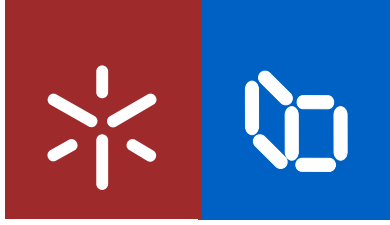




Universidade do Minho
Instituto de Letras e Ciências Humanas

João Marcelo Mesquita Martins

Uma Visão Comparada sobre Diferentes Cosmogonias



Universidade do Minho

Instituto de Letras e Ciências Humanas

João Marcelo Mesquita Martins

Uma Visão Comparada sobre Diferentes Cosmogonias

Dissertação de Mestrado

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

Trabalho efetuado sob a orientação da

Professora Doutora Sun Lam

DECLARAÇÃO

Nome

João Marcelo Mesquita Martins

Endereço electrónico: jmarcelommartins@gmail.com

Número do Bilhete de Identidade: 14144630 7ZZ7

Título dissertação:

Uma Visão Comparada sobre Diferentes Cosmogonias

Orientadora

Professora Doutora Sun Lam

Ano de conclusão 2015

Designação do Mestrado:

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

DE ACORDO COM A LEGISLAÇÃO EM VIGOR, NÃO É PERMITIDA A REPRODUÇÃO DE QUALQUER PARTE DESTA DISSERTAÇÃO

Universidade do Minho, ____ / ____ / ____

Assinatura: _____

**À minha Mãe,
Que sempre me apoiou**

Agradecimentos

A palavra «obrigado» é certamente insuficiente para exprimir a gratidão que sinto pelo apoio recebido durante esta aventura.

Primeiramente, gostaria de expressar o meu profundo agradecimento à Professora Doutora Sun Lam não só pela orientação e auxílio prestados durante a elaboração da presente dissertação, mas também pela confiança depositada em mim desde o início do meu percurso na Licenciatura em Línguas e Culturas Orientais até a esta última etapa do mestrado. O seu esforço, dedicação e amor pela cultura chinesa são certamente uma das mais-valias deste departamento.

Ao Mestre Luís Cabral não só pelas conversas sempre oportunas e enriquecedoras, mas também pelo apoio, dedicação e sugestões dadas ao longo de todo o desenvolvimento deste trabalho. A devoção e apreço que nutre pelos seus alunos são incomensuráveis. Agradeço profundamente todos os gestos de amizade. Agradeço-lhes igualmente as oportunidades de enriquecimento pessoal e profissional que me concederam.

Aos meus pais e aos meus avós maternos, pela paciência, confiança e, sobretudo, apoio incondicional.

À Raquel Mendes, Vanessa Guerra, Carina Fernandes, Mariana Gomes e todos os outros amigos e colegas que, pela amizade demonstrada ao longo desta jornada, me proporcionaram animados momentos, sem os quais, certamente, não teria conseguido restabelecer forças e progredir na minha investigação.

Às colegas Andrea Portelinha, Bruna Peixoto e Yu Yibing que, durante todo este ano, sempre se mostraram disponíveis para ajudar e facilitar a minha integração no mercado de trabalho. Agradeço igualmente pela amizade demonstrada.

Aos colegas de turma de mestrado a quem desejo as maiores felicidades e conquistas.

Esclarecimentos

*Romanização*¹

Na presente dissertação, recorreremos à romanização *Hanyu Pinyin* (汉语拼音, *hànyǔ pīnyīn*), sistema fonético de transcrição da sonoridade dos caracteres chineses para caracteres latinos. Ao longo do texto, serão encontradas, contudo, algumas palavras já existentes no léxico da língua portuguesa, como Pequim, Xangai ou Hong Kong. Os caracteres chineses serão sempre seguidos da respetiva romanização com os correspondentes tons.

Segundo o sistema *Hanyu Pinyin*, o chinês transliterado é pronunciado de modo semelhante ao português, com as seguintes exceções²:

Som final de sílaba

e: próximo de “azul”

ang: com “a” nasalado

eng: com “e” nasalado

ong: com “o” nasalado

uang: com “a” nasalado

i: como “vida”

i (seguindo c, ch, s, sh, z, zh, r): sem som

ian: *ien*

iang: com “a” nasalado

ing: com “i” nasalado

iong: com “o” nasalado

u: como “tu”

u (seguindo j, q, x, y): *ü*, como se pronuncia designadamente em francês e alemão.

Som inicial de sílaba

c: “ts”

ch: “tch”

¹ O texto que aqui se apresenta foi integralmente retirado da monografia “A Herança de Confúcio - Dez Ensaios sobre a China”, obra editada pelo Instituto Confúcio da Universidade do Minho.

² De relembrar que as indicações fonéticas aqui feitas não seguem o Alfabeto Fonético Internacional, pretendendo apenas auxiliar o autor português não familiarizado com a romanização normalizada do chinês.

h: “h” aspirado, como em inglês “*who*”

q: “tch”

r: como em inglês “*pleasure*”

sh: como “*chafariz*”

zh: “dj”

Breve Cronologia da História Chinesa

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

- Dinastia Qing (清朝, *Qīngcháo*) (1644 - 1912)
- República da China (中华民国, *Zhōnghuá mínguó*) (1912 - 1949)
- República Popular da China (中华人民共和国, *Zhōnghuá rénmin gònghéguó*) (1949 - atualidade)

Resumo

O presente trabalho subdivide-se em três partes. Inicialmente, procura-se abordar o mito de uma forma bastante geral através da apresentação de diferentes perspectivas sobre este conceito e desenvolvimento do seu estudo ao longo da história. Procede-se igualmente à distinção entre mito, lenda e outras variedades textuais que possam apresentar traços semelhantes. Em seguida, aborda-se a especificidade da mitologia chinesa, considerando os aspetos mais importantes que a distinguem dos restantes sistemas mitológicos mundiais. Além disso, são analisadas três narrativas míticas de origem: a Origem do Mundo (Pangu), a Criação do Homem (Nüwa e Fuxi) e o Dilúvio (Gun e Yu). Por fim, apresentam-se algumas considerações sobre a teoria do desejo mimético de René Girard e suas extensões no mito. Assim, o objetivo deste trabalho consiste não só na construção de uma ponte comunicacional entre narrativas míticas chinesas e outras mais conhecidas no Ocidente, como também na análise de uma dessas narrativas através da teoria apresentada por René Girard.

Palavras-chave: Mito, Origens, China, Pangu, Desejo

Abstract

This paper is divided into three parts. Initially, it seeks to address the myth in a very general way by presenting different perspectives on this concept and on the development of its study throughout history. It also tries to distinguish myth, legend and other textual varieties that can have similar traits. Then, it addresses the specificity of Chinese mythology, considering the most important aspects that distinguish it from other world mythological systems. Furthermore, it presents three Chinese mythical narratives: the Creation of the World (Pangu), the Creation of Man (Nüwa and Fuxi) and the Flood (Gun and Yu). Finally, it presents some thoughts on the theory of mimetic desire of René Girard and its extensions in the myth. The objective of this work is not only to build a communication bridge between Chinese mythical narratives and others more known in the West, but also it also seeks to analyze one of those narratives through the theory presented by René Girard.

Key words: Myth, Origins, China, Pangu, Desire

摘要

本论文分为三个部分。首先，本文从不同的角度对神话的概念与其历史发展展开论述。本文同样也尝试区分神话、传说和其他与之相类似的文献资料。其次，本文讨论中国神话的特殊性，并研究与世界其他神话系统的区别。再者，本文主要分析三种中国神话：世界的起源(盘古)，人类的创造(女娲和伏羲)和大洪水(鲧和禹)。此外，还试图研究勒内·吉拉尔的模仿欲望理论及该理论对神话的诠释。总之，本论文的目的不仅为了在中国神话和西方众所周知的神话之间建筑一座沟通的桥梁，同时也着力于尝试利用勒内·吉拉尔的相关理论对神话进行可行的分析与梳理。

关键词：神话、开天辟地、中国、盘古、欲望

Índice

Introdução	1
1. Reflexões sobre Mitologia	3
1.1. Uma Tentativa de Abordagem ao Mito	3
1.2. Mito e Modernidade	20
1.3. Tipos de Mito	26
1.4. Distinção entre Mitos, Lendas e Outras Variedades Textuais	30
2. O Caso da Mitologia Chinesa	39
2.1. O Desenvolvimento do Estudo da Mitologia Chinesa	40
2.1.1. Antes da Dinastia Qin (秦朝, Qíncháo)	40
2.1.2. Durante a Dinastia Han (汉朝, Hàrcháo)	42
2.1.3. Durante o Longo Período Dinástico entre os Han e os Qing (清朝, Qīngcháo)	43
2.1.4. A Mitologia nos Períodos Moderno e Contemporâneo	44
2.2. Confluência de Religiões - Breves Considerações sobre o Papel do Confucionismo, do Taoísmo e do Budismo na China	48
2.2.1. Confucionismo	49
2.2.2. Taoísmo	50
2.2.3. Budismo	51
2.3. Especificidade da Mitologia Chinesa	52
2.3.1. Uma Outra Visão do Mito	53
2.3.2. Fontes e Particularidades do Mito	55
2.4. Narrativas Míticas	64
2.4.1. As Origens do Mundo	65
2.4.1.1. A Separação do Céu e da Terra: a História de Pangu (盘古开天辟地, Pángǔ kāitiān pìdì)	69
2.4.1.2. A Deusa Nüwa, o Deus Fuxi e a Criação da Humanidade (女娲、伏羲与人类的起源, Nǚwā, Fúxī yǔ rénlei de qǐyuán)	75
2.4.2. O Dilúvio (大洪水, dà hóngshuǐ)	81
2.4.2.1. A Variedade de Episódios	82
2.4.2.2. O Mito de Gun e Yu (鲧禹神话, Gǔn Yǔ shénhuà)	87
3. René Girard e o Mito	97

3.1. Desejo Mimético	97
3.2. Sagrado, Violência e Bode Expiatório	105
3.3. O Papel da Violência na Fundação do Mundo	113
3.4. Breve Análise do Caso Chinês	119
Conclusão	123
Bibliografia	127
Webibliografia	133
Anexos	135
Anexo I - 盘古开天辟地 (Pángǔ kāitiānpìdì)	135
Anexo II - 女娲与人 (Nǚwā yǔ rén)	137
Anexo III - 鲧禹治水 (Gǔn yǔ zhìshuǐ)	139

Índice de Tabelas

Tabela 1	Principais diferenças entre lenda e mito	36
Tabela 2	Características formais das narrativas em prosa, segundo Bascom	37

Índice de Figuras

Figura 1	Kui	41
Figura 2	Hundun, o Caos	68
Figura 3	Pangu	69
Figura 4	Nüwa e Fuxi	75
Figura 5	Gun e Yu Controlam a Água	87
Figura 6	Yu, o Grande	91

Introdução

Desde muito cedo que a palavra “mito” foi utilizada para nos referirmos a narrativas que procuram clarificar fenómenos não facilmente explicáveis numa primeira abordagem. A criação do universo, a criação do mundo e dos seus fenómenos e a criação do homem são três exemplos de realidades para as quais, neste sentido, o ser humano tentou encontrar resposta(s). Grande parte dos mitos narra a história de um ser divino que, possuindo força sobrenatural, consegue quebrar barreiras e atingir o seu intuito. Em algum período da sua história, todas as culturas acabaram por criar um conjunto articulado mais ou menos complexo deste tipo de narrativas que, passadas oralmente, sobreviveram de geração em geração até aos nossos dias. No entanto, atualmente, o sentido que lhes atribuímos é diferente daquele acima mencionado e, assim sendo, é possível hoje falar de uma complexa relação entre mito e modernidade.

No âmbito dos estudos na área da comunicação intercultural português-chinês, pretendemos desenvolver investigação na área da mitologia, enfatizando mitos de origem. A escolha do tema proposto está amplamente relacionada com o facto de, em Portugal, os Estudos Chineses serem uma área do conhecimento com várias vertentes por explorar, como é certamente esta. Por um lado, consideramos que a esta opção assumir-se-á como um veículo não apenas de ligação mas também de aproximação entre culturas, uma vez que será um contributo para uma perceção contrastiva da cosmovisão e mundividência chinesas, designadamente sob o nosso ponto de vista de ocidentais. Por outro, os mitos de origem, essenciais ao entendimento dos conceitos mais básicos de um povo que, ao longo dos anos, se assumiu como centro cultural de uma vasta área do globo, serão abordados através de uma perspetiva não enumerativa e muito menos exaustiva, que releve da heurística, mas sobretudo da hermenêutica, procurando uma ligação com estudos já feitos por certos autores em áreas como as da sociologia, psicologia, antropologia, paleontologia, etc.

Procurámos que o presente trabalho se encontre sobretudo dividido em três capítulos, não necessariamente da mesma dimensão, mas, com toda a certeza, de igual relevância. No primeiro capítulo, propomos uma abordagem bastante geral ao que se possa entender por “mito”, tentando, através dos pontos de vista de autores como Mircea Eliade, Joseph Campbell, Walter Burkert e outros, encontrar uma linha que permita uma definição, se assim for possível, de mito. Ademais, tendo em conta que, historicamente, o mito foi sendo diferentemente perspectivado, expomos também uma breve reflexão sobre até que ponto o mito ainda influencia o ser humano no seu quotidiano. No subcapítulo seguinte, sugerimos uma divisão e classificação da narrativa mítica de acordo com a explicação que esta procura transmitir. Por fim, uma vez que mito e lenda são

conceitos aproximáveis, terminamos o primeiro capítulo com uma proposta de distinção entre estes e outras variedades textuais que possam suscitar dúvidas na sua classificação.

No segundo capítulo, apresentamos casos que relevam da mitologia chinesa, discutindo, inicialmente, o desenvolvimento histórico do estudo da mesma desde períodos anteriores à Dinastia Qin (秦朝, *Qíncháo*)³ até à contemporaneidade. De seguida, tecemos breves considerações sobre o papel e a influência que as três correntes filosófico-religiosas predominantes (Confucionismo, Taoísmo e Budismo) tiveram nos alicerces da sociedade chinesa. Tais influências refletem-se igualmente na formulação e interpretação de narrativas míticas. Neste sentido, consideramos a especificidade da mitologia chinesa, apresentando não só fontes e certas particularidades das que constituem este sistema, mas também novas visões sobre o mito. Por fim, três dessas narrativas são descritas e, ao mesmo tempo, comparadas com outras mais difundidas no Ocidente em clara tentativa de identificação de uma gramática universal do mito.

Por fim, no último capítulo, é discutida a teoria do desejo mimético do franco-americano René Girard. Este investigador acredita que, na base das relações humanas, é possível identificar um triângulo mimético, com um sujeito, um modelo e um objeto a ocuparem os seus vértices. Deste triângulo, surgem rivalidades que, em sociedades primitivas, terão estado na origem de grandes conflitos, os quais, levados ao extremo, provocariam o caos naquelas. Neste sentido, o sacrifício de uma vítima, sobre a qual recai toda a culpa, restaura a ordem no grupo e, assim, aquela passa a ser venerada como sagrada.

Assim, tentamos responder a um conjunto de indagações, entre as quais se destacam: *como o povo chinês perceciona o mundo?, qual a sua origem?, até que ponto podemos comparar as cosmologias chinesa, grega, judaico-cristã, mesopotâmica, entre outras?, que narrativas fundacionais podem ser interpretadas à luz da proposta girardiana, que releva do desejo mimético e consequente origem violenta no surgir dos mitos de origem?, poderemos considerar a existência de uma ou algumas gramáticas na(s) narrativa(s) de origem?*

³ Ao longo de todo o trabalho, aconselha-se a consulta da breve cronologia da história chinesa apresentada nos esclarecimentos.

1. Reflexões sobre Mitologia

1.1. Uma Tentativa de Abordagem ao Mito

O termo grego para mito, *mythos*, significa dizer, narrar, contar e, desde tempos imemoriais, procura a explicação da origem do Mundo e do Homem, de fenómenos naturais e, de forma geral, daquilo que, em primeira instância, era até certo ponto inexplicável, como o vento, a chuva, o trovão, etc.. Por outras palavras, o mito assume-se como um auxílio ao Homem no que diz respeito à compreensão das vivências, sem a qual esta rede de significâncias não teria qualquer sentido. Assim, o mito pode ser considerado como uma narrativa na qual se estabelece uma conexão entre o desconhecido e, portanto, temido, e o conhecido, em clara formulação hipotética do ambiente que nos rodeia.

Extraordinariamente difícil de clarificar, a realidade que aqui se procura compreender, a do mito, apresenta indubitavelmente uma variação significativa mais ou menos constante ao longo das diferentes épocas históricas, assistindo-se hoje a uma vulgarização do termo original. Em séculos passados recentes, o termo foi percebido como “fábula” ou até mesmo “invenção”, sendo no presente comumente utilizado não só para classificar certos factos como irrisórios ou pouco credíveis (“Isso não passa de um mito!”), como também para se designar certas individualidades dos mais variegados campos da sociedade (“Madonna é a deusa mítica da música popular contemporânea.”). Assim sendo, como consequência desta nova e atual diversidade polissémica do mito, podemos afirmar que diferentes estudiosos da área defendem formas distintas de definição, e consequente classificação, da temática abordada, dado que, ao longo do desenvolvimento histórico, sociológico e antropológico das comunidades onde se insere, a mesma adoptou diferentes papéis. Eliade defende que:

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

sobretudo para os etnólogos, sociólogos e historiadores das religiões, de «tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar».⁴

Aliás, o termo *mythos* encontra em *logos*, a razão ou a racionalização individual, o seu conceito moderadamente oposto, visto que o primeiro foi progressivamente reduzido pelos gregos à condição de manifestação do que não pode realmente existir e, posteriormente, pela tradição judaico-cristã, à da já mencionada inautenticidade ou invenção.⁵ Por conseguinte, embora uma em si o conjunto de representações verídicas da mente, reinando de forma irrealizável em tempos de outrora, o mito foi-se gradualmente separando da realidade total e tornou-se em algo muito particular. Na opinião de Marinho, por exemplo, esta visão pejorativa mantém-se ainda viva na sociedade contemporânea, que tende a perceber as comunidades como civilizadas ou selvagens, com a história, o relato credível e real da verdade passada, a opor-se diretamente ao mito, narrativa falsa, onde coisas inverosímeis acontecem e onde habitam heróis capazes dos mais mágicos feitos que, porém, jamais são passíveis de comprovação.⁶ Subscrevendo a opinião de Marinho sobre a dualidade existente entre mito e história e afirmando que, enquanto o primeiro se liga ao passado demasiado longínquo para ser apreendido, o segundo narra o passado mais recente e testemunhável, a dualidade entre *mythos* e *logos* é também reconhecida por Monfardini. Socorrendo-se da pesquisa de Jean-Pierre Vernant (1992)⁷, a autora define o período decorrido entre os séculos VIII e IV a. C. como aquele em que se procedeu ao distanciamento entre pensamento mítico e lógico. O progressivo e geograficamente dispar aparecimento da escrita, que fomentou uma nova forma de pensamento e impulsionou o seu avanço gradual, ajudou ao processo de racionalização da mundividência, favorecendo a valorização demonstrativa do *logos* através da literatura escrita.⁸ Isménia de Sousa refere igualmente o nascimento da palavra como fator discernente entre os mesmos.

“Ao objetivarmos o *mythos* como categoria filosófica, literária e histórica - porque ele se inscreve e pertence à História - encetamos o percurso de um longo caminho, por vezes obscuro e contraditório, que é o do estudo de um “processo de levar o

⁴ Eliade, 1989:9.

⁵ Vernant, citado por Monfardini, afirma que “na e pela literatura escrita instaura-se esse tipo de discurso onde o *logos* não é mais somente palavra [como o *mythos*], onde ele assumiu o valor de racionalidade demonstrativa e se contrapõe, nesse plano, tanto pela forma quanto pelo fundo, à palavra *mythos*.” (apud Monfardini, 2005:50).

⁶ Marinho, 2013:3.

⁷ Pede-se ao leitor que releia a nota de rodapé número 2.

⁸ Ademais, para Monfardini, a influência que a palavra falada e a palavra escrita têm sobre os ouvintes ou leitores é diferente, dado que, por um lado, no caso da mensagem escrita, o narrador tenta convencer o leitor da verdade descrita, assumindo este último uma postura mais crítica e atenta e, por outro, no da mensagem falada, o narrador tem como intuito maravilhar o ouvinte. A diferença encontra-se, assim, neste ponto: *mythos* é fabuloso e fascinante e *logos* é verdadeiro e inteligível. (Cf. Monfardini, 2005:51).

logos para além dos seus limites” (...), visto ser também nisso que consiste a própria essência do mito. E, neste caso, *logos* entendido como discurso estruturado a partir do que o ser humano pensa ser possível distinguir relativamente ao *mythos*, isto é, a Razão. De facto, se *mythos* e *logos* partilham de uma raiz semântica semelhante - relacionando-se ambos com a palavra, o discurso, o pensamento verbalizado - o que mais nitidamente os distingue é o tipo de estruturação discursiva em torno de algo que foi necessário projetar através da fronteira entre dois mundos opostos: o das palavras e o das coisas. Aquilo que decisivamente os afasta é uma oposição convertida em princípio fundamental, ou seja, o eixo verdadeiro/falso, nem sempre lucidamente aplicável e aplicado, mas sobre o qual giram os mundos das palavras que constroem ideias sobre as coisas, que só parecem existir, porque existem palavras que construíram as ideias dessas coisas e dessas palavras, sobrepondo-as, impondo-as, expondo-as, apresentado-as, representando-as.”⁹

No entanto, não é de todo esta recente utilização ou, se preferirmos, extensão semântica do conceito “mito” que deve esgotar a definição do mesmo. Muito longe disso - o mito é muito mais interessante. No mundo pré-moderno, por exemplo, a mitologia era perspectivada como disciplina imprescindível, “na medida em que auxiliava as pessoas a entender a sua vida e revelava regiões da mente humana que, de outra forma, continuariam inacessíveis”¹⁰. Eliade acredita que o estudo do mito deve começar exatamente pela análise das sociedades ditas primitivas, já que estas conservam o conceito “mito” na sua acepção, tanto quanto se sabe, original. Aqui, este ainda alicerça, comprova e aprova muito da conduta e atividade humana, o que, contudo, não remete esses mesmos corpos sociais para uma circunstância de inferioridade cultural. O pensamento mítico é componente intemporal e inseparável do modo humano de perspectivar a realidade.

“Todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas possuem mitologias. Contudo, é preferível não iniciar o estudo do mito tomando como ponto de partida a mitologia grega, egípcia ou indiana. A maioria dos mitos gregos foi recontada e, consequentemente, modificada, articulada e sistematizada por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e mitógrafos. As tradições mitológicas do Oriente Próximo e da Índia foram persistentemente reinterpretadas e elaboradas pelos seus respetivos teólogos e ritualistas. (...) Não obstante, é preferível começar por estudar o mito nas sociedades arcaicas e tradicionais, reservando para uma análise ulterior as mitologias dos povos que desempenharam um papel importante na história. Isso

⁹ Sousa, 2002:72.

¹⁰ Fontes, 2013:10.

porque, apesar das modificações sofridas no decorrer dos tempos, os mitos dos "primitivos" ainda refletem um estado primordial. Trata-se, ademais, de sociedades onde os mitos ainda estão vivos, onde fundamentam e justificam todo o comportamento e (...) atividade do homem.”¹¹

Efetivamente, enquanto narrativa que fomenta ligações entre passado, presente e futuro, o mito tem sido considerado como uma forma de explicar aquilo que, aos olhos da Humanidade, sempre se revelou como inconcebível, numa clara tentativa de tornar os seus medos, ansiedades e dúvidas em algo menos incómodo. Expressão de uma aceção para a vida, o mito fornece-nos modelos de acordo com os quais organizamos as nossas vivências. São os próprios modelos - leis e costumes, a título de exemplo - fornecidos à sociedade que, ao imprimirem conotação valorativa à existência, permitem estruturar e aclarar o pensamento. Assim, tudo o que o ser humano nunca soube explicar ou que nunca foi completamente compreensível ganha uma dimensão diferente de todas as outras. Os mitos devem ser vistos como formas de criação de espírito e não como símbolos de instintos bestiais ou imaturos, ou seja, devem ser entendidos a partir da perspectiva dos humanos enquanto ferramenta indispensável a alguma estabilidade no conceituar de um mundo simultaneamente perigoso e ainda inexplicado. Com efeito, o entendimento do mito como ato de valor histórico-religioso autoriza-nos a ignorar os excessos que, por vezes, caracterizam estas narrativas e a considerá-las como fenómenos de cultura. De acordo com Campbell,

“Os mitos são histórias da nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar a nossa história, compreender a nossa história. Todos nós precisamos compreender a morte e enfrentar a morte, e todos nós precisamos de ajuda na nossa passagem do nascimento à vida e depois à morte. Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos.”¹²

Uma vez que assume múltiplos significados, o mito não é, todavia, passível de ser explicado através de apenas uma perspectiva e/ou teoria que o possa marcar como um todo coerente e coeso, constituído por várias abordagens que, embora possam ser analisadas separadamente, perfazem uma totalidade interdependente. Estudá-lo significa admitir que, por causa dessas ditas interações, o mesmo é visto segundo diferentes campos e abordado de modos variados, sendo que o resultado inerente a este reconhecimento se sintetiza na aceitação de diferentes verdades pessoais, religiosas

¹¹ Eliade, 1972:8.

¹² Campbell, 1990:16.

ou culturais. De facto, “seria difícil de encontrar uma definição de mito que fosse aceite por todos os estudiosos e, ao mesmo tempo, acessível aos não especialistas. (...) O mito é uma realidade cultural extremamente complexa que pode ser abordada e interpretada em perspectivas múltiplas e complementares.”¹³

Ao longo do século XIX, talvez o mais florescente na propagação de teorias como a da Evolução por Charles Darwin, foram surgindo várias correntes de pensamento que se debruçaram sobre o estudo dos mitos, dando origem a diferentes especulações analíticas dos mesmos. Áreas como a religião, a psicologia ou a antropologia, conjecturando a mitologia como uma grande corrente rica em experiência humana, desenvolveram definições bastante distintas da mesma, baseando-se e limitando-se aos quesitos das suas próprias esferas de movimentação. A nosso ver, Birrell, no livro “Chinese Mythology: An Introduction”¹⁴, faz uma descrição bastante detalhada desta variedade de designações para o mesmo conceito.

Começando por evidenciar a existência de várias escolas mitológicas, como a escola naturalista (que defende interpretações meteorológicas do mito), a escola evolucionista (que considera o mito como uma expressão primitiva da filosofia), a escola etiológica (que o vê como uma explicação das origens) e a escola ritualista (que o define como expressão falada do ato encenado, ou seja, como rito), a autora apresenta-nos, não por ordem cronológica, uma série de autores entre os quais se destaca Claude Lévi-Strauss, antropólogo e filósofo francês. Lévi-Strauss era crítico das propostas de Malinowski, antropólogo polaco que defendia o mito como uma ferramenta para a ação social: as necessidades mais básicas da vida determinam inteiramente o pensamento de uma comunidade e, portanto, a partir delas, é-se capaz de desvendar as suas instituições sociais, crenças ou mitos. Lévi-Strauss acrescenta a esta teoria paradigmas de oposições binárias na narrativa mítica. Fazendo uso do mito do Canadá Ocidental sobre uma raia que tentou dominar o Vento Sul¹⁵, este autor introduz-nos à oposição binária presente no pensamento mítico. Ao utilizar a raia, um peixe que, duro por cima e escorregadio por baixo, parece extremamente grande visto de cima e bastante fino visto de lado, o mito usa o seu perfil binário de «sim» (a raia pode ser vista como presa fácil por um ser humano que lhe lança uma seta) e de «não» (a raia pode escapar da seta, virando-se ou deslizando

¹³ Eliade, 1989:12.

¹⁴ Cf. Birrell, 1993:3/4.

¹⁵ O mito narra que, numa altura em que os homens ainda não se distinguiam verdadeiramente dos animais, os ventos, especialmente os ventos maus, sopravam durante todo o ano, o que impedia que os proto-humanos conseguissem pescar ou apanhar moluscos. Depois de se organizarem numa excursão, vários animais, incluindo a raia, conseguiram capturar o Vento Sul, o pior de todos. Este só foi libertado quando prometeu que não sopraria constantemente e que, fazendo-o, seria apenas em certas épocas do ano. Durante o resto desse período, os seres poderiam continuar com as suas atividades diárias. (Cf. Lévi-Strauss, 1978: 23)

rapidamente). É, como afirma o autor, apto de dois estados que são distintos, um positivo e o outro negativo.

“Assim, dum ponto de vista lógico, há uma afinidade entre um animal como a raia e o tipo de problema que o mito tenta resolver. Dum ponto de vista científico, a história não é verdadeira, mas nós somente pudemos entender esta propriedade do mito num tempo em que a cibernética e os computadores apareceram no mundo científico, dando-nos o conhecimento das operações binárias, que já tinham sido postas em prática de uma maneira bastante diferente, com objetos ou seres concretos, pelo pensamento mítico. Assim, na realidade não existe uma espécie de divórcio entre mitologia e ciência. Só o estado contemporâneo do pensamento científico é que nos habilita a compreender o que há neste mito, perante o qual permanecíamos completamente cegos antes de a ideia das operações binárias se tornar um conceito familiar para todos.”¹⁶

Lévi-Strauss reconhece, assim, o valor do sistema - do mito como estrutura lógico-formal -, deixando para um outro patamar os elementos que o compõem. Admitindo que determinados elementos subjacentes ao mito lhe permitem afastar-se da ficção ou da arbitrariedade (a utilização da raia e do vento que, embora errada da perspectiva empírica, assume lógica ao usar esses dois elementos como imagens), o autor afirma que, como são relativos e variáveis, os mesmos só possuem algum valor quando inseridos no grande sistema estrutural (leia-se cultura) de uma dada comunidade. Desta forma, se desprovido de estrutura e referência cultural, o mito é apenas um mito isolado, sem qualquer significado inerente.

Destaca-se igualmente a teoria apresentada por Sigmund Freud que, do ponto de vista da psicologia, cogita o mito como reflexão dos desejos e medos inconscientes do indivíduo. É esse carácter espontâneo do mito, revelador do sonho e da fantasia, que faz com que Freud o aborde através de sua teoria psicanalítica, contrariando os estudiosos que, no século XIX, entendiam o mito como um pensamento não-científico ou transcrição histórica incompleta. Este médico neurologista dedicou-se à busca e análise de mitos que se debruçassem sobre temáticas universalmente conflituosas, como a inveja entre irmãos, o tabu do incesto ou o ódio e o amor caracterizadores dos vínculos familiares.

“(…) Parece inteiramente possível aplicar os pontos de vista psicanalíticos deduzidos dos sonhos a produtos da imaginação étnica, como os mitos e os contos

¹⁶ Lévi-Strauss, 1978:25.

de fadas. Há muito tempo se sentia a necessidade de interpretar essas produções; suspeitava-se existir algum “sentido secreto” por trás delas e presumiu-se que esse sentido se mantivesse oculto através de mudanças e transformações. O estudo dos sonhos e das neuroses feito pela psicanálise lhe trouxe a experiência necessária para capacitá-la a adivinhar os procedimentos técnicos que orientaram essas deformações. Num certo número de casos, porém, ela pode também revelar os motivos que levaram a essa modificação do sentido original dos mitos. Não se pode aceitar como primeiro impulso para a construção de mitos um anseio teórico por encontrar uma explicação para os fenômenos naturais ou para elucidar observâncias e práticas de culto que se tornaram ininteligíveis. A psicanálise procura esse impulso nos mesmos “complexos” psíquicos, nas mesmas inclinações emocionais que descobriu como sendo a base dos sonhos e dos sintomas.”¹⁷

O Complexo de Édipo¹⁸, por exemplo, também é analisado na sua obra tardia “Totem e Tabu”. Freud, ao fazer uso desse mito grego¹⁹, justifica o conceito de ambivalência emocional. As atitudes emocionais de cada um de nós, segundo o autor, são formadas numa tenra idade. A natureza e a qualidade das relações estabelecidas com pais e irmãos/irmãs, que são os indivíduos com os quais travamos contacto em primeiro grau, são depois transferidas para as pessoas que vamos conhecendo ao longo do processo de crescimento. Ou seja, tornam-se substitutos dos primeiros objetos dos nossos sentimentos. Ora, estes substitutos podem posteriormente ser classificados como *imagos*, termo utilizado pelo autor, do pai, mãe, irmão ou irmã, sendo que estes novos relacionamentos arcam com a herança emocional das primeiras relações. É neste contexto que Freud utiliza o mito.

“De todas as imagens (*imagos*) de uma infância que, via de regra, não é mais recordada, nenhuma é mais importante para um jovem ou um homem que a do pai. A necessidade orgânica introduz na relação de um homem com o pai uma ambivalência emocional que encontramos expressa de forma mais notável no mito grego do rei Édipo. Um rapazinho está fadado a amar e a admirar o pai, que lhe

¹⁷ Freud, 1996:62.

¹⁸ Termo criado por Freud, Complexo de Édipo designa a mescla de desejos amorosos/hostis que o menino, ainda criança, sente relativamente à sua própria mãe. Complexo de Electra é o equivalente feminino. Ou seja, designa o mesmo conjunto de desejos da menina criança em relação ao pai. (NdA)

¹⁹ Escrita por Sófocles, “Édipo Rei” é a primeira obra de uma trilogia de tragédia grega. Esse conjunto inclui igualmente “Antígona” e “Édipo em Colono”. No seu conjunto, as obras narram a história da família de Édipo cujo destino é determinado por uma profecia que afirma que Édipo matará o pai e casará com a mãe. (NdA)

parece ser a mais poderosa, bondosa e sábia criatura do mundo. (...) Cedo, porém, surge o outro lado da relação emocional. O pai é identificado como o perturbador máximo da nossa vida instintiva; torna-se um modelo não apenas a ser imitado, mas também a ser eliminado para que possamos tomar o seu lugar. Daí em diante, os impulsos afetuosos e hostis para com ele persistem lado a lado, muitas vezes, até o fim da vida, sem que nenhum deles seja capaz de anular o outro. É nessa existência concomitante de sentimentos contrários que reside o caráter essencial daquilo que chamamos de ambivalência emocional.”²⁰

Para o que se pretende com este trabalho, o que tem mais interesse em “Totem e Tabu” é a morte do pai. Ciumento e violento, este guarda para si todas as mulheres e expulsa os filhos à medida que estes crescem. Freud considera que o tipo mais primitivo de organização que encontramos consistem em grupos de machos cujos membros possuem direitos iguais e estão sujeitos às restrições do sistema totêmico. Uma das questões que o autor coloca é se, de facto, esta forma de organização poderia ter evoluído de uma outra. Neste sentido, Freud declara que

“Certo dia, os irmãos que tinham sido expulsos retornaram juntos, mataram e devoraram o pai, colocando assim um fim à horda patriarcal. Unidos, tiveram a coragem de fazê-lo e foram bem sucedidos no que lhes teria sido impossível fazer individualmente. (Algum avanço cultural, talvez o domínio de uma nova arma, proporcionou-lhes um senso de força superior.) Selvagens canibais como eram, não é preciso dizer que não apenas matavam, mas também devoravam a vítima. O violento pai primevo fora sem dúvida o temido e invejado modelo de cada um do grupo de irmãos: e, pelo ato de devorá-lo, realizavam a identificação com ele, cada um deles adquirindo uma parte de sua força. A refeição totêmica, que é talvez o mais antigo festival da humanidade, seria assim uma repetição, e uma comemoração desse ato memorável e criminoso, que foi o começo de tantas coisas: da organização social, das restrições morais e da religião.”²¹

Depois da morte do pai, modelo para todos eles, assistimos a um acontecimento fundacional, no qual cada um dos irmãos absorve parte da força do pai e, assim, conseguem fundar a ordem social. Será porventura interessante pensar que aqui o pai ciumento se constitui como vítima sacrificial culpada de todos os males e, com a sua morte, se consegue anular a indiferenciação social.²²

²⁰ Freud, 1996:163.

²¹ Freud, 1996:102.

²² A presente questão será desenvolvida com maior profundidade no capítulo 3. (NdA)

Eliade, já aqui citado, é igualmente mencionado por Birrell. Seguindo a linha de pensamento da escola ritualista, este mitólogo romeno defende o mito como conexão vital entre as realidades passadas e contemporâneas ao mesmo tempo que põe grande ênfase nas suas propriedades etiológicas.

“O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos «começos». Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmos, quer apenas uma fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, uma narração de uma «criação»: descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a existir. O mito só fala daquele que realmente aconteceu, daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são Seres Sobrenaturais, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos «primórdios». Os mitos revelam, pois, a sua atividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente, a «sobrenaturalidade») das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado que funda realmente o Mundo e o que faz tal como é hoje. Mais ainda: é graças a intervenções dos Seres Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.”²³

Zhou Zuoren²⁴ considera que, no contexto da análise do mito, é possível identificar duas teorias explicativas para a interpretação sociológica do mesmo. Estas teorias, a Teoria Regressiva (退化说, *tuìhuà shuō*) e a Teoria Evolutiva (进化说, *jìn huà shuō*), permitiram aos estudiosos uma claríssima visão global do mito. No artigo publicado em 1934, este autor começa por indicar que a Teoria Regressiva se subdivide em quatro escolas de pensamento:

- A Escola de Pensamento Histórico (历史学派, *lìshǐ xuépài*), que acredita que, dada a lonjura temporal, todos os mitos surgiram da regressão de eventos históricos e, no processo, assumiram características algo diferentes e definitivamente ligadas ao sobrenatural e/ou divino;
- A Escola de Pensamento Analógico (譬喻学派, *pìyù xuépài*), que considera o sistema mitológico como sendo formado a partir do uso de assuntos concretos. Ou seja, em

²³ Eliade, 1989:12/13.

²⁴ Zhou Zuoren (周作人, *Zhōu Zuòrén*) (1885 - 1967), irmão mais novo do escritor Lu Xun (鲁迅, *Lǔ Xùn*), foi um escritor chinês, conhecido principalmente pelos seus ensaios e traduções. Entre estas últimas, destaca-se a primeira tradução inglês-chinês de Ali Babá e os Quarenta Ladrões. Foi igualmente reitor da Universidade de Pequim. (NdA)

tempos idos, o mito absorveu as lições morais e éticas da sociedade onde estava inserido. No entanto, como a transmissão foi feita de forma errônea, o mito perdeu o seu intuito original e transformou-se num conjunto de histórias sobre o divino;

- A Escola de Pensamento Deífico (神学派, *shén xuépài*), que o vê como uma transformação das histórias registadas no Antigo Testamento;
- A Escola de Pensamento Discursivo (言语学派, *yányǔ xuépài*), que afirma que os mitos surgiram a partir de uma “doença do discurso” (言语之病, *yányǔ zhī bìng*). Usando os fenómenos naturais para justificar a existência das coisas, os defensores desta escola de pensamento crêem que, antigamente, estes possuíam diversas denominações. Com a passagem temporal, estas designações foram-se perdendo e o significado original dos fenómenos tornou-se desconhecido, dando origem ao nome próprio dos deuses.

Em seguida, indica-nos a única escola de pensamento proveniente da Teoria Evolutiva, a Escola de Pensamento Antropológico (人类学派, *rénlèi xuépài*). Esta defende a raiz antropológica do mito. Todas as realidades míticas têm origem nos costumes dos povos antigos. O que é atualmente considerado como um conjunto de histórias bizarras estava, aquando do seu surgir, perfeitamente sincronizado e adequado ao sistema ideológico da sociedade de então. É a crença nos costumes que, na opinião desta escola, permitiu testemunhar o nascimento de todo o tipo de narrativas míticas.

Após a supracitada descrição, Zhou destaca ainda a queda de importância da primeira teoria após a eclosão da Teoria Evolutiva, uma vez que, na opinião do escritor, esta “permite-nos compreender adequadamente o significado do mito, perceber que o mesmo não é apenas algo prepóster, que não é criação arbitrária de algumas classes especiais com o intuito de ludibriar o povo e que não é de todo uma invenção casual para entreter crianças.”²⁵

Estes e outros autores procuraram, com base das suas áreas de estudo, interpretar o mito e as suas significâncias. Símbolo vivo, o mito não pode possuir uma definição fechada, pois está sempre aberto a novas leituras. À medida que a realidade muda, o mito também o faz em clara demonstração do seu carácter mutável e transcendente. Todas as culturas têm os seus próprios mitos: histórias sacras, elevadas e privilegiadas, que propagam narrativas explicativas que, na grande maioria, tenta explicar as origens ou começo dos tempos. Estas informações, transmitidas num fluxo contínuo e interminável, representam as visões do ser humano acerca do mundo e da sua

²⁵ “能够正当地了解神话的意义, 知道他并非完全荒诞不经的东西, 并不是几个特殊阶级的人任意编造出来, 用以愚民, 更不是大人随口胡诌小孩子的了。” (*Nénggòu zhèngdàng de liǎojiě shénhuà de yìyì, zhīdào tā bìngfēi wánquán huāngdàn bù jīng de dōngxī, bìng bùshì jǐ gè tèshū jiējí de rén rènyì biānzào chūlái, yòng yǐ yǔmín, gèng bùshì dàrén suíkǒu húzhōu xiǎo háizi dele*) (Zhou, 1934:73) (TdA)

estrutura organizativa, nas quais deuses e heróis interagem eternamente num sistema que não só altera a realidade, como também por ela é modificado. Nesta perspetiva, devemos entender que o manancial do que é humano, do que pode ser analisado através dos próprios mitos, provém do homem em estado puro, ou seja, do homem primitivo, e do seu constante contacto com o espaço circundante.

“Neste sentido, o mito é fundamental - sem por isso se ter de falar explicitamente de tempos primordiais - como «carta de fundação» de instituições, explicação de rituais, precedente para aforismo mágicos, esboço de reivindicações familiares ou étnicas e, sobretudo, como orientação que mostra o caminho neste mundo ou no além. O mito neste sentido nunca existe «puro» em si mas tem por alvo a realidade; o mito é simultaneamente uma metáfora ao nível da narração. A seriedade e dignidade do mito procedem desta «aplicação»: um complexo de narrativas tradicionais proporciona o meio primário de concatenar experiência e projeto da realidade e de o exprimir em palavras, de o comunicar e dominar, de ligar o presente ao passado e simultaneamente de canalizar as expectativas do futuro.”²⁶

O mito torna-se, desta maneira, no fator predominante que permite ao indivíduo a sua identificação cultural com determinada sociedade ou comunidade e é elemento de indagação sobre o cosmos e os seus fenómenos, embora a sua operacionalidade dependa de contexto. Identidade cultural afigura-se como um conjunto de aspetos que, historicamente compartilhados, permite o desenvolvimento do chamado sentimento de pertença dos indivíduos em relação a um grupo e/ou cultura. Segundo Stuart Hall, uma identidade cultural “ênfatiza aspetos relacionados à nossa pertença a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas, regionais e/ou nacionais.”²⁷ A identificação cultural parte semelhantemente do pressuposto de que a influência da narrativa mítica só ocorre quando a mesma é aceite e se integra numa dada cultura. Sousa acredita plenamente que “o mito é parte fundamental do património cultural e, logo, essencial na identidade e identificação de uma comunidade.” Além disso, “podemos dizer que os mitos fazem parte da identificação de uma comunidade e estão implícitos na sua(s) identidade(s). O mito, enquanto saber em histórias, está implícito na consciência de identidade das comunidades.”²⁸

²⁶ Burkert, 2001:18.

²⁷ Hall, 2003, in <http://www.tecnolegis.com/provas/comentarios/105955> [Acedido a 23 de Maio de 2015].

²⁸ Sousa, 2011:3.

