de um Estado policial no qual o poder é correto em si e o passado é constantemente reinventado para caber no presente. As implicações precisas da mensagem de Orwell têm sido muito discutidas, mas, como os grandes mitos do passado, ela penetrou na imaginação popular. Muitas de suas frases e imagens, inclusive o próprio título, passaram a fazer parte da terminologia cotidiana: *Big Brother*, *Duplipensar*, *Novilíngua* e *Sala 101* ainda são usados para definir tendências e características da vida moderna, até mesmo por pessoas que jamais leram o livro.

Contudo, pode um romance secular reproduzir o mito tradicional, com seus deuses e deusas? Já vimos que no mundo pré-moderno o divino raramente era considerado nos termos metafísicos impostos a nós pelo logos ocidental, e normalmente era usado para ajudar as pessoas a compreender sua condição humana. À medida que as circunstâncias de vida mudavam, os deuses com frequência se retraíam, assumindo um papel marginal na mitologia e na religião; às vezes desapareciam completamente. Não há nada de novo nas mitologias sem o deus dos romances contemporâneos, que lidam com muitos dos mesmos problemas intratáveis e evasivos da condição humana abordados pelos mitos antigos, e nos levam a perceber que — qualquer que seja o status dos deuses — os seres humanos são mais do que suas circunstâncias materiais, e que todos possuem um valor sagrado, divino.

Como o artista e o romancista operam no mesmo nível da consciência que os criadores de mitos, naturalmente recorrem aos mesmos temas. *O coração das trevas*, de Joseph Conrad, pode ser entendido como uma busca heróica que deu errado. Publicado em 1902, pouco antes de no Ocidente começar a grande desilusão, o romance descreve a passagem do ultracivilizado sr. Kurtz pelas profundezas da selva africana. Na mitologia tradicional, o herói deixa para trás a segurança do mundo social. Com frequência ele tem de descer às profundezas da terra, onde depara com um aspecto imprevisto de si mesmo. A experiência de isolamento e privação pode ocasionar um

colapso nervoso, o que conduz a uma vital nova visão. Se for bem-sucedido, o herói retorna a seu povo com algo inédito e precioso. No livro de Conrad, o rio africano labiríntico e sinistro faz lembrar os túneis subterrâneos de Lascaux, através dos quais os iniciados rastejavam de volta ao útero da terra. No mundo subterrâneo da selva primeva, Kurtz realmente olha para as trevas de seu coração, mas permanece preso em sua regressão e morre espiritualmente. Ele se torna um xamã manqué, sem respeito por nada, e despreza a comunidade africana que explora. O herói mítico aprendeu que, se morrer para si, pode renascer para uma nova vida; mas Kurtz é apanhado na rede de um egoísmo estéril, e, quando finalmente aparece no romance, apresenta o aspecto obscuro de um cadáver ambulante. Obcecado com sua própria fama, Kurtz não busca o heroísmo, mas sim a celebridade infecunda. Ele não pode fazer uma afirmação heróica da vida; suas derradeiras palavras são: “O horror! O horror!”. T. S. Eliot escolheu as últimas palavras de Kurtz como epígrafe de *A terra devastada*. Conrad, um verdadeiro profeta, já examinara a banalidade, o egoísmo, a cobiça, o niilismo e o desespero do século XX.

Thomas Mann também recorreu ao tema da iniciação em *A montanha mágica* (1924), que transcorre durante outra fase trágica da história ocidental. Ele confessou que não era essa sua intenção inicial, mas quando um jovem estudioso de Harvard lhe observou que o romance era um exemplo moderno do “Herói em Busca”, ele imediatamente se deu conta de que realmente era o caso. A mitologia da busca heróica estava entranhada em seu subconsciente e ele lançou mão dela sem perceber o que fazia. O sanatório de Davos no relato de Mann se tornaria “um santuário dos ritos de iniciação, um local de investigações intrépidas no mistério da vida”. Hans Castorp, seu herói, busca o Santo Graal, símbolo de “conhecimento, sabedoria e consagração” que confere sentido à vida. Castorp abraça “voluntariamente a doença e a morte, pois seu primeiro contato com elas promete um progresso extraordinário, cuja tendência óbvia é o risco proporcionalmente enorme”. Contudo, simultaneamente, essa iniciação moderna compartilha a trivialidade crônica do século XX. Mann considerava que os pacientes do sanatório formavam “um círculo encantado de isolamento e individualismo”. Assim como quem empreendia a busca tradicional desejava o benefício da sociedade, Castorp estava envolvido numa busca solipsista, parasitária e em última análise despropositada.¹⁰⁷ Ele passa sete anos em sua montanha mágica, sonhando seu delírio humanista grandioso, para morrer na Primeira Guerra Mundial, que pode ser descrita como o suicídio coletivo da Europa.

À sombra do vulcão (1947), de Malcolm Lowry, passa-se no México, às vésperas da Segunda Guerra Mundial. Relata o último dia na vida do Cônsul, um alcoólatra que não só é alter ego do próprio Lowry — isso fica bem claro —, como também é qualquer pessoa. O livro começa na Cantina del Bosque, que faz lembrar a “selva escura” do Inferno de Dante no Dia dos Finados, quando os mortos coexistem com os vivos. Durante todo o romance, Lowry explora a antiga visão mítica de que vida e morte são inseparáveis. O livro constantemente justapõe a vida animada e a beleza dos cenários mexicanos — um Jardim do Éden — às imagens infernais da morte e das trevas. Detalhes aparentemente triviais adquirem sentido universal. As pessoas se abrigam de uma tempestade como as vítimas da guerra que se escondem nos abrigos antiaéreos espalhados pelo mundo; as luzes do cinema se apagam, exatamente como a Europa mergulhada nas trevas. O cartaz

do filme *Las manos de Orlac*, que mostra mãos ensangüentadas, nos faz lembrar a culpa coletiva da humanidade; uma roda-gigante simboliza a passagem do tempo; um camponês moribundo na beira da estrada nos lembra que as pessoas, no mundo inteiro, estão morrendo desassistidas. Enquanto o Cônsul se intoxica cronicamente, o ambiente que o circunda adquire uma intensidade alucinatória na qual incidentes e objetos transcendem suas particularidades. Na mitologia antiga, tudo possuía significado sagrado, nenhum objeto ou atividade era profano. À medida que o Dia de Finados transcorre no romance de Lowry, nada se revela neutro: tudo está carregado de significados proféticos.

O romance retrata a embriaguez do mundo antes de 1939. Cada drinque que o Cônsul toma o conduz um passo adiante, no rumo de sua morte inevitável. Como o Cônsul, a humanidade perdeu o controle e avança na direção do desastre. Presa ao desejo de morte, vai perdendo a capacidade de viver e manter a visão clara. A Cabala compara o místico que abusa de seus poderes a um bêbado. Essa imagem é fundamental para o romance: como um mágico que perdeu o dom, os seres humanos liberaram forças que não podem controlar e que no final das contas destruirão seu mundo. Lowry nos informa que estava pensando na bomba atômica, no caso. Não obstante, o romance não é niilista; possui uma compaixão profunda em sua evocação do patos, da bondade e do adorável absurdo da humanidade.