“Os motivos básicos dos mitos são os mesmos e têm sido sempre os mesmos. A chave para encontrar a sua própria mitologia é saber a que sociedade você se filia. Toda a mitologia cresceu numa certa sociedade, num campo delimitado. (...) Quando as mitologias se tornam muitas, entram em colisão e (...) se amalgamam, surge (...) uma outra mitologia, mais complexa. Mas hoje em dia não há fronteiras. A única mitologia válida, hoje, é a do planeta.”²⁹

Como o mito foi sempre transmitido através de registos orais, a sua difusão foi absorvendo influências de outros povos com os quais os veículos originais de comunicação travaram contacto. É esta especificidade da narrativa que permite ao ser humano a já mencionada sensação de pertença a um grupo, porque a existência de certas práticas ritualistas leva a que a sua descodificação só possa ser feita através de quem as executa e/ou aceita. Esta narrativa acerca dos feitos dos heróis míticos serve para atribuir significância à ação humana, incorporando-a numa totalidade coesa. Neste sentido, o mito contribui também para a regulação do comportamento humano através da definição daquilo que é sagrado ou profano, do que é bom ou mau, do que é positivo ou negativo. Por outras palavras, o mito ganha e dá forma, e protege, a organização da sociedade de forma a evitar a degeneração dos seus membros e da comunidade em geral. Ou seja, o mito é o contrário do caos.

O mito transmite conhecimentos, faz a ligação entre tempos e valida a identidade dos entes que os consideram como verdadeiros, para além de garantir a tradição e a sobrevivência do próprio grupo. Por conseguinte, não devemos ignorar a sua dimensão sociocultural, pois é ela que, com efeito, facilita o salvaguardar das características basilares de um determinado povo. Oliveira e Lima afirmam igualmente que “o mito não desaparece, porque estabelece um elo de ligação entre o homem e as suas origens, a sua memória cultural e a explicação da história dos povos primitivos, representando um dos últimos redutos para a preservação de importantes valores culturais e a própria existência de comunidades inteiras.”³⁰

“Os mitos são formas eficazes de perpetuar a consciência quer do mundo do divino, quer dos antepassados. Os mitos permitem o regresso às origens, tendo o prestígio deste regresso sobrevivido nas sociedades europeias. Os mitos, ao se alimentarem da História, tornam-se em mitos históricos conservando desta forma a identidade cultural de uma comunidade. O mito existe nas sociedades atuais porque, para além de ser um meio de expressão e de pensamento, é também uma

²⁹ Campbell, 1990:36.

³⁰ Oliveira e Lima, 2006:14.

forma de viver e de atuar. Estes mitos atuam de uma forma profunda no Ser Humano pois proporcionam uma cosmogonia e uma cosmovisão, um campo simbólico e um universo a partir do qual o grupo pode comunicar e coexistir.”³¹

Entendidas como transmissoras de realidades divinas, as narrativas mitológicas são facilmente identificáveis num inúmero conjunto de práticas, possuidoras de carga mágica, que remontam às origens, ao tempo primordial, e que fornecem uma interpretação mais profunda do ambiente em redor. Desta forma, as práticas ligadas à agricultura, as interpretações sobre o período fértil das mulheres ou até mesmo as danças da chuva levam a que o Homem, embora nem sempre de forma consciente, proteja e propague a sua existência.

“Do grande número de atos mágicos que possuem uma base semelhante, chamarei a atenção para mais dois, que desempenharam um grande papel entre os povos primitivos de todas as épocas e que persistem, em certo grau, nos mitos e cultos de fases mais elevadas de civilização - os rituais para produção de chuva e fertilidade. A chuva é magicamente produzida pela imitação dela ou das nuvens e tempestades que lhe dão origem, através de uma “brincadeira de chuva”, como quase se poderia dizer. No Japão, por exemplo, uma turma de ainus³² espalha chuva por meio de peneiras, enquanto outros tomam uma tigela, enfeitam-na com velas e remos, como se fosse um barco, e depois a empurram ou puxam pela aldeia afora pelos jardins. Da mesma maneira, a fertilidade da terra é magicamente promovida através de uma representação dramática da relação sexual humana. Assim, para tomar apenas um só de um número incontável de exemplos, em algumas partes de Java, na estação em que o arroz logo começará a florescer, o lavrador e sua esposa visitarão seus campos à noite e lá efetuarão a relação sexual, a fim de incentivar a fertilidade do arroz com o seu exemplo. Existe o temor, contudo, de que relações sexuais proibidas e incestuosas possam provocar o fracasso das colheitas e tornar a terra estéril.”³³

Embora seja uma construção do Homem, e assim, até certo ponto, fictício, o mito torna-se real a partir do momento em que agimos e nos comportamos de acordo com o mesmo. Explicar momentos fundacionais da comunidade, assim como valores essenciais à vida no seu seio, veicular comportamentos a ter aquando de certas ocasiões, fomentar a ligação entre passado, presente e futuro e transmitir o funcionamento da natureza e dos seus processos, são algumas das funções

³¹ Sousa, 2011:5.

³² Ainu (do japonês ア イヌ, *ainu*) é um grupo étnico indígena de Hokkaido (北海道, *Hokkaidou*), a Norte do Japão. (NdA)

³³ Freud, 1996:64.

assumidas pelo mito. É uma forma, nas sociedades mais primitivas hiper-predominante, como os indivíduos vivenciam a realidade e, como não se fundamenta e/ou justifica, não se questiona, corrige ou critica, pressupondo o consentimento, a aderência do povo à sua crença.

“Assim, o mito não deve ser entendido como um modo de pensar ingênuo, insuficiente, uma crença falsa, mas antes o resultado da própria capacidade criadora e imaginativa do homem. Os mitos possuem uma dimensão intemporal que é a garantia da sua própria existência, porque estabelecem um elo de ligação entre o homem e as suas origens, a sua memória cultural e a explicação da história dos povos. Na verdade, os mitos podem ser considerados como os últimos redutos para a preservação de importantes valores culturais, fundamentais para a própria existência de comunidades humanas, resistindo ao avanço científico e tecnológico e à própria globalização que tantas vezes atropela a cultura local em nome do poder económico e político.”³⁴

O mito explica a realidade sagrada através do sobrenatural, do mistério e até mesmo da magia. Daí apenas seres privilegiados, como sacerdotes, xamãs e seus neófitos, serem capazes de os decifrar, pois servem como intermediários entre o mundo humano e o mundo transcendente. A procura de ligação entre estes mundos é feita através do recurso aos ritos, aos sacrifícios, aos oráculos, o que concede ao ser humano a oportunidade de obter favores divinos ou de evitar sofrer a ira dos deuses, por exemplo. De facto, mito e rito são conceitos que, no fundo, não podem ser dissociados um do outro. O mito é propagado por atividades ritualísticas e o rito parte de uma realidade mítica para justificar a sua execução. A explicação da origem ou da criação universal é consumada pelo rito que procura o reviver do tempo ido, numa tentativa explícita de reforçar a continuidade do mito enquanto componente valorosa e unificadora de um povo. O maravilhoso tempo inicial, já perdido, volta ao presente com o rito, porque, sem este, o ser humano não conseguiria estar em contacto com a realidade que já passou. Realidade que, embora perdida num passado absolutamente inidentificável, está presente. Ou seja, o regresso ao tempo primordial que o rito proporciona mostra-nos que este tempo passado é reversível e que a ritualização do evento a que se assiste constitui, na verdade, o ressurgimento do momento sagrado no presente. Ora, dotando o ser humano de um propósito, o mito permite-lhe uma maior segurança perante as ameaças da vida, pois reforça as suas conexões e as suas alianças com os entes sobrenaturais. Como refere Marcelo Cruz,

³⁴ Fontes, 2013:29.

“Os mitos são definidos como uma explicação dos factos atuais através de acontecimentos primordiais, que se encontram sempre presentes, sendo que, pelo rito, se faz a ligação do atual ao primordial. Deste modo, os mitos, ao se referirem aos acontecimentos primordiais, estão nos trazendo uma explicação do atual, pois esses acontecimentos ocorreram em determinados espaços e tempos sagrados. Essa referência a um contexto transcendente valida o espaço e o tempo profanos, dando sentido à quotidianidade. (...) Os mitos nos servem de modelo e de referência para toda atividade e possuem uma dimensão de eficácia. Através do rito, por assim dizer, eles têm uma espécie de âmbito mágico que produz resultados. O rito não é uma simples encenação ou uma repetição, ele é uma ação que produz resultados, e orienta a quotidianidade humana.”³⁵

Quando nos deparamos com este amplo relato daquilo que foi, daquilo que aconteceu, atribuímos ao mito o papel essencial de ligação entre indivíduo e comunidade, já que as suas histórias, os seus pensamentos e o senso que conferem à vida recorrem-se continuamente numa corrente que lhes dá sentido. Quando falamos no mito, devemos reconhecê-lo como a explicação para a formação do cosmos a partir do caos, ou seja, como perpetuação da diferença entre sagrado e profano, já que ele é uma criação do Homem, que, na qualidade de entidade inserida numa condição natural, buscou desde sempre formas para tornar inteligível o seu papel no mundo, considerado razoavelmente frágil.

Como referido anteriormente, o mito tem o papel de nos informar sobre o que é sagrado e o que não o é. O sagrado, diferente das realidades naturais, isto é, as realidades visíveis e sensíveis, manifesta-se como a revelação de um certo aspeto do poder divino, contrastando de imediato com o profano por ser exactamente algo distinto deste último. Sagrado e profano coexistem, assim, em constante interação e contraste: o primeiro só se assume como tal, porque o último também o é. Esses sinais e elementos sacros, expressões sobrenaturais chamadas por Eliade de *hierofanias*, variam em dimensão, podendo exercer influência na forma como as coisas naturais, profanas são entendidas. De facto, através do poder divino, essas mesmas realidades naturais alteram-se na sua essência e ganham novas significâncias. Subitamente, uma pedra torna-se um cosmos à volta do qual gravitam os seres humanos, porque é essa pedra que, servindo de ligação entre o inferior e o superior, lhes permite o apercebimento da existência de um mundo organizado, completamente distinto da desordem profana.

³⁵ Cruz, 2007:2.

“A realidade mítica é sempre cósmica, porque todas as coisas propostas constituem um cosmos. Não são objetos perdidos num todo desordenado. O cosmos mítico não é opaco e fixo em sua realidade ontológica. É um mundo ordenado e vivo, transparente, harmonioso, festivo, mas, acima de tudo, profundamente coeso em sua unidade. O mundo real apresenta-se sempre como uma totalidade. A realidade é uma só, em sua consistência final.”³⁶

Neste ganhar de novas essências, Campbell, noutro exemplo, vê na Catedral de Chartres, em França, uma ligação entre o ser humano e o cosmos. Para ele, a estrutura da catedral - em forma de cruz e altar no centro - é extremamente simbólica, porque está construída como um teatro e permite grande visibilidade, ainda que, de facto, o que de fantástico ocorre, ocorre fora do alcance da visão. No entanto, o importante é o símbolo, é saber que existe um local onde podemos entrar em contacto direto com o cosmos, arrumando continuamente o caos.

Caos e cosmos são, assim, duas realidades que se mantêm distintas lógica e cronologicamente através da ação persistente do mito. A existência primeva do caos, salientado essencialmente pelo estado informe e indistinto dos elementos que o constituem, é também uma característica comum às várias mitologias mundiais. Efetivamente, este aspeto cosmogónico está bem patente em grande parte das mitologias globais, sendo que é a partir da separação das trevas, oceanos, o Céu e a Terra, ainda fundidos numa esfera única, que se dá a criação do cosmos - uma realidade estabelecida pelo conjunto de partes distintas e/ou opostas desses elementos. O Mundo nasceu daqui.³⁷

Segundo Burkert, não devemos considerar o mito na especificidade do conteúdo, mas na função do mesmo. O mito é narrativa aplicada na qual se procede à “verbalização dos dados complexos, supra-individuais, coletivamente importantes”³⁸. Campbell subscreve a opinião do primeiro autor e define e identifica quatro funções do mito:

- A função mística, que demonstra o quão fantástica pode ser a dimensão do universo e do ser humano e o quão espantoso é o mistério vivido do mundo. O mito alerta para a existência do mistério que subjaz a todas as formas e, ao consciencializarmo-nos dessa abertura do mundo, seremos capazes de entrar no transcendente;
- A função cosmológica, dimensão trabalhada pela ciência. É ela que nos informa sobre o universo, ainda que, para tal, mantenha o mistério vivo. A ciência explica como ocorre e funciona o fenómeno, mas não o que ele é, como no caso do fogo;

³⁶ Seleprin, 2010:2.

³⁷ Voltaremos a falar sobre os tipos de mitos num dos sub-capítulos seguintes. (NdA)

³⁸ Burkert, 2001:18.

- A função sociológica, que suporta e valida a ordem social. Campbell sugere o exemplo da poligamia e monogamia e suas mitologias, afirmando que ambas são satisfatórias, dependendo da cultura onde se inserirem;
- A função pedagógica, em que o mito ensina o ser humano a viver uma vida humana sob qualquer circunstância.³⁹

O mito é vivido e viver o mito implica experimentar uma certa religiosidade, já que é algo diferente do cotidiano. Essa religiosidade, como afirma Eliade, reside no facto de a reatualização dos eventos exaltantes e cheios de significância trazerem consigo as ocorrências iniciais do mundo e, desta maneira, embrenham o ser humano numa esfera transfigurada que conta com a presença dos antepassados primevos. O mito permite entender que o mundo, o homem e a vida têm todos uma origem e uma história e que é através dele que dado indivíduo pode sair da contemporaneidade, do tempo cronológico, e introduzir-se no tempo primordial, vivendo e experienciando pela primeira vez um certo evento. Essa história transforma-se, assim, em algo relevante e inspirador. Por fim, o autor cita Malinowski para demonstrar a natureza e a função do mito.

"O mito, quando estudado ao vivo, não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade primeva, que satisfaz a profundas necessidades religiosas, aspirações morais, a pressões e a imperativos de ordem social, e mesmo a exigências práticas. Nas civilizações primitivas, o mito desempenha uma função indispensável: ele exprime, enaltece e codifica a crença; salvaguarda e impõe os princípios morais; garante a eficácia do ritual e oferece regras práticas para a orientação do homem. O mito, portanto, é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é ao contrário uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é absolutamente uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática."⁴⁰

Neste sentido, o mito deve ser visto não como uma crença falsa, ou uma história inventada, mas como o resultado da capacidade imaginativa do Homem, porquanto, graças às suas variadas dimensões, se assume como elemento importante na transmissão de valores fundamentais e na unificação sociocultural de um dado povo. É o último resquício explicativo do mundo desconhecido, funcionando como elo de ligação entre uma realidade sacra, advinda dos deuses, e

³⁹ Cf. Campbell, 1990:44/45.

⁴⁰ *Apud* Eliade, 1972:19.

uma realidade profana, oriunda de um caos anterior. Afinal, citando Fernando Pessoa, “o mito é o nada que é tudo.”⁴¹, e ““É o nada”, porque o relatado por ele não se passou tal e qual; “é tudo”, porque dá sentido ao melhor e pior da gesta da existência humana.”⁴²

1.2. Mito e Modernidade

Como vimos, o mito provê o ser humano de um conhecimento prévio das origens, falando de eventos tidos como reais ocorridos num tempo sagrado. O mito possibilita, assim, comprovar que qualquer atividade humana tem o seu modelo exemplar nele próprio. Seleprin, por exemplo, crê que “essa visão do mundo permite ao homem das sociedades arcaicas, onde o mito é algo presente e vivo, uma visão aberta do mundo, mesmo quando este lhe parece fragmentado e misterioso”⁴³. A constante interação entre o homem e a natureza faz-nos acreditar que, com o intuito de compreender a última, o primeiro tem que se consciencializar de que o conhecimento profundo dos conteúdos das narrativas mitológicas é necessário. Só assim obterá uma interpretação simbólica da linguagem da natureza. Quando, de facto, se procede à utilização da mesma linguagem simbólica e se a articula com a narrativa mítica, e vice-versa, o descrito é feito de forma muito mais verdadeira e lhana. Se o mito alimenta o símbolo, essa reciprocidade enriquece a credibilidade e a operacionalidade tanto de um como de outro.

Tendo como base os trabalhos desenvolvidos por Carl Jung, Gilbert Durand e Joseph Campbell, Adriana Monfardini, no texto “O Mito e a Literatura”, argumenta que todas as culturas possuem um imaginário coletivo onde se inserem as imagens arquetípicas de carácter estável, universal e inato, realçando o facto de imagens e símbolos puderem condensar narrativas míticas. São essas mesmas imagens e símbolos que, presentes no sonho e na literatura, revelam a contínua permanência do pensamento mítico na consciência humana. Assim, “a elaboração mítica transformou-se no decorrer da evolução do pensamento humano, mas não desapareceu de todo”⁴⁴, sendo que, para além da poesia lírica, na sua opinião, o campo mais fecundo relativamente a esta relação entre o carácter metafórico da linguagem e a consciência mítica, podemos tal-qualmente falar de obras de carácter mítico e/ou fantástico que invocam resoluções transcendentais para questões que a consciência humana não é capaz de solucionar.

⁴¹ Pessoa, 1992:27.

⁴² Vaz, 2011:376.

⁴³ Seleprin, 2010:8.

⁴⁴ Monfardini, 2005:54.

“O mito narra um acontecimento; mas, além disso, o mito dá respostas a questões que a razão humana não pode compreender. Dessa forma, o mito tenta explicar o inexplicável. (...) O tratamento mítico de um tema pressupõe, portanto, sempre um conflito existencial. Aqui se pode perceber a filiação da ficção «mitificada» moderna ao mito primitivo: lembre-se que o mito antigo relata acontecimentos que são determinantes da existência e da condição humana enquanto tal. É nesse sentido que se pode falar em mitificação em obras como, por exemplo, *O processo*, de Kafka, ou *Grande sertão: veredas*, de Guimarães Rosa, cujo fulcro é a reflexão sobre a condição do homem no mundo.”⁴⁵

Eliade cogita a existência de alguns comportamentos míticos nas sociedades atuais, embora não considere que estas sejam sobrevivências de uma mentalidade arcaica. Pelo contrário, crê plenamente que certos aspetos e funções do mito formam o ser humano e que, desta forma, ainda são visíveis em certas circunstâncias do mundo atual. Em “Mito e Realidade”, o autor enfatiza a importância do retorno às origens para as sociedades arcaicas, afirmando, logo em seguida, a sua subsistência nas sociedades europeias. A Reforma na Igreja Católica⁴⁶ e a Revolução Francesa⁴⁷ são os exemplos citados para explicar estas afirmações, já que, no primeiro, é facilmente verificável a ambição não só em regressar à Bíblia, como também em reviver a experiência das mais antigas comunidades cristãs e, no segundo, as fontes de inspiração para tal acontecimento foram as sociedades romana e espartana (os seus promotores “consideravam-se como os restauradores das antigas virtudes exaltadas por Tito Lívio e Plutarco”⁴⁸).

A relevância e a notoriedade que caracterizavam a questão das origens eram fascinantes, uma vez que ter uma origem bem definida significava não apenas ter uma origem nobre, como também, e sobretudo, ter um sentimento de segurança e pertença. Dizer que temos a nossa origem em Roma, como faziam os intelectuais romenos do século XVIII e XIX, reflete-se no reacender da chama da paixão pela história nacional, que descende de uma participação mítica na grandeza daquela civilização. No entanto, Eliade também refere que, embora esta paixão seja positiva, até porque

⁴⁵ *Idem*: 54/55.

⁴⁶ Com o seu apogeu nas 95 teses escritas por Martinho Lutero, a Reforma Protestante foi um movimento de reforma cristã que propôs uma reforma no catolicismo romano, protestando contra a doutrina até então seguida pela Igreja Católica Romana. Esta revolução religiosa, com origem na Alemanha, depressa se estendeu a países como Suíça, França, Reino Unido ou Hungria. A resposta da Igreja Católica a este movimento ficou conhecida por Contra-reforma. (NdA)

⁴⁷ A Revolução Francesa foi um período (1789 - 1799) de forte agitação política e social neste país. Sendo um marco na história francesa e europeia, os seus novos princípios procuram *Liberté, Égalité, Fraternité* (Liberdade, igualdade e fraternidade). A monarquia absolutista foi derrubada e a sociedade francesa sofreu uma importantíssima transformação com privilégios aristocráticos e clericais a desvanecerem-se quase que instantaneamente. (NdA)

⁴⁸ Eliade, 1972:157.

acaba por provocar um maior interesse nas fases mais antigas da história do país, tende da mesma forma a degenerar-se num instrumento de propaganda e luta política, contribuindo para o conflito entre povos. Neste âmbito, o arianismo nazi é um exemplo que não pode ser ignorado. Efetivamente, este vigoroso desejo do regresso à origem nobre, à origem que deve ser enaltecida, conduziu a um provincianismo cultural. No caso deste mito racista, difundido principalmente pela Alemanha do século passado, o ariano é a figura ancestral e primordial, o herói virtuoso que é continuamente tido como o modelo exemplar da pureza racial. Por outras palavras, ilustra em si os valores perdidos das origens enaltecidas e, devido a esta razão, deve ser contemplado e imitado.

Seleprin acredita que, na sociedade dos dias de hoje, “as estruturas míticas estão fortemente presentes nas imagens e nos comportamentos que são impostos às pessoas através da mídia”⁴⁹. Relativamente a este assunto, Eliade não se mostra reticente, fazendo uso imediato de banda desenhada e das suas personagens para explicar que estas encarnam, através dos seus desenhos e diálogos, a versão moderna dos heróis do folclore mítico. Os ideais da sociedade aqui personificados afetam-na de tal forma que, se alguma destas personagens vir o seu destino alterado, seja por mudança de atitude, morte ou outro tipo de transformação, os seus criadores vêem-se perante uma enchente de leitores assíduos que, reagindo e protestando, são vítimas de verdadeiras crises. O autor romeno faz uso do Super-Homem para exemplificar este ponto.

“Um personagem fantástico, Superman, tornou-se extremamente popular graças, sobretudo, à sua dupla identidade: oriundo de um planeta destruído por sua catástrofe, e dotado de poderes prodigiosos, ele vive na Terra sob a aparência modesta de um jornalista, Clark Kent; Clark se mostra tímido, apagado, dominado por sua colega Miriam Lane. Essa camuflagem humilhante de um herói cujos poderes são literalmente ilimitados, revive um tema mítico bastante conhecido. Em última análise, o mito do Superman satisfaz as nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se decaído e limitado, sonha revelar-se um dia um “personagem excecional”, um “herói”. ”⁵⁰

A esta análise, não só acrescentaríamos outras personagens de banda desenhada, como Homem Aranha, Batman ou Homem de Ferro, como também adicionaríamos outros géneros, como séries televisivas ou até mesmo telenovelas.⁵¹ O homem moderno, cada vez mais consciente das suas

⁴⁹ Seleprin, 2010:9.

⁵⁰ Eliade, 1972:159.

⁵¹ Um outro exemplo que poderá suscitar interesse remete-nos para um dos livros da saga de Sherlock Holmes, escrito por Arthur Conan Doyle, intitulado “O Problema Final”. Nesta obra, Holmes acaba por morrer, o que provocou uma enorme onda de protestos entre os leitores de Conan Doyle. A dimensão dos mesmos foi tamanha que o autor se viu obrigado a ressuscitar a personagem em trabalhos posteriores. (NdA)

limitações, vê-se rodeado pelos seus anseios em encontrar algo transcendente que o liberte do presente limitador e que o eleve até um futuro promissor no qual possa vir a ser alguém superior, um herói. O homem projeta-se na personagem e é projetado pela mesma.

Eliade também nos indica que a obsessão pelo sucesso, algo tão enraizado na sociedade atual, pode perfeitamente ser percebida como uma manifestação destes comportamentos que relevam do mito, pois o desejo oculto em ultrapassar os limites constrangedores da condição humana está indelevelmente inerente à mesma. Vejamos o exemplo do culto ao automóvel, no qual stands usam as mais variegadas formas para extasiar o público e, assim, promover a venda. Eliade faz uso do texto de Andrew Greeley para melhor exprimir esta ideia.

“(...) basta visitar o salão anual do automóvel para nele reconhecer uma manifestação religiosa profundamente ritualizada. As cores, as luzes, a música, a reverência dos adoradores, a presença das sacerdotisas do templo (as manequins), a pompa e o esplendor, o esbanjamento de dinheiro, a multidão compacta — tudo isso representaria, em qualquer outra cultura, um ofício nitidamente litúrgico. O culto do carro sagrado tem os seus adeptos e iniciados. Nenhum gnóstico aguardava com maior ansiedade a revelação de um oráculo, do que um adorador do automóvel aguarda os primeiros rumores sobre os novos modelos.”⁵²

No campo da literatura, como pudemos constatar através da contribuição de Monfardini, apesar de o pensamento mítico ter sido suplantado pelo pensamento lógico, esse mesmo corte não foi total, porquanto “as formulações míticas parecem ter suas raízes num «imaginário universal» que se manifesta no inconsciente coletivo”⁵³. Seguindo esta linha de pensamento, Eliade, para além de tomar como exemplo os romances policiais, nos quais podemos detetar analogamente a luta exemplar entre dois pólos distintos, como o bem e o mal ou o detective (herói) e o criminoso (o equivalente moderno de demónio)⁵⁴, e através do qual o leitor, projetando-se inconscientemente, entra no drama, afasta-se do seu tempo original e participa na acção perigosa e heróica, aponta-nos igualmente o papel da literatura épica nesta temática, uma vez que este género não pode deixar de estar conectado com a mitologia e comportamentos dos heróis aí presentes. Com efeito, os episódios épicos são como um prolongamento da narrativa mitológica, visto que, em ambos os géneros, se veicula uma história cujos eventos ocorrem num passado fabuloso e cheio de sentido.

⁵² *Apud* Eliade, *Ibidem*, 160.

⁵³ Monfardini, 2005:58.

⁵⁴ Como, aliás, veremos no próximo subcapítulo, Cruz refere esta ideia ao apontar, no seu “Mitos - Suas Origens e Sua Importância para o Homem Contemporâneo”, a dualidade existente entre Yin e Yang. (NdA)

“É inútil recordar o processo longo e complexo que transformou uma "matéria mitológica" em um "objeto" de narração épica. O que deve ser salientado é que a prosa narrativa, especialmente o romance, tomou, nas sociedades modernas, o lugar ocupado pela recitação dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais e populares. Melhor ainda, é possível dissecar a estrutura "mítica" de certos romances modernos, demonstrar a sobrevivência literária dos grandes temas e dos personagens mitológicos.”⁵⁵

Os romances que entram nesta categoria são histórias míticas que, tendo perdido o seu caráter sagrado, se dissimularam com formas profanas. Assim sendo, é efetivamente possível comprovar que, dentro destas narrativas, existe uma estrutura mítica que permite ao homem a saída do tempo em que vive - característica comum a ambas as narrativas. Ainda que mito e romance não possuam uma noção temporal semelhante - o romance não consegue aceder ao tempo primordial dos mitos, apesar de o romancista fazer uso de todas as possibilidades do mundo imaginário -, ambos permitem-nos sair do nosso próprio tempo histórico e pessoal e entrar num tempo transcendente, o que dá resposta ao forte desejo de atingirmos outras realidades diferentes daquela em que somos compelidos a viver.

Por fim, quando questionado sobre a influência do papel da mitologia nos seus jovens alunos, Campbell acredita que estes se deixam arrebatados pelo assunto. Na sua opinião, “a mitologia ensina-lhes o que está por trás da literatura e das artes, ensina sobre a sua própria vida”⁵⁶. Acrescenta ainda que, como é um assunto vasto e excitante, a mitologia está intrinsecamente ligada aos vários estágios da vida e às correspondentes cerimónias de iniciação, nas quais passamos da infância para a maioridade ou quando deixamos de ser solteiros e assumimos o estado de casados. Os ritos inerentes a estas cerimónias são ritos inseridos no mito, estando fortemente vinculados aos papéis sociais que passamos a desempenhar. É um processo em que, ao acarretar com as responsabilidades de estar inserido numa vida em comunidade, o Homem volta para a origem, para o início. Campbell cita o exemplo dos juízes quando estes entram no tribunal e todos os presentes se levantam. O que é venerado não é o indivíduo em si, mas o papel que ele assume quando veste a toga. “O que o torna merecedor desse papel é a sua integridade como representante dos princípios que estão no papel, e não qualquer ideia preconcebida a seu respeito”⁵⁷, e, com isso, estamos a reverenciar uma

⁵⁵ Eliade, 1972:163.

⁵⁶ Campbell, 1990:25.

⁵⁷ *Idem, ibidem.*

personagem mitificada (sem sentido pejorativo). O mesmo se passa com reis, presidentes ou personalidades de poder maior. A individualidade da pessoa em questão é ignorada a favor da função mitificada (idem) que esta desempenha. No entanto, os exemplos não se esgotam. Campbell supõe ainda que

“Alistar-se no exército, vestir um uniforme, é outro [rito]. Você desiste de sua vida pessoal e aceita uma forma socialmente determinada de vida, a serviço da sociedade de que você é membro. Eis por que me parece obscuro julgar pessoas em termos da lei civil por atos que elas praticaram em tempo de guerra. Elas não estavam agindo como indivíduos, mas como agentes de algo acima delas, a que se haviam consagrado inteiramente. Julgá-las como se fossem seres humanos comuns é totalmente impróprio.”⁵⁸

A convicção de que existem ainda rituais, que relevam do mito, na nossa sociedade está bem presente no pensamento do autor que, questionado sobre o facto de algumas religiões apelarem ao regresso aos velhos tempos, acaba por admitir que estas estão a cometer um enorme erro, porque pretendem voltar a algo atrofiado, não representativo daquilo que a vida é hoje. Para Campbell, os mitos são modelos de vida e, como tal, devem-se adequar à estrutura e ao tempo atuais. Ora, se o mundo está em constante mutação, o que era considerado como virtuoso no passado pode não o ser no presente, e vice-versa. Essa ordem moral deve estar, neste sentido, harmonizada com as necessidades da realidade atual. O regresso à religião primitiva significa desprezar essa necessidade. Isto é, adotar outro sistema de valores humanos, outro universo, equivale a ignorar a história, sendo que aqui assistimos à perda da fé por parte dos crentes.

De tudo isto se pode concluir que o mito, a realidade mitológica e rituais associados fazem ainda parte do quotidiano do ser humano. A forma que assumem é muitas vezes profana e, nesse sentido, não nos damos conta de que os nossos comportamentos procuram, de facto, esse momento transcendente de saída do tempo histórico. Ler um romance, interpretar uma pintura ou visualizar uma série televisiva são simples exemplos de atividades que nos podem revelar essa particularidade. Em última análise, o ser humano sempre buscou e continua a buscar a recuperação da intensidade do seu viver.

“Enquanto subsistir esse anseio, pode-se dizer que o homem moderno ainda conserva pelo menos alguns resíduos de um "comportamento mitológico". Os

⁵⁸ Campbell, 1990:25.

traços de tal comportamento mitológico revelam-se igualmente no desejo de reencontrar a intensidade com que se viveu, ou conheceu, uma coisa pela primeira vez; de recuperar o passado longínquo, a época beatífica do “princípio”.⁵⁹

1.3. Tipos de Mito

O mito é, no fim de contas, uma primeiríssima exteriorização da inteligência humana e simultaneamente explicação de origem. A enorme ânsia em compreender o sentido e a forma de ocorrências ignotas propeliu o ser humano a formular narrativas que o protegessem e acolhessem num mundo estranho e tendencialmente hostil. No fundo, como afirma Fontes, “(...) a mitologia é uma construção partilhada por todos os setores e estratos de uma sociedade, uma vez que os mitos não são apenas originários da credulidade popular ou da imaginação dos poetas, mas também traduzem, ainda que de modo figurado, a experiência dos pensadores, dos sábios e dos filósofos.”⁶⁰ Identificar e classificar o conjunto de mitos que cada povo produz tem sido uma das tarefas mais empolgantes para os estudiosos desta área, uma vez que, tão variados na sua forma e criatividade, se constituem como uma fonte quase inesgotável da contínua criação humana.

Assim, é neste contexto que Isménia de Sousa, nos seus contributos para a criação de um sistema que promova a inventariação, a caracterização e até mesmo a sistematização do mito, acredita que “a criatividade fantástica que a humanidade foi atravessando”⁶¹ não deve ser posta de parte, pois tal traço é efetivamente revelador da grande capacidade imaginativa do ser humano na formulação de interpretações sobre o mundo que o rodeia. É nesta linha de pensamento que a autora identifica os seguintes tipos de mitos:

- Mitos cosmogónicos relativos à origem do mundo e da natureza na sua totalidade;
- Mitos antropogónicos sobre a origem do homem e da humanidade;
- Mitos relativos a deuses, que se referem à origem e às vicissitudes primordiais de figuras divinas;
- Mitos de fundação heróica ou cultural, que narram a origem dos bens culturais, materiais e espirituais, como por exemplo, as plantas úteis, as armas de caça, as técnicas de pesca, o matrimónio, a iniciação, as leis, etc.; tais mitos aparecem como “heróicos” quando fazem remontar a fundação não a uma figura autenticamente

⁵⁹ Eliade, 1972:164.

⁶⁰ Fontes, 2009, 22.

⁶¹ Sousa, 2002:72.

divina, mas ao “herói cultural” como protagonista mítico diferente das figuras divinas. Pertencem a esta categoria numerosas espécies de mitos que podem ser classificados, em relação aos bens culturais fundados, como mitos de fundação da magia, de fundação da diferença sexual entre o homem e a mulher, de fundação de cultos específicos;

- Mitos de fundação e a introdução da morte que narram o acontecimento primordial a partir da qual a morte entrou no mundo modificando uma condição original de imortalidade do homem.

Cruz, como já mencionado, quando tece considerações sobre o mito, sublinha veementemente a importância do rito no reavivar da sub-memória mitológica. Para o investigador, existem dois tipos de mito: os cosmogónicos, que se referem à primeira formação do Universo, e os de origem, que tentam fornecer uma justificação para o início de uma dada instituição ou costume. Cruz refere ainda a poesia mesopotâmica como exemplo perfeito de mitos cosmogónicos, já que faz da água o elemento criador do mundo. Por sua vez, a fundação de Roma constitui-se como exemplo de mito de origem, já que os seus fundadores, Rómulo e Remo, foram salvos e amamentados por uma loba, símbolo do carácter guerreiro do povo romano. Curiosamente, este autor refere a estrutura triádica do mito, do qual, partindo de um único ponto original, emergem dois elementos contraditórios - um ativo (masculino) e outro passivo (feminino) -, argumentando que tal se repete em todos os seres do cosmos.⁶² Como será possível verificar no próximo capítulo, esta é uma linha de pensamento que se aproxima muito da realidade vivenciada pelo mito chinês quando este nos apresenta a dualidade vivenciada através do Yin e Yang (阴阳, *yīnyáng*), os dois princípios opostos na natureza representados igualmente pelo feminino e masculino, respetivamente.

Claramente influenciada pelas teorias de Eliade e Lévi-Strauss, Marangon concorda com Cruz quando este divide os mitos em cosmogónicos e de origem. Para a autora, enquanto os mitos cosmogónicos procedem à narrativa da origem do Universo, os mitos de origem buscam a justificação de uma nova circunstância. Estes últimos, servindo como complemento aos primeiros, prolongam-nos e, como fazem parte deles, começam geralmente a sua narrativa com uma descrição cosmogónica.

⁶² “Os mitos cosmogónicos apresentam uma série de diversidades, mas as suas estruturas são semelhantes, ou seja, são triádicos. Eles partem de um ponto unitário original, de onde emergem em dois elementos que se contrapõem, um ativo (masculino) e o outro passivo (feminino). Esta contraposição de elementos (masculino/feminino – ativo/passivo) repete-se em todos seres do cosmo, e todos eles tendem a buscar a unidade perdida.” (Cruz, 2007:2)

“Os mitos cosmogônicos são aqueles que relatam o surgimento do Universo enquanto os de origem narram ou justificam uma situação nova. Os mitos de origem vêm prolongar e completar o mito cosmogônico e, como estão contidos no mito cosmogônico, quase sempre se iniciam com uma descrição da cosmogonia. Os mitos cosmogônicos são geralmente atualizados nos rituais por remeterem a um tempo original, forte, sagrado. Para Mircea Eliade, o mito de origem só tem sentido quando explicado através da cosmogonia que seria o seu estado anterior. Qualquer coisa se origina depois que o mundo já estava formado. A origem de qualquer coisa está intimamente ligada à ideia de criação desta coisa.”⁶³

Além disso, fazendo uso do trabalho desenvolvido por Marilena Chauí, a autora complementa esta informação, indicando-nos funções que, na sua perspectiva, são assumidas pelo mito:

- Função explicativa, pois “o presente é explicado por alguma ação passada cujos efeitos permaneceram no tempo”;
- Função organizativa, já que “o mito organiza as relações sociais de modo a legitimar e garantir a permanência de um sistema complexo de proibições e permissões”;
- Função compensatória, dado que “o mito narra uma situação passada (...) que serve tanto para compensar os humanos de alguma perda, como para garantir-lhes que um erro passado foi corrigido no presente, de modo a oferecer uma visão estabilizada (...) da Natureza e da vida comunitária”.⁶⁴

Por sua vez, no texto “Different Types of Myths”, Malandra⁶⁵ crê que, embora os mitos possam não ser literalmente verdadeiros, muitos deles transportam consigo a sabedoria que funciona como uma verdade metafórica. Perspetivando o mito como poesia, a autora considera-o uma ilustração de verdades em ação, o que, por vezes, significa a personificação de objetos e/ou forças que normalmente são tidas como inanimadas. Não esquecendo que o mito serve não apenas para explicar, mas também, e principalmente, para atribuir um significado existencial às circunstâncias básicas da vida, Malandra distingue os seguintes quatro tipos de mito:

- Mitos de Criação, que encerram em si o início concreto. Malandra afirma que a função real destes mitos não é fornecer apenas uma lista concreta de factos que explicam o começo do cosmos e sociedade, mas providenciar um contexto, harmonioso e significativo, capaz de explicar as circunstâncias do presente. A autora refere ainda que este tipo de mito funciona como lição alegórica e como aviso para

⁶³ Marangon, 2007:4.

⁶⁴ *Ibidem*, 2007:5.

⁶⁵ Malandra, in http://www.ehow.com/info_8158014_different-types-myths.html [Acedido a 30 de Agosto de 2015].

um comportamento humano e societal adequado, citando, para isso, narrativas que incluem, por exemplo, a do Jardim do Éden, na qual se sublinha a liberdade do ser humano em escolher comportar-se de forma desarmoniosa relativamente à criação original;

- Mitos dos Deuses, nos quais estas figuras são as personagens principais. Existentes em civilizações como a grega ou a hindu, estes mitos ocorriam em reinos não mundanos: no céu, no cosmos ou em localizações míticas como o Monte Olimpo. Nestas narrativas, as divindades assumiam-se como a personificação de fenómenos naturais (como o sol, o vento ou o trovão) ou de atributos humanos (como a sabedoria ou a beleza). Na sua opinião, este tipo de mito funciona como uma telenovela divina, na qual ações harmoniosas e desarmoniosas entre deuses servem como metáfora para as razões que explicam certos eventos da esfera mundana;
- Mitos do Impostor, que giram em redor de uma personagem arquetípica. Sendo mitos existentes ao redor do globo, a escritora cita principalmente o exemplo do coioote na mitologia dos nativos americanos, na qual este animal incorpora a força que traz a mudança à estrutura social rígida e estática;
- Mitos da Morte, do Submundo e da Ressurreição, comum a nível mundial, dado a experiência da morte ser um dos problemas mais básicos da humanidade. Estes mitos contam frequentemente a narrativa da vinda e volta de um herói à terra dos mortos. A autora cita o exemplo de Gilgamesh, do qual falaremos um pouco no próximo capítulo, e da sua jornada ao mundo inferior na procura da solução para o enigma da morte humana.

Por fim, citada também por Fontes, Klaciewicz, em “Lendas, Mitos e História: Estudo sobre as Narrativas Polonesas e Gregas”, propõe mais uma possível tipologia de mitos. Para a autora, os mitos classificam-se em teogónicos (tratam da origem dos deuses), cosmogónicos (explicam origem e evolução da Terra), astronómicos (retratam a origem e atuação do mundo astral), culturais (justificam a origem dos seres e explicam uma prática, uma crença, uma instituição), naturais (estão relacionados aos fenómenos físicos) e, por fim, etiológicos (propõem interpretações sobre a origem das coisas e mostram-nos as razões pelas quais a condição da humanidade se modificou em determinados momentos da sua história).⁶⁶ Ainda que nem todos procurem a origem do mundo, os

⁶⁶ Cf. Klaciewicz,, 2009:17.

mitos auxiliam-nos na procura de uma resposta, na obtenção de um mais profundo conhecimento sobre nós próprios.

A variedade de classificações aqui apresentadas é feita uma vez mais para nos relembrar a riqueza da mente humana. Os mitos, com o seu recurso ao maravilhoso, ajudam-nos na interpretação do mundo que nos rodeia. Efetivamente, funcionando como inspiração e motivação do individual e do coletivo para a sua própria auto-superação permanente, o mito supera as suas barreiras e assume um carácter polissémico não só na sua definição propriamente dita, mas também em aspetos que tentam abranger a unidade global das estruturas do mundo.

1.4. Distinção entre Mitos, Lendas e Outras Variedades Textuais

“O mito, que era lido como algo que aconteceu em épocas anteriores, não está em vias de poder ser comprovado pela experiência. Esse facto criou uma certa suspeita quanto ao seu conteúdo, pois, quem poderia dar alguma certeza de que aquilo que estava sendo dito ou escrito sobre os deuses e sobre a criação do mundo, de facto, acontecera daquela maneira? Assim, os escritos míticos foram aos poucos perdendo os seus valores iniciais e apenas considerados como lendas ou fábulas, o que, aliás, se pensa atualmente sobre os mitos antigos.”⁶⁷

Como vimos, o mito contribui para a formação de identidade do homem, uma vez que, ao aceitar-se e identificar-se nessas projeções, este se vê rodeado de realidades que, vindas do tempo primordial, vivem na sua imaginação. No texto de co-autoria de Oliveira e Lima, a lenda também abraça esta função, visto que sistematiza e organiza a realidade, envolvendo quer os narradores, quer os ouvintes nos mesmos espaço e tempo da recriação dos acontecimentos da narrativa. Tal e qual o mito, a lenda procura retratar o fabuloso tempo do início, no qual homem e natureza não se distinguem e no qual fenómenos naturais parecem ser obras arquitetadas por seres divinos que ora castigam, ora abençoam o ser humano. Por isso mesmo, ambos admitem que mito e lenda são dois conceitos que se misturam e se confundem.

“Como temática cultural, a lenda atua na mediação indivíduo e cultura de uma determinada região, nela estando combinados a fantasia, o sonho e elementos do real. Além de recuperar os modelos arquétipos, torna-se também um ato criativo que sistematiza poeticamente uma narrativa de nascimento, ou seja, uma narrativa de natureza mítica, de carácter exemplar e original e, portanto, sagrado. Mitos e

⁶⁷ Seleprin, 2010:7.

lendas (...) são histórias que orientam a vida e possuem poder religioso de ser visto como eficazes. (...) O mito é uma história sagrada retratada através de narrativas que relatam os feitos dos protagonistas do acontecimento primordial.”⁶⁸

Nas páginas iniciais do seu texto, os autores não só apresentam várias abordagens sobre as teorias do mito, como também procuram desde logo distingui-lo da lenda e de outros tipos de variedades textuais semelhantes. Com base nas distinções feitas pelos Pawnee⁶⁹, Oliveira e Lima entendem que permanece uma certa discrepância entre mito (“histórias verdadeiras”) e outras formas narrativas, como a fábula ou o conto (“histórias falsas”). De facto, a tribo assinalada considera algo como “história verdadeira” se o mesmo tratar da origem do mundo povoado por protagonistas divinos ou sobrenaturais, e algo como “história falsa” se narrar as aventuras do herói nacional, geralmente jovem e com origens modestas, que luta brava e notavelmente para libertar o seu povo das garras tiranas de seres malignos, causadores de terríveis calamidades como a fome. Comparativamente, vemos que, enquanto nas primeiras nos deparamos com o sagrado e o sobrenatural, as segundas são povoadas pelo profano. Monfardini concorda com estes autores, acrescentando

“Nas sociedades arcaicas, o carácter sagrado e verdadeiro do mito o distingue das «histórias falsas» ou profanas. Os mitos descrevem acontecimentos que dizem respeito ao ser humano; relatam não apenas a origem das coisas, mas os acontecimentos primordiais que determinaram a condição do homem no mundo e o constituíram tal como ele é. Já as «histórias falsas» relatam acontecimentos que não modificaram a condição humana, que não a determinaram na sua essência.”⁷⁰

Em relação à lenda *per se*, assumindo a clara dificuldade nesta diferenciação, Lima cita-se a si própria ao defini-la como “narrativa mítica detentora de uma especificidade cultural que carrega consigo elementos socioculturais presentes na vida das pessoas”⁷¹. Admite também que, enquanto traz à superfície temáticas de cada região, a lenda é principalmente caracterizada como uma produção da oralidade, o que, em última estância, se reflete na origem de várias versões de uma única história.

⁶⁸ Oliveira e Lima, 2006:6.

⁶⁹ Tribo nativa norte-americana que habita os estados do Nebraska e do Kansas. (NdA)

⁷⁰ Monfardini, 2005:51/52.

⁷¹ *Apud* Oliveira e Lima, 2006:11.

“Graças à oralidade, foi possível reunir as diferentes experiências das culturas humanas. A transmissão das práticas e impressões e o relato das façanhas heróicas, de fenómenos da natureza, de episódios diários da comunidade de forma fantasiosa e imaginativa tornaram-se valorosas fontes literárias. A evolução natural e espontânea da tradição oral deu origem à literatura. (...) Conservada pelo povo, onde surge, a literatura oral sofre modificações temporais e espaciais, assimila novos elementos, toma e empresta material das diversas etnias, mantém-se na memória coletiva e, desvinculada das convenções literárias, atinge a todas as classes invariavelmente, sejam letrados, sejam iletrados.”⁷²

Klacewicz, por seu lado, começa o texto afirmando que a literatura popular, aquela que não revela qualquer compromisso com a gramática, padrões estéticos ou figuras estilísticas, assenta fortemente na oralidade como meio próprio de transmissão. Este folclore literário, assim designado pela investigadora, divide-se em género narrativo e poético, sendo que o primeiro dos dois abrange casos como lendas, mitos, contos e fábulas, entre outros⁷³. Para o seu estudo, a autora admite que é necessário haver uma distinção e determinação dos limites entre mito e lenda, porquanto “esses géneros entrelaçam-se, embaraçam-se e confundem-se, às vezes pela temática, outras pelo sentido que lhes é dado”⁷⁴, indo ao encontro do que é argumentado por Oliveira e Lima. Efetivamente, assim como o mito, que é paradoxalmente usado como sinónimo de ficção/ilusão e de tradição sagrada, a lenda surge-nos igualmente como falsidade, isto é, como algo improvado, irreal ou imaginado.

Desta forma, mito e lenda - esta última viu o seu sentido ampliado e abrange hoje outros tipos de narrativa, como a criação do mundo - são termos utilizados pejorativamente, porque se referem a crenças sem qualquer base ou fundamento. Klacewicz diz-nos que a lenda, ao contrário do mito, não tem apelo sobrenatural e procura, enquanto narrativa, expor factos históricos aos quais se acrescenta imaginação e fantasia popular, para além de sentimentos, emoções e ideias. Por conseguinte, baseando-se em Weitzel (1995), revela que “o conteúdo da lenda seria o real e do mito o sobrenatural; a lenda tem a História e a Geografia como aspetos, enquanto o mito tem a Religião e a Magia; e como personagens a primeira forma de narrativa tem seres humanos e a segunda, deuses, semideuses e heróis divinizados”⁷⁵. Ademais, em concordância com André Jolles (1976), complementa a sua tese, argumentando que “a disposição mental da lenda é a imitação com o

⁷² Klacewicz, 2009:9/10.

⁷³ A autora, nesta divisão e classificação dos géneros, baseia-se no trabalho desenvolvido por António Henrique Weitzel (1995). (NdA)

⁷⁴ *Ibidem*, 2009:11.

⁷⁵ *Ibidem*, 2009:13.

intuito de manter a tradição, a história”⁷⁶ e que, como tal, era originalmente uma compilação de histórias e depoimentos sobre vida e atos de santos. É, assim, a partir desta situação que surge a vigorosa associação entre lenda e realidade⁷⁷. Contrariamente, o mito narra processos de criação e assume, em certa medida e à sua maneira, disposição mental do saber e da ciência, sem, no entanto, se tratar de um conhecimento total. Assim, procurando expor a sua opinião de forma mais clara, a autora sintetiza e refere que

“(…) A principal diferença entre lenda e mito é a disposição mental; enquanto a primeira fragmenta a realidade para propor um modelo imitável, tomando como importante não a existência humana num todo, mas o momento, o instante de uma determinada ação da personagem, a segunda é criação, é a busca do saber absoluto o qual se produz quando um objeto se cria numa interrogação e na sua resposta.”⁷⁸

A autora tenta fundamentar mais um pouco o seu trabalho e socorre-se da opinião de Luís Cascudo (1976).

“As lendas são episódio heróico ou sentimental com elemento maravilhoso ou sobre-humano, transmitido e conservado na tradição oral e popular, localizável no espaço e no tempo. De origem letrada, lenda, legenda, «legere» possui características de fixação geográfica e pequena deformação e conserva-se as quatro características do conto popular: antiguidade, persistência, anonimato e oralidade. É muito confundido com o mito, dele se distancia pela função e confronto. O mito pode ser um sistema de lendas, gravitando ao redor de um tema central com área geográfica mais ampla e sem exigências de fixação no tempo e no espaço.”⁷⁹

Contudo, ainda que nos forneça estas explicações, a autora acaba por confessar que, independentemente do significado que lhes atribuamos, o limite que separa lenda e mito é ainda bastante débil e difícil de traçar. Com efeito, uma vez que açambarcam semelhante classificação etiológica, ambos pretendem explicar a origem e o porquê das coisas. Neste sentido, dependendo da

⁷⁶ *Ibidem*, 2009:14.

⁷⁷ Tal como o mito, a autora apresenta-nos as possíveis classificações para os vários tipos de lenda. Em concordância com Dorson (1970) (*apud* Klaciewicz, *Ibidem*, 15), as lendas, histórias que narram um evento de uma dada comunidade, podem ser tipificadas em pessoais (ligadas a um indivíduo conhecido, herói ou vilão, e que podem ainda ser subdivididas em heróicas, hagiográficas ou anedóticas), locais (vinculadas a uma dada localidade, falando de rios, lagos, terras, cavernas, grutas e outro tipo de acidentes geográficos), episódicas (transmitindo episódios particulares que despertam o interesse da comunidade) e etiológicas (descrevendo a origem de um animal ou planta).

⁷⁸ *Ibidem*, 18.

⁷⁹ *Apud* Klaciewicz, *Ibidem*, 19.

cultura onde se insere, a mesma narrativa pode ser entendida como lenda ou mito, num processo que pode ser visto como ou degeneração ou derivação de um dos elementos desta dualidade.

Neste esforço de clarificar a presente temática, Débora Mallet⁸⁰ oferece-nos uma explicação bastante concisa sobre as diferenças existentes entre mito, lenda, fábula e conto de fadas. No início da sua apresentação, a autora começa por admitir a tendência, cada vez maior no nosso quotidiano, por parte do cidadão comum, em misturar os conceitos de mito e lenda, ignorando as várias teorias científicas que nos ajudam a entendê-los. Para a autora, a narrativa mítica é a história que, de certa forma, procura explicar alguma coisa do mundo. Assim sendo, considera que as históricas míticas estão ligadas a um grande momento: o processo de desenvolvimento industrial e tecnológico das sociedades. De facto, por um lado, quando pensamos, a título de exemplo, nas sociedades europeia ou americana, verificamos que ambas atingiram um certo nível de progresso técnico-científico e que já não partem do mito para explicar fenómenos naturais, como a origem da chuva ou da seca. Por outro lado, atualmente, ainda existem sociedades cujo processo de transformação industrial nem sequer foi inicializado e, como tal, ainda fazem uso destas narrativas para conseguirem explicar o mundo que os rodeia. É neste ponto que Mallet sublinha a importância dessa necessidade humana - a de entender o que acontece em seu redor - para a formação do mito e para a interação mais segura e sábia entre as esferas humana e a natural. Além disso, é de referir que os fenómenos veiculados por estas narrativas podem assumir uma manifestação de existência concreta, ou seja, o mito enquanto meio para explicar a origem da lua, do sol ou da água, realidades cuja existência é prontamente verificável - ou uma manifestação de existência abstracta, ou seja, o mito enquanto meio para explicar a origem de realidades como o amor ou a fertilidade. Mallet exemplifica este último ponto através da alusão aos deuses gregos e das características por eles defendidas, como Afrodite, a Deusa do Amor, ou Ares, o Deus da Guerra, que, na prática, vêm inaugurar a presença dessa ocorrência no mundo.

Comparativamente, quando falamos na lenda, é perceptível que esta está muito mais próxima de nós do que o mito. Ao contrário deste, a lenda não tem como objetivo a justificação das coisas do mundo natural ou a interpretação das mesmas: assume-se como a história que relata algum acontecimento, atual ou antigo, que causou impacto numa dada comunidade de um dado período histórico, ou seja, alguma ocorrência que, tendo, de facto, acontecido ou não, gerou surpresa, inquietação, medo ou estranhamento no grupo, instituição ou sociedade em estudo. Para além de mencionar várias lendas vigentes na sociedade brasileira, Mallet cita os casos dos extraterrestres,

⁸⁰ Mallet, 2011, in <https://www.youtube.com/watch?v=5M0eZynBCaY> [Acedido a 10 de Setembro de 2015].

vulgo ETs, nos quais, conquanto não haja uma comprovação ou documentação científica consistente, existe um conjunto de cidadãos que afirma tê-los visto. A lenda retrata, desta forma, o episódio, não corriqueiro, onde o real gera a história e a ficção faz proliferar a criatividade imaginativa do ser humano. É, de facto, uma história que apresenta um diálogo muito particular entre real e imaginário.

Por sua vez, a fábula é uma história animal, sem que, no entanto, qualquer história que envolva um animal possa receber tal classificação. Nas fábulas, os animais são os protagonistas e, apesar de podermos assistir à presença muito indireta ou quase nula por parte de seres humanos no decorrer das mesmas, estes animais simbolizam as vivências daqueles, sendo dotados de características puramente humanas (personificação) como a fala, o pensamento ou os sentimentos. Ademais, a característica que a cultura geralmente atribui ao animal é transposta para a fábula. A autora cita o exemplo da raposa, animal considerado representativo da esperteza, inteligência e até certa malícia, particularidades que, com efeito, são encontradas nas fábulas que envolvem este ser vivo no seu enredo. Mallet enfatiza semelhantemente que, a nível histórico, as fábulas nem sempre contiveram em si a moral escrita que, regra geral, lhes atribuímos.

Por fim, relativamente aos contos de fadas, estes são-nos sucintamente definidos como a história de um herói ou, principalmente, de uma heroína, que, nas suas vivências, vai enfrentando diversos contratempos ou conflitos e que, sendo ajudado ou importunado por outras personagens fantásticas e/ou mágicas, consegue prosseguir com a trajetória inicial e atingir os seus intuitos.

Numa outra abordagem, desta vez chinesa, Zuoren Zhou explica-nos que, quando se fala em mito, é necessário fazer uma distinção entre este e outras categorias que, no conjunto, apresentam grandes similaridades entre si. Com efeito, na sua opinião, mito, lenda (ou saga), anedota e conto devem ser considerados como quatro classes que, de acordo com a sua própria essência, evidenciam pequenos traços distintivos.

“Ainda que mito e lenda sejam parecidos na forma, o mito narra a história dos deuses e a lenda a história da humanidade. O primeiro possui essência religiosa, enquanto o segundo é de essência histórica. Lenda e anedota, semelhantes, distinguem-se pelo facto de a primeira apresentar heróis quase divinos e a segunda apresentar figuras eminentes do meio mundano. A essência da primeira é histórica, e da segunda é biográfica. Estas três classes podem perfazer um tipo, atribuindo igual importância a pessoas e coisas e localizando a narrativa a níveis

temporal e espacial. Algo oposto ao conto, que valoriza as coisas e não as pessoas. A essência dos contos é literária, diferente dos três pontos referidos acima.”⁸¹

Para o autor, ainda que estes tipos sejam distintos uns dos outros no seu conteúdo, as diferenças aqui apresentadas têm sido esbatidas, uma vez que, “nos dias de hoje, são vistas como trabalhos artísticos semelhantes”⁸².

Numa tentativa de reunir as principais características de mito e lenda, propõe-se a seguinte tabela-síntese.

Tabela 1. Principais diferenças entre lenda e mito

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

⁸¹ “神话与传说形式相同，但神话中所讲的是神的事情，传说是人的事情；其性质一是宗教的，一是历史的。传说与故事亦相同，但传说所讲的是半神的英雄，故事中所讲的是世间的名人；其性质一是历史的，一是传记的。这三种可以归作一类，人与事并重，时地亦多有着落，与重事不重人的童话相对。童话的性质是文学的，与上边三种之由别方面转人文学者不同。”(Shénhuà yǔ chuánshuō xíngshì xiāngtóng, dàn shénhuà zhōng suǒ jiǎng de shì shén de shìqíng, chuánshuō shì rén de shìqíng; qí xìngzhì yī shì zōngjiào de, yī shì lìshǐ de. Chuánshuō yǔ gùshi yì xiāngtóng, dàn chuánshuō suǒ jiǎng de shì bàn shén de yīngxióng, gùshi zhōng suǒ jiǎng de shì shìjiān de míng rén; qí xìngzhì yī shì lìshǐ de, yī shì zhuànjì de. Zhè sān zhǒng kěyǐ guī zuò yī lèi, rén yǔ shì bìngzhòng, shí de yì duō yǒu zhuóluò, yǔ zhòng shì bù chòng rén de tóng huà xiāngduì. Tóng huà dì xìngzhì shì wénxué de, yǔ shàngbian sān zhǒng zhī yǒu bié fāngmiàn zhuǎn rénwén xuézhe bùtóng.) (Zhou, 1934:71) (TdA)

⁸² “在我们现今拿来鉴赏，又原是一样的文艺作品，分不出轻重来了。”(Zài wǒmen xiànjīn ná lái jiànshǎng, yòu yuán shì yīyàng de wényì zuòpǐn, fēn bù chū qīng chóng láile.) (Zhou, 1934:72) (TdA)

Por fim, em jeito de resumo, Birrell contribuiu igualmente para o debate sobre as diferenças entre estas variedades textuais ao compilar o trabalho desenvolvido por William Bascom na tabela que se expõe. Na sua opinião, é no trabalho deste antropólogo americano que encontramos a mais convincente diferenciação entre mito, lenda e conto popular.⁸³

Tabela 2. Características formais das narrativas em prosa, segundo Bascom (*apud* Birrell, 1993:5) (TdA)

Forma	Narrativas em Prosa		
	Mito	Lenda	Conto Popular
Início convencional	Não	Não	Frequentemente
Dito depois do escurecer	Sem restrições	Sem restrições	Frequentemente
Crença	Factos	Factos	Ficção
Cenário	Num dado lugar e numa dada altura	Num dado lugar e numa dada altura	Intemporal e sem lugar
Tempo	Passado remoto	Passado recente	Qualquer altura
Lugar	Mundo mais antigo ou outro mundo	Mundo como o é hoje	Qualquer lugar
Atitude	Sagrada	Sagrada ou secular	Secular
Personagem principal	Não humana	Humana	Humana ou não humana

⁸³ Cf. Birrell, 1993:5.

2. O Caso da Mitologia Chinesa

Afirmar que a mitologia chinesa pode ser analisada à luz de apenas uma perspectiva, seja ela histórica, sociológica ou antropológica, significa ignorar que a China é constituída por todo um mosaico de povos, influenciados sobretudo pelos Taoísmo, Confucionismo e Budismo, fortemente presentes nesta esfera, que teve a habilidade de justapor elementos de origem diversificada, combinando não só figuras das já referidas doutrinas, como também velhas divindades indígenas e personagens cujos atos heróicos permitiram a sua divinização. Efetivamente, embora a China tenha sido durante largos séculos o centro cultural asiático por excelência, nunca existiu uma instituição própria que regulamentasse a influência destas religiões na vida quotidiana, o que tornou perfeitamente possível o contacto íntimo, embora não coordenado, entre estas tradições. A interação constante entre as três correntes e a mitologia popular contribuiu, sem dúvidas, para o enriquecimento da última, oferecendo-lhe novas divindades e novas explicações do mundo em redor. Além disso, é de igual forma interessante referir que esta se desenvolveu de forma gradual, sofrendo profundas transformações influenciadas maioritariamente pelo teatro e pela literatura de épocas distintas, num conjunto quicá contraditório e em constante mudança.

“A mitologia da China formou-se ao longo de séculos, pela justaposição de elementos de origem diversa: velhas divindades indígenas, certas grandes figuras de ordem búdica, desempenhando por vezes um papel inesperado, heróis históricos divinizadas numa época recente, personagens taoístas e muitas outras, encontram-se ali misturados. Mas esses elementos não nos aparecem tal qual eram: passaram por transformações, em muitos casos profundas, sobretudo sob a influência do teatro e da literatura. Como nunca houve qualquer instituição encarregada especialmente da religião ou, pelo menos, de codificar o seu desenvolvimento, a doutrina e a mitologia constituíram-se sem coordenação, ao sabor da imaginação popular de diversas épocas, o que deu lugar a contradições e desdobramento de divindades.”⁸⁴

Não existe, assim, uma clara distinção entre realidade e mito, presente e passado. Embora não seja característica única da mitologia chinesa, as imagens propagadas e conhecidas por nós organizam-se num conjunto de ideais sobre heróis excelsos, oriundos das mais diferentes narrativas

⁸⁴ Lamas, 1991:287.

primordiais, que, através das suas histórias de cariz variegado, transmitem saberes ou valores imprescindíveis à sobrevivência do povo enquanto unidade necessária.

2.1. O Desenvolvimento do Estudo da Mitologia Chinesa

O mito não se constitui como algo estático ou cristalizado, porquanto recebe permanentemente influência da sociedade em que se insere. O estudo da mitologia chinesa, seguindo o cariz multidisciplinar que costumeiramente se atribui a esta área, a do mito e sua análise, apresenta-se como um campo intimamente associado a outras disciplinas que relevam das humanidades, como a arqueologia, a história, a antropologia, etc.. As conexões estabelecidas entre estas áreas são, assim, inegáveis.

“O mito é o produto da sociedade sem classes da remota antiguidade. É uma criação oral dos povos ancestrais, inicialmente apenas passada dessa forma, sendo enriquecida e trabalhada ao longo dessa mesma sucessão. O registo dos mitos através da escrita aconteceu após a entrada da humanidade na sociedade de classes. A passagem da divulgação oral para o registo escrito ficou marcada pelo longo processo de contaminação e permeabilidade da ideologia da sociedade de classes à qual o mito ficou exposto. O mito desvanece no final deste processo - a submersão do mito na história faz com que os seus estados e formatos originais se tornem irreconhecíveis. Todos os mitos passam geralmente por este processo.”⁸⁵

2.1.1. Antes da Dinastia Qin (秦朝, *Qíncháo*)

Yang e An crêem que o surgir do mito, enquanto narrativa propagadora dos tempos idos, está intimamente relacionado com a chegada, há pelo menos 10000 anos, das sociedades de clãs, tendo esta noção florido posteriormente em meados do Neolítico tardio. De facto, a descoberta do Homem de Pequim (北京猿人, *Běijīng yuánrén*), em 1927, na periferia da capital chinesa, veio comprovar que a organização social daquelas épocas indicava já uma mudança de sociedade primitiva para sociedade de clãs, com a agricultura a assumir um papel preponderante no estilo de vida dos seres

⁸⁵ “神话是远古无阶级社会的产物。它是先民们的口头创作，起初也只在他们的口头流传，并在流传中被丰富和加工。把神话用文字记录下来，是在人类进入阶级社会之后。从口头流传进入文字记载，神话经历着被阶级社会的意识形态浸染和渗透的漫长过程。在这过程的尽头，是神话的消亡——神话被淹没在历史之中，它本身的原貌和形态变得模糊不清了。这是一般神话都曾经经历过的。” (*Shénhuà shì yuǎngǔ wú jiējí shèhuì de chǎnwù. Tā shì xiān mǐnmén de kǒutóu chuàngzuò, qīchū yě zhǐ zài tāmen de kǒutóu liúchuán, bìng zài liúchuán zhōng bèi fēngfù hé jiāgōng. Bǎ shénhuà yòng wénzì jìlù xiàlái, shì zài rénlei jìnru jiējí shèhuì zhīhòu. Cóng kǒutóu liúchuán jìnru wénzì jìzài, shénhuà jīnglìzhe bèi jiējí shèhuì de yìshí xíngtài jìnru hé shèntòu de màncháng guòchéng. Zài zhè guòchéng de jìntóu, shì shénhuà de xiāowáng — shénhuà bèi yānmò zài lìshǐ zhī zhōng, tā běnshēn de yuánmào hé xíngtài biàn dé móhú bù qīng. Zhè shì yībān shénhuà dōu céng jīnglìguò de.*) (Cheng, 1982:201) (TdA)

humanos que viveram posteriormente àquele.⁸⁶ As ideias que daqui surgiram sobre o mito levaram a que estes investigadores acreditem que, já em meados do período neolítico, os padrões e decorações feitos em objetos como pedras ou ossos contivessem narrativas míticas relativamente mais complexas. Os desenhos gravados muitas vezes constituíam uma ajuda suplementar àquilo que era contado oralmente. Eram igualmente símbolos que indicavam a existência de diferentes clãs e famílias, acredita Roberts.

Ainda que os registos sobre a Dinastia Shang (商朝, *Shāngcháo*) não sejam totalmente esclarecedores, a recolha informação sobre este período, a partir de 1550 a.C., diz-nos que os reis da época não só eram poderosos pela autoridade que encerravam em si próprios, como também o eram por conseguirem manter uma relação íntima com divindades, o que lhes conferia a capacidade de afetar o presente. Essas divindades, na verdade ancestrais das famílias reais, eram profundamente veneradas, visto que, na altura, as pessoas acreditavam que o mundo dos vivos e o dos mortos eram reais e estavam fisicamente próximos. Os sacrifícios feitos em honra dos deuses serviam, então, para manter as boas relações entre esses dois mundos, permitindo o contacto entre vivos e mortos, como, aliás, em muitas sociedades.



Figura 1. Kui
(in <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Wu-Renchen-Shanghai-jing-guangzhu-Kui.jpg> [Acedido a 27 de Outubro de 2015])

Durante os Zhou (周朝, *Zhōucháo*), os registos escritos sobre mitos antigos em língua chinesa tornaram-se cada vez mais visíveis. Uma razão óbvia para tal, apontam-nos Yang e An, foi a maturação o sistema de escrita dos Zhou. Ademais, “a partir dos registos e comentários sobre os mitos, podemos ver que a cultura e a sociedade dos Zhou teve um impacto sobre a opinião das pessoas sobre o mito, e, assim, influenciaram a transmissão e transformação de mitos antigos”.⁸⁷ Ainda assim, alguns críticos duvidaram da veracidade e autenticidade destes e, como veremos mais adiante, assumiram uma postura de racionalização do mito.⁸⁸

⁸⁶ Cf. Yang e An, 2005:32 e Roberts, 2004:v.

⁸⁷ “From these records and comments on myths, we can see that Zhou culture and society had an impact on people’s views about myth, and thus influenced the transmission and transformation of ancient myths.” (Yang e An, 2005:33) (TdA)

⁸⁸ Bodde, por exemplo, usa o exemplo do mito de Kui (夔, *Kuí*) para ilustrar esta afirmação. Segundo o mito, Kui era um monstro mítico de apenas uma perna que vivia no longínquo Mar do Este. Cinzento e sem chifres, era conhecido por, sempre que entrava no mar, causar uma forte tempestade. O Imperador Amarelo (黃帝, *Huángdì*) acabou por matá-lo e usar a sua pele como tambor, o qual rufava sempre que ocorria alguma guerra. Confúcio, mais tarde, interpretou o facto de Kui apenas ter “uma perna” (一足, *yīzú*) de forma diferente, já que a mesma expressão pode também significar “um” e “ser suficiente”. Ou seja, de monstro horripilante, Kui transformou-se num oficial do Império Chinês. A importância e o mérito atribuídos a Kui eram tais que bastava apenas existir um (一, *yī*) no império que já era suficiente (足, *zú*). (Cf. Bodde, 1961:374)

Durante o Período da Primavera e Outono (春秋, *Chūnqiū*), foi também possível verificar a existência de um grande conjunto de deuses reverenciados por diferentes estados e diferentes grupos étnicos. Tornou-se, então, categórico promover uma maior integração e sistematização do panteão existente e, na época dos Principados Combatentes (战国, *Zhànguó*), esses estados envolveram-se em guerras permanentes, de uns contra outros, acabando os mais poderosos por absorverem os restantes e, conseqüentemente, expandirem a sua esfera de influência. O amalgamar de deuses serviu para diminuir divisões e conectar divindades, o que, no final, propiciou uma maior integração desses pequenos reinos.

2.1.2. Durante a Dinastia Han (汉朝, *Hàncháo*)

Com 426 anos de duração, a Dinastia Han possuiu um papel muito mais importante para a história e cultura chinesas do que a Qin. Yang e An acreditam que, no que diz respeito ao mito e à sua análise, a principal diferença deste período reside, por um lado, no facto de os registos escritos recolhidos serem mais completos e detalhados, fugindo, assim, à tentativa de racionalização característica até então, e, por outro, no facto de os estudiosos da época terem começado a incluir registos orais, registos da tradição popular viva, nas suas análises, o que facilitou o aparecimento de novas versões dos mitos já existentes.

Estas versões oralmente transmitidas revelaram-se extremamente valiosas, posto que, aquando da unificação da China pela Dinastia Qin, Qinshihuang⁸⁹ decidira destruir todas as obras filosóficas e históricas dos povos conquistados por considerar que tal poderia incitá-los à subversão contra o estado governante. Por esta razão, as obras reescritas pelos intelectuais dos Han relevavam principalmente da memória, o que implicou claras falhas da sua produção, pelo que estudiosos da época reforçaram um certo regresso às origens, apoiando-se em recursos populares persistentes. Yang e An afirmam que, nos finais da dinastia, “o pensamento confucionista tornou-se mais fraco na sociedade”⁹⁰. Neste sentido, a crença nos Cinco Elementos⁹¹ e na adivinhação popularizou-se, ainda que algumas vozes se tenham erguido e criticado a mesma, afirmando que os mitos eram apenas superstições populares sem qualquer fundamento.

Contudo, Han foi indubitavelmente uma época bastante importante para a mitologia chinesa

⁸⁹ O Imperador Qinshihuang (秦始皇, *Qín Shǐhuáng*) (259 a. C. - 210 a. C.) foi o primeiro imperador da história chinesa, tendo unificado o país em 221 a. C.. (NdA)

⁹⁰ “(...) Confucian thought in the Western Han became weakened within society.” (Yang e An, 2005:39) (TdA)

⁹¹ De recordar que, segundo crença chinesa, existem cinco elementos (五行, *wǔxíng*): metal, madeira, água, fogo e terra. São as cinco substâncias básicas do mundo e, por isso, são utilizadas na medicina chinesa para explicar certos fenómenos fisiológicos e patológicos. (NdA)

com uma maior recolha e organização dos mitos, o que, mais tarde na história, seria útil.

2.1.3. Durante o Longo Período Dinástico entre os Han e os Qing (清朝, *Qīngcháo*)

As sucessões dinásticas que ocorreram na China desde os Han até aos Qing promoveram as constantes mudanças e integrações dos povos numa só estrutura. Estes processos cíclicos de renovação dinástica, caracterizados não só pelo aparecimento de um herói que consegue instaurar uma nova ordem, com também por períodos subsequentes de grande prosperidade e seguintes processos de queda, revolta e rebelião que instauram uma outra nova estrutura, foram importantes para a mitologia, ainda que não tenham sido tão profícuos em termos de organização e análise do texto mítico.

Yang e An apontam a redução da esfera de influência do Confucionismo ortodoxo e o aumento do interesse pelo Taoísmo, sua filosofia e textos, para além de um papel crescentemente preponderante do Budismo na sociedade, como as principais mutações sociais que se processaram no final da Dinastia Han e nos inícios das linhagens seguintes, em períodos de grande instabilidade política, social e económica. Na procura constante de uma cosmogonia e cosmovisão, os eruditos da época atribuíam um valor crescente aos fenómenos misteriosos e miraculosos que ocorriam à sua volta, escrevendo ensaios sobre os grandes mistérios do mundo, apontando Yang e An como exemplos o “Tratado sobre a Investigação da Natureza” (博物志, *Bówùzhì*) de Zhang Hua (张华, *Zhāng Huá*), as “Biografias dos Imortais” (神仙传, *Shénxiānzhuàn*) de Ge Hong (葛洪, *Gě Hóng*) ou o “À Procura do Sobrenatural” (搜神记, *Sōushénjì*) de Gan Bao (干宝, *Gàn Bǎo*), o mais representativo de todos.⁹²

A Dinastia Qing, instaurada pelos Manchu, provenientes do Nordeste (东北, *dōngběi*), acabou por cair em 1912, marcando o fim do longo período dinástico chinês. As crises que afetaram esta última dinastia, como a corrupção, a opressão de grupos étnicos diferentes ou a invasão imperialista pelos países ocidentais, provocaram a proliferação de autores nacionalistas que, através do uso da produção escrita, defendiam a ideia de que o povo Han, a etnia predominante, se deveria opor à dominação Manchu. Sun Yatsen⁹³, por exemplo, indicam Yang e An, instou muitas vezes a

⁹² Cf. Yang e An, 2005:40.

⁹³ Sun Yat-sen (孙中山, *Sūn Zhōngshān*) (1866 - 1925) desempenhou um dos mais importantes papéis na queda da Dinastia Qing. Fundador do Partido Nacionalista Chinês (国民党, *Guómíndǎng*), é muitas vezes chamado de Pai da Nação chinesa. (NdA)

população a negar o domínio dos bárbaros⁹⁴ e a restaurar as convenções dos Han.⁹⁵

Estes apelos à resistência eram feitos através do uso do mito. Muitos autores fizeram uso de mitos de origem para justificar um governo orientado pelos Han. O povo Manchu tinha a sua origem mitológica numa rapariga que, quando estava a tomar banho num lago com outras mulheres, reparou que um pássaro tinha deixado cair fruta de um ramo de pirliteiro que trazia consigo. Depois de comer a fruta, a rapariga em questão engravidou, dando à luz um rapaz. Este, de nome Aisin Gioro (爱新觉罗, *Àixīn Juéluó*), tornou-se o progenitor dos Machu. Este mito foi utilizado para ridicularizar esta etnia, dado que implicava uma ascendência animal.

2.1.4. A Mitologia nos Períodos Moderno e Contemporâneo

Tendo sido influenciado por círculos intelectuais estrangeiros que promoveram o seu desenvolvimento, o estudo da mitologia chinesa a nível mundial teve início no ano de 1892 com a publicação, em São Petersburgo, da primeira análise do tema que introduziu criativamente o conceito de “mitologia chinesa”. Este documento procurava debater temas como a criação do sistema mitológico, com os seus deuses, heróis e semi-heróis muito *sui generis*, e subsequente desenvolvimento. Buscava igualmente fomentar uma saudável discussão sobre o mito chinês e as suas relações com os cinco elementos e as crenças veiculadas por confucionistas e taoístas, sobre os quais falaremos mais tarde.

Apesar de nem sempre ter havido um termo específico para o mito, vocábulos ou expressões como “contos imaginários” (虚妄之言, *xūwàng zhī yán*) ou “narrativas sobrenaturais” (神鬼之说, *shénguǐ zhī shuō*) revelaram desde cedo o interesse profundo por fenómenos mitológicos por parte do povo⁹⁶. Esse fascínio, seguindo a crescente paixão pelo ocidente, permitiu um estudo mais conciso sobre a cultura de tempos remotos, o que, na realidade, se traduziu na descoberta da mitologia ocidental pelos intelectuais chineses e no despertar do interesse pela busca de uma possível cronologia do percurso evolutivo da humanidade, pelas origens étnicas dos povos e pela interpretação dos primeiros fenómenos considerados estranhos. Com efeito, numa época na qual

⁹⁴ A civilização chinesa, sendo das mais antigas do mundo, desde cedo acalentou a ideia de que se localizava no centro do mundo. Os grandes progressos que conseguiu, como por exemplo o desenvolvimento de um sistema de escrita, justificam essa crença. Como tal, sendo a China o país do centro, os estados vizinhos, em condição de meros bárbaros, deveriam prestar-lhe vassalagem. (NdA)

⁹⁵ Cf. Yang e An, 2005:42.

⁹⁶ Na realidade, a palavra chinesa para mito (神话, *shénhuà*) surgiu de uma importação da palavra japonesa para esta realidade 神話 (しんわ, *shinwa*). (NdA)

ainda se sentiam os efeitos da Guerra do Ópio⁹⁷, o chocar entre realidade e tradição fez com que os intelectuais, também estes já informados sobre as teorias e/ou perspectivas ocidentais sobre o tema e com conhecimentos sobre a descoberta de inscrições em carapaças de tartarugas e em vasilhas de bronze, tivessem a oportunidade de ponderar sobre a sua própria história mais longínqua, revendo o que tinha já sido conseguido.

“O estudo da mitologia chinesa, como uma área científica, é o resultado do intercâmbio cultural que se estabeleceu nos inícios do presente século entre a China e o estrangeiro. O seu aparecimento e desenvolvimento apresenta uma ligação muito íntima não apenas com as vicissitudes que se verificaram no pensamento académico ocidental e nipónico e nas escolas de teorias mitológicas, como também com as novas gerações envolvidas nos estudos antropológicos, arqueológicos e etnológicos, sendo diretamente influenciados pelos movimentos de auto-reflexão promovidos pela *intelligentsia* e pela abertura a outras culturas.”⁹⁸

Deste modo, o estudo da mitologia na China foi evoluindo ao longo dos tempos, tendo experienciado diversos patamares de desenvolvimento:

- A primeira década do século XX constitui a fase embrionária destes estudos. A introdução da mitologia ocidental e dos seus avanços permitiu um preparar das estruturas, teóricas e ideológicas, necessárias para a reconstrução mitológica nativa. “Mito” e “mitologia comparativa” foram, assim, termos introduzidos em 1903 pela tradução de versões japonesas de alguns exemplares da área. Novas ferramentas de trabalho para os estudiosos da época, aqueles acabaram por ser incorporados nas esferas da literatura e da história. Conquanto não se pudesse ainda falar de um estudo especializado, surgiram perguntas como “o que é o mito?” ou “qual é a relação entre a crença religiosa e mito?”, trazidas, nos anos seguintes, por consistentes publicações de autores chineses. Essas obras despertaram a atenção de uma geração de académicos e tornaram-se no suporte teórico para estudos futuros.

⁹⁷ A Guerra do Ópio (鸦片战争, *yāpiàn zhànzhēng*), opondo a China à Grã-Bretanha, ocorreu no século XIX e teve dois episódios, ocorridos entre 1839 e 1842 e 1856 e 1860. De uma forma muito sucinta, em 1930, tendo obtido a exclusividade das operações comerciais com a China, a Grã-Bretanha tentou contrariar o grande défice comercial que possuía nas relações com esta potência. Assim, começou a traficar ópio indiano para a China, que resolveu proibir o tráfico desta droga, destruindo um carregamento inglês da mesma. A Coroa Britânica, desaprovando tal ato, recorreu ao uso das forças militares para resolver o problema existente. (NdA)

⁹⁸ “具有近代科学意义的中国神话学，是本世纪初中外文化交流的产物。它的发生和发展，与近代西方和日本的学术思潮、神话流派的变迁，人类学、考古学、民族学的传入，有着密切的关系，直接受到我国整个文化开放浪潮以及知识界对中国文化的自觉与反省运动的影响。” (*Yǒu jìndài kēxué yìyì de zhōngguó shénhuà xué, shì běn shìjì chūzhōng wài wénhuà jiāoliú de chǎnwù. Tā de fā shēng hé fāzhǎn, yǔ jìndài xīfāng hé riběn de xuéshù sīcháo, shénhuà liúpài de biànciān, rénlèi xué, kǎogǔ xué, mínzú xué de chuánrén, yǒuzhe miqiè de guānxi, zhíjiē shòudào wǒguó zhènggè wénhuà kāifàng làngcháo yǐjí zhīshì jiè duì zhōngguó wénhuà de zìjué yǔ fānxīng yùndòng de yǐngxiǎng.*) (Ma, 1992:7)

- Entre a década de 20 e o ano de 1937, em que eclodiu a Guerra de Resistência contra o Japão⁹⁹, assistiu-se à seguinte fase dos estudos mitológicos: a do estabelecimento de bases de estudo. Esta área do conhecimento era parte constituinte das bases do movimento cultural do início do século, ganhando sólidas raízes nos vinte anos seguintes. A mitologia chinesa obteve o estatuto de estudo independente, passando a ser valorizada pelo mundo académico e, consequentemente, os mitólogos deram início à produção crescente de obras com hermenêuticas cada vez mais autónomas. O corpo de texto produzido permitiu que, de facto, essa área do saber conseguisse estabelecer bases e se tornasse numa ciência autónoma de todas as outras. O esforço destes autores traduziu-se não só numa maior acumulação de visões históricas e etnológicas que relevam do mito, como também principiou análises mais detalhadas sobre os principais temas e personagens presentes nas narrativas míticas. Por outras palavras, assistimos ao aperfeiçoamento e reatualização metodológica do método do trabalho.
- Entre 1937 e os finais da década de 40, as estruturas para o estudo do mito mudaram de centro e passaram a localizar-se no Sudoeste chinês, uma vez que cidades como Pequim, Tianjin (天津, *Tiānjīn*) e Xangai (上海, *Shànghǎi*), centros incontestáveis de pesquisa, estavam sob domínio japonês. Esta mudança geográfica proporcionou a oportunidade de estudo de várias minorias étnicas locais, com a acrescida vantagem em termos de riqueza de mitos. Os trabalhos de campo, sem precedentes históricos, ampliaram o estudo científico do mito, mudando ou criando novos conceitos. O facto desses registos mitológicos não se remeterem somente àqueles produzidos ao longo do período dinástico sediado no Norte abriu as portas aos académicos da área que puderam analisar fontes preservadas e herdadas oralmente entre as já referidas etnias do Sul. Perguntas nunca antes solucionadas foram finalmente decifradas, simbolizando, na história da mitologia chinesa, a chegada de um período efervescente.
- Entre as décadas de 50 e 70, procedeu-se à recolha de fontes orais ainda existentes nos dias de hoje, um empreendimento com o qual, até à altura, não havia comparação possível. No entanto, a democratização basista da sociedade e a emergência e imposição de um dogmatismo de esquerda marxista, leninista e maoísta impossibilitaram, em grande escala, o progresso e aprofundamento do estudo dos

⁹⁹ A Guerra de Resistência contra o Japão (抗日战争, *kàngri zhànzhēng*), ou Segunda Guerra Sino-Japonesa, (1937 - 1945), corresponde ao segundo período que opôs o Japão à China, sendo que o primeiro ocorreu entre 1894 e 1895. No enquadramento do imperialismo japonês, a conquista de espaço vital era importantíssima para a sua progressão enquanto potência militar. Este segundo período de guerra arrastou-se durante toda a Segunda Guerra Mundial e só terminou com a derrota do Japão em Agosto de 1945. (NdA)

mitos. O próprio Mao Zedong¹⁰⁰ (毛泽东, *Máo Zédōng*) tinha uma atitude contraditória para com esta questão. Por um lado, sendo que os mitos eram produção criativa de trabalhadores comuns e revelavam esforços positivos dos seres humanos no sentido de compreender e explicar fenómenos do mundo, Mao Zedong citava ou rescrevia mitos nos seus artigos ou poemas. Por outro, considerava os mitos como negativos e desfavoráveis, porque eram criações supersticiosas e prejudiciais à ordem por si estabelecida por promoverem, ou, no mínimo, permitirem, alguma obediência à natureza e aos seus deuses. Só nos finais da década de 70, aquando da Abertura Económica da China¹⁰¹, puderam os especialistas retomar as rédeas da pesquisa já realizada. Neste contexto, surgiram diferentes escolas, diferentes ensaios sobre o fenómeno “mito”, o que acabou por chamar a atenção do mundo académico além-fronteiras. O ênfase dado pelos novos exploradores desta temática assentou essencialmente no combinar da experiência obtida com os trabalhos de campo e as pesquisas textuais já feitas pelos seus antecessores, não sendo vítimas de constrangimentos de nível ideológico.

- Por fim, nas últimas décadas, mitólogos de Taiwan, Hong Kong e de outras regiões do planeta têm contribuído em muito para o florescimento da área através da publicação de obras de grande qualidade. Estes mitólogos concentraram o seu trabalho na pesquisa, análise e tratamento de informação sobre os mitos registados em clássicos antigos, com destaque maioritário para os nativos de Taiwan, obtendo esplendidos resultados. Com a aproximação das duas margens do Estreito de Taiwan¹⁰² e notória comunicação entre eruditos da área, estes conseguiram igualmente atingir grandes conquistas na análise dos mitos da China propriamente dita, dado que foram capazes de absorver técnicas e métodos ocidentais e nipónicos e de os aplicar aos seus trabalhos.

A verdade é que, ainda hoje, o mito é constantemente formado, reformulado e transmitido com objetivo de o preservar. As suas funções culturais são indiscutíveis e os contextos que os geraram

¹⁰⁰ No presente trabalho, como referido, adotámos o sistema de romanização pinyin para todos os nomes chineses. Mao Zedong, no sistema Wade-Giles, antigamente utilizado, escreve-se Mao Tsé-Tung. (NdA)

¹⁰¹ A Abertura Económica da China (改革开放, *Gǎigé kāifàng*) tinha como principal intuito a introdução duma economia de livre mercado na China mediante vigilância rigorosa por parte do Governo. (NdA)

¹⁰² Com a instauração da República Popular da China (中华人民共和国, *Zhōnghuá Rénmín Gònghéguó*) a 1 de Outubro de 1949, o governo do Partido Nacionalista, que se opunha ao Partido Comunista (共产党, *gòngchǎndǎng*), fundador da República Popular, e que estava no poder até então, fugiu para a ilha de Taiwan, onde continuou a governar. Desde então, as relações entre as duas margens (a chinesa e a taiwanesa) não se tem revelado fácil, embora tenham havido tentativas de reaproximação. (NdA)

são riquíssimos. A mitologia chinesa é uma ciência interdisciplinar, como em qualquer geografia, mas cuja história é mais recente. Pesquisando, escrevendo e publicando teses ou artigos, os mitólogos que se dedicam especificamente a esta área, sejam eles cidadãos chineses ou não, traçaram uma linha extremamente meritória no definir da silhueta da área.