Vimos que um mito não pode nunca ser abordado num ambiente puramente profano. Ele só é compreensível no contexto litúrgico que o distancia da vida cotidiana; precisa ser vivido como parte do processo de transformação pessoal. Nada disso, claro, se aplica a seu romance, que pode ser lido em qualquer lugar, sem exigências rituais, e deve, se for mesmo bom, evitar o didatismo explícito. Contudo, a experiência de ler o romance apresenta certas qualidades que nos remetem à abordagem tradicional da mitologia. E pode ser vista como uma forma de meditação. Os leitores têm de conviver com um romance por vários dias, semanas até. Ele os atira para outro mundo, paralelo mas separado de suas vidas cotidianas. Eles sabem muito bem que o reino da ficção não é “real”, e contudo enquanto lêem ele se torna atraente. Um romance forte se torna parte do cenário de nossa vida, muito depois de termos posto o livro de lado. É um exercício de ficção que, a exemplo da ioga ou de um festival religioso, rompe as barreiras do espaço e do tempo, ampliando nossa solidariedade, de modo que somos capazes da identificação com outras vidas e sofrimentos. Ele nos ensina a compaixão, a capacidade de “sentir com” outros. E, como a mitologia, um romance importante é fator de transformação. Se permitirmos, ele nos modificará para sempre.

A mitologia, como vimos, é uma forma de arte. Qualquer obra de arte intensa invade nosso ser e nos muda para sempre. O crítico britânico George Steiner sustenta que a arte, como certos tipos de experiência religiosa ou metafísica, é a convocação mais “convidativa” e transformadora disponível à experiência humana. É uma indiscrição invasiva e intrusiva que “interroga as últimas privacidades de nossa existência”; uma Anunciação que “invade os últimos recônditos de nosso ser prevenido”, de forma que “ele não pode mais ser habitado do modo como era antes”. Trata-se de um encontro transcendente que nos diz, na verdade: “mude sua vida”.¹⁰⁸

Se for escrito e lido com atenção e seriedade, um romance, como um mito ou uma grande obra de arte, pode servir como iniciação e nos ajudar a realizar o penoso rito de passagem de uma fase da

vida, de um estado de espírito para outro. Um romance, como um mito, nos ensina a ver o mundo de modo diferente; ele nos diz como olhar para dentro de nossos corações e ver nosso mundo de uma perspectiva que vai além de nosso interesse pessoal. Se os líderes religiosos profissionais não podem nos instruir no conhecimento mítico, nossos artistas e romancistas talvez possam ocupar esse papel sacerdotal e apresentar uma visão nova a nosso mundo perdido e avariado.

* Em inglês, *quakers*, derivado do verbo *quake*, que significa “tremor”. (N. T.)

Notas

1. Mircea Eliade, *The myth of the eternal return or Cosmos and history* (trad. Willard R. Trask, Princeton, 1994), *passim* [*Mito do eterno retorno*, São Paulo, Mercuryo, 1992].
2. J. Huizinger, *Homo ludens* (trad. R. F. C. Hall, Londres), 1949, [*Homo ludens*, São Paulo, Perspectiva, 1999].
3. Huston Smith, *The illustrated world religions, A guide to our wisdom tradition* (San Francisco, 1991), [*As religiões do mundo*, São Paul, Cultrix, 2001].
4. Mircea Eliade, *Myths, dreams and mysteries, The encounter between contemporary faiths and archaic realities* (trad. Philip Mairet, Londres, 1960).
5. *Ibid.*
6. Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion* (trad. Rosemary Sheed, Londres, 1958).
7. *Ibid.*
8. Eliade, *Patterns in comparative religion*.
9. Rudolf Otto, *The idea of the holy, An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (trad. John Harvey, Oxford, 1923).
10. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*; Wilhelm Schmidt, *The origin of the idea of god* (Nova York, 1912), *passim*.
11. Eliade, *Patterns in comparative religion*, pp.
12. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*.
13. Joseph Campbell com Bill Moyers, *The power of myth* (Nova York, 1988), [*O poder do mito*, São Paulo, Palas Athena, 2005].
14. *Ibid.*
15. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*.
16. Walter Burkert, *Homo necans, The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth* (trad. Peter Bing, Los Angeles, Berkeley e Londres, 1983).
17. *Ibid.*
18. Campbell, *The power of myth*, pp. 72-4; Burkert, *Homo necans*, pp. 16-22.
19. Joannes Sloek, *Devotional language* (trad. Henrik Mossin, Berlim e Nova York, 1996).
20. Walter Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual* (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1980); Joseph Campbell, *Historical atlas of world mythology; Volume 2: The way of the animal power, Part 1: Mythologies of the primitive hunters and gatherers* (Nova York, 1988); *The power of myth*.
21. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*; Campbell, *The power of myth*.
22. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*.
23. Campbell, *The power of myth*.
24. Burkert, *Homo necans*.
25. Homer, *The Iliad*.
26. Burkert, *Greek religion*.
27. Burkert, *Homo necans*.
28. Eliade, *Patterns of comparative religion*.
29. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*; *Patterns in comparative religion*.
30. Oséias 4:11-19; Ezequiel 8:2-18; Reis 23:4.
31. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*; *Patterns in comparative religion*.
32. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*.