2.2. Confluência de Religiões - Breves Considerações sobre o Papel do Confucionismo, do Taoísmo e do Budismo na China

Não é de todo possível falar sobre mitologia e ignorar a influência religiosa na sua própria configuração. De facto, quando se fala da China e da questão religiosa, é necessário clarificar que, ao contrário do mundo ocidental, no qual, após a propagação do Cristianismo, se assiste a influência de uma religião majoritária, o Império do Meio¹⁰³ foi constantemente o centro de confluência de correntes religiosas em parte determinada pela sua geografia. Confucionismo, Budismo e Taoísmo, numa ininterrupta coexistência, chegaram aos nossos dias como religiões, ou pensamentos filosófico-religiosos, defensores de determinados pontos que indubitavelmente influenciaram a idiossincrasia chinesa. Não nos esqueçamos que, para além destes três pontos basilares, é possível identificar a existência uma corrente religiosa mais popular, mais folclórica, que acompanhou o povo chinês ao longo dos tempos.

“Coexistem na China três religiões: o Confucionismo, o Taoísmo e o Budismo. É, porém, um erro supor que, cada chinês é, simultaneamente, adepto das três doutrinas, convencido, como os budistas, na não existência de um Deus supremo a governar o mundo, por considerar os deuses seres medíocres, inferiores aos *Budas* que atingiram a perfeita «iluminação», ao mesmo tempo que, como os taoístas, concebe o mundo governado por uma tríade de deuses supremos, pessoais, todopoderosos - os «Muito Puros» - e, como os confucionistas, acredita que o poder supremo que governa o mundo é o Céu impessoal, embora dotado de conhecimento. Essas três religiões, como sistemas definidos, há séculos que deixaram de ter interesse histórico. Na realidade, o povo não pratica rigorosamente, nem as três em conjunto nem cada uma delas em separado: pouco a pouco, no decorrer dos tempos, formou-se uma mitologia popular, que tomou traços de todas, mas que é nitidamente distinta de qualquer delas e deve ser considerada como um sistema à parte.”¹⁰⁴

¹⁰³ O nome “China” é, em chinês, 中国 (*zhōngguó*), significando literalmente “Império do Meio”. (NdA)

¹⁰⁴ Lamas, 1991:287.

2.2.1. Confucionismo

Confúcio (孔子, *Kǒngzǐ*)¹⁰⁵, nascido no reino de Lu (鲁国, *Lǔguó*), hoje a província chinesa de Shandong (山东省, *Shāndōng shěng*), no Norte da China, almejava inspirar o homem a fazer o bem num mundo decadente mais e mais política e militarmente instável. Sendo defensor de uma harmonia perdida¹⁰⁶, Confúcio favorecia a manutenção de uma hierarquia tradicional e acreditava que as relações interpessoais estariam sempre integradas em duplas coexistentes e co-responsáveis, a saber pai e filho, marido e esposa, irmão mais velho e irmão mais novo, soberano e súbdito, ou seja, entre membros de uma grande família social. De facto, a piedade filial (孝, *xiào*) poderia ser estendida até à sociedade em geral como algo representativo de um ritual repleto de sentimentos sinceros. Assim, para Confúcio, a maior virtude era a ideia de bondade e benevolência, plasmada no carácter 仁 (*rén*), presentes em atitudes corretas que demonstrassem uma preocupação profunda para com o outro. Afligindo-se mais com o mundo social e político do que com o preocupações metafísicas e cósmicas, este pensador testava as suas ideias através da discussão de situações concretas e não de princípios em geral e, nesta perspetiva, recusava a discussão de assuntos metafísicos nos quais a elaboração de teorias ou doutrinas concretas se revelasse ambígua. Nasceu, assim, o Confucionismo (儒家, *Rújiā*) que, embora tivesse traços ténues de religião, não deveria ser considerada como tal, já que sempre pregou uma filosofia relacionada com o Estado e com a retidão do comportamento individual e coletivo. Era, assim, orientada para o *hic et nunc* da sociedade e desconsiderava quaisquer questionamentos em relação, por exemplo, ao pós-morte.

A influência deste pensamento vai muito para além do tempo e da geografia originais. A grande preponderância cultural que a China exerceu durante tanto tempo na Ásia permitiu que o Confucionismo, defensor da liderança moral baseada em ideias e tradições antigas¹⁰⁷, se alargasse a outras geografias, como a Coreia e o Japão. Os seus Analetos (论语, *Lún Yǔ*), coleção de dizeres e diálogos recolhida pelos seus alunos, são uma obra indispensável para o estudo e compreensão desta corrente. O Confucionismo, cujas raízes estão bem impregnadas na sociedade chinesa, projeta as suas ideias sobre o comportamento individual e coletivo, enfatizando fortemente o papel da

¹⁰⁵ Tradicionalmente, indica-se como período de vida de Confúcio o que se estende entre os anos de 551 e 479 a. C. (NdA)

¹⁰⁶ Principalmente a da Dinastia Zhou Ocidental (西周, *Xīzhōu*, 1050 a.C. - 771 a.C.), que, a título de exemplo, defendia a legitimação da sua soberania através do Mandato do Céu (天命, *Tiānmìng*), entregue ao soberano que, com o seu carácter virtuoso, conseguiria manter a harmonia entre o céu (天, *Tiān*) e o reino dos seres humanos. (NdA)

¹⁰⁷ Referindo-se principalmente aos Zhou.

governança no cumprimento das suas obrigações e na procura da manutenção de uma conduta adequada e harmónica.

2.2.2. Taoísmo

Enquanto que, por um lado, o Confucionismo sempre se afirmou como uma filosofia de orientação claramente política, social e, sobretudo, ética, o Taoísmo (道教, *Dàojiào*)¹⁰⁸, por outro, assumiu-se como forma de misticismo e quietismo¹⁰⁹, enfatizando que o bom funcionamento do mundo seria apenas possível quando todos vivessem num certo isolamento e/ou afastamento político-social, mas com uma forte comunhão cósmica. Para esta corrente de pensamento, o homem não é o centro do cosmos e as suas intervenções tendem a perturbar a ordem natural das coisas. O Taoísmo defende que a vida natural é aquela que se adequa ao “caminho” (道, *dào*), dinâmica ou força motriz, invisível e indescritível, fonte de tudo aquilo que existe. Laozi (老子, *Lǎozǐ*) e Zhuangzi (莊子, *Zhuāngzǐ*) foram os livros que constituíram o suporte filosófico desta corrente de pensamento e ambos defendem não só a preferência do silêncio em detrimento da palavra, como também a interdependência e transformação mútua de todos os opostos, como a beleza e a fealdade, a bondade e a maldade, etc. Em suma, promove a liberdade espiritual em constante contacto com a natureza numa progressiva busca pela harmonia com o 道 (*dào*)¹¹⁰.

Mais tarde, durante a Dinastia Han Posterior (后汉, *Hòu Hàn*), o Taoísmo começou igualmente a idolatrar deuses locais, combinando técnicas mediúnicas como forma de lidar com os mesmos. De religião que defendia o cultivo do próprio e do privado, o Taoísmo tornou-se num movimento religioso comumente organizado, liderado por pessoas que, fazendo uso dos problemas sociais que assombravam a comunidade e do consequente anseio popular, procuravam atrair novos seguidores. Depois de o Taoísmo se ter expandido por toda a região central chinesa, os seus seguidores procuraram novas e eficientes maneiras de promover a expansão da religião,

¹⁰⁸ Neste ponto, convém porventura esclarecer os conceitos de 家 (*jiā*) e 教 (*jiào*). O primeiro, neste conceitos, significa “escola” ou “corrente filosófica”. Já o segundo significa “religião”. Como o nosso objetivo tem que ver com considerações de mitologia, aqui 道教 (*Dàojiào*) talvez seja mais interessante para investigar do que 道家 (*Dàojiā*). (NdA)

¹⁰⁹ Explicitando um pouco mais, devemos dizer que não é bem misticismo religioso, mas pertença cósmica. Ademais, quietismo tem que ver com a doutrina de Wuwei (无为, *wúwéi*), ou seja, o não fazer, a prudência da ação humana sobre sociedade e o cosmos. (NdA)

¹¹⁰ Ainda que o tenhamos apresentado como “caminho”, salientamos que o conceito de 道 é extremamente difícil de traduzir. Deixamos, no entanto, aqui uma explicação do caráter na esperança de que a mesma contribua para um melhor entendimento do mesmo. 道 revela-nos dois elementos. O elemento que se encontra em cima e à direita significa cabeça (ou seja, aquilo que vai à frente e que é mais importante, indicando-nos uma qualquer noção de liderança e orientação) e o que se encontra à esquerda e por baixo é um radical com a função semântica de movimento aproximação ou afastamento. (NdA)

acrescentando às antigas e tradicionais religiões chinesas perspectivas mais específicas que relevavam da relação entre o “eu” e a circunstância (tendencialmente cósmica). Neste processo, desenvolveu-se um complexo sistema divino dito taoísta, preenchido por deuses, espíritos e fantasmas.

Outro aspeto importante reside na procura da longevidade com o surgir de técnicas que procuravam aumentar a energia *yang*, invertendo assim a corrente natural em direção à morte. Através do controlo da respiração, dietas rígidas e uso dos mais variados elixires, seria possível acumular e aperfeiçoar energia *yang*, transformando o corpo pesado e mortal num corpo leve e imortal.

2.2.3. Budismo

Tendo penetrado na China no século I a.C., mas apenas se afirmando aquando da Dinastia Jin Ocidental (西晋, *Xījìn*), durante os séculos II e III, o Budismo (佛教, *Fójiào*), vindo da Índia, embora não seja a sua essência, transporta antigas noções de karma e metempsicose. Homens, mulheres, animais, seres celestiais e infernais passam por uma série de vidas, numa escala de constantes bem-aventuranças e infortúnios, determinada pela natureza dos atos que essas mesmas entidades acumularam. Ademais, o Budismo defende igualmente que a fonte do sofrimento humano advém do desejo persistente e do afeto contínuo (em páli, *taṇhā*). Através de exercícios espirituais que elevam a concentração e a visão interior, qualquer ser que progredir o suficiente pode escapar a este ciclo constante e circular de mortes e renascimentos (em sânscrito, *samsāra*) e atingir o nirvana, uma retribuição final pelo seu bom karma. Por estas razões, o Budismo influenciou significativamente a filosofia, a literatura e a arte chinesas, tendo sido tema para as mais diversas manifestações culturais.

Ainda que, das três, esta religião (e filosofia, e psicologia) seja a única não nativa, o que terá resultado numa dificuldade inicial de propagação e afirmação doutrinal, trouxe consigo duas figuras religiosas e míticas, poderosas e importantes. Por um lado, o próprio Buda, de seu nome *Shakyamuni*, fundador da religião e com um séquito de seguidores que, após a morte, transmitiam oralmente os seus sermões, posteriormente registados em texto escrito formando um enorme corpo de escrituras conhecido por Código Páli (Canon Páli). Por outro, Guanyin (观世音, *Guānshìyīn*), que trouxe consigo a ideia de reencarnação contínua e dos *Bodhisattva*, seres benevolentes que, após terem atingido o nirvana, decidiram ficar neste mundo para ajudar os seres sencientes a

atingirem igualmente esse estado. Resta dizer que Guanyin era também um *Bodhisattva*.

De facto, inicialmente, o Budismo era a religião dos estrangeiros que percorriam as rotas de comércio existentes entre a China e alguns países da Ásia Central. Contudo, neste período, a religião constituía-se senão como um conjunto de ideias e de práticas, numa variação entre adoração de figuras, relíquias e técnicas de meditação e êxtase. Foi também nesta época que a corrente *Mahayana*, ou Grande Veículo (大乘, *dàchéng*), se desenvolveu em constante crítica aos budistas que percorriam o caminho da corrente *Hinayana*, ou o Pequeno Veículo (小乘, *xiǎochéng*). A corrente *Mahayana*, por oposição à *Hinayana*, foca-se na libertação de todo o sofrimento mundano com vista não à obtenção egoísta do nirvana, mas à transformação em *Bodhisattva*.

O que importa daqui reter é que, efetivamente, a confluência destas três correntes contribuiu para a formação e consequente formulação da sociedade chinesa, o que resultou no aumento de todo um corpo mitológico com intensos episódios explicativos das origens de um povo milenar. Todas estas religiões, se assim as quisermos considerar, prestaram importantes contributos para o evoluir do panorama mitológico chinês através do empréstimo de diversas ideias, narrativas e personagens caracterizadoras dos seus ideais. No entanto, pensamos ser igualmente interessante referir que, embora a incessante interação entre aquelas seja preciosa para a compreensão da evolução da mitologia chinesa, foi essa mesma interação que deu azo ao desenvolvimento de sistemas divinos próprios, o que poderá constituir um entrave à análise dita pura dos mitos originais, oriundos do maravilhoso chinês.

“Reagindo ao Budismo, o Confucionismo começou a enfatizar a natureza imutável do poder universal sob a superfície. Os praticantes taoístas adotaram as técnicas dos monges budistas e criaram a sua própria visão sobre os santos e conceitos budistas. E o povo continuou a venerar deuses locais considerados importantes na colheita agrícola e noutros aspetos da vida.”¹¹¹

2.3. Especificidade da Mitologia Chinesa

Quando tocamos no vasto tema que é a mitologia chinesa, para além da consciencialização de

¹¹¹ “Reacting to Buddhism, Confucianism began to emphasize the unchanging nature of the universal power beneath the surface. Taoist practitioners adopted the techniques of Buddhist monks and made their own versions of Buddhist saints and concepts. And people continued to honor local gods considered important for the harvest and other facets of life.” (Roberts, 2004:xi/xii) (TdA)

que a própria cultura abrange em si uma visão particular daquilo que é o mito¹¹², deve-se de igual forma considerar a existência de um conjunto de explicações e interpretações sobre o mundo, as quais, inseridas numa unidade geográfica formada por um vasto grupo de etnias, encerram em si diferentes hermenêuticas no que diz respeito à interpretação das origens.¹¹³ Assim, uma vez que existem diferentes mitos de origem, no caso mencionado, não podemos falar de um sistema homogêneo e integrado, transmitido por e entre a população Han, através do qual partamos à descoberta de novos elementos mitológicos. A China é um país culturalmente plural e, por isso mesmo, a linha de pensamento a seguir será a análise de episódios específicos, registados por escrito ou passados oralmente, que permitam perceber, em contexto mais abrangente, a complexidade da cultura chinesa.¹¹⁴ Como referia Bodde, “a natureza fragmentária e episódica dos mitos da China antiga sugere que os mesmos não são criações homogêneas, mas amálgamas - ainda que incompletas na altura do seu registo - de materiais étnica e religiosamente diversificados”.¹¹⁵

2.3.1. Uma Outra Visão do Mito

Antes de mais, sendo a língua chinesa tão distante das línguas românicas, pensamos que, como foi feito em páginas anteriores, devemos começar por dissecar e examinar os caracteres que fazem parte da palavra chinesa “mitologia”: 神话 *shénhuà*. Analisado à luz de chinês moderno, o primeiro carácter, 神 *shén*, significa, entre outros, *deus*, *espírito*, *sobrenatural* ou *mítico*, e o segundo, 话 *huà*, significa *palavra* (ou seja, *logos*) ou *história/lenda*. No entanto, ainda que esta palavra não se encontre completamente dissociada de *mythos*, como referimos, tal não implica que a mitologia chinesa deva ser entendida como uma extensão ou variação do que já é conhecido e estudado no Ocidente. Aliás, devido porventura ao facto de termos sido grandemente influenciados por um conjunto de culturas que trouxeram consigo diferentes cosmovisões, a ideia mais difundida foi a de

¹¹² Para além de poderem ser considerados como o recontar de histórias sobre deuses e/ou antepassados que viveram num tempo longínquo, os mitos são histórias sagradas que nos explicam como é que o mundo e o homem foram criados. Nesta perspetiva, tendo em conta que a China é um país culturalmente preenchido, torna-se necessária a compreensão do mito como um elemento propagador das construções mais básicas sobre o pensamento, a história, a vida social e a sensibilidade humanas. Por conseguinte, as opiniões dos estudiosos variam fortemente, havendo quem defenda o mito como sendo uma fábula, história cuja moralidade se esconde na ficção, que habilidosamente difunde na mente humana valores ou explicações concisas sobre o divino e o profano, e quem acredite que o mesmo se constitui como uma criação sagrada, contada através de uma narrativa, que legitima a veracidade cultural e social do povo através do uso de símbolos representativos de deuses ou heróis míticos. (NdA)

¹¹³ A República Popular da China, como a conhecemos atualmente, é constituída por 56 etnias. A etnia Han (汉族, *hànzú*) constitui cerca de 92% da população total, sendo que os outros 8% correspondem às restantes 55 etnias, das quais se destacam, a título de exemplo, a etnia Mongol, a Coreana, a Russa, a Cazaque, a Zhuang (壮族, *zhuàng zú*), a Manchu (满族, *mǎn zú*) e a Tibetana. (NdA)

¹¹⁴ Como se depreende, o conjunto de episódios que constituem aquilo que poderá ser considerado como mitologia chinesa é, de facto, demasiado numeroso para que haja uma enumeração completa do mesmo (NdA)

¹¹⁵ “The fragmentary and episodic nature of China's ancient myths suggests that they are not homogeneous creations, but rather the amalgams-still incomplete at the time of their recording-of regionally and perhaps ethnically diversified materials.” (Bodde, 1961:403) (TdA)

que a China, enquanto entidade cultural, não oferecia qualquer explicação mitológica sobre o mundo ou, oferecendo, não se afastaria muito do que já era conhecido da Ásia.¹¹⁶

“Seria tentador, ainda que erróneo, concluir daqui que não existem mitos na China antiga. Mais preciso seria afirmar que mitos individuais certamente existem, mas não uma mitologia sistemática, ou seja, um corpo integrado de materiais mitológicos. Pelo contrário, estes materiais são normalmente tão fragmentados e episódicos que mesmo a reconstrução de mitos individuais a partir dos mesmos - quanto mais de um sistema integrado de mitos - é extremamente difícil.”¹¹⁷

A realidade é que, apesar de apresentarem uma certa gramática narrativa e comportamental comum, tanto Ocidente, como Oriente, evoluíram a partir de perspetivas diferentes e criaram em si características particulares.

“Nos anos 20, o Governo chinês tentou finalmente recolher mitos narrados pelos camponeses. Os estudiosos da área ficaram estupefactos com o volume e a variedade de histórias que encontraram. Na altura, cada província tinha desenvolvido a sua própria versão, ou versões, das histórias antigas. Havia muito pouca consistência na mitologia. Ao contrário dos Gregos, cujo panteão, ou coleção de deuses e heróis, se encontra bem definido e congelado no tempo com o passar da sua civilização, os Chineses estão ainda a modificar e a desenvolver a sua mitologia à medida que a história do próprio país continua a evoluir.”¹¹⁸

Tal como na cultura ocidental, o mito chinês não é necessariamente tido como narrativa sagrada, já que pode ser contado ou transmitido com intuítos de entretenimento sem qualquer acoplamento com o ritual. Yang Lihui¹¹⁹, nas pesquisas descritas em “O Mito e Culto de Nüwa”, citada igualmente na obra “Handbook of Chinese Mythology”, descreve como os habitantes de

¹¹⁶ A Sinologia é ainda uma área com pouca expressão em Portugal, o que justifica em parte a aceção errada de que a China, por ser um país em desenvolvimento, foi culturalmente influenciada pelos países que a circundam, como o Japão. (NdA)

¹¹⁷ “It would be tempting but erroneous to conclude from this that there are no myths in ancient China. More accurate would be the statement that individual myths certainly do occur, but not a systematic mythology, meaning by this an integrated body of mythological materials. On the contrary, these materials are usually so fragmentary and episodic that even the reconstruction from them of individual myths - let alone an integrated system of myths - is exceedingly difficult.” (Bodde, 1961:370) (TdA)

¹¹⁸ “In the 1920s, the Chinese government finally attempted to collect myths told by the peasants. Scholars were astounded by the volume and variety of the stories they found. By then, each province had developed its own beloved version, or several versions, of the ancient stories. There was little consistency found in the mythology. Unlike the Greeks, whose pantheon, or collection of gods and heroes, is well defined and frozen in time with the passing of their civilization, the Chinese are still changing and evolving their mythology, just as their country’s history also continues to evolve.” (Collier, 2001:14) (TdA)

¹¹⁹ Yang Lihui (杨利慧, *Yáng Lihui*), nascida em Fevereiro de 1968, na Região Autónoma de Xinjiang (新疆维吾尔自治区, *Xīnjiāng Wéiwú'ěr zìzhìqū*), ensina atualmente na Universidade Normal de Pequim, trabalhando em investigações sobre áreas como Estudos Folclóricos, Cultura Chinesa e Mitologia. Entre 1993 e 2003, conduziu estudos de campo em várias províncias chinesas de forma a comprovar a influência dos mitos sobre a Deusa Nüwa na China contemporânea. (NdA)

algumas províncias chinesas não possuem uma crença inabalável nos mitos que envolvem esta deusa, tendo a autora obtido respostas que variam do “sim” entusiasta até ao “não, isso é impossível” veemente quando pergunta sobre a veracidade do que é contado. Na verdade, muitos desses habitantes perspetivam o mito como uma manifestação da sua crença, como conhecimento sobre acontecimentos passados ou, de acordo com o já referido, apenas como diversão.

“[Os chineses] narravam estes mitos para expressar as suas perspetivas e crenças sobre deuses e antepassados, ou para exhibir jactanciosamente o conhecimento sobre história antiga e locais remotos, ou, então, apenas por diversão. Nesses locais onde não há qualquer templo relevante, os narradores de mitos têm a tendência para contar mitos por diversão ou por educação tradicional (muitas pessoas acreditam que os mitos podem fornecer conhecimento sobre o passado).”¹²⁰

Além disso, estas narrativas são expostas em forma de canção e/ou epopeia, ou seja, em forma versada, e geralmente são declamadas em várias ocasiões, como casamentos, funerais, etc., não havendo uma ocasião específica para este tipo de texto. Como se depreende, várias etnias significam diferentes hábitos e costumes e, por conseguinte, diferentes maneiras de indagar as origens.

“Entre os Han nas províncias de Sichuan [四川省, *Sìchuān shěng*], Hubei [湖北省, *Húběi shěng*], Henan [河南省, *Hénán shěng*] e Shaanxi [陕西省, *Shǎnxī shěng*], por exemplo, um mito pode ser cantado numa canção folclórica breve ou longa. Pode ser cantado em casamentos, ritos funerários, ritos teúrgicos de xamãs, ou em certos momentos durante uma feira de templo. Às vezes, vários mitos são combinados, formando uma longa canção folclórica que pode ser cantada durante vários dias.”¹²¹

2.3.2. Fontes e Particularidades do Mito

Uma outra especificidade da mitologia chinesa é a não existência de recolha ativa de informação, dependendo obrigatoriamente o mitólogo de fontes fragmentadas e descontínuas na

¹²⁰ “They told these myths to express their views and beliefs about gods and ancestors, or to boastfully display their knowledge about remote history or local places, or just for fun. In those places that have no relevant temples, myth tellers are more likely to tell myths for entertainment or traditional education (many people believe that myths can provide knowledge about their past).” (Yang e An, p. 3)

¹²¹ “Among Han people in Sichuan, Hubei, Henan, and Shaanxi provinces, for example, a myth may be sung in a brief or a long narrative folk song. It may be sung in wedding ceremonies, funeral rituals, shamans’ theurgist rites, or during the occasions of a temple fair. Sometimes several myths are combined together into a long narrative folk song. It may be sung continually in rituals for days.” (Yang, p. 3)

forma de material escrito, que, dada a antiguidade histórica, contém tal-qualmente informações de outras áreas do saber. Entre essas fontes, destacam-se:

- “Clássico das Montanhas e dos Mares” (山海经, *Shānhǎijīng*) - O ou os responsáveis pela sua redação são-nos desconhecidos e, embora haja uma tentativa de localização temporal do mesmo¹²², também não existem certezas sobre em que época foi, de facto, escrito este livro. Entre as fontes mencionadas, o “Clássico das Montanhas e dos Mares” será porventura o mais eclético dos três, pois é um registo mitológico, religioso, histórico, geográfico, médico e folclórico do povo chinês. No total, a obra contém dezoito capítulos, subdivididos em cinco “Clássicos da Montanha” e em treze “Clássicos do Mar”, sendo sobretudo um registo geográfico bastante pormenorizado para a época, já que deu conta da existência de vários países, montanhas, cursos de água, entre outros. Há peritos que defendem igualmente a perspetiva de que este clássico é também um livro sobre feitiçaria, descrevendo como é que certos ritos e/ou sacrifícios eram consumados e como se manifestava a interação entre deuses e seres humanos. O importante a reter sobre este livro é que, embora os registos aqui feitos possam parecer fragmentados ou incompletos, os mesmos constituem-se como relatos originais sobre tais eventos.

“Como literatura mitológica, o “Clássico das Montanhas e dos Mares” tem pelo menos três aspetos de valor: primeiro, permitiu o registo em diversos graus sobre as sete categorias de mitologia chinesa antiga; segundo, constitui um documento fiável sobre o mundo e o espaço mitológicos; terceiro, conservou uma enorme quantidade de matérias originais da adivinha a partir de fenómenos naturais que registam informações da cultura primitiva e contêm um valor mitológico latente.”¹²³

- “Canções do Sul” (楚辞, *Chǔcí*) - Com um conjunto total de dezasseis capítulos, esta

¹²² Supõe-se que o mesmo tenha sido escrito entre o Período dos Principados Combatentes (战国时代, *zhànguó shídài*) e a Dinastia Han Anterior (前汉, *Qián Hàn*). (NdA)

¹²³ “作为神话学文献,《山海经》至少有三方面价值:一、对七大类中国上古神话做了程度不同的记录;二、留下了关于神话世界空间的可靠的文字根据;三、保存了大量的凝聚着原始文化信息的原始物占,蕴含着潜在的神话学价值。”(Zuòwéi shénhuà xué wénxiàn, “shānhǎi jīng” zhìshào yǒusān fāngmiàn jiàzhí: Yī, duì qī dà lèi zhōngguó shànggǔ shénhuà zuòle chéngdù bùtóng de jìlù; èr, liú xiàle guānyú shénhuà shìjiè kōngjiān de kěkào de wénzì gēnjù; sān, bǎocúnle dàliàng de níngjùzhe yuánshǐ wénhuà xìnxī de yuánshǐ wù zhàn, yùnhánzhe qiánzài de shénhuà xué jiàzhí) (Zhao, 1997, in <http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=64500> [Acedido a 10 de Agosto de 2015]) (TdA)

obra é uma antologia de poemas antigos habitualmente atribuída a Qu Yuan¹²⁴, sendo originária do Reino de Chu, um estado que, fundado em áreas a Sul do berço da civilização chinesa (ou seja, as margens do Rio Amarelo), era entendido como sendo mais exótico. Para além de introduzir claras novidades a nível da poesia, como uma nova divisão métrica ou a introdução do carácter xi (兮, *xī*) como indicador de modo, algo que, até à altura, era novidade, esta criação deu a conhecer uma nova cultura, a de Chu, que acreditava em feitiçaria e defendia a prática de sacrifícios. “Canções do Sul” acabou por se tornar num novo estilo poético, numa espécie de registo dos costumes do reino e, entre as produções presentes no livro, destaca-se “Indagações ao Céu” (天問, *tiān wèn*), um conjunto de 172 questões, em forma de verso, sobre mitos e antigas crenças religiosas. Embora não contenha respostas diretas às questões formuladas, “Indagações ao Céu” fornece ao leitor uma descrição detalhada, ainda que fragmentada, sobre alguns mitos. As razões pelas quais se justificam a grande importância deste texto para o estudo da mitologia chinesa recaem no facto de esta ser a colectânea mais antiga de mitos primários, servindo quase como que um controlo comparativo e contrastivo do texto mítico;

- “Os Discípulos de Huainan” (淮南子, *Huáinánzǐ*) - Até à Dinastia Han Ocidental¹²⁵, a elite confucionista não tinha desenvolvido um interesse muito profundo sobre o sobrenatural e suas interpretações, uma vez que o próprio Confúcio sempre se recusara a falar no assunto. No entanto, durante este período, no qual a influência do Taoísmo se foi intensificando, foi surgindo um interesse cada vez maior na temática. Um sinal desta tendência foi, sem dúvidas, a popularidade de “Os Discípulos de Huainan”, um livro no qual a cultura folclórica e a sua fantasia se expressavam sem qualquer impedimento. Gostando muito de arte, o Príncipe de Huainan¹²⁶, chamado Liu An (劉安, *Liú Ān*), fundou e patrocinou uma academia que, através dos estudiosos aí reunidos, viria a ser responsável pela compilação de uma série de textos cujos

¹²⁴ Qu Yuan (屈原, *Qū Yuán*) (habitualmente, 340 - 278 a.C.), poeta e ministro chinês que viveu durante o Período dos Principados Combatentes, ficou conhecido pelo seu patriotismo e por se ter suicidado quando, depois de ter sido afastado do Reino de Chu (楚國, *Chǔguó*), nas atuais províncias de Hubei (湖北省, *Húběi shěng*) e Hunan (湖南省, *Húnán shěng*), este foi invadido e derrotado pelos povos inimigos. Assim, com a sua morte, assistimos ao nascimento do Festival dos Barcos do Dragão (端午節, *Duānwǔjié*), celebrado no dia 5 do quinto mês lunar, no qual as pessoas competem entre si em corridas de barco e deixam cair bolas de arroz glutinoso no rio onde Qu Yuan se suicidou para impedir que os peixes devorem o seu corpo nunca encontrado. (NdA)

¹²⁵ A Dinastia Han Ocidental (西漢, *Xī Hàn*) é uma outra designação para a já referida Dinastia Han Anterior. (NdA)

¹²⁶ Huainan (淮南, *Huáinán*) constitui, na realidade, a parte meridional da atual província de Anhui (安徽省, *Ānhuī shěng*). (NdA)

conteúdos eram claramente pintados pela vertente religiosa do Taoísmo. O livro em si contém narrações completas e detalhadas de mitos, lendas, relatos históricos e algumas passagens de sabedoria popular, oferecendo, por exemplo, descrições de deuses com faces humanas e corpos animais. Além disso, alguns mitos aqui descritos não são encontrados em nenhuma outra fonte, confirmando efetivamente a importância deste registo;

- “Os Registos do Historiador” (太史公书, *Tàishǐ gōngshū*) ou “Os Apontamentos do Escrivão” (史记, *shǐjì*) - Fazendo uso de arquivos da corte, a obra foi iniciada por Sima Tan (司马谈, *Sīmǎ Tán*), principal historiador e astrónomo da corte de um dos imperadores da Dinastia Han Anterior, e concluída pelo filho, Sima Qian (司马迁, *Sīmǎ Qiān*), ambos tendo por objetivo o registo histórico desde tempos primórdios até à data, num conjunto de mais de 3000 anos de história. A obra em si não expõe uma narrativa vasta e contínua, preferindo dividir a história em pequenos trechos e, a partir dos mesmos, expor os acontecimentos mais significativos de cada época. No entanto, podemos afirmar que a composição inclui quatro importantes partes: anais das casas imperiais e reais de domínios feudais; tabelas cronológicas; tratados em temas como a cerimónia ou a música e bibliografias sobre reis, gerais e pessoas proeminentes no geral. Com efeito, falamos de um texto fundacional da civilização chinesa, que, por conseguinte, foi também um modelo para historiadores, tendo sido seguido nos subsequentes registos de histórias dinásticas até ao colapso da China imperial. A importância desta obra para o nosso estudo reside no fator de que a historicidade contida em si deriva da desmitificação dos próprios mitos, característica muito peculiar.

“Este espírito racionalista ajudará a explicar muito do que aparece nas páginas iniciais do *Shiji* enquanto história antiga. Sima Qian começa a sua história do passado chinês com a descrição de cinco governantes de virtude suprema, os “Cinco Imperadores”. É geralmente aceite pelos estudiosos de hoje que estas personagens eram originalmente divindades locais dos povos da China antiga. No entanto, aquando da compilação dos Clássicos de Confúcio, dois destes deuses populares, Yao e Shun, transformaram-se em personagens históricas e, numa data posterior, os outros três foram similarmente reconhecidos como tal por, pelo menos,

um ramo da escola confucionista. E esta é a forma como Sima Qian os tratou nesta obra, afastando da longa erudição todos os elementos do sobrenatural e do fantástico que contradissem a sua existência como monarcas humanos.”¹²⁷

Estas quatro fontes são exemplos interessantes de como o estudo da mitologia chinesa deve ser feito tendo sempre em consideração todos os registos disponíveis, sejam eles orais ou escritos. Mergulhar numa temática tão complexa e abrangente é ter noção de que, por estar muito fragmentada, o seu estudo deve ser feito de forma cuidada, contínua e, sobretudo, procurando combinar diferentes fontes comparativas: históricas, arqueológicas, literárias, entre outras¹²⁸.

“Depois da fala e da escrita, o veículo mais importante de emissão de pensamento é o mito. Formando-se no inconsciente do povo, velhos mitos morrem em dadas épocas, nas quais novos mitos nascem. (...) O povo chinês tem duas atitudes perante o mito: primeira, une-o à história, fazendo com que esta se torne bastante incorreta; segunda, afasta-o, precisamente porque perturba a verdade da história.”¹²⁹

Embora o estudo do mito chinês, como já referido, tenha tido um arranque relativamente tardio, tendo sido objeto de pesquisa por estudiosos chineses e ocidentais, a natureza das fontes apresentadas não permite um opinião consensual e harmoniosa sobre a mesma. Por conseguinte, as várias teorias que daí advêm revelam engenho, mas são pouco conclusivas.

Atentando às peculiaridades caracterizantes da mitologia do Império do Meio, um mitólogo conseguirá facilmente sintetizar as ditas em quatro simples pontos:

- Fragmentação das fontes - A leitura dos parágrafos anteriores terá certamente permitido ao leitor formular a ideia de que, embora existam registos de narrativas míticas, por vezes disfarçados ou ocultados por registos de outras áreas do saber, os

¹²⁷ “This rationalistic spirit will help to explain much of what appears in the opening pages of the Shih chi as ancient history. Ssu-ma Ch’ien begins his story of the Chinese past with the account of five rulers of supreme virtue, the “Five Emperors”. It is generally agreed by scholars today that these figures were originally local deities of the people of ancient China. But by the time the compilation of the Confucian Classics two of these popular gods, Yao and Shun, had been converted into historical personages, and at some later date the other three received similar recognition by at least one branch of the Confucian school. And this is the way Ssu-ma Ch’ien has treated them in his story, carefully sifting out of the voluminous lore which surrounded their names all the elements of the supernatural and fantastic which seemed to contradict their existence as actual human monarchs.” (Watson, 1958:16/17) (TdA)

¹²⁸ Não que a complexidade destas matérias, no Ocidente, seja menor. O que acontece é que existe já mais trabalho feito, seja em termos de texto, fixação ou metodologia. (NdA)

¹²⁹ “语言文字之后，发表思想的工具，最重要的是神话。由民间无意识中渐渐发生某神话到某时代继续了，到某时代，新的神话又发生。 (...) 中国人对于神话有二种态度。一种把神话与历史合在一起，以致历史很不正确；一种因为神话扰乱历史真相，便加以排斥。” (Yǔyán wénzì zhīhòu, fābiǎo sīxiǎng de gōngjù, zuì zhòngyào de shì shénhuà. Yóu mínjiān wúyìshí zhōng jiànjìàn fāshēng mǒu shénhuà dào mǒu shídài jì juéle, dào mǒu shídài, xīn de shénhuà yóu fāshēng. (...) Zhōngguó rén duìyú shénhuà yǒu èr zhōng tàidù. Yī zhōng bǎ shénhuà yǔ lìshǐ hé zài yīqǐ, yīzhì lìshǐ hěn bù zhèngquè; yī zhōng yīnwèi shénhuà rǎoluàn lìshǐ zhēnxìàng, biàn jiǎyǐ páichì.) (Liang, 1926:93) (TdA)

mesmos não se encontram em fontes únicas, inseparáveis, que precisem fielmente essa área, ou seja, que não a englobem e/ou confundam com informações de campos do conhecimento diferentes. Não existe um registo cuja totalidade seja coesa e coerente em si, uma vez que, por exemplo, até mesmo na análise de textos antigos, descodificadores do tempo ido, os caracteres utilizados para a descrição dos episódios míticos podem apresentar diversos significados, levando a interpretações divergentes de um mesmo ponto. Ademais, a língua chinesa não apresenta variações em género, número, nem em termos de flexão e tempo verbais, o que se poderá constituir como origem de atritos entre opiniões possivelmente dessemelhantes. Yuan Ke, na sua contribuição, através de uma citação de Lu Xun¹³⁰ apresenta-nos outros pontos que contribuíram para esta tão vincada peculiaridade da mitologia chinesa.

“Dentre as razões que explicam o porquê de a mitologia chinesa se apresentar fragmentada, Lu Xun, no seu livro “Uma Breve História da Ficção Chinesa”, apresenta-nos três: primeira, os ancestrais do povo chinês habitaram desde sempre a bacia hidrográfica do Rio Amarelo, embora não pudessem contar com a caridade da mãe natureza. Lavar a terra tornou-se desde cedo na sua principal atividade económica, dentro de uma vida custosa que os fez valorizar a realidade e desconsiderar a imaginação. Não havia condições para a existência de uma coletânea sistemática de lendas; segunda, a doutrina de Confúcio na governação de uma sociedade desde a auto-cultivação moral do indivíduo a passar para os membros da sua família, à disciplina na governação e ao bem-estar de todos, resultou no desprezo dos temas sobrenaturais, sobretudo nos diálogos entre Confúcio e os seus discípulos, o que contribuiu para que, na China de pensamento confucionista canonizado, a área da mitologia sofresse uma desvalorização; terceira, é o resultado da não distinção entre deuses e os mortos. Embora fossem perceptíveis as diferenças entre deuses da natureza, ancestrais e mortos, a verdade era que ancestrais e mortos podiam subir à condição de deuses, misturando-se com estes últimos. Tal mistura não permitia a formação de uma visão do mundo credível. Desde modo, lendas antigas foram esquecidas com a passagem de gerações, e as novas que surgiram não tinham valor por não serem

¹³⁰ Lu Xun (鲁迅, *Lǔ Xùn*) (1881-1936), pseudónimo de escritor de Zhou Zhangshou (周樟寿, *Zhōu Zhāngshòu*), foi uma figura bastante importante para a literatura chinesa moderna. Escritor, romancista, editor e tradutor, Lu Xun escrevia tanto em chinês clássico como em chinês vernáculo, tendo os seus trabalhos desempenhado uma grande influência em alguns movimentos sociais que afetaram a China durante o conturbado período que se seguiu à queda da última dinastia chinesa. (NdA)

antiguidade.”¹³¹

Tudo o que nós temos são fragmentos casuais e tentativos, espalhados por textos de épocas diferentes com orientações ideológicas igualmente dissemelhantes. É a partir deste pequeno excerto que não só poderemos corroborar alguns dos pontos mencionados a seguir, como também conseguiremos fomentar a construção de uma imagem mais coesa e mais nítida sobre os aspetos particulares do estudo da área.

- Racionalização histórica - Derk Bodde, no seu texto “Myth of Ancient China”, defende que os mitos, independentemente das suas origens, estão sujeitos àquilo que se chama de Evemerismo¹³². Esta teoria defende que as personagens míticas são, na sua origem e essência, seres humanos que, por reverência ou medo dos povos, foram divinizados. Ora, Bodde tem uma perspectiva curiosa sobre este traço peculiar na mitologia chinesa, declarando que o que acontece é o exato oposto do que é defendido por esta teoria hermenêutica. Ou seja, as personagens do mito chinês sofrem uma desmistificação, se assim for possível afirmar, transformando-se em personagens históricas, protagonistas dos seus contos.

“Embora o mito não seja história, é possível que seja a sua sombra. Jian Bozan, no seu livro “Contornos Históricos da China”, afirma que a mitologia chinesa é um registo proeminente de um fragmento histórico. Ke Yang, por sua vez, no livro “Significado Cultural do Mito de Fuxi”, recorda que os mitos e/ou as lendas de uma dada etnia refletem frequentemente a sombra da sua antiguidade, revelando-nos a verdadeira

¹³¹ “中国神话只存零星片段的原因，鲁迅先生著的《中国小说史略》里列举了三点：一，是因为中国民族的祖先居住在黄河流域，大自然的恩赐不丰，很早便以农耕为业，生活勤苦，所以重实际，轻玄想，不能把往古的传说集合起来熔铸称为鸿文巨制。二，又兼孔子出世，讲究的是修身、齐家、治国、平天下的一套实用的教训，上古荒唐神怪的传说，孔子和他的学生们都绝口不谈，因此后来神话在以儒家思想为正统的中国，不但未曾光大，反而又有散亡。三，是神鬼不分的结果。占代的天神、地祇、人鬼、看来虽然有分别，实际上人鬼也可以化做神祇，人神混杂，原始的信仰便无从蜕尽，原始的信仰保存，新的传说便经常出现，旧传说受了排挤僵死了，新传说正因为它“新”，也发生不出光彩来，实在是两败俱伤。”(Zhōngguó shénhuà zhī cún língxīng piànduàn de yuányīn, lǚxùn xiānshēngzhe de “zhōngguó xiǎoshuō shǐ lüè” lǐ lièjǔle sān diǎn: Yī, shì yīn wéi zhōngguó mínzú de zǔxiān jūzhù zài huánghé liúyù, dà zìrán de ēncì bù fēng, hěn zǎo biàn yǐ nónggēng wéi yè, shēnghuó qínkǔ, suǒyǐ zhòng shíjì, qīng xuánniǎng, bùnéng bǎ wǎnggù de chuánshuō jīhé qílái róngzhù chéng wéi hóng wén jùzhì. Èr, yòu jiān kǒngzǐ chūshì, jiǎngjiū de shì xiūshēn, qí jiā, zhìguó, píng tiānxià de yī tào shíyòng de jiàoxùn, shànggǔ huāngtáng shénguài de chuánshuō, kǒngzǐ hé tā de xuéshēngmen dōu juékǒu bù tán, yīncǐ hòulái shénhuà zài yǐ rújiā sīxiāng wéi zhèngtǒng de zhōngguó, bùdàn wèicéng guāngdà, fǎn’ér yòu yǒu sàn wáng. Sān, shì shén guǐ bù fēn de jiéguǒ. Zhàn dài de tiānshén, deqí, rén guǐ, kàn lái suīrán yǒu fēn bié, shíjì shàng rén guǐ yě kěyǐ huà zuò shén zhī, rén shén hùnzà, yuánshǐ de xìnyǎng biàn wúcéng tuì jìn, yuánshǐ de xìnyǎng bǎocún, xīn de chuánshuō biàn jīngcháng chūxiàn, jiù chuánshuō shòule páijī jiāngsǐle, xīn chuánshuō zhèng yīnwèi tā “xīn”, yě fǎshēng bù chū guāngcǎi lái, shízài shì liǎngbàijùshāng.) (Yuan, 2006:5) (TdA)

¹³² Desenvolvida por Evémero, escritor grego que viveu entre os séculos III e IV a.C. (NdA)

história dessa mesma etnia. De facto, ao lermos mitos, podemos encontrar as marcas da história a partir das suas próprias insinuações.”¹³³

Aliás, como a sua recolha se fazia essencialmente através da oralidade, uma vez que a escrita era ainda um processo em desenvolvimento, o mito naturalmente fundiu-se com a história. Os episódios narrados, fossem eles sobre factos ou personagens, possuíam muitas vezes características de ambas as áreas, mito e história, e, neste sentido, os mitos eram utilizados para enriquecer a história. É neste momento que convém salientar novamente o papel desempenhado pelo Confucionismo na reorganização do mito chinês através da recolha e tratamento de informação. Defensores do cultivo moral do homem, da piedade filial e da administração justa e correta do Estado, os discípulos de Confúcio recusaram-se a divagar sobre assuntos contrários à razão, os quais, a seu ver, não glorificavam a grandeza da sociedade. Ainda que tenha havido uma tentativa de representação artística, precipuamente na literatura romanesca, muitos destes registos perderam-se.

“Pois foram precisamente os confucionistas que, mais do que qualquer outra escola de pensamento, se sentiram responsáveis pela conservação e edição dos textos antigos que eventualmente se tornaram nos clássicos chineses. Ao agirem desta maneira, por um lado, demonstravam grande interesse na procura de precedentes históricos que confirmassem as suas próprias doutrinas sociais e políticas; por outro, o seu forte humanismo tendia a fazer não só com que eles se tornassem indiferentes a assuntos supernaturais, como também procurassem explicá-los em termos puramente racionais. Os resultados foram desastrosos para a preservação dos mitos chineses iniciais, dado que é precisamente nos textos clássicos - repositórios principais do mito - que este último ou desapareceu completamente ou (mais provavelmente) sofreu distorção grave.”¹³⁴

¹³³ “神话虽然不是历史，但却可能是历史的影子。翦伯赞《中国史纲》：“中国神话传说是历史上突出的片段的记录。”柯杨《论伏羲神话传说的文化意义》：“任何一个民族的神话与传说，往往折射出这个民族古史的影子，透露出历史的真相。”我们阅读神话，可以从神话的暗示中寻找出历史的痕迹。”，(Shénhuà suīrán búshì lìshǐ, dàn què kěnéng shì lìshǐ de yǐngzi. Jiǎn Bózàn “Zhōngguó Shǐgāng”：“Zhōngguó shénhuà chuánshuō shì lìshǐshàng túchū de piànduàn de jīlù.” Kē Yáng “Lùn Fúxī Shénhuà Chuánshuō de Wénhuà Yìyì”：“Rènhe yīgè mínzú de shénhuà yǔ chuánshuō, wǎngwǎng zhèshèchū zhège mínzú gùshǐ de yǐngzi, tòulùchū lìshǐ de zhēnxiàng.” Wōmen yuèdú shénhuà, kěyǐ cóng shénhuà de ànshì zhōng xúnzhǎochū lìshǐ de hénjì.) in <http://cn.chiculture.net/0401/html/c05/0401c05.html> [Acedido a 4 de Abril de 2015] (TdA)

¹³⁴ “For it is precisely the Confucianists who, more than any other school of thought, were historically minded and assumed prime responsibility for conserving and editing the ancient texts which eventually became the Chinese classics. In so doing they were, on the one hand, always intensely interested in the search for historical precedents which would confirm their own social and political doctrines; on the other hand, their strong humanism tended to make them either indifferent toward supernatural matters, or to seek to explain them in purely rationalistic terms. The results have been disastrous for the preservation of early Chinese myth, for they mean that it is precisely in those classical texts which might otherwise be expected to be prime repositories of myth, that such myth has either vanished entirely or (more probably) suffered grievous distortion.” (Bodde, 1961:375) (TdA)

Yuan Ke, novamente no sua contribuição, enfatiza este dado, acrescentando que esta linha de ação contribuiu em muito para a historização do mito.

“Na transformação da mitologia em história, feita maioritariamente pelos “observadores e cônscios”, a corrente confucionista deve ser considerada como a principal força responsável pela mesma. Os confucionistas, querendo adaptá-los [os mitos] à teoria por eles advogada, esforçaram-se para humanizar os deuses e para oferecer uma interpretação racional dos mitos e das lendas. Desta forma, a mitologia transfigurou-se em história. Assim que se escreveram os livros, o original tornou-se irreconhecível e as pessoas pouco a pouco passaram a acreditar somente no que estava registado nos mesmos, fazendo desaparecer, ao longo dos tempos, os mitos veiculados.”¹³⁵

- Reformulação literária e filosófica - Uma outra característica presente da mitologia chinesa é o seu valor literário e até mesmo filosófico. Alterados de forma a que veiculassem os ideais popularizados em épocas antigas, os episódios mitológicos narrados foram sendo redecorados com várias imagens. Não incomuns foram livros escritos por taoístas ou budistas, os quais, através desta técnica, procediam à exposição e proliferação das suas filosofias. Os taoístas, por exemplo, nutriam um particular interesse pelas crenças populares e as suas inventivas formas de expressão. No entanto, devido aos seus pressupostos filosóficos, o Taoísmo acabou por negar o antropocentrismo recorrente dos mitos e insistir numa explicação natural, e não transcendente, do universo. O resultado foi a obtenção de obras cujas alusões mitológicas eram utilizadas apenas com funções filosóficas ou literárias.
- Ordem cronológica - Como foi possível de concluir através da leitura dos parâmetros anteriores, embora os historiadores chineses tenham assumido a tendência para tentar organizar cronologicamente as tradições antigas numa espécie de padrão calendarizado, não devemos pressupor que as personagens míticas foram efetivamente figuras verdadeiras. A problemática da organização cronológica dos mitos surge

¹³⁵ “神话转化做历史，大都出于“有心人”的施为，儒家之流要算是做这种工作的主力军。他们为了要适应他们的主张学说，很费了一点苦心地把神来加以人化，把神话传说来加以理性的诠释。这样，神话就变做了历史。一经写入简册，本来的面目全非，人们渐渐就只相信记载在简册上的历史，传说的神话就日渐消亡了。”(Shénhuà zhuǎnhuà zuò lìshǐ, dàdū chū yú “yǒuxīnrén” de shī wèi, rújiā zhī liú yào suànshì zuò zhè zhōng gōngzuò de zhǔlì jūn. Tāmen wèile yào shìyìng tāmen de zhǔzhāng xuéshuō, hěn fèile yīdiǎn kǔxīn dì bǎ shén lái jiāyǐ rén huà, bǎ shénhuà chuánshuō lái jiāyǐ lǐxìng de quǎnshì. Zhèyàng, shénhuà jiù biàn zuò le lìshǐ. Yījīng xiě rù jiǎn cè, běnlái de miànmùquánfēi, rénmen jiànjiàn jiù zhǐ xiāngxìn jìzǎi zài jiǎn cè shàng de lìshǐ, chuánshuō de shénhuà jiù rìjiàn xiāowáng) (Yuan, 2006:5) (TdA)

quando se considera que, ao longo das várias dinastias que governaram a China durante séculos, a recolha, análise e edição das narrativas recolhidas esteve ao encargo de funcionários estatais em épocas em que se assistiu a um grande eclodir criativo de literatura clássica e filosófica. Assim sendo, não se sabe até que ponto estas ações não terão influenciando os dados obtidos, fornecendo ao investigador sentidos ou interpretações diferentes das originais. Bodde defende que as dinastias Zhou e Han se destacaram neste campo de procura de informação.

“No campo da mitologia, as diferenças entre as duas dinastias são igualmente impressionantes. O que era frequentemente fragmentado e evemerizado na literatura dos Zhou tornou-se grandemente elaborado durante os tempos dos Han. Apesar das personagens nos mitos permanecerem as mesmas, o que era dito delas poderia ser totalmente novo. Parece que, em muitos casos, os escritores Han estariam a descobrir novas fontes de tradição popular até então ignoradas pelos escritores de Zhou, mais orientados para a aristocracia.”¹³⁶

Contrastando com a dinastia que a precedeu, a produção literária dos Han mostrou-se fortemente elaborada, esforçando-se, em última instância, na organização cronológica dos registos achados, mesmo que não os entendesse completamente. Para além de se admitir que mesmo fontes, como o “Clássico das Montanhas e dos Mares”, importantíssimo para os estudos na área, possam ser apenas o produto da tendência imaginativa da época, reconhece-se do mesmo modo o empenho dos estudiosos de então em conciliar diferenças, complementar lapsos e estruturar assuntos que os próprios não entendiam verdadeiramente.

2.4. Narrativas Míticas

Tendo em conta a especificidade da mitologia chinesa, o seguinte subcapítulo pretende apresentar os mitos que, servindo de base à edificação da cultura chinesa e de muitas das esferas que a envolvem, parecem relevantes quando se sugere a análise do tema das origens. O objetivo principal do presente documento não é apenas providenciar uma descrição das narrativas expostas,

¹³⁶ “In the field of mythology, the differences between the two dynasties are equally striking. Thus what, in the Chou literature, is fragmented and frequently euhemerized, often becomes, in Han times, so greatly elaborated that though the personages in the myths remain in large part the same, what is said of them may be totally new. It would seem, in many cases, that the Han writers were tapping new sources of living popular tradition, hitherto neglected by the more aristocratically oriented writers of the Chou.” (Bodde, 1961:378/379) (TdA)

mas também criar uma ponte comunicacional entre estas e outros mitos que possam estar mais disseminados no mundo ocidental.

2.4.1. As Origens do Mundo

“No início da remota antiguidade, quem é que transmitiu o seu conto?
Naquela altura, o céu e a terra eram unos. Como é que foram explorados?
Naquele tempo, existia o caos. Quem é que o ordenou?
Que coisas flutuariam no ar e como é que as podíamos distinguir?

Existiu o dia e apareceu a noite. Com que propósito?
Yin, Yang e o Céu, qual a forma original e como é que se transformou?
O firmamento possui nove camadas, administradas por quem?
Uma obra assim tão grandiosa, quem foi o seu criador inicial?”¹³⁷

O poema que transcrevemos, escrito por Qu Yuan, no já mencionado “Canções do Sul”, apresenta-nos alguns dados, na forma de questões, sobre a separação do céu e da terra, a ordenação do universo e, principalmente, sobre o elemento precursor de todos estes fenómenos.

Passado oralmente de geração em geração antes de qualquer registo escrito, o mito de origem oferece ao mitólogo pistas sobre a linha de pensamento seguida pelo povo que o criou. À medida que a sociedade cresce e muda, este mesmo mito sofre semelhantes alterações. É também necessário mencionar que, em alguns dos mitos, não existe uma génese para as personagens participantes da narrativa. Estas simplesmente existem. Outros, pelo contrário, oferecem essa explicação. A existência desses deuses ou heróis, todavia, não impede que o aparecimento do mundo, o nascimento da humanidade ou a invenção da cultura tenham uma determinada origem. Esse surgir é frequentemente feito a partir de um cosmos já com alguma matéria existente.

Assim, no que diz respeito à mitologia chinesa, não devemos, nem podemos, restringir a nossa pesquisa a apenas um mito fundacional, porquanto a ideia de concetualizar a origem do mundo fez sempre parte dos pensamentos mais íntimos de qualquer comunidade. Essas ideias, por vezes, associam-se numa só, tornando o enredo transmitido mais detalhado e complexo. Consequentemente, numa sociedade tão diversificada a nível étnico, as especulações sobre a origem e formação do mundo assumem variegadas formas, o que se traduz numa notória diferença quando

¹³⁷ “曰逐古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？冥昭瞢暗，谁能极之？冯翼惟象，何以识之？明明暗暗，惟时何为？阴阳三合，何本何化？圜则九重，孰营度之？惟兹何功，孰初作之？” (Yuē zhū gǔ zhī chū, shuí chuándào zhī? Shàngxià mò xíng, hé yóu kǎo zhī? Míng zhāo mèng àn, shuí néng jí zhī? Fēngyìwéi xiàng, héyǐ shí zhī? Míngmíng àn'àn, wéi shí hé wèi? Yīnyáng sān hé, hé běn hé huà? Huán zé jiūchóng, shuí yíng dù zhī? Wéi zī hé gōng, shuí chū zuò zhī?) (Apud Yuan, 2006:18) (TdA)

o comparamos, por exemplo, com a narrativa de origem judaico-cristã. Não existe apenas um mito definido como aquele que conta a verdadeira origem do mundo e do homem, pelo contrário, existem, sim, vários mitos, por vezes paradoxais, sobre esta matéria. Assim sendo, é mais correto falar de um pluralismo de concepções cosmogónicas chinesas.

“Na mitologia chinesa, o ato de criação era entendido como questão não de trazer algo a partir do nada, mas de transformar o disforme num padrão organizado. O universo surgiu quando elementos, anteriormente misturados em caos, foram separados de certa forma. O povo chinês antigo imaginava o caos primordial como uma nuvem de vapor húmido suspensa na escuridão.”¹³⁸

Explicando como o mundo se organizou a partir de um estado caótico, os mitos de origem revelam o interesse cada vez mais profundo que o ser humano possui sobre o rastreamento da criação e formação do universo que habita. É perfeitamente natural essa procura pelas respostas relativas ao desconhecimento aparentemente insolucionável. Todas as formulações que daí advêm remontam ao momento único em que, quebrando o negrume, um elemento primitivo dá origem a todos os elementos que acabam por construir esse mesmo ambiente.

Ainda que possam estar separadas por grandes e numerosas barreiras geográficas, muitas culturas acabam por elaborar mitos de criação com os mesmos fundamentos básicos. Birrell, por exemplo, acredita que, ao contrário das antigas cosmogonias gregas, egípcias ou mesopotâmicas, cujas origens remontam à água, a cosmogonia chinesa tem como elemento básico o vapor primitivo (气, *qi*)¹³⁹ que incorpora a energia cósmica responsável pela organização da matéria, tempo e espaço. “O mesmo vapor sofre uma modificação no momento da criação de forma a que este elemento nebuloso se torne em elementos binários como masculino e feminino, Yin e Yang, matéria dura e mole, entre outros.”¹⁴⁰ Se relermos novamente o poema apresentado, é possível desde logo detetar a referência ao nascimento conjunto de Yin e Yang, constituintes de vapor húmido. Desta forma, é através das interações estabelecidas entre estas forças que o mundo começa lentamente a ganhar forma. O céu circular encontra-se apoiado em quatro, ou oito, grandes pilares, que o

¹³⁸ “In Chinese mythology, the act of creation was understood as a matter not of bringing something out of nothing, but of turning formlessness into an ordered pattern. The universe came into being when existing elements, previously mingled in chaos, were set apart in an arranged fashion. The ancient Chinese imagined the primeval chaos as a cloud of moist vapor, suspended in darkness.” (Allan e Phillips, 2012:30) (TdA)

¹³⁹ Este vapor, aliás, é o princípio central da medicina tradicional chinesa e das artes marciais originárias desta cultura. A presente ideia encontra princípios semelhantes em conceitos de outras culturas, como o *pneuma* na cultura grega, tido, na filosofia estóica, como o sopro de vida que é elemento organizador do indivíduo e do cosmos. (NdA)

¹⁴⁰ “This energy, according to Chinese mythic narratives, undergoes a transformation at the moment of creation, so that the nebulous element of vapor becomes differentiated into dual elements of male and female, Yin and Yang, hard and soft matter, and other binary elements.” (Birrell, 1993:23) (TdA)

sustentam e impedem a sua queda e a terra é quadrada e não se move, estando rodeada por mares.

A separação ou transformação do mundo em dois pólos de existência, representados por este conceito, está também presente num dos mitos referidos por Yuan, baseando-se este na obra “Os Discípulos de Huainan”. Segundo o autor, é-nos apresentada a história de dois deuses que, nascidos do caos que caracterizava o mundo, governavam o céu e a terra ainda unos. Esses deuses, Yin e Yang, assim continuaram até ao dia em que, separando-se, deram origem às oito direções¹⁴¹ e cada um deles passou a governar o céu (Yang), o elemento leve e ascendente, e a terra (Yin), o elemento pesado e descendente.

Nesta interpretação do mundo, é interessante observar que a explicação da formação deste através de uma dualidade cósmica não é exclusiva da mitologia chinesa. Ling chama-nos a atenção para Zaratustra¹⁴², profeta persa, que “parece ter sofrido experiências religiosas que o conduziram a proclamar certas verdades sobre a natureza do mundo espiritual que lhe tinham sido reveladas”.¹⁴³ No entanto, na opinião deste autor, é pelo dualismo característico do seu sistema que devemos recordar Zaratustra e não como proclamador de ideias monoteístas. Segundo R. C. Zaehner, “era um dualismo do espírito, postulando dois princípios da origem do Universo — o Espírito do Bem, ou Ohrmazd, e o Espírito do Mal, ou Ahriman.”¹⁴⁴ Ling considera que Zaratustra, cuja ideia original é contribuição básica para a filosofia da religião, representou os dois espíritos opostos como gémeos, tendo um escolhido o bem e o outro o mal. Ademais, Zaratustra parece ter considerado estes princípios cósmicos gémeos como tendo origem num supremo Senhor Sábio, Ahura Mazda. Nas escrituras zoroastrianas, aponta Ling, são designados pelos nomes Spenta Mainyu (Espírito Santo) e Angra Mainyu (Espírito Maligno). Enquanto o primeiro era fonte da luz, mestre e criador do mundo, o último era fonte da escuridão, eterno destruidor do bem. A relação entre Spenta Mainyu e Ahura Mazda era mais íntima do que a deste com Angra Mainyu, embora também fosse considerado como pai dele. Para o presente trabalho, interessa-nos esta natureza especial do dualismo zoroastriano. É no mundo espiritual que ocorre o último dualismo do bem e do mal, sendo que este não é completamente bom (pode, igualmente, ser mau).¹⁴⁵ O mundo físico é venerado e respeitado, pois é inerentemente bom. Ling diz-nos ainda que

¹⁴¹ Representadas pelos pontos cardeais e colaterais da rosa-dos-ventos. (NdA)

¹⁴² Ou Zoroastro, a forma grega do seu nome. (NdA)

¹⁴³ Ling, 1994:86.

¹⁴⁴ *Apud* Ling, 1994:87.

¹⁴⁵ Ling diz-nos que, como é obra do próprio Ahura Mazda, o reino espiritual é basicamente bom. (NdA)

“A outra característica do ensinamento de Zaratustra que o leva a ser considerado único é o facto de encarar não um princípio último no Universo, mas dois. É, como diz, Zaehner, «um dualismo de forças rivais espirituais e morais — bem e mal, luz e trevas, ordem e caos» (1955; 4). E por detrás destas forças opostas encontra-se a escolha original, primitiva. Se existe de alguma forma um princípio fundamental no Zoroastrianismo, seria o facto basilar da escolha moral — da verdade, da luz e da ordem ou da mentira, das trevas e do caos: esta é uma escolha de agentes livres, quer espíritos quer homens.”¹⁴⁶

Estas duas forças opostas lembrar-nos-ão certamente a dualidade existente na cosmogonia chinesa (Yin e Yang).

Zhuangzi, por volta do século IV a.C., acrescenta uma outra narrativa esclarecedora daquilo que foi a origem do mundo. Remete-nos para a existência de três deuses: Shu (儻, *Shū*), Senhor do Mar Meridional, Hu (忽, *Hū*), Senhor do Mar Setentrional, e Hun Dun (混沌, *Hùndùn*), Senhor do Centro¹⁴⁷. Shu e Hu encontravam-se muitas vezes para falarem e compararem os seus reinos. Aquando desses encontros, cada um deles deslocava-se metade do caminho e juntavam-se no reino de Hundun. Este era muito amável para com os outros dois e tentava sempre deixá-los confortáveis, porém, era um ser infeliz, porque não respirava, não via, não ouvia, nem comia. Um dia, Shu e Hu, sentido-se na obrigação de agradecer toda a amabilidade de Hun Dun, decidiram atribuir ao amigo os sete orifícios¹⁴⁸, à imagem deles próprios. Usando um machado ou um cinzel, os amigos acabaram por abrir um fenda em Hun Dun, que aceitou prontamente tão amável presente, em cada um dos sete dias seguintes. No entanto, quando o último orifício foi aberto, Hun Dun, soltando um derradeiro suspiro, acabou por morrer. Para Yuan, “esta parábola, apesar de cómica, contém em si o conceito do mito de origem. Embora Hun Dun [o Caos], a quem Shu e Hu - cujos nomes significam “rápido”, “repentino” - abriram os sete orifícios, morra, todo o universo ou o mundo



Figura 2. Hundun, o Caos
(in <https://ferrebeekeeper.files.wordpress.com/2011/02/hundun1.jpg>
[Acedido a 27 de Outubro de 2015])

¹⁴⁶ Ling, 1994:88.

¹⁴⁷ Quer Shu, quer Hu, em chinês, significam “rápido”, “célere” ou “abrupto”. Hun Dun, por sua vez, significa “caos”. (NdA)

¹⁴⁸ Os sete orifícios (七竅, *qīqiào*) são as aberturas que configuram a cabeça humana: narinas, olhos, orelhas e boca. (NdA)

que se lhe seguiu nasceu a partir desse momento.”¹⁴⁹

Numa perspectiva de comparação mitológica, é interessante relacionar este mito de origem àquele que é transmitido pela tradição judaico-cristã através do Génesis. Deus, segundo esta obra, criou o mundo em seis dias, descansando no sétimo¹⁵⁰. Em ambos os mitos, a desordem (o caos) em que o cosmos se encontrava é anulada, desaparecendo após sete dias. No mito chinês, a alteração do estado original do caos, com a abertura dos sete orifícios, faz com que este ganhe forma (olhos para ver, ouvidos para ouvir, nariz para respirar, boca para degustar) e deixe de o ser. Deus, separando o céu da terra e criando os seres que acabaram por habitá-los, organizou o caos e tornou-o em cosmo, em algo organizado. E tudo decorre num espaço de sete dias.

2.4.1.1. A Separação do Céu e da Terra: a História de Pangu (盘古开天辟地, Pángǔ kāitiān pìdì)



Figura 3. Pangu

(in http://amuseum.cdstm.cn/AMuseum/hakla/image/xinyang/xinyang_022_1.jpg [Acedido a 27 de Outubro de 2015])

Contudo, a narrativa mais comumente contada é a de Pangu (盘古, Pángǔ), cujas recolha e identificação dos fragmentos, segundo alguns mitólogos, datarão por volta do século III. A importância deste mito de origem, que acabou por suplantar mitos anteriores que narravam esta mesma criação, está sobretudo no facto de, muito provavelmente, ter sido transmitido por povos exógenos à cultura chinesa. Acredita-se que a narrativa de Pangu foi influenciada pelas incontestáveis trocas culturais promovidas pela maior rede comercial do mundo antigo, a Rota da Seda¹⁵¹, e pelos inúmeros comerciantes que, atravessando desertos e montanhas em caravanas, a usavam para estabelecerem relações comerciais.

“Duas razões explicam o porquê de ser possível concluir que este mito não é

¹⁴⁹ “这个有点滑稽意味的寓言，包含着开天辟地的神话的概念。混沌被儻、忽——代表迅疾的时间——凿了七窍，混沌本身虽然是死了，但是继混沌之后的整个宇宙、世界却也因之而诞生了。” (Zhège yǒudiǎn huájī yìwèi de yùán, bāohánzhe kāitiānpìdì de shénhuà de gàiniàn. Hùndùn bèi shū, hū——dàibiāo xùnjí de shíjiān——záole qīqiào, hùndùn běnshēn suǐrán shì sǐle, dànrì jì hùndùn zhīhòu de zhènggè yǔzhòu, shìjiè què yě yīn zhī ér dànrìshēngle.) (Yuan, 2006:19) (TdA)

¹⁵⁰ Deus criou inicialmente os céus e a terra. Separando a luz (dia) e a escuridão (noite), criou também as estrelas, o ar, as plantas, os animais e, por fim, o homem. (NdA)

¹⁵¹ A Rota da Seda (丝绸之路, sīchóu zhī lù) era o conjunto de rotas usadas no comércio entre o Extremo Oriente e a Europa. Interligadas entre si, estas rotas testemunharam não só as trocas comerciais entre dois pólos aparentemente longínquos, como também a transmissão de ideias culturais e sociais dos mesmos. A seda, tecido cuja forma de produção era exclusivamente conhecida pelo povo chinês, era um dos produtos que mais atenção despertava nos povos ocidentais, embora as trocas comerciais englobassem muito mais do que este têxtil. Quando Vasco da Gama descobriu o caminho marítimo para a Índia, em 1498, a rede começou a definir-se, acabando por cair em desuso, já que se assistiu ao início da produção de seda em Portugal, que foi capaz de abastecer o mercado europeu por si só. (NdA)

originário da tradição nativa chinesa. Primeira, [o mito] não aparece nos primeiros textos míticos da China clássica, emergindo apenas em fontes póstumas do século III. Segunda, este mito partilha tantas características com o mitologema do corpo humano cosmológico que parece provável que tenha sido emprestado, talvez através do próprio Xu Zheng¹⁵², pelas fontes da Ásia Central que estavam a chegar à China.”¹⁵³

Uma outra razão pela qual o mito apresentado nos parece tão importante é seguramente a dualidade por ele veiculada. Pangu, quando se esforça na separação da terra e do céu, chegando a sacrificar a sua própria vida para tal, coloca-nos de novo perante os imemoriais conceitos de Yin e Yang. A constituição do universo é feita através da antítese das duas realidades, forças opostas, as quais não subsistem uma sem a outra.

A narração que se apresenta de seguida é apenas uma das versões existentes sobre o mesmo Pangu, e os seus feitos são largamente conhecidos não só pela etnia Han, como também pelas etnias Bai (白族, *báizú*) e Zhuang (壮族, *zhuàngzú*), entre muitas outras. Os detalhes do mito são, assim, alterados de etnia para etnia, o que lhe confere uma especificidade concreta.

“Diz-se que, quando o céu e a terra não estavam ainda separados, o universo era composto apenas pelo caos e pela escuridão como se fosse um grande ovo. Dentro desse ovo, enquanto dormia profundamente, crescia o ancestral Pangu, que assim ficou durante 18000 anos. Um dia, acordou subitamente, abriu os olhos e, exclamando, disse: “Não se vê nada! Tudo é negro, pegajoso e muito abafado!” Irritado e enfadado, agarrou num machado aparecido do nada e, brandindo-o com força em direção àquele caos negro, Pangu causou um estrondo. O grande ovo rachou, expelindo, por um lado, um conjunto de coisas leves e límpidas que, subindo lentamente, se transformou no céu, e, por outro, um conjunto de coisas pesadas e turvas que, descendo profundamente, se transformou na terra. Inicialmente, o céu e a terra estavam unidos, mas, assim que Pangu brandiu o machado daquela maneira, estes separaram-se e diferenciaram-se. Depois dessa separação, Pangu temia que o céu e a terra se voltassem a unir. Por isso, colocando-se entre eles, usou a cabeça como suporte do céu e assentou o chão com os pés. À medida que estes mudavam, ele próprio também mudava.

¹⁵² Xu Zheng (徐整, *Xú Zhěng*), autor taoísta, escreveu várias obras sobre episódios mitológicos chineses, entre as quais se destaca a já perdida obra “Registos Históricos das Três Divindades Soberanas e dos Cinco Deuses” (三五历记, *Sānwū Lìjì*). Os fragmentos que restam desta produção permitiram atribuir a Xu Zheng a autoria do mito de Pangu. (NdA)

¹⁵³ “It is possible to conclude that this myth did not originate from the native Chinese tradition, for two reasons. First, it does not appear in early mythic texts of classical China but emerges only in the late sources of the third century A.D.. Second, the myth shares so many features with the Indo-European mythologem of the cosmological human body that it seems likely that it was borrowed at a late date, perhaps through Hsu Cheng himself, from Central Asian sources reaching China.” (Birrell, 1993:31) (TdA)

A cada dia que passava, o céu subia um *zhang* chinês, a terra engrossava outro *zhang* e o próprio corpo de Pangu aumentava da mesma forma¹⁵⁴. E assim outros 18000 anos voltaram a passar: o céu cada vez mais elevado, a terra cada vez mais grossa e o corpo de Pangu cada vez mais comprido.

Afinal, qual era o comprimento do corpo daquele ser? Estima-se que tivesse um comprimento de 90000 *li* chineses¹⁵⁵. Este majestoso ser parecia-se com uma coluna, entre o céu e a terra, não permitindo que os mesmos tivessem a oportunidade de regressar ao caos novamente.

Durante vários anos, Pangu encontrava-se sozinho a fazer este trabalho de separação entre céu e terra. Por fim, a estrutura estabelecida entre eles tornou-se bastante sólida e o ancestral não precisou de se voltar a preocupar com a possibilidade de eles se unirem. De facto, precisava de descansar. Tal e qual os humanos, caiu morrendo.

Na hora da sua morte, todo o corpo se transfigurou: o ar que saía da sua boca transformou-se em nuvens e vento; a voz criou os relâmpagos; o olho esquerdo deu origem ao sol e o direito à lua; os membros e corpo tornaram-se nos quatro pólos da terra e nas cinco montanhas¹⁵⁶; o sangue formou os rios e as veias as estradas; os músculos originaram os campos para cultivo; os cabelos e a barba subiram aos céus e transformaram-se em estrelas; a pele e a restante pilosidade deram forma às flores, ervas e árvores; os dentes, os ossos, a medula óssea, entre outros, também se transformaram em metais reluzentes, em pedras sólidas, em pérolas redondas e brilhantes e em jade delicada; e, por fim, o suor, que não tinha inicialmente qualquer uso, modificou-se em orvalho e em chuva. Numa só frase: Pangu, que morreu e se transformou, usou todo o seu corpo para que este mundo novo se tornasse mais rico e mais belo.”¹⁵⁷

Bodde, como muitos outros académicos, afirma que o mito de Pangu é uma acumulação de informação fragmentada e datada.¹⁵⁸ Segundo este, a maior parte dos estudiosos chineses acredita que, para além deste mito não ser de origem Han, poderá estar profundamente relacionado com

¹⁵⁴ O *zhang* chinês (丈, *zhàng*) é uma medida de comprimento ainda utilizada na China e que equivale grosseiramente a 3,3 metros. (NdA)

¹⁵⁵ O *li* chinês (里, *lǐ*) é uma outra medida de distância utilizada na China. Equivale a 500 metros. (NdA)

¹⁵⁶ Na China antiga, acreditava-se que existiam cinco montanhas sagradas, representativas de cada um dos pontos cardeais e do centro dos mesmos. A Montanha Tai (东岳泰山, *Dōngyuè Tàishān*) a Este, na província de Shandong (山东省, *Shāndōng shěng*) associada à Primavera e ao elemento madeira, era representada pelo Dragão Verde; a Montanha Hua (西岳华山, *Xīyuè Huáshān*), a Oeste, na província de Shaanxi (陕西省, *Shǎnxī shěng*), pertencia ao Tigre Branco, mestre do Outono e metal; a Montanha Heng (南岳衡山, *Nányuè Héngshān*), que, a Sul, na província de Hunan (湖南省, *Húnán shěng*), representava-se através da Fénix Vermelha, símbolo do Verão e do fogo; e a Norte a outra Montanha Heng (北岳恒山, *Běiyuè Héngshān*), que pertencia a um híbrido entre uma Serpente e uma Tartaruga Negra, representativo do Inverno e da água, e se localizava na província de Shanxi (山西省, *Shānxī shěng*). O ponto central era a própria China, associada à cor amarela e ao correspondente elemento terra, representada na Montanha Song (中岳嵩山, *Zhōngyuè Sōngshān*) na província de Henan (河南省, *Hénán shěng*). (NdA)

¹⁵⁷ A citação apresentada inclui excertos de um texto que foi diretamente traduzido do chinês. Esses excertos encontram-se na seção atribuída aos anexos I.

¹⁵⁸ Cf. Bodde, 1961:385.

algumas etnias do Sul da China, nas quais existe a narrativa de um cão chamado Pan'hu (槃瓠, *Pánhù*). Animal de estimação do Imperador Ku (帝喾, *Dì Kù*), também conhecido por Gaoxin Shi (高辛氏, *Gāoxīn Shì*), este cão conseguiu matar, decapitar e trazer a cabeça de um general problemático a mando do seu superior, obtendo o direito de casar com a sua filha. A descendência do casal, que se mudou para uma montanha da região, acabou por ser tornar no povo ancestral das tribos já nomeadas. Para além de ambas terem supostamente surgido no Sul do país, a semelhança fonética entre Pangu e Pan'hu deixa antever uma possível relação entre estes mitos.

O aspeto mais interessante acerca deste mito será porventura a similaridade que este apresenta quando comparado com outros da mesma categoria. A origem cósmica assumida pelo corpo humano está bem patente no excerto apresentado: o macro-organismo, o mundo, é criado pela divisão do microrganismo, o corpo de Pangu, sendo que a cada uma dessas partes corresponde uma secção, se assim for possível expor, do cosmos gerado.

“Embora na China própria o mito de Pangu não apareça antes do século III, Eberhart (...) relacioná-lo-ia conceitualmente àquilo que considera ser uma ideia chinesa muito mais antiga: a do ovo ou saco primevo, cuja quebra permite aos seus elementos indiferenciados assumir a forma de um universo organizado. Na sua versão sofisticada, esta concepção pode muito bem constituir a base da teoria astronómica, circulante em tempos da Dinastia Han, de acordo com a qual o Céu e a Terra têm o formato de um ovo. A Terra encontra-se fechada pela esfera do Céu tal e qual como a gema do ovo se encontra fechada pela sua casca.”¹⁵⁹

Nesta perspetiva, é curioso encontrar, desde logo, um ponto de ligação com o mito de origem hindu. A utilização do útero cosmogónico para a exposição do nascimento de Pangu, e, como consequência, da criação do mundo a partir do caos, é também encontrada na trindade máxima do Hinduísmo, constituída por Brahma (o Deus Criador), Vishnu (o Deus Conservador) e Shiva (o Deus Destruidor). Ling considera que, entre os hinos do décimo hino do Rg-veda, existem três que merecem particular atenção, entre os quais X.90 «O Sacrifício do Primeiro Homem», afirmando que

“(...) a origem do universo é apresenta como tendo sido um processo de sacrifício. O que se pode detetar aqui é a elevação do próprio ato do sacrifício a

¹⁵⁹ “Though in China itself the P’an-ku myth does not appear before the third century, Eberhart (...) would relate it conceptually to what he believes to be a much earlier Chinese idea: that of a primeval egg or sac, the splitting of which permits its undifferentiated contents to assume form as an organized universe. In its sophisticated version, this conception may well underlie the astronomical theory, current in Han times, according to which Heaven and Earth are shaped like an egg. Earth being enclosed by the sphere of Heaven just as the yolk of an egg is enclosed by its shell.” (Bodde, 1961:384) (TdA)

um lugar de extrema importância no esquema religioso, de forma a tornar-se ainda mais importante do que os próprios deuses, a quem o sacrifício era ostensivamente oferecido. A noção que daqui ressalta é a do sacrifício, o próprio processo pelo qual nasceu o universo, visto como o fator verdadeiramente eficaz. (...) Esta ênfase na importância da atividade sacrificial teve como efeitos não só relegar os deuses para uma posição secundária no esquema religioso das coisas, mas também investir o sacrifício de certo caráter mágico. Tornou-se o elemento vital do mecanismo cósmico; a manutenção da ordem cósmica era agora vista como dependente do correto e devido desempenho do ritual sacrificial.”¹⁶⁰

Ainda tendo em conta este hino sobre o sacrifício do primeiro homem, Ling relembra-nos igualmente o aparecimento do sistema de castas. Citando Zaehner, a pergunta “Quando dividiram o primeiro homem, em quantas partes o dividiram?” tem como resposta “O brâmane era a sua boca, os braços tornaram-se o príncipe (ksatriya), as coxas o povo (vaiśya) e dos seus pés nasceu o servo (sudra)”¹⁶¹ Lü diz-nos que é de Brahma que surgiram as castas que atualmente caracterizam a sociedade indiana: da boca, surgiu a casta dos sacerdotes cujo objectivo seria a celebração litúrgica; dos braços, surgiu a casta dos guerreiros; das coxas, veio a casta dos mercadores e agricultores; e, por fim, dos pés, surgiu a quarta casta: a dos artistas e operários de toda a espécie (servos).¹⁶² Por outro, existe também a simbologia associada às três divindades supramencionadas. A renovação cosmológica hindu é cíclica, já que o cosmos, destruído por Shiva, retorna à escuridão e ao caos inicial, ao oceano primordial, onde dorme Vishnu. Quando a reformação do cosmos está próxima, Brahma, vindo numa flor de lótus¹⁶³ que brota do umbigo de Vishnu, torna real esse acontecimento.

“De acordo com o que Aitareya Upanishad afirma, a antiguidade tinha Atman¹⁶⁴, que criou primeiramente o mundo. Depois deste ter sido formado, criou o ser humano. Esse ser tinha boca, portanto tinha fala. Tendo fala, tinha o fogo. Ele tinha nariz, logo tinha fôlego. Com fôlego, havia o vento. Com olhos, ganhou visão. Tendo visão, havia o sol. Ele tinha orelhas, logo tinha audição. Ao ter audição, havia o silêncio. Esse homem tinha pele, portanto tinha pilosidade. Tendo pilosidade, havia plantas. Ele tinha coração, sentia então saudade. Ao ter saudade,

¹⁶⁰ Ling, 1994:67.

¹⁶¹ *Apud* Ling, 1994:68.

¹⁶² As fontes referidas revelam-se um pouco divergentes. Contudo, para o nosso estudo, interessa-nos a ideia de divisão do corpo do primeiro homem sacrificado. (NdA)

¹⁶³ De notar que o lótus, planta também muito apreciada na cultura chinesa, é conhecida por brotar da lama (caos) e desabrochar numa belíssima flor. É a flor do cosmos, da criação do Universo. (NdA)

¹⁶⁴ Palavra que, em sânscrito, significa “alma” ou “sopro vital”. Para certos autores, como o que aqui apresentamos, Atman é identificável, no Hinduísmo, como Brahma. (NdA)

havia o luar. Ele tinha abdómen, assim tinha respiração. Respirando, havia a morte. Sendo ele composto por Yin e Yang, logo tinha esperma. Havendo esperma, havia água.”¹⁶⁵

Assim sendo, e tendo em conta as parecenças entre estas narrativas, voltamos a frisar o facto de, em tempos idos, ter existido um intensa troca cultural entre as sociedades da Ásia Central. A criação de castas e a recriação do cosmos, aqui referidas, assemelham-se bastante ao começo do mundo por Pangu, uma vez que todas estas levam à eliminação do caos, seja ele idealizado em escuridão ou desorganização social, e permitem a entrada num sistema ordenado, numa nova realidade.

Numa outra perspetiva, um ponto comum entre este mito e proposta judaico-cristã é curiosamente aquele que remonta ao sacrificio fundacional. No mito de Pangu, este ancestral sacrifica a própria vida para manter o céu e a terra separados, mas também, e principalmente, oferece o seu corpo físico de forma a que a terra deixe de ser um lugar desolado e se transforme num ente que encerra vida em si. Pangu partilha um laço de conexão entre céu e terra, possui os poderes cósmicos destes, e é essa característica que lhe permite a metamorfose e a decorrente criação do mundo. Jesus Cristo, por seu lado, sacrificou-se na cruz, servindo como expiação para que a humanidade pudesse ser salva. É, à imagem de Pangu, um sacrificio cômico e voluntário. Jesus não se tenta defender das acusações que lhe são feitas, já que ele é o agente enviado por Deus, para que, redimindo a humanidade dos seus atos pecaminosos, torne a salvação possível. Ambas as entidades sacrificam-se num ato cuja intenção é impedir a recidiva caótica.

Seja qual for a cultura em que se insira, o ser humano perguntar-se-á sempre como o cosmos em que vive foi originado. Haja correlação ou disparidade entre os mitos que daí irrompem, a verdade é que as formulações refletem a exclusividade cultural dos povos. O mito de origem não será apenas um, único e definido como tal. Pelo contrário, serão vários os mitos que partem na busca dessa resposta.

¹⁶⁵ “《厄泰梨雅优婆尼沙县》(Aitareya Upanishad) 云：“太古有啊德摩 (Atman)，先造世界。世界既成，后造人。此人有口，始有言；有言，乃有火。此人有鼻，始有息；有息，乃有风；此人有目；始有视；有视，乃有日。此人有耳，始有听；有听，乃有空。此人有肤，始有毛发；有毛发，乃有植物。此人有心，始有念；有念，乃有月。此人有脐，始有出气；有出气，乃有死。此人有阴阳，始有精；有精，乃有水。””(È tài lí yā yōu pó ní shāxiàn”(Aitareya Upanishad) yún: “Tàigǔ yǒu a dé mó (Atman), xiān zào shìjiè. Shìjiè jìchéng, hòu zào rén. Cǐ rén yǒu kǒu, shǐ yǒu yán; yǒu yán, nǎi yǒu huǒ. Cǐ rén yǒu bí, shǐ yǒu xī; yǒu xī, nǎi yǒu fēng; cǐ rén yǒu mù; shǐ yǒu shì; yǒu shì, nǎi yǒu rì. Cǐ rén yǒu ěr, shǐ yǒu tīng; yǒu tīng, nǎi yǒu kòng. Cǐ rén yǒu fǔ, shǐ yǒu máofā; yǒu máofā, nǎi yǒu zhīwù. Cǐ rén yǒu yīn, shǐ yǒu yīn; yǒu yīn, nǎi yǒu yuè. Cǐ rén yǒu qí, shǐ yǒu chūqì; yǒu chūqì, nǎi yǒu sǐ. Cǐ rén yǒu yīnyáng, shǐ yǒu jīng; yǒu jīng, nǎi yǒu shuǐ.”) (Lǚ, 1941:480) (TdA)

2.4.1.2. *A Deusa Nüwa, o Deus Fuxi e a Criação da Humanidade* (女娲、伏羲与人类的起源, *Nǚwā, Fúxī yǔ rénlei de qǐyuán*)

Tal como a criação do cosmos, a criação da humanidade é um tema que, na mitologia chinesa, apresenta uma multiplicidade de versões. O próprio mito de Pangu, por exemplo, em algumas das variações étnicas, oferece uma explicação para a origem humana: os seres humanos nasceram a partir dos parasitas encontrados nos cabelos e pêlos desta personagem mítica e posteriormente espalhados quando o vento foi criado. Esta história engrandece até certo ponto o papel cosmológico de Pangu, mas fere a auto-estima dos seres humanos e, neste sentido, não se tornou popular. A mitologia nórdica, por exemplo, traça um paralelo comparativo com esta narrativa, já que o gigante Ymir, curiosamente surgido do vapor que constituía o abismo sem fundo que era o caos, morto por deuses, deu origem, assim como Pangu, ao universo pela divisão das partes do seu corpo. O seu suor deu origem aos humanos e a outras criaturas. Noutras versões, verificamos que o mito atribuía a Pangu uma esposa, a qual era capaz de dar continuidade à humanidade. No entanto, à semelhança do que acontece com o primeiro exemplo, esta versão fere a fantasia em volta da grandiosidade de Pangu, porquanto lhe retira o título de única fonte cosmogónica.

A abordagem da cosmogonia através dos conceitos imemoriais de Yin e Yang é também usual na elucidação daquela. Aquando da separação destas duas essências, na qual se assistiu à subida dos elementos lípidos e à queda dos elementos turvos, ambas permitiram igualmente a formação de dois tipos de criaturas. Yin deu origem aos insetos, peixes, aves e mamíferos e Yang deu origem aos seres humanos. Quase ao mesmo tempo irrompeu uma outra variante do mito de criação dos humanos, a saber: os deuses uniram-se para os criar, sendo que cada um ajudou na atribuição de certas características, como sejam os órgãos internos, os sete orifícios da cabeça humana ou os membros superiores e inferiores. Os humanos eram, assim, uma obra coletiva de divindades. Todavia, a maioria dos deuses envolvidos nesta obra não é conhecida pelas etnias chinesas, o que, desde logo, impossibilitou a sua transmissão e proliferação pelo território.