33. Ibid..
34. Ibid.
35. Gênesse 3:16.
36. Textos Anat-Baal 49:11; citado em E. O. James, *The ancient gods* (Londres, 1960).
37. “Inanna’s journey to hell”, in *Poems of heaven and hell from ancient Mesopotamia* (trad. e ed. N. K. Sandars, Londres, 1971).
38. Ibid.
39. Campbell, *The power of myth*.
40. Ezequiel 8:14; Jeremias 32:29, 44:15; Isaías 17:10.
41. Burkert, *Structure and history*.
42. Burkert, *Structure and history Homo necans; Greek religion*.
43. Eliade, *Myths, dreams and mysteries; Patterns in comparative religion*.
44. Karl Jaspers, *The origin and goal of history* (trad. Michael Bullock, Londres, 1953).
45. Gwendolyn Leick, *Mesopotamia, The invention of the city* (Londres, 2001) [*Mesopotâmia, a invenção da cidade*, Rio de Janeiro, Imago, 2003].
46. Gênesse 4:17.
47. Gênesse 4:21.
48. Gênesse 11:9.
49. Leick, *Mesopotamia*.
50. Em outros épicos, Atrahasis é chamado Ziusudra e Utnapishtim (“o que fundou a vida”).
51. Thokhild Jacobsen, “The cosmos as state”, in H. e H. A. Frankfort (eds.), *The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the ancient Near East* (Chicago, 1946).
52. Ibid.
53. Enuma Elish, I:8, in Sandars, *Poems of heaven and hell*,
54. Enuma Elish, VI:19, in Sandars, *Poems of heaven and hell*.
55. Isaías 27:1; Jó 3:12, 26:13; Salmos 74:14.
56. Eliade, *Myths, dreams and mysteries; The myth of the eternal return* .
57. *The Epic of Gilgamesh*, I:iv:6, 13, 19 [A epopéia de Gilgamesh, São Paulo, Martins Fontes, 2001], *Myths from Mesopotamia, Creation, the Flood, Gilgamesh, and others* (trad. Stephanie Dalley, Oxford, 1989).
58. Ibid., I:IV:30-36.
59. Ibid., VI:II:i-6.
60. Ibid., VI:VI:11-12.
61. Ibid., XI:VI:4.
62. David Damrosch, *The narrative covenant. Transformations of genre in the growth of biblical literature* (San Francisco, 1987).
63. *Epic of Gilgamesh*, XI:II:6-7, in Dalley.
64. Ibid., I:9-12, 25-29.
65. Ibid., I:4-7.
66. Robert A. Segal, “Adónis: A Greek eternal child”, in Dora C. Pozzi e John M. Wickersham (eds.), *Myth and the polis* (Ithaca, Nova York e Londres, 1991).
67. Karl Jaspers, *The origin and goal of history* (trad. Michael Bullock, Londres, 1953).
68. O autor do Tao Te King, que só se tornou conhecido em meados do século III, usava como pseudônimo o nome do fictício sábio Lao Tsé, que se pensava com frequência ter vivido no final do século VII ou VI.
69. Gênesse 18.
70. Isaías 6:5; Jeremias 1:6; Ezequiel 2:15.
71. Confúcio, *Analects* 5:6; 16:2 [Os analectos, São Paulo, Martins Fontes, 2005].
72. Tristemente, a linguagem inclusive não é apropriada aqui. Como a maioria dos sábios axiais, Confúcio tinha pouco tempo para as mulheres.
73. Confúcio, *Analects* 12:22; 17:6.
74. Ibid., 12:2.