O mito mais consagrado como o verdadeiro transmissor das origens da humanidade é aquele



Figura 4. Nüwa e Fuxi

(in https://zh.wikipedia.org/wiki/女娲#/media/File:Anonymous-Fuxi_and_Nüwa3.jpg [Acedido a 27 de Outubro de 2015])

que envolve Nüwa, o qual se apresenta de seguida.

“Depois da separação do céu e da terra, embora na terra existissem montanhas, rios, plantas e até mesmo animais de toda a espécie, não havia humanos. O mundo mantinha-se ainda sombrio e desolado. A grande deusa Nüwa, caminhando por esta terra assim tão erma, sentia-se extremamente só e acreditava que naquele mundo deveria existir mais alguma coisa. Pensou e voltou a pensar. Agachando-se à beira de uma lagoa, Nüwa agarrou num punhado de terra amarela, adicionou-lhe água e, tendo como modelo a própria imagem refletida na água, transformou-a numa pequena criança. Assim que a pôs no chão, (...) esta ganhou vida, emitindo alguns sons e dançando alegremente. O seu nome era “pessoa”. O corpo de pessoa, ainda que minúsculo, tinha sido feito pelas próprias mãos da deusa e era completamente diferente dos pássaros no ar e dos bichos na terra. Parecia que tinha o fervor que controlava o universo. Nüwa estava bastante satisfeita com a sua requintada criação e continuou a usar as mãos para moldar e transformar a terra amarela. A deusa criou com sucesso muitos homens e mulheres que, nus, a cercaram enquanto dançavam e aclamavam por ela. Depois, sozinhos ou em grupo, foram-se dispersando pelo território.

Surpresa, mas consolada, Nüwa continuou com o seu trabalho. Em qualquer altura, pequenas criaturas vivas saltavam das suas mãos para o chão. Ouvindo os sons das mesmas nas redondezas, a deusa nunca mais se sentiu sozinha, porquanto o mundo era habitado pelas criaturas que criara.

Nüwa desejava que estas pequenas criaturas sagazes povoassem toda a terra. No entanto, a terra era demasiadamente grande. A divindade trabalhara durante muito tempo, mas não tinha ainda atingido o seu objetivo e, ademais, sentia-se imensamente cansada. Por fim, pegando numa corda - na verdade, uma cana que tinha puxado de uma escarpa -, deitou-a no lamaçal, revolveu a lama e, atirando-a contra o chão, os salpicos também se transformaram repentinamente em pequenas pessoas que gargalhavam e dançavam. Como esperado, este método poupava mais tempo. Abanar a cana fazia com que aparecessem muitos mais seres humanos. Pouco tempo depois, a terra já apresentava as marcas da humanidade.

Uma vez que existiam os seres humanos, Nüwa pensou que o seu trabalho estava concluído. Contudo, repensando na situação, não conseguia dispor de uma maneira que permitisse a sobrevivência das pequenas criaturas. Seria demasiado trabalhoso ter que criar mais um grupo de humanos quando os que já existem morressem. Por isso, uniu homens e mulheres, incumbindo-os de criar a geração seguinte e de arcar com a responsabilidade de educar os mais novos. A semente humana foi assim espalhada e multiplicada todos os dias.”¹⁶⁶

¹⁶⁶ A citação apresentada inclui excertos de um texto que foi diretamente traduzido do chinês. Esses excertos encontram-se na seção atribuída aos anexos II.

Como Bodde ou Yang e An afirmam, a personagem mítica de nome Nüwa é mencionada em dois livros históricos: o *Clássico das Montanhas e dos Mares* e as *Canções do Sul*, nomeadamente nas *Indagações ao Céu*, datando de cerca do século IV a.C. Nesta última obra, faz-se a pergunta “Quem é que moldou o corpo de Nüwa?”¹⁶⁷, a qual é frequentemente interpretada como “Nüwa criou os humanos. Quem a criou?”. Yang e An declaram ainda que *Discípulos de Huainan* faz também referência a esta deusa ao mencionar o seu grande poder criativo, no contexto da reparação do céu, o que veio posteriormente ser comprovado quando vários mitólogos e comentadores destas obras observaram que Nüwa, já nos finais da Dinastia Han Posterior, era tida como uma divindade primeva e fundacional.¹⁶⁸ De facto, esta é uma explicação de diversos fenómenos constituintes da realidade cósmica.

Por um lado, Birrell dá-nos conta que, tendo em atenção alguns detalhes do mito, somos capazes de traçar um fio condutor entre este e outros a nível mundial. Na cosmogonia da mitologia grega, há a narrativa de Cadmo, fundador lendário da cidade de Tebas, na sua demanda pelo sítio ideal para a fundar. A pedido do oráculo, Cadmo seguiu uma vaca até que esta caísse de cansaço. Nesse local, Cadmo matou um dragão para obter água de uma fonte. A conselho de Atena, deusa da civilização e da sabedoria, semeou os dentes da besta que tinha matado, sendo que cada um dos dentes semeados deu origem a vários guerreiros armados. O mito continua, dizendo que, após um processo de seleção, apenas cinco ficaram vivos, os espartos, que eram os ancestrais das famílias nobres de Tebas. Num outro mito, após a separação entre céu e a terra, alguns resquícios celestiais permitiram a Prometeu criar os humanos a partir da moldagem de uma mistura de terra com água. Prometeu criou-os à imagem dos restantes deuses, dando-lhes porte ereto de forma a que estes, ao contrário dos restantes animais, pudessem levantar a cabeça e olhar para o céu.¹⁶⁹

Por outro, a utilização de terra, pó ou barro para criar a humanidade não é um motivo exclusivo deste mito, visto que, no Livro de Génesis, capítulo 2, versículo 7, se diz “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente.” Além disso, a estratificação social está também bem patente nesta narrativa, uma vez que a utilização da corda para criar os humanos demonstra o menor cuidado por parte de Nüwa na realização de tal tarefa. Logo, a menor perfeição daí advinda reflete o estatuto inferior dessas mesmas criaturas. Enquanto os nobres e/ou aristocratas da sociedade de então foram inicialmente

¹⁶⁷ “女媧有体，孰制匠之？” (Nǚ wā yǒu tǐ, shú zhì jiàng zhī?)

¹⁶⁸ Cf. Yang e An, 2005:11.

¹⁶⁹ Cf. Birrell, 1993:34.

moldados pelas próprias mãos da deusa, os pobres e/ou os deficientes não receberam tal tratamento.

Numa pequena nota, é também necessário referir que Nüwa foi ainda responsável pelo estabelecimento do sistema matrimonial ao dividir as suas criaturas em homens e mulheres e ao fazê-las responsáveis pela renovação geracional. Esta deusa ficou, assim, conhecida como Deusa do Matrimónio, podendo também ser venerada como Deusa da Fertilidade pelos casais que não tiveram ainda filhos. A importância que assume ainda hoje para o povo chinês é incontestável.

“As pessoas oferecem sacrifícios a esta deusa do matrimónio com cerimónias reverentes. Constroem altares nas regiões rurais e erguem templos (...) para a venerar. Todos os anos, na Primavera, realizam-se grandes encontros nas proximidades desses templos, nos quais se reúnem todos os jovens do país. (...) Basta que ambas as partes se entendam, podendo casar sem a realização de qualquer ritual. (...) Ninguém se pode opor a esta ação por parte deles. A isto chama-se “União Divina”.”¹⁷⁰

A Nüwa atribuem-se a criação humana, quer enquanto divindade independente, quer enquanto divindade anexa a uma outra - neste caso, a Fuxi (伏羲, *Fúxī*)¹⁷¹ -, e a reparação do céu aquando da destruição de um dos pilares que o sustentavam, um episódio que se encontra intimamente ligado ao dilúvio, narrativa mítica extremamente generalizada. Em pinturas ou esculturas de épocas anteriores, Rong Geng, citado por Yuan, descreve Nüwa e Fuxi como seres que, da cintura para cima, apresentam atributos humanos e, da cintura para baixo, apresentam corpo de serpente, sendo que ambas as caudas se entrelaçam firmemente uma na outra. Nas mãos, Fuxi traz um esquadro de carpinteiro e Nüwa um compasso (ou uma corda) ou, então, Fuxi segura o sol, dentro do qual se encontra uma ave dourada, e Nüwa a lua, cuja superfície apresenta um sapo. Estas imagens fazem-nos crer que ambos são o casal responsável pela criação e reprodução da raça humana.¹⁷²

Contudo, uma outra explicação para a origem dos humanos, descrita por Li Rong¹⁷³ na sua obra

¹⁷⁰“人们祭祀这位婚姻之神，典礼非常隆重，在郊野筑了坛，建立了神庙，（…）来奉献她。每年到了春二月，就在神庙附近举行盛会，会合国中的青年男女（…）。只要双方都玩得情投意合了，就可以不必举行什么仪式，自由地去结婚，（…），任何人也不能干涉他们这种行动。这大概就叫做“天作之合”。”(*Rénmen jìsì zhè wèi hūnyīn zhī shén, diǎnlǐ fēicháng lóng hòu, zài jiāoyě zhùle tán, jiànlìle shén miào, (...) Lái fèngxiàn tā. Méinián dào le chūn èr yuè, jiù zài shén miào fújìn jùxíng shèng huì, huìhé guó zhōng de qīngnián nǎnnǚ (...). Zhīyào shuāngfāng dōu wán dé qīngtúyīhéle, jiù kěyǐ bùbì jùxíng shénme yíshì, zìyóu de qù jiéhūn, (...), Rénhé rén yě bùnéng gānshè tāmen zhè zhōng xíngdòng. Zhè dàgài jiù jiàozuò “tiānzuo zhīhé”*) (Yuan, 2006:49) (TdA)

¹⁷¹ Pensa-se que a história de Fuxi, também conhecido por Mixi (宓戏, *Mìxī*), Paoxi (庖牺, *Páoxī*) ou Baoxi (包牺, *Bāoxī*), conforme consta nos registos existentes, se baseia numa história verdadeira de um monarca, embora haja várias versões para a presente narrativa. Esta personagem ensinou aos humanos as técnicas de sobrevivência mais básicas como o uso do fogo, a pesca, a caça e a adivinhação. Acredita-se que tenha sido Fuxi quem introduziu a ideia dos trigramas, padrões que, originalmente feitos com galhos, correspondem às oito combinações possíveis entre o Yin e o Yang. Este conceito está inserido no Livro das Mutações (易经, *Yìjīng*), um dos primeiros trabalhos filosóficos da China. (NdA)

¹⁷² *Apud* Yuan, 2006:32.

¹⁷³ Li Rong (李冗, *Lǐ Rǒng*) (846 - 874) foi um escritor da Dinastia Tang. (NdA)

“Tratado das Histórias Fantásticas” (独异志, *Dúyìzhì*), e bastante popular entre algumas etnias do Sul, em especial as Miao (苗族, *Miáozú*) e Yao (瑶族, *Yáozú*), não descreve inicialmente estas duas figuras como um casal, mas como um par de irmãos que se assumiu como casal. O mito narra que Nüwa e Fuxi, irmãos com pouco mais de dez anos, viviam com o pai. Um dia, enquanto este trabalhava fora de casa e os irmãos brincavam à sua volta, surgiu uma grande tempestade. A chuva, forte, e os trovões fizeram com que os três voltassem para dentro de casa. Notando que uma grande catástrofe estava para acontecer, o pai foi buscar uma jaula preparada anteriormente, pois sabia que o Deus do Trovão (雷神, *Léishén*) andava por perto. No segundo dia após a captura, como tinha que tratar de alguns assuntos no mercado, o pai admoestou os irmãos, dizendo que não podiam oferecer água ao deus. No entanto, o Deus do Trovão, perspicaz, conseguiu convencê-los a oferecerem-lhe algumas gotas de água, restaurando-lhe as energias. Escapando da jaula, a divindade decidiu recompensar as pequenas crianças e ofereceu-lhes um dente. Em seguida, incitou-os a plantarem o dito dente e partiu.

Quando o pai chegou, apercebeu-se da gravidade da situação e começou a construir um barco para que o desastre que viria a acontecer, a vingança do Deus Trovão, fosse minimizado. Ao mesmo tempo, as crianças plantaram o dente e, muito surpresas, verificaram que, passado pouco tempo, rompeu do solo um pequeno broto. Desse pequeno broto, surgiu um fruto. No dia a seguir, esse fruto tinha dado origem a uma grande cabaça, a qual, por dentro, era constituída por inúmeros dentes. A cabaça albergava perfeitamente os dois irmãos.

Ao terceiro dia, o Deus do Trovão regressou ao local para proceder à sua vingança. Subitamente, o céu escureceu, chuvas torrenciais fizeram os rios galgar as margens. Tentando salvar as suas vidas, o pai chamou os filhos para se refugiarem no barco. Os filhos, porém, fugiram para dentro da cabaça. Quando a fortíssima tempestade terminou e os irmãos saíram do seu esconderijo, o mundo estava virado do avesso e eles eram os últimos dois humanos vivos.

Fuxi e Nüwa tornaram-se adultos e Fuxi começou a cortejar a irmã. Esta, não podendo estar constantemente a recusar o irmão, disse-lhe que, se ele a conseguisse apanhar, casariam imediatamente. Nüwa era extremamente rápida e impossível de apanhar. Correndo em torno de uma árvore, Fuxi nunca a tinha conseguido caçar, até que, um dia, correndo na direção oposta à da irmã, esta lhe caiu nos braços. Após o casamento e a consumação do mesmo, em que ambos utilizaram um leque para esconder as faces, a irmã deu à luz uma estranha bola de carne. Ambos decidiram cortá-la em pequenos pedaços, embrulhá-los e levá-los para o céu através da escadaria que fazia a ligação entre os dois mundos. Assim que lá chegaram, um súbito sopro de vento fez com que os

embrulhos que traziam caíssem no chão e os pequenos pedaços de carne se espalhassem pela terra. Surpreendentemente, a humanidade surgiu dos pequenos pedaços, sendo que os apelidos desses seres foram atribuídos consoante o lugar onde estes caíssem. Ou seja, pessoas que caíssem em cima de folhas chamar-se-iam Ye (叶, *Yè*, folha), pessoas que caíssem em cima de pessegueiros teriam o apelido de Tao (桃, *Táo*, pêssego), pessoas que parassem na água apelidar-se-iam Shui (水, *Shuǐ*, água). Este último ponto oferece, assim, a explicação para os Cem Apelidos (百家姓, *Bǎijiāxìng*)¹⁷⁴.¹⁷⁵

Tal como no primeiro mito apresentado, Nüwa volta a ser responsável, desta vez juntamente a Fuxi, pela instauração de um regime matrimonial, tornando-se ambos progenitores da humanidade. Todavia, a deusa perde o seu papel criador, que até então era refletor da importância da mulher na sociedade, torna-se mortal, já que perde o estatuto de grande deusa criadora, e assume uma posição subserviente à do homem num contexto de relações matrimoniais tradicionais. Noutra perspetiva, é ainda possível traçar um paralelo com Adão e Eva no Jardim do Éden. Logo após o pecado, Adão e Eva apercebem-se do seu estado e, vulneráveis e humilhados, usam folhas de figueira para taparem a sua nudez. Nüwa e Fuxi, por sua vez, envergonhados pela união sexual, fazem uso do leque para esconderem as faces um do outro. Ambos os casais expressam, assim, a culpa e a vergonha que sentem com o pecado cometido.

Em relação ao outro mito que envolve esta deusa, o da reparação do céu, embora possamos conectá-lo ao tema do dilúvio, do qual falamos no próximo subcapítulo, a verdade é que o que acontece é uma catástrofe cósmica e não somente uma inundação de grandes proporções. Em algumas das versões, inclusive, a calamidade ou tem origem no ruir dos quatro pilares, geralmente montanhas, que sustentam o céu (que, aliás, está registado n’*Os Discípulos de Huainan*, embora este não especifique as razões para tal acontecimento) ou deriva da destruição da Montanha Buzhou (不周山, *Bùzhōu Shān*) resultante de uma guerra entre deuses. Neste último ponto, diz-se que um dos deuses, extremamente enraivecido por ter perdido a contenda, destruiu a referida montanha, abrindo um enorme buraco no céu e trazendo grandes catástrofes para a humanidade. De um momento para o outro, inextinguíveis incêndios emergiram raivosamente, fortes chuvas fizeram rios e outros cursos de água galgarem as margens e bestas de todo o género começaram a devorar os humanos. Ao ver as suas tão amadas criações sofrer tamanha desgraça, Nüwa decidiu intervir e, retirando várias pedras de cinco cores de rios e ribeiros, conseguiu criar uma cola através da sua

¹⁷⁴ Ou seja, os apelidos mais comuns da China. (NdA)

¹⁷⁵ *Apud* Yang e An, 2005:162.

fundição. Usando o líquido daí resultante, a deusa conseguiu reparar os buracos que se tinham aberto no céu. Em seguida, matou uma tartaruga, cortou-lhe as pernas e usou-as como pilares para o suportar. Depois de resolver o problema das bestas que iam matando os seres humanos, a deusa-mãe transformou em cinza algumas plantas e utilizou-a para parar as cheias. Estes seus atos míticos são muitas vezes utilizados para explicar o facto de a humanidade poder ver cores, já que cinco pedras diferentemente coloridas foram usadas para reparar o céu, e o facto de a China ser a nível topográfico muito mais elevada a Oeste do que a Este, visto que as patas de tartaruga mais compridas foram utilizadas para sustentar o Oeste do território. Ademais, é daqui que surge a imagem atrás descrita de Nüwa na qual esta segura um compasso, como se estivesse a proceder ao reparo do mundo.

Os mitos de Nüwa estão vivos em toda a China e são transmitidos oralmente de pessoa em pessoa, de geração em geração. Quando comparados com outros mitos cuja origem remonta a textos clássicos, os que a envolvem são quase sempre do mesmo tipo, embora possam diferir em detalhes ou em certas interpretações. Por exemplo, existem versões em províncias como Henan que narram que, após Nüwa e Fuxi se terem casado, criaram os seres humanos através da moldagem de barro do Rio Amarelo. Quando as peças estavam a secar, começou a chover e, para as proteger, o casal tentou levá-las para uma cave, sem, contudo, evitar que alguns modelos perdessem as pernas ou os braços ou fêrissem as orelhas e os olhos. Explica-se, portanto, a origem das pessoas com alguma deficiência física. Nos dias de hoje, Nüwa mantém ainda um estatuto relativamente alto nas crenças do povo chinês. Em certas zonas do país, como as províncias de Henan ou Shaanxi, celebram-se, durante o mês de Março, importantes festividades relacionadas com esta deusa. Nelas, as pessoas cantam e dançam em honra de Nüwa, esperando pelas bênçãos da sua ancestralíssima avó.

2.4.2. O Dilúvio (大洪水, *dà hóngshuǐ*)

Como já foi possível constatar, na mitologia chinesa, os desastres cósmicos e reconstruções transcendentais que se lhes seguem são, para além de comuns, numerosas. Numa firme representação de como é que ocorre a reformulação do mundo através da sua purificação e da dos seres humanos, estas catástrofes são muitas vezes entendidas como símbolo de passos evolutivos importantes e, deste modo, procuram semelhantemente manter a união de um povo a diversos níveis, chegando a assumir manifestações de ordem religiosa. Neste sentido, o episódio do dilúvio

pode ser visto como forma de representação da construção e organização cosmológica e do consequente aparecimento de uma nova civilização.

2.4.2.1. A Variedade de Episódios

Segundo Chen Jianxian¹⁷⁶, entre as 56 etnias que constituem o atual panorama cultural diversificado que é a China, existem cerca de 40 que utilizam o mito diluviano nas suas explicação e compreensão do mundo. Dentro deste grupo, ainda de acordo com o autor, existem vários subtipos de narrativas míticas que, numa espécie de teia de ligação, procuram expor os problemas causados pelas cheias no mundo antigo¹⁷⁷. De facto, verificamos que, através do relato dos heróis ou heroínas que tentam salvar o mundo da destruição total e permanente, as narrativas existentes procuram propagar a nova ordem, a renovação, ou a recriação, da raça humana. Assim sendo, como voltaremos a ver adiante, o episódio do dilúvio é muitas vezes utilizado como meio explicativo para o nascimento das Dinastias Xia¹⁷⁸ ou Zhou, as primeiras da história chinesa, tendo influenciado fortemente a produção literária local, especialmente a poética, numa confluência de histórias sobre os heróis que perderam a vida ao tentar combater o desastre.

“Independentemente das mais variadas diferenças a nível de forma, os episódios diluviais de cada país são sempre constituídos por duas partes essenciais: a primeira é o dilúvio que destrói o mundo e a segunda é a sobrevivência de uma minoria que, após o desastre, volta a multiplicar a humanidade. A nível de conteúdo, o dilúvio chinês é parcialmente constituído por estas duas partes. No entanto, a nível concreto de exposição e a nível de detalhes, o mesmo apresenta um estilo característico de cada etnia.”¹⁷⁹

¹⁷⁶ Chen Jianxian (陈建宪, *Chén Jiànxiàn*), nascido em Junho de 1954, na Província de Hebei (河北省, *Héběi shěng*), licenciou-se em Biblioteconomia em 1982 pela Universidade de Wuhan. Em 1988, obteve o grau de Mestre pela Universidade Normal de Huazhong em Estudos Chineses e, em 2004, o grau de Doutorado pela mesma universidade, desta vez em Literatura Chinesa. Atualmente, é Professor Catedrático na já referida universidade, sendo Vice-director do seu Centro de Estudos de Cultura Popular Chinesa. As suas principais áreas de investigação são Mitologia Chinesa e Estudos Folclóricos. (NdA)

¹⁷⁷ Especialmente aquelas provocadas pelo Rio Amarelo (黄河, *Huáng hé*), rio cujas margens assistiram ao desenvolvimento da civilização chinesa. De um ponto de vista topográfico, o tipo de solo que se encontra nas margens deste rio, o *Loess* (黄土, *huáng tǔ*), é fértil, mas muito suave, o que, em períodos de cheias, foi sempre catastrófico, porquanto, embora fossem benéficas para o setor agrícola, estas provocavam enormes danos humanos e materiais. (NdA)

¹⁷⁸ De acordo com os restos arqueológicos achados, a Dinastia Xia (夏朝, *Xiàcháo*) foi a primeira dinastia mais ou menos histórica, mas também meio-lendária, da China. Foi durante esta dinastia que se assistiu à transição da cultura de idade da pedra para uma cultura mais complexa da idade do bronze. Segundo a tradição, o primeiro rei foi Yu (禹王, *Yǔ wáng*), do qual falaremos posteriormente. (NdA)

¹⁷⁹ “世界各国的洪水神话，其形态无论怎样千差万别，都由两个主要内容组成，一是淹没世界的大洪水；二是洪水后幸存的少数遗民重新繁衍出新的人类。中国洪水神话在内容上一半也由这两部分构成。不过，它们在具体表述方式和细节又有自己鲜明的民族风格。” (*Shìjiè gèguó de hóngshuǐ shénhuà, qí xíngtài wúlùn zěnyàng qiānchāwànbé, dōu yǒu liǎng gè zhǔyào nèiróng zǔchéng, yī shì yǎnmì shìjiè de dà hóngshuǐ; èr shì hóngshuǐ hòu xìngcún de shǎoshù yímín chóngxīn fányǎnchū xīn de rénlei. Zhōngguó hóngshuǐ shénhuà zài nèiróng shàng yībàn yěyóu zhè liǎng bùfēn gòuchéng. Bùguò, tāmen zài jùtǐ biǎoshù fāngshì hé xìjié yǒu zìjǐ xiǎnmíng de mǐnzú fēnggé.*) (Chen, 1996:3) (TdA)

Dentro dos subtipos identificados por Chen Jianxian, é possível mencionar taxativamente quatro:

- O Prenúncio do Oráculo (神谕奇兆, *Shényù qí zhào*) - Neste primeiro subtipo, deparamo-nos com a história de dois irmãos¹⁸⁰, de coração puro, que são avisados por um dado deus de que uma catástrofe diluvial se aproxima. Em algumas das versões existentes, esse mesmo deus fornece dados sobre os eventuais acontecimentos que indicam claramente essa vinda, como, por exemplo, o sangue a escorrer dos olhos de uma tartaruga (ou leão) de pedra. Escondendo-se na barriga da referida tartaruga (ou leão) de pedra ou subindo a uma montanha, os dois irmãos subsistem à tragédia para, em seguida, se aperceberem de que foram os únicos sobreviventes à mesma. Assim sendo, devem cometer incesto e casarem-se um com o outro. No entanto, para que consigam o consentimento da vontade divina, ambos devem passar alguns testes, nos quais, por exemplo, lançam duas pedras do topo de uma montanha tentando fazer com que uma delas se sobreponha à outra ou lançam, de montanhas diferentes, uma agulha e uma linha esperando que a agulha lançada atravessasse a linha. Por fim, após a aprovação divina, os irmãos devem restabelecer ou recriar a raça humana através do parto tradicional ou moldando barro na forma de seres humanos. De notar que, em muitas destas versões, Fuxi e Nüwa são tidos como irmãos. Através do trabalho de campo feito, o autor defende que este subtipo propagou-se essencialmente entre a etnia Han, tendo sofrido óbvias transformações com o passar do tempo;
- A Vingança do Deus do Trovão (雷公报复, *Léigōng bàofù*) - O segundo subtipo encontra-se predominantemente espalhado no Sul da China, em províncias como Guizhou ou Yunnan¹⁸¹. O mito narra que o primeiro ancestral feminino pôs 12 (ou 6) ovos, dos quais chocaram dragões, serpentes, tigres, o Deus do Trovão, demónios e primeiro ancestral humano, chamado Jiang Yang (姜央, *Jiāng Yāng*). A estas individualidades foi atribuída a responsabilidade de administrar o céu e a terra. Jiang Yang e o Deus do Trovão entraram em conflito devido, sobretudo, a divergências no que diz respeito à distribuição dos direitos de administração do céu e da terra. Depois de ser derrotado, o Deus do Trovão foi capturado e colocado numa jaula por Jiang

¹⁸⁰ Irmão e irmã, sendo o primeiro mais velho. (NdA)

¹⁸¹ 贵州省 (*guìzhōu shěng*) e 云南省 (*yúnnán shěng*), respectivamente. Estas províncias insere-se na macro-região do Sudoeste chinês e são berço para mais de 20 etnias do total de 56 que constituem o atual panorama étnico chinês. Neste caso, o autor refere que o mito está fortemente enraizado em etnias como a Miao (苗族, *miáozú*), a Yao (瑶族, *yáozú*) ou a Hani (哈尼族, *hānízú*). (NdA)

Yang. Este, tendo que ir para fora, incumbiu os filhos, Fuxi e Nüwa, de tomarem conta do prisioneiro. No entanto, o Deus do Trovão conseguiu soltar-se e, antes de fugir, ofereceu aos irmãos um dente (ou um outro pequeno objecto do género, como uma pevide) para que os mesmos o plantassem e o colhessem quando a catástrofe provocada pela sua ira chegasse. Assim sendo, tendo sobrevivido por se esconderem dentro do presente do Deus do Trovão, os irmãos tornaram-se nos únicos humanos no mundo, o que os levou a cometer incesto. Aqui, volta-se a assistir à já referida consulta à vontade divina: os irmãos tiveram que passar por testes para, efetivamente, se tornarem cônjuges. Desta união, nasceu uma cabaça a partir da qual se desenvolveram os novos humanos;

- À Procura do Céu (寻天女, *Xúntiān nǚ*) - Em províncias como a de Sichuan e de Yunnan, no Sul da China, algumas etnias possuem ainda mitos imensamente coloridos e ricos sobre o dilúvio. Inicialmente, narram o início do cosmos e do homem para, em seguida, explanarem como o nono ancestral dos seres humanos, Chong'renli'en (崇仁丽恩, *Chóngrénlì 'ēn*), teve cinco filhos e seis filhas, que se casaram entre si, poluíram o mundo com a fetidez desse feito e provocaram a ira dos deuses e a consequente decisão da vinda do dilúvio. As terras trabalhadas por Chong'renli'en, aradas de dia, transformavam-se em terrenos estéreis durante a noite. Os deuses, avisando-o de que um temível dilúvio se abateria sobre a terra, permitiram que ele se escondesse dentro de um tambor feito de pele de vaca. Chong'renli'en tornou-se no único sobrevivente da tragédia. Ignorando os conselhos dos deuses, casou-se com uma deusa e, juntos, foram pais de serpentes, sapos, porcos, macacos, galinhas, entre outros animais, e de pinheiros, castanheiros, entre outras plantas. Só faltavam, de facto, os seres humanos. A deusa ajudou Chong'renli'en a subir aos céus e a pedir a sua mão em casamento ao pai, que lhe lançou vários desafios, como o de achar cinco sementes comidas por formigas e por rolas. Com a ajuda da amada, ele conseguiu completar as tarefas e ambos conseguiram a aprovação do pai. Em seguida, voltaram para a terra e tiveram três filhos, que se tornaram os ancestrais de três etnias da região.
- Os Irmãos Cultivam os Terrenos Baldios (兄妹开荒, *Xiōngmèi kāihuāng*) - Segundo o autor, os motivos abordados nos três primeiros pontos são adaptados e, juntos, formam uma nova linha de pensamento. Este mito narra-nos que a terra lavrada por três irmãos volta ao seu estágio inicial durante a noite. Os três irmãos, vendo que a

situação volta a ocorrer no dia seguinte, decidem ver quem é que está a interferir com os seus planos. Nessa noite, descobrem que tudo é obra de um velho de barbas brancas que lhes informa sobre a vinda do dilúvio. O irmão mais velho esconde-se dentro de um armário de pedra e o outro irmão junta-se à irmã e escondem-se dentro de uma cabaça. No final, estes dois últimos são os únicos sobreviventes à desgraça e, para poderem voltar a recriar a raça humana através do incesto, têm que superar três testes. Resolvidos os mesmos, os irmãos casam-se, têm um filho e este casa-se com uma divindade, dando continuidade à raça humana.

Em jeito de conclusão, Chen Jianxian defende que a variedade de exposições no que diz respeito a esta temática nos mostra a proeminente diversidade cultural e social entre estas etnias, revelando, uma vez mais, que os mitos refletem a identidade cultural de um povo. O autor defende ainda que, num estado comunicativo e mutuamente influenciável, estas estruturas míticas podem levar inclusive à fusão de etnias diferentes.

Partindo destas premissas do mito chinês sobre o dilúvio, será interessante traçar uma linha paralela com a realidade de outras culturas.

- Na mitologia grega, por exemplo, o mito do dilúvio narra a história de Deucalião e Pirra, filhos de Prometeu e Epimeteu¹⁸² respetivamente, que, tendo sobrevivido ao dilúvio provocado por Zeus e Poseidon, deus supremo do mar, tiveram que proceder à recriação dos seres humanos. Tendo sobrevivido por terem entrado numa pequena embarcação e por não serem desobedientes às vontades do Olimpo, Deucalião e Pirra, quando as águas retornaram ao seu estado habitual, aperceberam-se de que eram as únicas pessoas vivas e dirigiram-se ao templo destruído de Témis, deusa guardiã da lei. Acedendo ao pedido de ajuda de Deucalião e Pirra, esta divindade previu o futuro e informou-os que, para recriarem a raça humana, ambos teriam que cobrir as próprias cabeças, despirem as roupas que traziam consigo e atirar para trás das costas os ossos da sua mãe. Intrigados pelo enigma, estas duas personagens rapidamente chegaram à conclusão de que os ossos da mãe seriam as pedras do chão (ou seja, os ossos de Gaia, a deusa da terra, mãe de todos os humanos). Assim, a partir do momento em que se afastaram do templo de Témis e foram atirando pedras para trás das costas, Deucalião e Pirra viram que estas, quando caíam na lama, se transfiguravam e davam origem a imagens marmóreas, estátuas em tamanho real, que ganhavam calor e começavam a

¹⁸² Prometeu e Epimeteu são dois irmãos titãs que, na mitologia grega, ficaram conhecidos por, quando o último criou os seres humanos, o primeiro lhes ter oferecido o fogo dos deuses. (NdA)

respirar.

- Na Bíblia, nomeadamente nos capítulos 6 a 9 do Génesis, é narrado o episódio da Arca de Noé. A história inicia-se com Deus a decidir castigar os seres humanos e destruir toda a vida existente. No entanto, tendo encontrado Noé, um homem virtuoso, decidiu que seria este o responsável por uma nova linhagem aquando do final da catástrofe iminente. Deus instigou Noé a construir uma grande arca para não só proteger a sua família, como também poder preservar dois exemplares, macho e fêmea, de todas as espécies de seres vivos existentes. Alimentos foram também trazidos e armazenados. A Bíblia narra que, durante 40 dias e 40 noites, choveu copiosamente e que os únicos sobreviventes às terríveis cheias que se seguiram foram, de facto, aqueles que estavam dentro da arca. Quando o nível das águas começou a diminuir e algumas montanhas começaram a surgir, Noé decidiu enviar algumas aves para que estas pudessem ver até que ponto as referidas águas teriam abrandado. Depois da terceira tentativa, em que a pomba enviada por Noé não regressou à arca, este soube que seria já seguro sair da mesma. Deus, assistindo ao sacrifício feito por Noé, escolheu nunca mais amaldiçoar a terra, nem destruir novamente a humanidade.
- Por fim, na mitologia suméria¹⁸³, o episódio do dilúvio, inserido numa maior narrativa, conta-nos a história de Gilgamesh, rei com características semi-lendárias, que, na sua busca pela imortalidade, encontra Utanapishtim e a sua esposa, habitantes de uma pequena cidade às margens do Rio Eufrates. Seres perenes que sobreviveram ao dilúvio provocado pelos deuses, o casal conta a Gilgamesh que, por estarem cada vez mais descontentes com o tumulto causado pelos homens, os deuses decidiram enviar um dilúvio sobre a terra e matar toda a humanidade. No entanto, Ea, deus criador dos homens, apareceu em sonhos a Utanapishtim, alertando-o para a situação que se avizinhava. Assim, aconselhou-o a construir uma embarcação na qual pudesse transportar as sementes de todas as coisas vivas. Embora o dilúvio tenha sido de curta duração, à semelhança daquilo que é narrado pela Bíblia, também aqui os sobreviventes utilizaram algumas aves para reconhecimento do território pós-dilúvio. Quando tiveram a confirmação de que era seguro, saíram da embarcação, despontando a ira de Enlil, o deus que tinha originalmente dado origem à calamidade. Ea repreendeu Enlil por tal feito e este concedeu o dom da imortalidade a Utanapishtim.

¹⁸³ Antiga civilização cujo território se localiza hoje a sul do Iraque e do Kuwait, na Ásia Ocidental. (NdA)

No caso do mito grego, vemos que as principais semelhanças com o mito chinês são desde logo muito evidentes. Numa primeira fase, podemos enfatizar a vingança/castigo por parte dos deuses relativamente aos humanos que se revelaram desobedientes e que os trataram de forma menos respeitosa. Em seguida, o motivo da sobrevivência de um casal, homem e mulher, está também bem patente nestas duas narrativas. E é através do mesmo que se procede à recriação ou ao evitar da extinção da raça humana, não antes, contudo, de se obter a resolução de um determinado enigma dado por uma entidade divina, cuja presença é, aliás, semelhantemente identificável em ambas as narrativas. Com efeito, estes seres, independentemente da forma que assumem, são regra geral favoráveis à existência da humanidade, indicando-lhe muito frequentemente qual o caminho a seguir. De notar que o caso de Deucalião e Pirra, primos, permite-nos fazer uma ponte até ao incesto que ocorre em algumas das versões chinesas apresentadas. Do mesmo modo, a existência da arca/embarcação nos segundo e terceiro exemplos encontra, no exemplo chinês, correspondência à barriga da tartaruga de pedra n'“O Prenúncio do Oráculo” e ao dente (mais tarde, transformado em cabaça) oferecido pelo Deus do Trovão n'“A Vingança do Deus do Trovão”. Ambas as realidades traduzem-se numa forma de proteger a humanidade contra a morte premente.

2.4.2.2. O Mito de Gun e Yu (鲧禹神话, Gǔn Yǔ shénhuà)

Ainda que Chen tente ser exaustivo na recolha dos diferentes tipos de mitos que englobam a temática do dilúvio, uma consulta à literatura, seja ela antiga ou moderna, existente sobre a mesma mostrar-nos-á que existem ainda quatro variáveis a considerar: a história do Deus da Água, Gonggong (共工, Gònggōng), a intervenção de Nüwa e, por fim, as duas histórias de duas gerações de heróis, pai e filho, que, através dos mais diversos meios, tentaram controlar a catástrofe que se tinha abatido sobre si, lutando bravamente para evitar que os habitantes do reino sofressem com a força impiedosa das terríveis tempestades e consequentes efeitos das mesmas, como a fome. São estas duas últimas narrativas que terão um especial destaque na nossa perspectiva sobre este objecto tão particular.

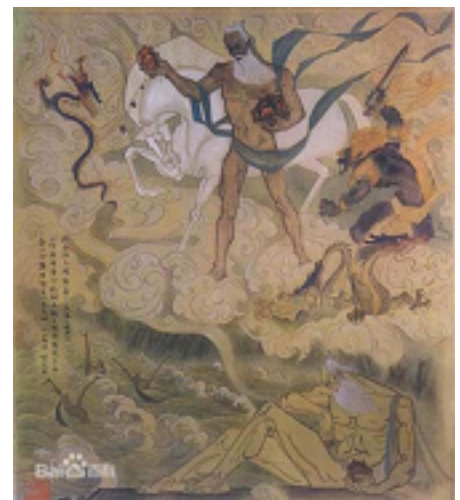


Figura 5. Gun e Yu Controlam a Água

(in <http://baike.baidu.com/picture/52295/15358085/0/359b033b5b5c9ea5f703b77d539b6003bf3b3a6.html?fr=lemma&ct=single#aid=0&pic=359b033b5bb5c9ea5f703b77d539b6003bf3b3a6> [Acedido a 27 de Outubro de 2015])

“(…) Naquela altura, toda a China sucumbiu ao dilúvio em circunstâncias vis e assustadoras. A terra tinha-se tornado num imenso oceano e as pessoas, não tendo para onde ir, só podiam ajudar os velhos e carregar os novos. Os seus pertences flutuavam com a corrente. Algumas delas escalaram montanhas para se esconderem nas cavernas e outras fizeram ninhos iguais às aves nas copas das árvores. Os campos afundaram-se nas imensas ondas e as colheitas foram destruídas pela água. No entanto, a viçosa vegetação crescia livremente. Os animais reproduziam-se a cada dia e, por fim, competiam com os humanos pela conquista de território. Os pobres humanos, lutando contra o frio e fome, tinham ainda que se defender com todas as suas forças do crescente número de aves e mamíferos. Como é que poderiam eles ser inimigos dos mesmos? Neste sentido, se os seres humanos não morressem por causa do frio e da fome, morreriam às garras e dentes dos mortíferos animais. A população humana diminuía todos os dias. (...)” [Depois de um concílio entre deuses,] “(...) Gun foi o escolhido para lidar com o dilúvio. No entanto, durante nove anos, não obteve resultados. Como é que ele não conseguiu conter as águas? (...) Porque tinha uma personalidade difícil, era propenso a acessos de raiva e usou o método errado. A resolução apresentada por ele resumia-se a “amontoar” e “obstruir”. Tal procedimento consistia em utilizar barro para tapar a corrente. Contudo, tal não foi possível e a cheia tornou-se cada vez mais forte. Por isso é que o plano de Gun falhou.” [Embora seja uma catástrofe sem precedentes,] “a origem do crescente dilúvio não está descrita no mito, mas acredita-se que os seres humanos tinham-se afastado do caminho correto e feito todo o tipo de ações pouco recomendáveis. (...)”.

“(…) O grande Gun decidiu que iria, ele próprio, encontrar uma maneira de acalmar o dilúvio e de livrar os humanos da dor. Contudo, o dilúvio inundou o mundo inteiro. Que maneira usar para o ultrapassar? Esta situação fez com que Gun se sentisse preocupado e mal-humorado. Mesmo usando toda a sua força, seria difícil conseguir tal façanha. Por acaso, nessa altura, uma coruja e uma tartaruga passavam lentamente por aquele lugar e perguntaram-lhe o que se passava. Gun disse-lhes o que o estava a desagradar. (...)” [A coruja e a tartaruga mostraram-se úteis e rapidamente sugeriram o uso da Terra Prolífera. Gun perguntou imediatamente o que era esse objeto. A coruja respondeu que] ““A Terra Prolífera é um tipo de solo que cresce e não descansa. Parece que não é maior do que uma pedra, mas basta apenas que atires um pouco ao solo para que este cresça imediatamente, formando montanhas ou represas.”(...)” [A Terra Prolífera era o grande tesouro de Deus, que o guardava cuidadosamente. Todavia, Gun conseguiu obtê-la sorrateiramente.] “Depois de obter a Terra Prolífera, Gun desceu à Terra, substituindo os humanos na luta contra o dilúvio. Como esperado, era apenas necessário usar um pouco desta substância etérea para que a terra se

acumulasse e formasse montanhas e represas, fazendo com que o turbulento dilúvio não causasse mais danos e, assim, secasse a meio do barro. No solo, as marcas do dilúvio foram gradualmente desaparecendo. O que se via era apenas a emergência de um novo campo verdejante. Aqueles que habitavam os ninhos desceram e aqueles que habitavam os outeiros saíram das cavernas, exibindo de novo nas suas caras magras um sorriso. (...) Porém, infelizmente, quando o dilúvio estava prestes a desaparecer, Deus descobriu que o seu tesouro, a Terra Prolífera, tinha sido roubado. (...) Deus odiava profundamente saber que o Céu tinha um traidor deste género, (...) e, por isso, sem qualquer hesitação, enviou o Deus do Fogo, Zhu Rong¹⁸⁴, para matar Gun na Montanha Yu e trazer de volta o que restava da Terra Prolífera.” [Zhu Rong cumpriu a sua missão e matou Gun.] “(...) o arrependimento de Gun era grande e profundo. Porém, não se arrependia de ter sido morto, visto que, inicialmente, tinha já decidido sacrificar a sua vida. Arrependia-se, sim, de ter morrido e de o seu empreendimento não ter sido concluído com sucesso. (...) Por causa desta compaixão acérrima, a alma de Gun não morreu e ficou preservada no seu cadáver, o qual, três anos depois, não tinha ainda apodrecido. (...) Da barriga aberta de Gun, saltou de repente um pequeno dragão (Qiulong¹⁸⁵), que era então Yu. Exibindo um par de chifres afiados na cabeça, o dragão rodopiou, planou e rapidamente subiu aos céus. Depois de se ter elevado, o cadáver de Gun também se transformou num outro animal, que, no entanto, saltou para um abismo nas redondezas da Montanha Yu.”

“O novo dragão, Yu, possuía enorme força, tinha grandes sonhos e queria completar o trabalho do pai. (...) Yu acatou a missão de Deus e, levando consigo o Dragão Ying¹⁸⁶ e outros dragões de vários tamanhos, desceu à terra, onde começou a combater o dilúvio. A tarefa dos dragões era a de guiar os cursos de água: o Dragão Ying tratava das correntes principais e o resto dos dragões estava incumbido dos afluentes.”

“Contudo, esta decisão irritou profundamente o Deus da Água, Gong Gong, uma vez que o dilúvio tinha sido a missão dada por Deus para castigar os crimes cometidos pelo povo. (...) Yu, vendo que Gong Gong estava irrazoavelmente irritado, soube que só conseguiria dissuadi-lo através do uso da força. Assim sendo, como queria trabalhar o mais rapidamente possível na resolução da catástrofe, Yu decidiu que primeiro teria que eliminar aquele que tinha vindo destruir o povo, confrontando Gong Gong numa batalha.”

“Após vencer a batalha, Yu pôde finalmente começar a trabalhar conscienciosamente. Mais inteligente do que o pai, Yu conseguiu, por um lado, utilizar a Terra Prolífera para obstruir as correntes, colocando-a nas costas de uma

¹⁸⁴ Segundo a mitologia chinesa, Zhu Rong (祝融, *Zhùróng*) era o deus do fogo e do Sul. (NdA)

¹⁸⁵ Yu nasce sempre em forma de um pequeno dragão chifrado, chamado de Qiulong (虯龙, *Qiúlóng*). (NdA)

¹⁸⁶ O Dragão Ying (应龙, *Yīnglóng*) é, na mitologia chinesa, o dragão da chuva e uma divindade alada. (NdA)

grande tartaruga negra que o seguia para todo o lado. Desta forma, Yu conseguiu preencher os profundos fluxos das águas e aumentou consequentemente a altura dos lugares habitados pelos seres humanos. Aqueles que aumentaram em grande escala tornaram-se o que conhecemos hoje por as montanhas dos quatro cantos. Por outro lado, dragou os rios, chamando, para isso, o Dragão Ying que, usando a sua cauda, criou o que conhecemos hoje como os grandes rios da China. Quando Yu chegou ao Rio Amarelo, (...), viu repentinamente um ser comprido, de cara branca e corpo de peixe, (...), era Hebo¹⁸⁷, que deu a Yu uma grande pedra esverdeada e húmida. (...) Na realidade, essa pedra era um mapa que ajudaria na reorganização das correntes. A partir desse momento, Yu não só contava com a ajuda de Ying, que usava a sua cauda para abrir novos caminhos, como também possuía um mapa que lhe permitia a consulta geral de todo o empreendimento. Ganhou, por fim, confiança e controlo sobre o mesmo.”

“Controlar a água fez com que Yu, aos trinta anos de idade, ainda não se tivesse casado. Quando chegou à Montanha Tu, pensou para si: “Já estou velho! Haverá alguma coisa que me interesse?” (...) Na Montanha Tu, existia uma moça, de nome Nü Jiao, refinada e elegante, que o agradou bastante. Desejou torná-la sua esposa.” “Por fim, depois de Yu regressar de Sul, onde inspecionara os danos causados pelas águas, Nü Jiao mandou uma das suas aias receber o amado no sopé a Sul da Montanha Tu e expressar a sua admiração por ele. Yu, por sua vez, queria dedicar muitas palavras à sua amante. Apaixonados à primeira vista, os dois entendiam-se perfeitamente e, como não precisavam de cerimónias ou rituais floreados, casaram-se de forma simples em Tai Sang. (...) Houve uma vez em que Yu deslocou-se à Montanha Huan Yuan (...) e disse à sua esposa: “Este trabalho não é nada simples, mas é necessário que o faça. Pendurei um tambor nesta montanha. Quando ouvires o seu rufar, envia-me a minha refeição.” A sua esposa anuiu. Depois de Nü Jiao ter regressado, Yu transformou-se num grande urso preto e felpudo. (...) Ocupado a trabalhar arduamente, Yu não deu conta quando uma das suas patas traseiras atirou uma pedra contra o tambor. (...) A esposa, ouvindo o rufar do tambor, apressou-se em enviar ao marido uma cesta com o seu almoço.” [Vendo que o marido não respondia, Nü Jiao dirigiu-se para o sitio onde este se encontrava. Chegando lá, apenas viu um urso preto e gritou amedrontada.] “Ouvindo o grito da sua esposa, Yu finalmente parou com o que estava a fazer e correu atrás dela. (...) Vendo que estava a ser perseguida por um urso, a esposa de Yu sentia-se assustada e começou a correr ainda mais depressa. (...) Ela estava tão exasperada que, como que mudando de identidade, se transformou numa pedra. Yu, vendo a esposa transformada em pedra, sentiu-se irritado e zangado. Dirigiu-se à pedra dizendo “Devolve o meu filho!”. A pedra rachou-se e nasceu um menino de nome “Qi”: “Qi” significa “rachar”, “quebrar”. ”

¹⁸⁷ Hebo (河伯, *Hébó*) era considerado o deus protetor do Rio Amarelo. O seu nome significa literalmente “Senhor do Rio” (NdA).

Estas narrativas¹⁸⁸ procuram fazer uso da fé relativa à conquista da natureza para educar gerações futuras. De facto, embora se afigurem certas inconsistências entre aquelas, sobretudo devido ao facto de versões mais ou menos distintas serem facilmente encontradas, as ocorrências retratadas em “Gun e Yu Controlam a Água”¹⁸⁹ partilham algumas características comuns, como a incorporação de heróis que lutam corajosamente para parar o dilúvio e o aparecimento de semi-deuses que o causaram em direta punição dos pecados cometidos pelos seres humanos. Da mesma maneira, Yang e An consideram que a construção de represas ou barragens e a utilização de canais



Figura 6. Yu, o Grande
(in <http://img.sootuu.com/Exchange/2010-1/20101713414181365.jpg> [Acedido a 27 de Outubro de 2015])

como método de controlo da enchente são realidades presentes nas narrativas como forma de ensinamento ou passagem de técnicas utilizadas por seres com elevadas capacidades.¹⁹⁰

Na realidade, narrativas como as acima descritas serviram desde sempre para expor o modo como o povo, guiado por personagens eminentes, alcançou não só a melhoria da condição humana, como também o subsequente desenvolvimento técnico da sociedade. A melhor gestão das terras, o esforço em larga escala que ajudou ao controlo de cheias, a mútua cooperação e a progressão societal revelaram, no seu conjunto, uma cada vez maior preocupação com o bem-estar populacional, o qual, em última instância, se cristalizou numa identidade nacional e, consequentemente, na formação de um sistema de sucessão governativa chamado “dinástico”. Fala-se, assim, do aparecimento de uma nova ordem cósmica.

“O mito de Yu (...) encontra-se igualmente conectado a outro motivo importante: o papel de Yu como fundador dinástico de Xia, o que lhe traz a ligação com os mitos fundacionais. (...) Esta situação, por sua vez, está ligada ao papel proeminente de Yu no mito importante da Idade de Ouro, quando primeiramente Yao, em seguida, Shun e, por último, Yu, governaram o mundo com uma sabedoria supra-humana. Ao contrário da Idade de Ouro do mito grego, quando os seres humanos viviam uma longa vida livre de doenças, trabalho, e de velhice, o mito chinês apresenta uma utopia de paz e bom governo, quando os governantes

¹⁸⁸ A citação apresentada inclui excertos de um texto que foi diretamente traduzido do chinês. Esses excertos encontram-se na seção atribuída aos anexos III.

¹⁸⁹ 鯀禹治水, *Gūn Yǔ zhì shuǐ*, em chinês.

¹⁹⁰ Cf. Yang e An, 2005:117.

eram benevolentes e justos.”¹⁹¹

A personagem aqui referida, e a que é certamente a mais relevante no desenvolvimento na narrativa diluviana, Yu, demonstra a sua importância na formação da cultura chinesa ao fazer parte de um conjunto de episódios que o retratam, no total, como o grande herói que, por diversas ocasiões, ajudou e/ou salvou o povo da destruição total. Yu consegue, enquanto salvador da humanidade, ignorar os seus próprios interesses em favor do dever público. Quando comparado com o seu equivalente ocidental, o dilúvio chinês, se assim o quisermos designar, apresenta uma característica distinta: o facto de não ser uma divindade pura e sim um semi-deus, com qualidades mais humanas do que divinas, a controlar e a vencer a catástrofe. Além disso, assim como o nascimento do seu próprio filho, o nascimento de Yu, a partir de Gun, através do qual se poderá traçar uma correlação com os casos gregos de Prometeu e de Tântalo¹⁹², é novamente marcado pelo claro favorecimento por parte dos deuses.

Porém, partindo de uma outra perspectiva, Cheng (1982) e Yuan procuram analisar estes dois eventos à luz de uma visão mais sociológica, na qual possam, a partir da divisão da sociedade em três grandes períodos diferentes, nomeadamente o primitivo, o matriarcal e o patriarcal, seguir a evolução da sociedade e os respetivos efeitos na consolidação e/ou transformação do mito. Por conseguinte, é possível rastrear o presente episódio até épocas em que conceitos ligados a certas superstições ainda estavam bastante enraizados na mente do ser humano.

Um dos primeiros pontos esclarecidos pelos historiadores chineses, que tendem a inserir as tradições veiculadas numa linha cronológica, é o facto de Yu, considerado como o fundador da primeira dinastia chinesa, ser apenas uma figura mítica mais ou menos divinizada. Assim sendo, identificar uma possível data para o aparecimento de tal personagem foi, durante algum tempo, uma tarefa que se revelou bastante complicada, visto que esta narrativa teria apenas passado por um processo de historização. Yuan Ke, por exemplo, considera difícil falar de uma data precisa, apesar de apontar como possível o período que data de 4000 e alguns anos atrás¹⁹³. Aquando da

¹⁹¹ “The myth of Yu (...) is also connected with another important motif, Yu’s role as dynastic founder of the Hsia, and this brings him into the nexus of founding myths. (...) This in turn is linked to Yu’s prominent role in the important myth of the Golden Age, when first Yao, then Shun, and lastly Yu ruled the world with supra-human wisdom. Unlike the Golden Age of Greek myth, when humans enjoyed a long life free from disease, toil, and old age, the Chinese myth presents a utopia of peace and good government, when rulers were benevolent and just.” (Birrell, 1993:154) (TdA)

¹⁹² Assim como Gun, que roubou a já referida substância miraculosa, Prometeu tirou o fogo aos deuses e deu-o aos humanos, que, assim, conseguiram a superioridade sobre todos os outros animais. Como o fogo era exclusivo da classe divina, Prometeu foi castigado e, acorrentado ao Monte Cáucaso, sofreu com os ataques de uma águia que, todos os dias, lhe dilacerava o fígado, voltando este a crescer durante a noite. Por sua vez, Tântalo, num claro contrariar da onisciência divina, furtou o repasto dos deuses, servindo-lhes a carne do próprio filho. Lançado ao Tártaro, ao nada, viu-se impedido de saciar a sua fome e sede, já que, sempre que se aproximava de um rio ou de uma árvore, a água desaparecia e os ramos, sofrendo a ação do vento, afastavam-se do seu alcance. Gun, como vimos, foi morto na Montanha Yu, não tendo o seu corpo, contudo, atingido o estado de decomposição. (NdA)

¹⁹³ Cf. Yuan, 2006:23.

instauração da República Popular da China, após o ano de 1949, pensava-se que o mito supramencionado tinha surgido em períodos tardios de uma sociedade já patriarcal, isto numa clara comparação com outros mitos, como o da Deusa Nüwa.

“O ponto de vista mais representativo defendia que o episódio do dilúvio teria surgido após mitos como o da Deusa Nüwa, sendo um produto de uma sociedade patriarcal. Resumindo, muitos eruditos pensavam que o mito do controlo da água por Gun e Yu seria uma elaboração relativamente tardia. As suas razões não se afastavam dos seguintes pontos: primeiro, as principais personagens míticas eram deuses, no masculino; segundo, o conteúdo reflectido pelo mito devia estar conectado a uma sociedade agrícola já mais desenvolvida.”¹⁹⁴

Todavia, a premissa mais básica do mito diluviano prende-se sobretudo com os vestígios deixados por esta fatalidade na mente dos humanos. Pensando ainda que todos os seres tinham alma, os mesmos acabaram por personificar o acontecimento. De facto, no estágio primitivo do desenvolvimento humano, qualquer ocorrência era tida como um ato intencional por parte de alguma entidade. Por conseguinte, os eventos retratados ganharam todos uma força premeditada, reveladora do desconhecimento da natureza e do mundo. Para confirmar tal facto, basta analisar os caracteres utilizados nos nomes das personagens principais do mito: 鯀 (*Gǔn*) e 禹 (*Yǔ*). O radical¹⁹⁵ do primeiro carater é peixe 鱼 (*yú*), enquanto o segundo, na sua forma original, transmite-nos a ideia de um inseto rastejante. Ambos os caracteres, até mesmo antes de se proceder à leitura do mito, permitem-nos perceber que os elementos envolvidos possuem poderes sobre-humanos, longe daquilo que normalmente atribuíríamos a estes entes. Além disso, ao longo do enredo, ambas as personagens se transformam em animais, com Gun a transfigurar-se num dragão amarelo e Yu num urso, o que poderá, segundo Cheng Qiang, igualmente vincular o período de criação deste mito a um outro caracterizado por práticas totémicas.¹⁹⁶ Este constante metamorfosear de Gun e de Yu em diferentes animais, seja a nível de carater seja a nível da trama em si, indica que o mito poderá ter sido criado por várias etnias, o que vai ao encontro da multiplicidade étnica existente na China atual

¹⁹⁴ “比较有代表性的观点认为，它迟于女娲神话等，是父系社会的产物。总之，不少学者认为鲧禹治水神话比较晚出。他们的理由归纳起来不外以下两点：一是神话的主要人物是男性神；二是神话所反映的治水内容应当与较发达的农业社会相联系。” (*Bǐjiào yǒu dàibiǎo xìng de guāndiǎn rènwéi, tā chí yú nǚ wā shénhuà děng, shì fùxì shèhuì de chǎnwù. Zǒngzhī, bù shǎo xuézhě rènwéi gǔn yǔ zhìshuǐ shénhuà bǐjiào wǎn chū. Tāmen de lǐyóu guānā qílái bu wài yǐxià liǎng diǎn: Yī shì shénhuà de zhǔyào rénwù shì nánxìng shén; èr shì shénhuà suǒ fǎnyìng de zhìshuǐ nèiróng yīngdāng yǔ jiào fādà de nóngyè shèhuì xiāng liánxi*) (Cheng, 1982:201) (TdA)

¹⁹⁵ Traçando uma pequena comparação entre as línguas portuguesa e chinesa, esta última é constituída por caracteres que, à semelhança do que acontece com o português, são estruturados com radicais (quase que palavras-mãe). Estes, ao se juntarem a outros elementos, formam novas palavras. (NdA)

¹⁹⁶ Cf. Cheng, 1982:204.

e, claro está, na China de então.

“(…) O mais frequente, o mais principal para a humanidade era manter contacto com o mundo natural e, em especial, com os animais. Uma vez que lhes atribuíam características suas, os anciões pensavam que a vida, a conduta, as sensações e até mesmo o pensamento dos animais eram iguais aos dos seres humanos. Consideravam inclusive que os animais tinham um papel mais importante na natureza que o próprio homem. Assim, os anciões viam os animais como os seus ancestrais, deuses protetores, e acreditavam que a morte era a forma de o homem regressar ao totem do seu clã. (...) Do ponto de vista das transformações de Gun e Yu em peixe, inseto, dragão, urso, entre outras figuras animais, é possível confirmar a variação de fatores que foram sendo incluídos no processo de transmissão posterior. Tal situação explica também que este mito, o de Gun e Yu, não se limita ao totemismo praticado apenas por um clã, o que nos pode fazer inferir que, já desde o começo, o mesmo era uma componente cultural nascida da fusão mútua de crenças de várias comunidades, e não uma criação independente de uma dada tribo.”¹⁹⁷

Os fatores já referenciados remetem-nos para uma sociedade matriarcal, especialmente quando pensamos que, do ventre de Gun, nasceu Yu. Nas sociedades do género, as mulheres ocupavam um lugar social mais elevado do que os homens e, como tal, a importância atribuída às mesmas acabou por colocá-las no primeiro lugar para uma possível divinização. As explicações para o nascimento desta personagem são várias¹⁹⁸, mas, do ponto de vista social, as mesmas demonstram que o conhecimento dos seres humanos sobre o próprio corpo era limitado.

Contudo, Cheng acredita ainda que a mudança para uma sociedade patriarcal veio contribuir para a alteração deste estatuto. Com o evoluir das capacidades do ser humano, que se tornou detentor de uma força de produção mais avançada e de um pensamento mais criativo, a posição do homem na sociedade fortificou-se e, desta forma, assistiu-se a um valorizar da força humana. O

¹⁹⁷ “(…) 人类最经常、最主要的是同动物和天然植物，尤其是同动物打交道。由于先民们朴素地把自己的特性加在动物身上，认为这些动物的生活、行为、感觉，乃至思想和人类一样，甚至在自然界中有比人占优势的地方。于是，先民们视动物为自己的祖先、保护神、并相信死亡就是人返回于自己的氏族图腾。(…) 从鲧禹所化有鱼、虫、龙、熊等多种动物形体来看，这里固然有后来流传过程中变异的因素在内，但也说明鲧禹神话反映的可能是不止一个部族的图腾崇拜，这又可以使我们进一步推测这个神话是最初在地理上、氏族上彼此独立的文化成分的溶合物，而不是哪一个部族独立的创造。” (“(...) *Rénlèi zài jīngcháng, zài zhūyào de shì tóng dòngwù hé tiānrán zhīwù, yóuqí shì tóng dòngwù dājiāodào. Yóuyú xiān mínmen púsù de bǎ zìjǐ de tèxìng jiā zài dòngwù shēnshang, rènwéi zhèxiē dòngwù de shēnghuò, xíngwéi, gǎnjué, nǎizhī sīxiǎng hé rénlei yīyàng, shènzhì zài zìránjiè zhōng yǒu bǐ rén zhàn yōushì dì dìfāng. Yúshì, xiān mínmen shì dòngwù wèi zìjǐ de zǔxiān, bǎohù shén, bǐng xiāngxìn sīwǎng jiùshì rén fānhuī yú zìjǐ de shìzú túténg.* (...) *Cóng gǔn yǔ suǒ huà yǒu yú, chōng, lóng, xióng děng duō zhōng dòngwù xíngtí lái kàn, zhèlǐ gùrán yǒu hòulái liúchuán guòchéng zhōng biànyì de yīnsù zài nèi, dàn yě shuōmíng gǔn yǔ shénhuà fānyǐng de kěnéng shì bǐzhī yīgè bùzú de túténg chóngbài, zhè yòu kěyǐ shǐ wǒmen jìnyībù tuīcè zhègè shénhuà shì zuìchū zài dìlǐ shàng, shìzú shàng bǐcǐ dúlì de wénhuà chéngfèn de róng hé wù, ér bùshì nǎ yīgè bùzú dúlì de chuàngzào.*”) (Cheng, 1982:204/205) (TdA)

¹⁹⁸ No que diz respeito ao nascimento de Yu, alguns autores defendem posições diferentes. Por exemplo, alguns alegam que a sua mãe ingeriu essência da lua e engravidou, sendo que outros argumentam que a mesma ingeriu na verdade lágrimas-de-nossa-senhora (frutos de pequena dimensão com formato parecido ao de gotas grossas) e engravidou. (NdA)

antigo totemismo deu lugar à adoração de deuses e, desta forma, nasceu a tendência, já mencionada anteriormente, de humanizar os mesmos.

Os principais avanços refletiram-se na alteração e reforço do papel do homem: os heróis míticos, Gun e Yu, tornaram-se definitivamente deuses masculinos; o novo conceito de casamento, em que o homem desposa a mulher, fez com que, para além de Gun e Yu começassem a ser casados, o papel social da mulher fosse reduzido, por exemplo, à realização das lides domésticas; o aparecimento do conceito da hereditariedade do trabalho paterno foi também razão que justificou a continuação do trabalho de Gun por Yu. Por isso, neste ponto, é interessante reconhecer que, afastando-se dos seus traços animais originais, estes dois heróis ganharam cada vez mais características humanas.

“(…) O enredo à volta do casamento de Gun com uma mulher da tribo Youshen Shi¹⁹⁹ é simples e pode ser entendido como uma forma de explicar o nascimento de Yu, como forma de lhe procurar uma progenitora. Por isso, parece que este ponto específico do mito tenha talvez surgido mais cedo. A união de Yu e da mulher de Tushan Shi²⁰⁰, por seu lado, trouxe desde logo detalhes e sabor a vida humana, tendo aparecido mais tardiamente. (...) A partir de argumentos como a confirmação de Yu enquanto ser masculino, o envio do almoço [*a Yu*] por parte da esposa ou o pedido de Yu para que esta lhe devolvesse o filho, é possível explicar que, naquele tempo, era já o homem a assumir o papel de chefe de família e a incumbir-se do importante trabalho societal. A mulher, por sua vez, trabalhava em casa, retirando-se para o lugar de subordinado. (...) É, assim, visível a forma intrincada como os elementos mitológicos de diferentes épocas se foram juntando e foram formando o mito.”²⁰¹

Ao longo deste mito, a referência a elementos como a Terra Prolífera e o Dragão Ying demonstram claramente a fantasia, o desejo do povo primitivo em conseguir ultrapassar as dificuldades impostas pelo dilúvio. A Terra Prolífera, por um lado, demonstra claramente a vontade popular em obter um método que, preenchendo a lacuna da realidade, pudesse ajudar ao controlo

¹⁹⁹ Youxing Shi (有莘氏, *Yǒushēn Shì*) é o nome dado a uma tribo existente na época das dinastias Xia e Shang. (NdA)

²⁰⁰ Tushan Shi (涂山氏, *Túshān Shì*) é o nome dado à fundadora da etnia Xia (夏族, *Xiàzú*). (NdA)

²⁰¹ “(…) 鯀娶有莘氏的情节很简单, 也许纯粹是为了使禹的出生合理, 而为他找一个母亲, 因此, 可能是出现得较早的神话情节。而禹与涂山氏的结合, 已带有人间生活的细节和情味, 出现似应较迟。(…) 从确认禹为男性以及涂山氏为禹送饭、禹向涂山氏索子时说“归我子”等情节, 又说明此时已是男子充任家长并担任主要社会劳动, 而女子则从事家务, 退居从属地位。(…) 便可见各个不同时代的神话因素是如何复杂地揉合在一起。” (“(...) *Gǔn qǔ yǒu shēn shì de qíngjié hěn jiǎndān, yěxū chùncuì shì wèile shǐ yǔ de chūshēng hélì, ér wéi tā zhǎo yīgè mǔqīn, yīncǐ, kěnéng shì chūxiàn dé jiào zǎo de shénhuà qíngjié. Èr yǔ yǔ tú shān shì de jiéhé, yǐ dài yǒu rénjiān shēnghuó de xījié hé qīng wèi, chūxiàn shì yīng jiào chí.* (...) *Cóng quèrèn yǔ wèi nánxìng yǐjī tú shān shì wèi yǔ sòng fàn, yǔ xiàng tú shān shì suǒ zǐ shí shuō “guī wǒ zǐ” děng qíngjié, yǒu shuōmíng cǐ shí yǐ shì nánzǐ chōngrèn jiāzhāng bìng dānrèn zhǔyào shèhuì láodòng, èr nǚzǐ zé cóngshì jiāwù, tuì jū cóngshǔ dìwèi.* (...) *Biàn kějiàn gègè bùtóng shídài de shénhuà yīnsù shì rúhé fúzà de róu hé zài yīqǐ.*”) (Cheng, 1982:207/208) (TdA)

das cheias. É, sem dúvidas, um produto da imaginação que reflete não só o desconhecimento sobre as catástrofes naturais como também o desejo ardente em conseguir ultrapassá-las. Por outro, o Dragão Ying espelha o conhecimento e o entendimento acerca do melhor método para controlar e guiar as enchentes. O nascimento deste dragão prende-se, assim, à enorme ânsia em alcançar força suficiente para cumprir tal feito e, desta maneira, incarna claramente o avanço no campo da agricultura.

O importante a reter é a evidência de que, embora as suas transmissão e transformação tenham sido processos longos, o mito do dilúvio soube não só permear o pano de fundo das sociedades das diferentes épocas, como também conseguiu manter algumas características originais. Sempre com uma perspectiva de propagação daquilo que era considerado como facto consumado entre gerações distantes, o mito hoje resulta de uma combinação entre elementos primitivos e elementos fragmentados, próprios da ideologia societal das respectivas eras.

Nesta versão em particular, ao contrário da cultura ocidental, na qual o dilúvio é percebido como um castigo divino²⁰², a cultura chinesa procura enfatizar a forma como a catástrofe foi ultrapassada e se criou uma nova realidade de ordem social, técnica e económica. Em qualquer das versões, podemos tentar falar de uma ligação entre a não submissão à água e, portanto, a luta contra o infortúnio, e a aprendizagem absorvida, essencialmente, e isto num plano mais pragmático, agrícola. Ademais, é perfeitamente possível traçar um paralelo entre os episódios relativos ao dilúvio aqui expostos e as águas primordiais, fundacionais do cosmos ou, por outras palavras, criadoras da ordem a partir da desordem. Esta conexão deve-se à ideia de que ambas as formulações são meios que permitem a purificação da humanidade em clara preparação para o seu renascer.

²⁰² Relembremo-nos novamente do famoso episódio da Arca de Noé, descrito no Génesis, que nos relata a forma como Deus, querendo castigar o ser humano por causa da sua perversidade, destruiu o mundo. Apenas Noé, a sua família e representantes de todos os animais sobreviveram. (NdA)

3. René Girard e o Mito

René Girard, filósofo, antropólogo e crítico literário franco-americano, defende uma visão muito particular acerca da forma como os mitos podem ser analisados. No variegado conjunto de livros por si escritos, Girard apresenta-nos uma teoria do desejo (mimético). Ou seja, todo o desejo releva do desejo de outrem. Todavia, antes de passarmos à explicação e desenvolvimento do pensamento girardiano, consideramos necessário referir três obras que, no seu conjunto, revelam as intuições fundamentais caracterizadoras do seu pensamento: “Mentira Romântica e Verdade Romanesca”, “A Violência e o Sagrado” e “Coisas Ocultas desde a Fundação do Mundo”²⁰³. Nestes trabalhos, Girard não só procura, através do diálogo com filósofos como Hegel²⁰⁴, Freud ou Nietzsche²⁰⁵ e as suas obras, fazer uma nova apreciação dos romances modernos que abordam a temática do desejo interpessoal, como também traça uma linha teórica que, para além de penetrar na filosofia e na literatura, traça paralelos com esferas como a etnologia, a antropologia ou a teologia, etc.

3.1. Desejo Mimético

Embora proceda ao seu desenvolvimento nas outras obras, é em “Mentira Romântica e Verdade Romanesca” que Girard procura iniciar a sua reflexão sobre a interação existente entre a condição humana e o papel central desempenhado pelo desejo nas suas vivências, introduzindo-nos, assim, no debate sobre a teoria mimética e suas particularidades. O autor começa por distinguir escritores românticos de escritores romanescos, servindo-se, para isso, da leitura de obras como as de Miguel Cervantes, de Fiódor Dostoiévski, de Proust²⁰⁶ e de Stendhal²⁰⁷. Estes autores foram, de facto, capazes de interpretar o desejo humano de uma forma muito peculiar e, por conseguinte, oferecem-nos textos de destaque para esta matéria. Girard define escritores românticos como aqueles que, ao trabalharem na criação de uma dada personagem, não revelam que os desejos da mesma advêm de

²⁰³ Do original francês: “Mensonge Romantique et Vérité Romanesque” (1961), “La Violence et le Sacré” (1972) e “Des Choses Cachées Depuis La Fondation du Monde” (1978). (NdA)

²⁰⁴ G. W. Friedrich Hegel, filósofo alemão, é considerado como um dos mais importantes pensadores daquilo que se chamou Idealismo Alemão, um movimento filosófico entre pensadores da cultura alemã ocorrido nos finais do século XVIII. Girard dialoga frequentemente com o seu “Fenomenologia do Espírito”, escrito em 1807. (NdA)

²⁰⁵ Friedrich Nietzsche, também filósofo alemão, forte crítico da religião, desenvolveu a sua principal teoria em torno de questões como o valor e a objetividade da verdade ou a superação individual e transcendência. (NdA)

²⁰⁶ Valentin Louis Georges Eugène Marcel Proust foi um escritor francês conhecido pela obra “Em Busca do Tempo Perdido”. (NdA)

²⁰⁷ Nome pelo qual ficou conhecido Henri-Marie Beyle, escritor francês cuja *magnum opus* é “O Vermelho e o Negro”, também analisada por Girard. (NdA)

outros protagonistas. Ou seja, quando essa personagem deseja algum objeto ou pessoa, esse desejo é-lhe exclusivamente individual, não sofrendo qualquer influência exógena de uma determinada relação. Os escritores romanescos, pelo contrário, admitem a influência de terceiros, de modelos ou mediadores de desejo, nas relações entre as personagens que povoam as suas narrativas. Carece acrescentar que esses mediadores ou modelos do desejo podem ser conhecidos, familiares ou amigos íntimos das referidas personagens.

“O vaidoso romântico ainda se quer convencer de que o seu desejo se inscreve na natureza das coisas ou, de forma equivalente, é o produto de uma subjetividade serena, a criação *ex nihilo* de um Eu quase divino. O desejo a partir do objeto é equivalente ao desejo a partir de si próprio: nunca é, na verdade, desejar a partir de outrem. O preconceito objetivo une-se ao prejuízo subjetivo e esse viés duplo está enraizado na imagem de que todos nós temos os nossos próprios desejos. Subjetivismos e objetivismos, romantismos e realismos, cientificismos e individualismos, idealismos e positivismos opõem-se na aparência, mas concordam secretamente em ocultar a presença do mediador. (...) É essa mesma ilusão que o grande romance não consegue abalar, embora o denuncie incansavelmente. Ao contrário dos escritores românticos ou neo-românticos, um Cervantes, um Flaubert e um Stendhal revelam a verdade do desejo nas suas grandes obras romanescas. Mas esta verdade permanece oculta dentro da sua revelação. O leitor, geralmente convencido da sua própria espontaneidade, projeta na obra as significâncias que já projeta no mundo. (...) Portanto, não é de surpreender que o termo *romanesco* reflita ainda, pela sua ambiguidade, a ignorância em que estamos relativamente a qualquer mediação. Este termo refere-se a romances de cavalaria e designa Dom Quixote; pode ser sinónimo de romântico e pode significar a ruína das pretensões românticas. Reservaremos doravante o termo *romântico* para obras que refletem a presença do mediador sem nunca a revelar e o termo *romanesco* para as obras que revelam essa mesma presença.”²⁰⁸

Neste sentido, para os escritores românticos, o supracitado desejo manifesta-se como uma

²⁰⁸ “Le vaniteux romantique veut toujours se persuader que son désir est inscrit dans la nature des choses ou, ce qui revient au même, qu’il est l’émanation d’une subjectivité sereine, la création *ex nihilo* d’un Moi quasi divin. Désirer à partir de l’objet équivaut à désirer à partir de soi-même: ce n’est jamais, en effet, désirer à partir de l’Autre. Le préjugé objectif rejoint le préjugé subjectif et ce double préjugé s’enracine dans l’image que nous nous faisons tous de nos propres désirs. Subjectivismes et objectivismes, romantismes et réalismes, individualismes et scientismes, idéalismes et positivismes s’opposent en apparence mais s’accordent, secrètement, pour dissimuler la présence du médiateur. (...) C’est cette même illusion que le roman génial ne parvient pas à ébranler, bien qu’il la dénonce inlassablement. A la différence des écrivains romantique ou néo-romantiques, un Cervantès, un Flaubert et un Stendhal dévoilent la vérité du désir dans leurs grandes oeuvres romanesques. Mais cette vérité reste cachée au sein même de son dévoilement. Le lecteur, généralement convaincu de sa propre spontanéité, projette sur l’oeuvre les significations qu’il projette déjà sur le monde. (...) Il ne faut donc pas s’étonner si le terme *romanesque* reflète toujours, par son ambiguïté, l’ignorance où nous sommes de toute médiation. Ce terme désigne les romans de chevalerie et il désigne *Don Quichotte*; il peut être synonyme de romantique et il peut signifier la ruine des prétentions romantiques. Nous réserverons désormais le terme *romantique* aux oeuvres que reflètent la présence du médiateur sans jamais la révéler et le terme *romanesque* aux oeuvres que révèlent cette même présence.” (Girard, 2010:30/31) (TdA)

espécie de conexão entre dois indivíduos. Reyes, na sua contribuição, refere um exemplo muito prático na conceção de amor à primeira vista: uma personagem apaixona-se por outra ao vê-la pela primeira vez; o *outro*, por conseguinte, é aquele que procura impedir o casal de consumir o seu amor (por exemplo, os familiares que são contra essa união)²⁰⁹. Por conseguinte, como o próprio Girard afirma, esse desejo é quase uma criação do nada, autónoma e independente, que diretamente provém da vontade do herói romântico e que se destina a alguém em concreto. Para os escritores romanescos, contrariamente, o desejo entre dois sujeitos nasce porque existe um terceiro (um *outro*), que estimula o desejo.

Assim sendo, na opinião de Girard, tal-qualmente como nos enredos dos escritores romanescos, o desejo é triangular. É necessária uma relação que se estabeleça entre um sujeito, um mediador e um objeto. Essa relação apresenta-se interdependente e é insuficiente se se centrar num só elemento. Por outras palavras, ao contrário do desejo dito romântico, que ignora qualquer condição exógena ao sujeito, o desejo dito romanesco nasce, cresce, inflama e morre exatamente porque existe uma lateralidade que o instiga. O sujeito tenta espelhar-se num modelo, que pode ser alguém próximo de si ou não, admira-o e imita-o. O desejo humano é, assim, mimético.

Na opinião de Reyes, a diferenciação entre escritores românticos e romanescos feita por Girard inicia indubitavelmente um conjunto de considerações sobre duas pessoas desejarem indiretamente um certo objeto determinado pelas redes estabelecidas nas mediações em que estão envolvidos. Efetivamente, as aprendizagens que o ser humano vai fazendo ao longo da sua vida são-no obtidas com base na reprodução de certos comportamentos já existentes na sociedade. Na perspectiva da teoria mimética, o nosso desejo não é autónomo ainda que o aparente. Ao colocarmos de lado essa ilusão, consciencializamo-nos de que o esquema do desejo depende de um modelo, de um *outro*, cujo desejo pelo objeto será imitado pelo sujeito. Consequentemente, Reyes também considera que

“O nosso desejo por alguém pode ser alterado por influência dos nossos familiares, que aprovam ou não a união com o nosso par, pelos nossos amigos ou quaisquer mediadores que possuímos, aumentando ou diminuindo, flutuando e dependendo da opinião de pessoas que escolhemos como modelos e do que elas pensam e sentem sobre os nossos entes amados.”²¹⁰

Girard afirma que, por um lado, a ideia ilusória de que o desejo é autónomo está claramente patente em obras românticas. Estas esforçam-se por criar uma relação direta e pura entre o sujeito

²⁰⁹ Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=107> [Acedido a 10 de Outubro de 2015].

²¹⁰ Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=107> [Acedido a 10 de Outubro de 2015].

que deseja e o objeto que é desejado, criando assim o que o autor acaba por definir como “mentira romântica”. Por outro, nas obras romanescas, o mecanismo em que o sujeito, embora nem sempre explicitamente consciencializado, deseja o objeto porque o seu modelo assim o faz está presente em clara formulação da natureza mimética do desejo. O mediador *romântico* eliminado dá lugar a um mediador *romanesco* destacável cujo papel, na narrativa, é importante.

“O prestígio do mediador comunica com o objeto desejado e confere-lhe um valor ilusório. O desejo triangular é o desejo que transfigura o seu objeto. A literatura *romântica* não ignora essa metamorfose; muito pelo contrário, baseia-se nela e daí retira glória, mas nunca revela o verdadeiro mecanismo. A ilusão é um ser vivo cuja conceção exige um membro do sexo masculino e um membro do sexo feminino. É a imaginação do poeta que é feminina e essa imaginação permanece estéril uma vez que não é fecundada pelo mediador. O romancista apenas descreve a verdadeira génese da ilusão a partir de onde culpa continuamente um sujeito solitário. O romântico defende uma “partenogénese” da imaginação. Apaixonado pela autonomia, rejeita curvar-se perante os seus próprios deuses.”²¹¹

A reflexão de Girard sobre a natureza mimética do desejo deixa-nos crer que existe uma área intermédia nesse mesmo processo. Ou seja, imitar o mediador pode ser algo de positivo ou de negativo. No caso de um estudante de música, por exemplo, assistir a um concerto do seu músico preferido e tentar adotar as suas técnicas num estudo diário é algo de positivo. No entanto, especialmente nos romances que analisa, Girard destaca a competição, a desavença e a violência que emergem quando um dado sujeito escolhe o seu modelo, passa a desejar o que este deseja e ambos entram em conflito direto. O triângulo mimético mais flagrante é, de facto, aquele que se forma quando o sujeito, influenciado pelo mediador, se apaixona pela pessoa (objeto) que este ama.

Como anteriormente mencionado, na obra “Mentira Romântica e Verdade Romanesca”, Girard inicia o seu texto com uma citação de Dom Quixote. Nesta citação, Dom Quixote explica a Sancho Pança quem foi Amadis de Gaula para si. O heroísmo presente neste romance de cavalaria é a base para as ações de Dom Quixote, que nutre igualmente uma especial admiração pelo protagonista da obra. Essa admiração leva-o a desejar apenas aquilo que Amadis de Gaula teria escolhido. A mesma situação está presente na relação de Sancho Pança com Dom Quixote, isto é, o primeiro só deseja

²¹¹ “Le prestige du médiateur se communique à l’objet désiré et confère à ce dernier une valeur illusoire. Le désir triangulaire est le désir qui transfigure son objet. La littérature *romantique* ne méconnaît pas cette métamorphose; bien au contraire, elle la met à profit et elle en tire gloire, mais elle n’en révèle jamais le mécanisme véritable. L’illusion est un être vivant dont la conception exige un élément mâle et un élément femelle. C’est l’imagination du poète qui est femme et cette imagination reste stérile tant qu’elle n’est pas féconde par le médiateur. Le romancier est seul à décrire cette genèse véritable de l’illusion dont le romantisme rend toujours responsable un sujet solitaire. Le romantique défend une “parthénogénèse” de l’imagination. Toujours épris d’autonomie, il refuse de s’incliner devant ses propres dieux.” (Girard, 2010:31) (TdA)

aquilo que lhe é sugerido pelo último. Amadis de Gaula é, assim, o mediador dos desejos de Dom Quixote e este, em contrapartida, é modelo para Sancho Pança.

“Por conseguinte, as obras romanescas podem ser agrupadas em duas categorias básicas, dentro das quais podemos multiplicar indefinidamente distinções secundárias. Falamos de mediação externa quando a distância é suficiente para que as duas esferas (...), ocupadas centralmente pelo mediador e pelo sujeito, não entrem em contacto. Falamos de mediação interna quando essa mesma distância é muito pequena e as duas esferas penetram mais ou menos profundamente uma na outra. Não é obviamente o espaço físico que mede o fosso entre mediador e sujeito desejador. Embora a distância geográfica se possa constituir igualmente como fator, a distância entre o mediador e o sujeito é primeiramente espiritual. Dom Quixote e Sancho encontram-se sempre fisicamente próximos um do outro, mas a distância social e intelectual entre eles permanece insuperável. O criado nunca quer o que o seu patrão deseja. Sancho cobiça os mantimentos abandonados pelos monges, a bolsa de ouro descoberta no caminho e outros objetos deixados por Dom Quixote sem qualquer pesar. Quanto à ilha fabulosa, Sancho conta recebê-la do próprio Dom Quixote, é um vassalo fiel que possui todas as coisas em nome do seu mestre. A mediação de Sancho é, portanto, uma mediação externa. Nenhuma rivalidade com o mediador é possível. A harmonia nunca é gravemente perturbada entre os dois companheiros.”²¹²

Neste sentido, tendo em conta a distância que poderá separar sujeito e modelo, o autor destaca a importância daquilo a que chamou de mediação interna e externa. Quando se fala em mediação interna e externa, falamos da distância, ou, pelo contrário, proximidade - não física, não geográfica, mas espiritual, como sublinha -, existente entre sujeito e modelo. A mediação externa ocorre quando o modelo se encontra espiritualmente afastado do sujeito. Se o aluno imitar o seu músico preferido, não entra em qualquer tipo de competição com este, já que não existe contacto entre ambos. Contrariamente, a mediação interna ocorre quando essa distância espiritual é diminuta e o desejo mimético se transforma em rivalidade. Desejar o mesmo que o modelo, seja o objeto de que natureza for, implica, portanto, o surgir de confrontos. Assim sendo, como se intui, quanto mais

²¹² “Les oeuvres romanesques se groupent donc en deux catégories fondamentales - à l'intérieur desquelles on peut multiplier à l'infini les distinctions secondaires. Nous parlerons de médiation externe lorsque la distance est suffisante pour que les deux sphères (...) dont le médiateur et le sujet occupent chacun le centre ne soient pas en contact. Nous parlerons de médiation interne lorsque cette même distance est assez réduite pour que les deux sphères pénètrent plus ou moins profondément l'une dans l'autre. Ce n'est évidemment pas de l'espace physique que se mesure l'écart entre le médiateur et le sujet désirant. Bien que l'éloignement géographique puisse en constituer un facteur, la distance entre le médiateur et le sujet est d'abord spirituelle. Don Quichotte et Sancho sont toujours physiquement proches l'un de l'autre mais la distance sociale et intellectuelle qui les sépare demeure infranchissable. Jamais le valet ne désire ce que désire son maître. Sancho convoite les victuailles abandonnés par les moines, la bourse d'or découverte en chemin, d'autres objets encore que Don Quichotte lui abandonne sans regret. Quant à l'île fabuleuse, c'est de Don Quichotte lui-même que Sancho compte la recevoir, en fidèle vassal qui possède toutes choses au nom de son seigneur. La médiation de Sancho est donc une médiation externe. Aucune rivalité avec le médiateur n'est possible. L'harmonie n'est jamais sérieusement troublée entre les deux compagnons.” (Girard, 2010:22/23) (TdA).

longe o modelo se apresentar do sujeito, menor será o risco destes entrarem em conflito, e vice-versa.

Aliás, na mediação externa, “o herói (...) revela oralmente a verdadeira natureza do seu desejo, venera o seu modelo abertamente e declara-se seu discípulo”²¹³. No entanto, na mediação interna, o herói não se mostra tão aberto relativamente ao seu modelo. Ainda que fascinado por ele, o sujeito depressa perceciona o modelo como um obstáculo e, conseqüentemente, não se declara súbdito leal, renunciando qualquer laço que os ligue. Os laços que os ligam são, todavia, extremamente fortes e o modelo hostilizado parece ganhar novo fôlego e prestígio, o que aumenta ainda mais o ódio, o ressentimento e o rancor do sujeito, pois este pensa que o modelo se julga demasiado superior para o aceitar como vassalo.

“Só um ser que nos impede de satisfazer um desejo que ele próprio nos sugeriu é verdadeiramente objeto de ódio. Aquele que odeia odeia-se primeiro por causa da admiração secreta que esconde o seu ódio. Para esconder dos outros, e esconder de si próprio, esta admiração desesperada, o sujeito somente vê um obstáculo no seu mediador. O papel secundário do mediador, portanto, vem à tona e esconde o papel principal do modelo religiosamente imitado. Na querela que o colocou contra o rival, o tema inverte a ordem lógica e cronológica dos desejos de forma a esconder a sua imitação. O sujeito afirma que o seu próprio desejo é anterior àquele de seu rival; por isso nunca será ele (...) o responsável pela rivalidade: é o mediador. Tudo aquilo que vem desse mediador é agora um inimigo subtil e diabólico, que procura privar o sujeito dos seus bens mais valiosos e que frustra obstinadamente as suas ambições mais legítimas.”²¹⁴

Partindo da análise de obra de Cervantes, René Girard mergulha, assim, em obras doutros autores como Proust, Flaubert, Stendhal ou Dostoiévski. Em todos eles, o escritor francês encontra a presença do triângulo mimético, destacando a questão da distância (mediação) entre as personagens aí presentes. Girard procede igualmente a uma comparação entre personagens stendhalianas e D. Quixote.