75. Ibid., 4;15.

76. Ibid., 8:8.

77. Ibid., 3:26; 17:12.

78. Anguttara Nikaya 6:63.

79. Tao Te King.

80. Ibid.

81. Ibid.

82. Jataka 1:54; Vinaya: Mahavagga 1:4.

83. Salmo 82.

84. 2 Crônicas 34:5.

85. Oséias 13:2; Jeremias 10; Salmos 31:6; 115:4-8; 135:15.

86. Êxodo 14.

87. Isaías 43:11.

88. Platão, A república, 10:603D-607A.

89. Ibid., 522a8; Platão, Timeu 26E5.

90. Metafísica III, 1000a11-20.

91. Platão, A república, 509F.

92. Platão, Timeu 29B e C.

93. Aristóteles, Metafísica, 1074 Bf.

94. 2 Coríntios 5:16.

95. Filipenses 2:9.

96. Filipenses 2:9.

97. Filipenses 2:7.

98. Lucas 24:13.

99. Os cabalistas enfatizaram que En Sof não era masculino nem feminino. Era um “It” [pronome neutro da terceira pessoa] que se tornou um “Thou” [Tu] para o místico no fim do processo de emanção.

100. Gregório de Nissa, “Not three gods”.

101. Richard S. Westfall, “The rise of science and the decline of orthodox christianity: A study of Kepler, Descartes and Newton”, in David C. Lindberg e Ronald L. Numbers (eds.), *God and nature: Historical essays on the encounter between christianity and science* (Berkeley, Los Angeles e Londres, 1986).

102. Gregório de Nazianzo, Oração, 29:6.

103. Blaise Pascal, *Pensées* (trad. A. J. Krasilsheimer, Londres, [Pensamentos, São Paulo, Martins Fontes, 2001]).

104. R. C. Lovelace, “Puritan spirituality: The search for a rightly reformed church”, in Louis Dupre e Don E. Saliers (eds.), *Christian spirituality: Post Reformation and modern* (Londres e Nova York, 1989).

105. T. H. Huxley, *Science and christian tradition* (Nova York, 1896).

106. Friedrich Nietzsche, *The gay science* (Nova York, 1974), [Gaia ciência, São Paulo, Companhia das Letras, 2003].

107. Thomas Mann, “The making of The magic mountain”, in *The magic mountain* (trad. H. I. Lowe Porter, Londres, 1999), [A montanha mágica, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2005].

108. George Steiner, *Real presences: Is there anything in what we say?* (Londres, 1989).



LUCILA WROBLEWSKI

Karen Armstrong vive em Londres e é autora de diversos livros sobre assuntos religiosos, incluindo grandes sucessos como *Uma história de Deus* (1994), *Jerusalém* (2000), *Em nome de Deus* (2001) e *Maomé* (2002), todos publicados pela Companhia das Letras e traduzidos para mais de quarenta línguas. Antes de se tornar escritora, passou sete anos num convento se preparando para ordenar-se freira, mas abandonou a ordem em 1969, experiência que relata em seu livro de memórias *A escada espiral* (2005, Companhia das Letras).

Copyright © 2005 by Karen Armstrong
Publicado mediante acordo com a Canongate Books Ltd.,
Edimburgo, Escócia.

Título original
A short history of myth

Capa e imagem de capa
Angelo Venosa

Preparação
Otacílio Nunes

Revisão
Ana Maria Barbosa
Marise Simões Leal

ISBN 978-85-438-0134-6

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista 702 CJ. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br