²¹³ “Le héros (...) proclame bien haut la vraie nature de son désir, il vénère ouvertement son modèle et s’en déclare la disciple.” (Girard, 2010:23) (TdA)

²¹⁴ “Seul l’être qui nous empêche de satisfaire un désir qu’il nous a lui-même suggéré est vraiment objet de haine. Celui qui hait se hait d’abord lui-même en raison de l’admiration secrète que recèle sa haine. Afin de cacher aux autres, et de se cacher à lui-même, cette admiration éperdue, il ne veut plus voir qu’un obstacle dans son médiateur. Le rôle secondaire de ce médiateur passe donc au premier plan et dissimule le rôle primordial de modèle religieusement imité. Dans la querelle qui l’oppose à son rival, le sujet intervertit l’ordre logique et chronologique des désirs afin de dissimuler son imitation. Il affirme que son propre désir est antérieur à celui de son rival; ce n’est donc jamais lui (...) qui est responsable de la rivalité: c’est le médiateur. Tout ce qui vient de ce médiateur est maintenant un ennemi subtil et diabolique; il cherche à dépouiller le sujet de ses plus chères possessions; il contrecarre obstinément ses plus légitimes ambitions.” (Girard, 2010:24/25) (TdA)

“Em Cervantes, o mediador reina num céu inacessível e transmite ao fiel um pouco da sua serenidade. Em Stendhal, esse mesmo mediador baixou à terra. Distinguir claramente esses dois tipos de relacionamento entre mediador e sujeito é reconhecer a imensa distância espiritual que separa um Dom Quixote dos vaidosos mais inferiores dentre as personagens stendhalianas. A imagem do triângulo não nos pode reter de modo duradouro a não ser que permita essa distinção, a não ser que nos permita medir, num relance, essa distância. Para alcançar esse duplo objetivo, é suficiente que se faça variar, no triângulo, a distância que separa o mediador do sujeito que deseja. É em Cervantes, obviamente, que essa distância é a maior.”²¹⁵

Reyes²¹⁶ reconhece um sentido muito particular na obra de Girard. No seu texto, a investigadora acredita que devemos reconhecer que o desejo humano não é autônomo, como seria de esperar, mas sim dependente da rede de mediação estabelecida entre sujeito e modelo. Embora nos indique que, em relação ao caráter mimético do desejo e à sua dinâmica, devemos evitar rivalidades e assumir uma postura ética, reconhece igualmente que, devido ao confronto direto com o modelo, nem sempre é possível para o sujeito fugir do aumento de tensões e, conseqüentemente, agravamento de conflitos. Ademais, nas redes de mediação em que o sujeito e modelo se inserem, é possível detetar uma particularidade do desejo: o seu risco de contágio. O sujeito é também um mediador para outro sujeito e assim sucessivamente. Tal realidade significa que, sujeito em certos triângulos miméticos e mediador noutros, é inevitável que conflitos se agravem e se multipliquem fazendo com que se assista à sua generalização.

Girard, em “A Violência e o Sagrado”, sugere-nos um modelo de controlo da violência que cresce desmesuradamente no grupo social. Para o autor, quando a violência gerada por rivalidades miméticas atingem o seu auge, assistimos a um fenómeno muito particular que permite evitar ou controlar as conseqüências devastadoras daquilo a que chama *mimesis*. Neste fenómeno, Girard aponta a violência dirigida a um único membro do grupo como meio de evitar a violência geral (ou seja, a violência de todos contra todos). Efetivamente, ao dirigirem a violência geral para um ponto específico, os sujeitos estão a culpá-lo, a condená-lo e, por fim, a sacrificá-lo. A condição mais básica é a de haver unanimidade na violência. Os sujeitos têm que unanimemente condenar a vítima. No entanto, embora remetam a culpa do aumento da violência para essa vítima, esta é, no

²¹⁵ “Chez Cervantès, le médiateur trône dans un ciel inaccessible et il transmet à son fidèle un peu de sa sérénité. Chez Stendhal, ce même médiateur est descendu sur terre. Distinguer clairement ces deux types de relations entre médiateur et sujet, c’est reconnaître l’écart spirituel immense qui sépare un Don Quichotte des plus basement vaniteux parmi les personnages stendhaliens. L’image du triangle ne peut nous retenir durablement que si elle permet cette distinction, que si elle nous fait mesurer, d’un seul coup d’oeil, cet écart. Pour atteindre ce double objectif, il suffit de faire varier, dans le triangle, la distance qui sépare le médiateur du sujet désirant. C’est chez Cervantès, évidemment, que cette distance est la plus grande.” (Girard, 2010:21/22) (TdA)

²¹⁶ Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=107> [Acedido a 10 de Outubro de 2015].

final, considerada como um ser divino, porque, após a sua morte, a ordem foi restaurada e a violência dissipada. A esta vítima, o autor designou «bode expiatório».

“Chega um momento em que a rivalidade se torna tão forte que todos os objetos do debate são destruídos. Quando os homens disputam a posse de um objeto, jamais se podem entender. Vão continuar a lutar até que o combate se decida. Mas, no decorrer da batalha, tal objeto será frequentemente destruído e, a partir desse momento, o antagonismo torna-se-á “puro”: será sempre mais forte, mas o mimetismo incidirá doravante não sobre o objeto, mas sobre os próprios antagonistas. Uma reconciliação paradoxal torna-se possível: se todos os homens que desejam a mesma coisa nunca se entendem, já os que odeiam em conjunto o mesmo adversário entendem-se muito facilmente. De certo modo, este entendimento é aquilo a que chamamos política! É por isso que eu chamo ao mecanismo da vítima unitária, o mecanismo do bode expiatório. Quando os indivíduos são contaminados pelo contágio do adversário, isto é, quando esquecem o seu próprio adversário para adotar o adversário do seu vizinho, que parece mais interessante como adversário, chegará um momento em que toda a comunidade estará do mesmo lado contra um único indivíduo, do qual, no fim de contas, não se sabe porque foi escolhido.”²¹⁷

Uma outra característica do bode expiatório, para além de ser sacrificado a favor da restauração da ordem e da paz, é o facto de a sua função involuntária na resolução da chamada crise mimética não ocorrer sempre da mesma forma. Embora tenha posteriormente sido melhorado através da sua própria ritualização, Girard crê que o mecanismo do bode expiatório é desenvolvido de forma diferenciada por diferentes comunidades. Neste ponto, Reyes considera que, muito resumidamente, existem duas intuições importantes de Girard:

- O desejo humano possui um carácter essencialmente mimético. O ressentimento que o sujeito sente fere-lhe o orgulho e destrói a antiga ideia de que o seu desejo não estaria dependente de quaisquer fatores externos. A rivalidade mimética, conducente à crise mimética, encontra-se inerentemente associada à dinâmica triangular do desejo. O sujeito deseja porque o outro também deseja. A inacessibilidade do objeto desejado faz com que o sujeito, cada vez mais convencido de que é vítima de uma injustiça, veja o mediador, o rival, com um estatuto superior. O vínculo entre mediador e objeto sai reforçado e o sujeito vê-se a desejar cada vez mais o objeto. No entanto, quando as rivalidades se acirram, esse mesmo objeto é esquecido e, entre os outros dois ângulos

²¹⁷ Girard, 2008, in http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf [Acedido a 14 de Outubro de 2015];

do triângulo, nasce uma acesa disputa. Neste sentido, Girard apercebeu-se que o desejo real - o mimético - surge como algo inerente ao ser humano;

- O mecanismo do bode expiatório é uma solução encontrada para promover o retorno da ordem social em vias de se desagregar em violência. As rivalidades existentes entre sujeito e os seus modelos são canalizadas para um mesmo elemento do grupo, completamente inocente daquilo que o acusam.

Em suma, em “Mentira Romântica e a Verdade Romanesca”, Girard alerta-nos para o caráter mimético do desejo nas relações humanas. A consciência de que as ações por nós praticadas são influenciadas por um desejo que não é auto-suficiente permitir-nos-á compreender até que ponto o outro tem um papel fundamental nas nossas vivências. Assim sendo, reconhecer esta característica é tentar recusar atitudes reativas e evitar a violência como meio de condenar ou culpar o “outro”. Superar a visão de que os nossos desejos são puros e originais e admitir que, contrariamente, copiamos os outros, significa saber que desejos fluam e orbitam em nós, revelando sentimentos de grande espectro, como a admiração ou a inveja. Como diz o autor, “(...) é acolher uma verdade da qual a maior parte dos homens passa a sua existência a fugir, é reconhecer que nós sempre copiámos os *Outros* de forma a parecermos originais a seus olhos. (...) É abolir um pouco o nosso orgulho.”²¹⁸

3.2. Sagrado, Violência e Bode Expiatório

Através da análise de vários romances modernos, Girard apercebeu-se das profundas rivalidades que se podem formar quando sujeito e mediador desejam o mesmo objeto e procurou repensá-las em certas épocas históricas nas quais os seres humanos ainda não possuíam instituições socialmente aceites que, de facto, os impedissem de entrar na avalanche mimética do desejo. Um dos temas discutidos ao longo de toda a obra deste autor é a vingança, a violência humana que desponta quando o acirramento do conflito é tal que o objeto é posto de lado e ambos, sujeito e mediador, se agredem fisicamente. É essa tensão social, ou seja, dinâmicas, motivações e efeitos da violência humana, que interessa a Girard.

Para o autor, os mecanismos atrás descritos variam pouco de pessoa para pessoa e até mesmo de cultura para cultura. A sua abordagem sobre o desejo - que está circunscrito a uma dimensão que engloba, no mínimo, duas pessoas - é interdisciplinar, porquanto inclui não só a análise de comportamentos de grupos sociais sem regulamentos e instituições suficientemente estáveis e

²¹⁸ “(...) c’est accueillir une vérité que la plupart des hommes passent leur existence a fuir, c’est reconnaître que l’on a toujours copié les *Autres* afin de paraître original à leurs yeux comme à ses propres yeux. (...) c’est abolir un peu de son orgueil.” (Girard, 2010:52) (TdA)

eficazes, como também vincula o comportamento humano a áreas como a literatura, a religião ou a história. O enfoque que o autor dá à relação existente entre desejo mimético e violência, promovendo o debate sobre relação triangular, mediação e consequentes elos daí revelados, permite uma melhor compreensão das relações interpessoais/sociais em articulação com conflitos atroz e controle dos mesmos.

“No desenrolar do processo, essa rivalidade se torna tão acentuada que a violência vai se incorporando no núcleo do próprio desejo. Logo a violência parece ser o próprio objeto do desejo, e o *sujeito A* quer dominar o objeto por meio da violência contra o *sujeito B*. O conjunto desse processo Girard denomina *crise mimética*: os dois sujeitos não desejam o objeto, mas o desejo do outro. A esta altura o objeto praticamente desapareceu por trás do desejo recíproco. Ou melhor: objeto, sujeito e desejo são uma coisa só; estão indiferenciados. Esta *indiferenciação* é a gênese da violência. (...) A estrutura do desejo é a estrutura da violência.”²¹⁹

Reyes acredita que, sendo “A Violência e o Sagrado” uma obra que obriga o leitor a mergulhar em todo um conjunto de questões e/ou problemas sobre o sacrifício, esta revela um novo panorama sobre a violência humana e torna a vítima, o bode expiatório, o centro das reflexões. Vítima sacrificial e sacrifício são vistos como ferramentas de controle da violência. Destarte, embora nos interesse em particular o sacrifício, a vítima e a relação que estas realidades estabelecem com o mito, sugerimos a divisão deste trabalho de Girard feita por Reyes:

- Numa primeira parte, são-nos apresentados os quatro primeiros capítulos. Segundo a investigadora, neste bloco, Girard “explicita a função do sacrifício, esmiuça a crise sacrificial, revê o mito de Édipo à luz da teoria mimética, dialoga com Freud e termina refletindo sobre a criação de mitos [designadamente de origem] e rituais.”²²⁰;
- Nos capítulos 5 e 6, dando continuidade à reflexão e discussão sobre violência e sociedade dos hominídeos, Girard procura abordar a festa e a forma como esta se relaciona com a violência e analisa, para isso, “As bacantes”, de Eurípedes, obra em que é possível encontrar a problemática da rivalidade e dos duplos monstruosos, por exemplo;
- Na última parte (capítulos 7 a 11), Girard “discute *Totem e Tabu* (1913), de Sigmund

²¹⁹ Schultz, 2004:11.

²²⁰ Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=218> [Acedido a 11 de Outubro de 2015].

Freud, o incesto, a abordagem de Claude Lévi-Strauss, o estruturalismo e as regras de casamento”, rematando com a consideração de que “a vítima expiatória revelará não só o mecanismo de controlo da violência, mas também todo o ritual religioso, enquanto as instituições humanas, religiosas e profanas serão mostradas como provenientes do rito [ritos esses que, na sua grande maioria, relevam do mito de origem]”²²¹.

Apesar de nos oferecer uma análise mais particular da presente temática, Girard considera que esta já tinha sido desenvolvida por autores gregos, pois declara que “é óbvio que seria inexato comparar o ato sacrificial ao gesto espontâneo do homem que pontapeia o seu cão, porque não tem coragem de pontapear a esposa ou o patrão. No entanto, existem mitos gregos que dificilmente são mais do que variações colossais desses gestos.”²²² A clara intenção do autor é retomar o discurso sobre o mecanismo de controlo da violência já mencionado - o do bode expiatório - no contexto das primeiras sociedades humanas. Girard perspetiva a violência como um elemento endógeno às comunidades humanas e à própria psicologia individual e, como tal, dado que se origina da desintegração da relação entre sujeitos e modelos, é comum generalizar-se e ameaçar todo o grupo social. Por conseguinte, é necessário purgar a violência através de uma vítima sacrificial. Girard nota igualmente que, ao contrário das sociedades primitivas, em que, como grupo, o sacrifício era o meio utilizado para o tal apaziguar de contendas, nas sociedades modernas, é o sistema judiciário que assume essa função²²³.

No primeiro capítulo de “A Violência e o Sagrado”, uma das primeiras afirmações do autor vai ao encontro do que já tinha sido anteriormente referido por Freud com a ambivalência emocional entre filho e pai: “dado que a vítima é sagrada, é crime matá-la - mas a vítima só é sagrada porque tem que ser morta. Há uma linha circular de raciocínio que, mais tarde, seria dignificada pelo ressonante termo ambivalência.”²²⁴ A crise mimética, hipótese que aqui é colocada, leva à indiferenciação referida por Schultz na última citação, o que constitui uma clara ameaça à sociedade. O risco de violência generalizada, sem que, contudo, ninguém seja responsabilizado por

²²¹ Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=218> [Acedido a 11 de Outubro de 2015].

²²² “Clearly, it would be inexact to compare the sacrificial act to the spontaneous gesture of the man who kicks his dog because he dares not kick his wife or boss. However, there are Greek myths that are hardly more than colossal variants of such gestures.” (Girard, 1989:9) (TdA)

²²³ De facto, Reyes acredita que “o mecanismo de controlo da violência, a eleição de uma vítima expiatória, pode não ocorrer hoje nos moldes do sacrifício ritual, com as mesmas regras, por possuímos um Estado e instituições formalizadas, entre as quais destacamos o poder judiciário que interrompe o ciclo da violência através das ponderações de uma autoridade que punirá a vítima ou decidirá a sua situação.” (Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=218>) Para a investigadora brasileira, este sistema não suprime a vingança em si, mas limita-a a uma represália única que é exercida por uma autoridade específica. Ao contrário do mundo antigo, no mundo moderno, o juiz sentencia o acusado e o processo tem um fim, eliminando o perigo de represálias. Comparativamente, o sacrifício nas sociedades primitivas funciona como medida de prevenção de escalada súbita da violência.

²²⁴ “Because the victim is sacred, it is criminal to kill him-but the victim is sacred only because he is to be killed. Here is a circular line of reasoning that at a somewhat later date would be dignified by the sonorous term ambivalence.” (Girard, 1989:1) (TdA)

tal realidade, poderá levar à autodestruição da comunidade.

Neste sentido, como já mencionado, surge-nos a figura do bode expiatório: uma solução comunitária que procura pacificar o grupo e protegê-lo de uma auto-extinção em resultado de uma luta de todos contra todos. A vítima é vitimada pelo desejo, rivalidade e crise miméticas e o objetivo do seu sacrifício não é findar a estrutura universal do desejo mimético; é, sim, racionalizar ou domesticar a violência. Constitui-se, por outras palavras, como um processo no qual membros de uma dada comunidade fazem uso para canalizar, transferir ou transformar a violência geral, sem rumo, numa violência direcionada. Como Schultz afirma, “a ameaça coletiva é condensada numa só vítima; do ameaçador “um contra o outro” passa-se para o pacificador “todos contra um”.²²⁵.

“A direção geral da presente hipótese deve ser agora muito clara; qualquer comunidade que tenha sido vítima de violência, ou foi acometida por alguma catástrofe avassaladora, lança-se ela própria numa busca cega por um bode expiatório. Os seus membros procuram instintivamente uma cura imediata e violenta para o insuportável ataque de violência e esforçam-se desesperadamente para se convencerem de que todos os seus males são culpa de um único indivíduo, que pode ser facilmente eliminado.”²²⁶

A obra de Girard é rica em exemplos míticos que ilustram estas afirmações. Para além do mito de Édipo, o autor analisa outros mitos e textos bíblicos à luz desta teoria, como Caim e Abel, Jacob e Esaú ou José e seus irmãos, etc. No primeiro caso²²⁷, Girard considera que Caim mata Abel, porque está completamente envolvido na aura de inveja que sente pelo irmão. Ao contrário deste, que possuía uma vítima para a qual poderia conduzir a sua violência - Abel poderia, de facto, sacrificar os animais que criava -, Caim não tinha qualquer válvula de escape e deixou-se absorver pela violência presente no desejo mimético da relação com o seu irmão. Girard crê que

“(…) [a] propensão fatal para a violência só pode ser desviada pela intervenção de um terceiro, a vítima ou vítimas sacrificiais. O “ciúme” de Caim pelo irmão é só outro termo para o seu único traço característico: a falta de um escape para o

²²⁵ Schultz, 2004:11.

²²⁶ “The general direction of the present hypothesis should now be abundantly clear; any community that has fallen prey to violence or has been stricken by some overwhelming catastrophe hurls itself blindly into the search for a scapegoat. Its members instinctively seek an immediate and violent cure for the onslaught of unbearable violence and strive desperately to convince themselves that all their ills are the fault of a lone individual who can be easily disposed of.” (Girard, 1989:79/80) (TdA)

²²⁷ Segundo o livro do Génesis, Caim e Abel eram irmãos, filhos de Adão e Eva. Enquanto Caim trabalhava a terra, Abel dedicava-se à pastorícia. Quando ambos apresentaram oferendas a Deus, e Abel, que oferecera a ovelha de que mais gostava, foi preferido a Caim, que ofertara frutas, este último, cego pela inveja, matou o irmão. (NdA)

sacrifício.”²²⁸

Já no segundo caso, aquele em que, quando pensava que iria morrer, Isaac quis dar a sua bênção a Esaú e foi enganado por Jacob, o outro filho, que o fez pensar que o prato suculento servido tinha sido feito pelo primogénito, assistimos à substituição do homem pelo animal, uma vez que Rebeca, mãe de Esaú e Jacob, matou dois cabritos, preparou o prato que Isaac tinha pedido e disfarçou o filho mais novo com a pele do animal. Se Isaac se tivesse apercebido de que estava a ser enganado pelo benjamim, assistiríamos ao desencadear de violência entre ambos. Neste sentido, o uso do animal como bloqueio entre pai e filho evita o contacto direto propalador desse conflito.

Embora Girard reconheça que “a narrativa não se refere diretamente à estranha cilada que subentende a substituição sacrificial, nem tão-pouco lhe permite passar despercebida”²²⁹, pensamos ser notória a comprovação da ligação ente sacrifício e violência. Provocar o desejo de violência e apaziguá-lo são tarefas cujo nível de dificuldade é claramente diferente: é mais muito mais difícil acalmar um impulso violento do que o despertar. A ideia de que a violência não saciada encontra uma vítima alternativa está também presente na tese do autor.

“A violência em si irá descartá-lo se o objeto inicial permanece persistentemente fora do alcance e continua a provocar hostilidade. Quando insatisfeita, a violência procura e encontra uma vítima substituta. A criatura que provocou a sua fúria é abruptamente substituída por outra, escolhida só porque é vulnerável e está ao seu alcance.”²³⁰

Reyes ilustra esta realidade com o marido ofendido no trânsito que descarrega a sua raiva na esposa e filhos durante o jantar. Girard justifica a utilização de animais como substitutos para a imolação nas sociedades primitivas. A aproximação entre seres humanos e animais permite que, aquando da sua substituição, nas palavras de Joseph de Maistre, os homens escolham “aqueles [animais] mais valorizados pela utilidade: os mais gentis, os mais inocentes, os mais próximos e harmoniosos nas suas relações com o homem. (...) Eram escolhidos os que, se me é permitido,

²²⁸ “(...) [The] fatal penchant for violence can only be diverted by the intervention of a third party, the sacrificial victim or victims. Cain's "jealousy" of his brother is only another term for his one characteristic trait: his lack of a sacrificial outlet.” (Girard, 1989:4) (TdA)

²²⁹ “The narrative does not refer directly to the strange deception underlying the sacrificial substitution, nor does it allow this deception to pass entirely unnoticed.” (Girard, 1989:6) (TdA)

²³⁰ “Violence itself will discard them if the initial object remains persistently out of reach and continues to provoke hostility. When unappeased, violence seeks and always finds a surrogate victim. The creature that excited its fury is abruptly replaced by another, chosen only because it is vulnerable and close at hand.” (Girard, 1989:2) (TdA)

tinham uma natureza mais humana.”²³¹ Este processo foi igualmente instaurador da domesticação dos animais, dado que matar um animal selvagem, embora permita a sobrevivência do caçador, não funciona como substituto sacrificial. Domesticar os animais, trazê-los para a *domus*, significa que estes vivem com os seres humanos em perfeita comunhão. Passam a ter nome e fazem parte da família, do grupo social. Assim, só o animal domesticado pode ser bode expiatório.

Em todas as fontes que refere, sejam mitos, rituais, textos bíblicos ou textos gregos antigos, Girard identifica o elemento arquetípico que é vítima do coletivo, o bode expiatório. Schultz, por exemplo, confirma-nos tal facto ao afirmar que Girard “vai [de facto, mais] além: todos os mitos, indistintamente, por mais simples e aparentemente inocentes que sejam, têm a mesma função social: passar da indiferenciação para a diferenciação e regular o fenómeno da violência, sempre através do processo do bode expiatório.”²³² O autor acredita que qualquer sacrifício que provenha de um ritual opera nesta dinâmica. O mito, por conseguinte, não foge à estrutura: crise mimética, homicídio fundador e restituição da diferenciação. Crise sacrificial e processos que daí relevam são narrados, então, pelo mito. Assim, a violência sacrificial presente nos mitos não nos ilude e faz com que perspetivemos essas narrativas como violentas.

“Monstruosidades repetem-se em toda a mitologia. A partir disso, só podemos concluir que os mitos fazem constante referência à crise sacrificial, mas fazem-no apenas para disfarçar o problema. Os mitos são a transfiguração retrospectiva de crises de sacrifício, a reinterpretação dessas crises à luz da ordem cultural que surgiu a partir deles.”²³³

O sacrifício tem como objetivo apaziguar e reconciliar a comunidade através de métodos preventivos que a possam salvar de uma mútua violência descomedida. Neste sentido, a vítima sacrificada não pode ser capaz de devolver a violência, não pode ser capaz de reagir, daí ser sempre alguém que se encontre à margem da sociedade, como um animal, estrangeiro, prisioneiro ou até sobretudo o rei, já que “(...) é precisamente a sua posição central que serve para o isolar dos restantes homens, para o marginalizar”²³⁴.

²³¹ “ (...) those most prized for their usefulness: the gentlest, most innocent creatures, whose habits and instincts brought them most closely into harmony with man. (...) were chosen as victims those who were, if we might use the phrase, the most human in nature.” (*Apud* Girard, 1989:2/3) (TdA)

²³² Schultz, 2004:12.

²³³ “Monstrosities recur throughout mythology. From this we can only conclude that myths make constant reference to the sacrificial crisis, but do so only in order to disguise the issue. Myths are the retrospective transfiguration of sacrificial crises, the reinterpretation of these crises in the light of the cultural order that has arisen from them.” (Girard, 1989:64) (TdA)

²³⁴ “(...) it is precisely his position at the center that serves to isolate him from his fellow men, to render him casteless.” (Girard, 1989:12) (TdA)

Aliás, quando fala em vítimas, Girard considera que não existe qualquer diferença essencial entre um sacrifício humano ou animal. O critério que, de facto, lhe permite compreender os critérios de seleção de vítimas é a semelhança entre as mesmas. Ou seja, é necessário que, na categoria humana ou animal, se descubra uma ponte semelhante, se assim for possível afirmar, que faça a ligação entre a vítima, de facto, sacrificada e a vítima poupada por substituição. O leque de vítimas é, como supramencionado, bastante abrangente e heterogéneo. Para o autor, neste caso, a vítima tem que possuir uma conexão bastante fraca, ou nula, com a comunidade. Isto é, a vítima precisa ser sempre marginal ao grupo social para que não exista a possibilidade de os seus pares quererem vingá-la.

“O desejo de cometer um ato de violência perante aqueles que estão perto de nós não pode ser suprimido sem causar conflitos; devemos, portanto, desviar esse impulso em direção à vítima sacrificial, a criatura que pode ser eliminada sem medo de represálias, já que ninguém irá defendê-la.”²³⁵

Mecanismo social, o sacrifício funciona, desta forma, com uma dupla transferência: a violência que se foi condensando é transportada para o ódio contra a vítima, dando ao grupo social a oportunidade de dissimular aquela. Sendo este processo renovável através dos ritos, a vítima, antes culpada de todos os males, ganha uma carácter transcendente e é vista coletivamente como fonte de sagrado e de salvação.

“A violência do sacrifício não apenas produz o sagrado, mas também sacraliza a violência. Expulsa da sociedade por causa dos seus efeitos maléficos, a violência fundadora é ao mesmo tempo venerada pela sua virtude benéfica. A vítima transita numa esfera ambígua entre o bem e o mal. Ela nasce da indiferenciação e produz a diferenciação; funda a cultura. Ela tem poder maléfico por condensar a maldade social enquanto bode expiatório, mas tem poder redentor ao libertar os perseguidores das suas recriminações recíprocas e, ao mesmo tempo, trazer benefícios sociais.”²³⁶

A vítima corresponde, assim, ao duplo monstruoso, pois é ela que, orbitando as dimensões endógenas e exógenas à comunidade, estabelece um elo de união e separação entre a sociedade e o sagrado.

²³⁵ “The desire to commit an act of violence on those near us cannot be suppressed without a conflict; we must divert that impulse therefore, toward the sacrificial victim, the creature we can strike down without fear of reprisal, since he lacks a champion.” (Girard, 1989:13) (TdA)

²³⁶ Schultz, 2004:13.

“Se a vítima polarizar as tendências agressivas da comunidade e as transferir para si mesma, a continuidade deve ser mantida. Deve haver um relacionamento "metonímico" entre os membros da comunidade e as vítimas. Também deve haver descontinuidade. A vítima não deve ser nem muito familiar à comunidade, nem muito estranha à mesma. Já tínhamos observado que esta ambiguidade é essencial ao funcionamento catártico do sacrifício. Mas não conseguimos explicar como é que o mesmo foi colocado em prática, nem mesmo imaginar como uma instituição tão subtil e complexa como a do sacrifício poderia funcionar sem os seus inventores (que também são os seus operadores) terem conhecimento do segredo da sua operação. Agora vemos que não há nada de surpreendente neste facto, pelo menos no nível que nos interessa aqui. O ritual requer o sacrifício de uma vítima tanto quanto possível semelhante ao “duplo monstruoso”. (...) Situadas entre o interior e o exterior, elas [as vítimas] podem, talvez, pertencer tanto ao interior como ao exterior da comunidade.”²³⁷

Girard reconhece que, para tal ser atingido, deve haver por parte dos fiéis uma certa ignorância, ou desconhecimento, do papel que este sacrifício possui ao precisamente findar o ciclo violento. A mecânica do sacrifício, como, neste caso, é apontado por Reyes, é “usar a violência para conter a própria violência.”²³⁸ Assim, a materialização da vítima como ponto central da violência coletiva permite que o ciclo termine e que rivalidades miméticas não expludam. Por outras palavras, o sacrifício em Girard tem uma função real: não é apenas uma operação cujo objetivo é evitar a ira de um deus, é sobretudo uma maneira de proteger a sociedade inteira da sua própria violência.

“No entanto, tudo muda quando começamos a perceber que os vários fenómenos de "bode expiatório" não são o reflexo de qualquer complexo de culpa mal articulado, mas sim da própria base da unificação cultural, a fonte de todos os rituais e religião. Visto por este prisma, as diferenças entre estas (...) instituições rituais não parecem tão grandes; não devem ser equiparadas ao mesmo tipo de diferença que separa o monóxido de carbono e sulfato de sódio. As diferenças

²³⁷ “If the victim is to polarize the aggressive tendencies of the community and effect their transfer to himself, continuity must be maintained. There must be a "metonymic" relationship between members of the community and ritual victims. There must also be discontinuity. The victim must be neither too familiar to the community nor too foreign to it. We have previously noted that this ambiguity 'is essential to the cathartic functioning of the sacrifice. But we could not explain how it was put into practice, nor even imagine how an institution as subtle and complex as that of sacrifice could function without its inventors (who are also its operators) being aware of the secret of its operation. Now we see that there is nothing surprising in this fact, at least on the level that concerns us here. Ritual requires the sacrifice of a victim as similar as possible to the "monstrous double." (...) Situated as they are between the inside and the outside, they can perhaps be said to belong to both the interior and the exterior of the community.” (Girard, 1989:271/272) (TdA)

²³⁸ Reyes, 2015, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=218> [Acedido a 11 de Outubro de 2015].

devem-se às (...) maneiras diferentes em que (...) [as] sociedades olham para o mesmo processo: a perda e posterior recuperação da unidade social.”²³⁹

3.3. O Papel da Violência na Fundação do Mundo

Assim sendo, para Girard, desejo, rivalidade e crise miméticas e a sua solução através do bode expiatório fazem parte do mecanismo mimético como um todo. Quando acumulado num dado grupo social, este mecanismo deve ser interiorizado de forma a não haver a destruição do grupo. Além da cultura, funda a religião.

“O sagrado é composto por todas as forças cujo domínio sobre o homem aumenta ou parece aumentar em proporção ao esforço do homem para dominá-los. Tempestades, incêndios florestais, e pragas, entre outros fenómenos, podem ser classificadas como sagrado. Superando de longe estes, embora de uma forma muito menos óbvia, destaca-se a violência humana - a violência vista como algo exterior ao homem e, doravante, como uma parte de todas as outras forças externas que ameaçam a humanidade. A violência é o coração e a alma secreta do sagrado.”²⁴⁰

O estudo dos mitos é um dos grandes pontos em toda a obra de Girard. Segundo Millán Alba, o próprio identifica no mito: a estrutura do desejo mimético, que nos leva a querer precisamente o que os outros querem e que conduz à violência generalizada; a estrutura da violência e do homicídio fundador ou criador, que coincide com Freud; a resolução da violência através da noção de sacrifício, isto é, a imolação de um dado indivíduo que assume o papel de bode expiatório e a estrutura da sacralidade originada pela violência sacrificial e a sua perpetuação (litúrgica) no rito.²⁴¹ Quando se refere ao mito, embora não deixe de sublinhar a importância da sobrevivência da mentalidade mitológica na sociedade atual, Millán Alba considera que Girard usa o termo de forma técnica, restringindo-o às religiões arcaicas e aos seus ecos na literatura antiga. Assim, no seu ponto de vista, o mito narra

²³⁹ “However, everything changes once we begin to realize that the various “scapegoat” phenomena are not the reflection of some ill-articulated guilt complex, but rather the very basis of cultural unification, the source of all rituals and religion. Seen in this light, the differences between these (...) ritual institutions do not appear so great; they should not be assimilated to the sort of difference that separates carbon monoxide and sodium sulfate. The differences are due to the (...) different ways in which (...) societies look at the same process: the loss and subsequent recovery of social unity.” (Girard, 1989:302) (TdA)

²⁴⁰ “The sacred consists of all those forces whose dominance over man increases or seems to increase in proportion to man's effort to master them. Tempests, forest fires, and plagues, among other phenomena, may be classified as sacred. Far outranking these, however, though in a far less obvious manner, stands human violence - violence seen as some thing exterior to man and henceforth as a part of all the other outside forces that threaten mankind. Violence is the heart and secret soul of the sacred.” (Girard, 1989:31) (TdA)

²⁴¹ Cf. Millán Alba, 2008:64.

“(…) um acontecimento cultural e religioso, (...), de ordem fundacional, ao mesmo tempo que oculta o seu núcleo constitutivo - a violência generalizada e a crise sacrificial que provoca posteriormente - de maneira a mascarar a sua origem mediante o recurso do bode expiatório, de caráter arbitrário, cruel e injusto, recorrendo, por sua vez, à divinização, ou ao que Freud chamaria tecnicamente de mecanismos de sublimação.”²⁴²

“Édipo Rei” é revisitado por Girard. A obra de Sófocles interessa-lhe não só porque é uma tragédia que acarreta uma tematização do mito, mas também porque o apresenta como aquilo que aconteceu numa altura sem data definida e, ainda assim, atual. A cólera, que afeta Édipo, Creonte e Tirésias e que, mais tarde, se transforma em violência generalizada, é o primeiro ponto analisado pelo autor. A peste que infesta a cidade de Tebas, reinada por Édipo, é consequência dos comportamentos deste último e o conhecimento sobre os seus efeitos é lento. Édipo, que mata o pai, o antigo rei, deve ser expulso de Tebas ou o flagelo continuará. O dano causado fere toda comunidade e, de certa maneira, todos são culpados pelo seus surgir e continuar.

Girard defende muito claramente que, no âmago da obra revisitada, o tema sexual não é o mais importante. Para o autor, parricídio e incesto são simplesmente formas de violência que poderiam ser repostas por outras e, neste sentido, não estão conectadas por nenhum vínculo em especial. À oposição entre as personagens Laio e Édipo, pai e filho, que competem pelo poder, podemos remeter todas as outras rivalidades. Além disso, tal oposição não surge apenas quando estes se encontram; existe já antes do nascimento de Édipo e prolonga-se depois da morte de Laio. O povo de Tebas vê em Édipo a indiferenciação, o grande destruidor da paz e da ordem da comunidade. A relação entre Laio e Édipo torna-se igualmente indiferenciada e é neste sentido que os crimes horríveis do parricídio e do incesto são utilizados: promovem a confusão, a desordem, que, representada na peste, expande-se pela sociedade. Girard afirma que “parricídio e incesto são (...) definidos consoante as consequências que provocam. A monstruosidade de Édipo é contagiosa; infeta primeiramente os seres gerados por ele.”²⁴³ Neste aspeto, Millán Alba considera que

“A fatalidade não aparece subitamente na tragédia, esteve enterrada desde o princípio. Édipo vê-se submetido ao destino de uma culpabilidade da qual nem

²⁴² “(…) transmite un acontecimiento cultural y religioso, (...), de orden fundacional, al mismo tiempo que vela u oculta su núcleo constitutivo: la violencia generalizada y la posterior crisis sacrificial que provoca, de manera que enmascara su origen mediante el recurso al chivo expiatorio, con su carácter arbitrario, cruel e injusto, recurriendo, a su vez, a la divinización, o lo que Freud llamaría técnicamente mecanismos de sublimación.” (Millán Alba, 2008:65) (TdA)

²⁴³ “Patricide and incest will thus be defined in terms of their consequences. Oedipus's monstrosity is contagious; it infects first of all those beings engendered by him.” (Girard, 1989:75) (TdA)

sequer é consciente. Todos os olhares do povo de Tebas dirigem-se a ele, exigindo-lhe que assuma a responsabilidade da praga que sofrem. Com independência dos factos concretos, foi escolhido de antemão como a vítima ideal. Culpabilidade essa que Édipo acaba por assumir. Jocasta suicida-se e Édipo arranca os olhos e pede a Creonte que o expulsem de Tebas, com a certeza de que não será morto, porque é uma vítima.”²⁴⁴

Falamos de um mito predeterminado. Todos os males devem ser concentrados no bode expiatório.

“Tendo oscilado livremente entre os três protagonistas, todo o peso da culpa cai finalmente num. Poderia muito bem ter caído noutro, ou em nenhum dos três. (...) A atribuição de culpa que passa, doravante, por verdadeira em nada difere daquelas atribuições que passarão a ser consideradas como "falsas", a não ser que, no caso da culpa “verdadeira”, nenhuma voz se erga para protestar contra qualquer aspeto da acusação. Uma versão particular dos eventos consegue impor-se, perdendo a sua natureza polémica ao tornar-se base reconhecida do mito, ao tornar-se no próprio mito. A atribuição mítica só pode ser definida como um fenómeno de unanimidade. Quando dois, três ou centenas de acusações simétricas e invertidas se encontram, só uma se faz ouvir (...). O velho padrão de um contra o outro dá lugar ao antagonismo unificado de todos contra um.”²⁴⁵

No diálogo que estabelece com Freud, Girard admite que, quando o primeiro fala sobre o Complexo de Édipo, fá-lo numa expressa compreensão das rivalidades triangulares (mulher, amante e rival). Em Freud, o triângulo seria utilizado para explicar toda a ambivalência que caracterizaria a relação com os rivais. Além disso, esse mesmo triângulo constituir-se-ia como reprodução do triângulo familiar: a mulher amada representada pela mãe e o rival pelo pai. A ambivalência emocional daí resultante corresponderia aos complexos sentimentos que o pai, na qualidade de rival, despertaria no filho.

²⁴⁴ “La fatalidad no irrumpe súbitamente en la tragedia. Ha estado soterrada desde el comienzo, Edipo se ve sometido al sino de una culpabilidad de la que ni siquiera es consciente. Todas las miradas del pueblo de Tebas se dirigen a él exigiéndole que asuma la responsabilidad de la plaga que padecen. Con independencia de los hechos concretos, ha sido elegido de antemano como víctima propiciatoria. Culpabilidad que Edipo termina asumiendo. Yocasta se suicida y Edipo se saca los ojos; pide a Creonte que se le destierre de Tebas, con la seguridad de que no le matarán, porque él es una víctima.” (Millán Alba, 2008:78) (TdA)

²⁴⁵ “Having oscillated freely among the three protagonists, the full burden of guilt finally settles on one. It might very well have settled on another, or on none. (...) The attribution of guilt that henceforth passes for true differs in no way from those attributions that will henceforth be regarded as “false”, except that in the case of the “true” guilt no voice is raised to protest any aspect of the charge. A particular version of events succeeds in imposing itself; it loses its polemical nature in becoming the acknowledged basis of the myth, in becoming the myth itself. The mythical attribution can only be defined as a phenomenon of unanimity. At the point where two, three, or hundreds of symmetrical and inverted accusations meet, one alone makes itself heard (...). The old pattern of each against another gives way to the unified antagonism of all against one.” (Girard, 1989:78) (TdA)

Girard não esconde que Freud esteve muito perto de desenvolver uma teoria semelhante à sua e que, na altura, foi o primeiro a abordar sistematicamente fenómenos que, até então, eram monopólio dos grandes escritores. Freud não só estuda esses fenómenos como também nos fornece um primeiro vocabulário mais ou menos técnico sobre o tema. Porém, Girard admite igualmente que o Complexo de Édipo é uma explicação incompleta e restritiva. Por um lado, afirma Girard, Freud perspetiva o desejo por um objeto material como algo intrínseco, algo central e certamente independente de outro desejo. É a natureza intrínseca do desejo pela mãe que, juntamente ao elemento narcisista, define para Freud o desejo humano. Por outro, o pai é sempre um modelo de identificação para o filho e nunca modelo de desejo.²⁴⁶ Girard afirma ainda que “Freud nunca pensou na identificação de desejo. Ele diz expressamente que o desejo pela mãe cresce independentemente da identificação com o pai, e que o pai surge inicialmente como rival e como encarnação da lei.”²⁴⁷

Girard acredita que a identificação do pai como modelo mimético é um fenómeno normal. No entanto, não acredita ser normal que o pai se torne num modelo de desejo sexual. Ou seja, não é normal que o pai se transforme num modelo em campos onde a imitação suscitará a rivalidade. O pai deve ser um modelo de aprendizagem para o filho. A patologia (a de Édipo) é mimética e, quanto mais se forma no seio familiar, mais este se afasta do seu funcionamento normal. Neste sentido, Girard declara que, para a sua teoria, a família não possui a mesma função que apresenta em Freud. No ponto de vista do investigador francês, é no campo da antropologia geral que Freud se apresenta mais vulnerável.

"Não existe uma explicação psicanalítica formal do incesto real, nem mesmo do mito de Édipo; nem nenhuma explicação das semelhanças interessantíssimas entre o mito de Édipo e as monarquias africanas. Com brilhante intuição, Freud apontou o caminho para parricídio e incesto, mas os seus discípulos não conseguiram seguir o seu caminho. Em vez de admitir a impotência da psicanálise em lidar com o assunto, a maior parte dos estudiosos, mesmo aquela hostil à psicanálise, reconhece tacitamente o privilégio em lidar com qualquer coisa remotamente relacionada com o incesto. Ninguém pode abordar a questão do incesto real sem saudar o fantasma imponente de Freud. No entanto, a psicanálise nunca disse, e nunca poderá dizer, algo decisivo sobre o tema do incesto real, algo que poderia

²⁴⁶ Cf. Girard, 1978:489. Embora Girard assim o afirme, quer-nos parecer que o desejo neste complexo é igualmente triangular, pois o pai continua com a mãe. Neste sentido, o desejo do filho não é independente. (NdA)

²⁴⁷ “Freud n’a jamais pensé l’identification de désir. Il dit expressément que le désir pour la mère grandit indépendamment de l’identification au père, et le père apparaît d’abord comme rival et comme incarnation de la loi.” (Girard, 1978:489) (TdA)

aumentar substancialmente a nossa compreensão ou, neste sentido, aproximar-nos do Mestre."²⁴⁸

Para Girard, a ausência quase total do assunto do incesto na cultura ocidental nos finais do século XIX fez com que Freud concluísse que toda a sociedade humana se encontrava envolvida numa rede de desejo generalizado pelo incesto materno, ainda que suprimido universalmente. Ademais, a presença do incesto nas narrativas míticas e nos ritos das sociedades primitivas constitui-se, na opinião de Freud, como uma prova irrefutável da hipótese. Contudo, Girard nota que a psicanálise nunca conseguiu efetivamente explicar o porquê da ausência do incesto numa dada cultura ter a mesma significância que a sua presença noutra cultura.

Assim, na sua opinião, a hipótese freudiana está errada. Freud encarava os temas do incesto e do parricídio no mito de Édipo como algo que ocultava o entendimento de todos os aspetos da cultura. O contexto cultural em que trabalhava levou-o a acreditar que os crimes atribuídos à vítima substituta eram os desejos ocultos de todos os homens, a fonte secreta da conduta humana. De facto, alguns fenómenos culturais do período poderiam ser explicados, ainda que parcialmente, pela ausência de manifestações incestuosas e parricidas. No entanto, a psicanálise não conseguiu atingir igual sucesso na sua abordagem ao mito e à religião. A teoria de Freud é menos “mítica” que a dos seus antecessores, visto que a sexualidade se encontra muito mais envolvida na violência humana do que os fenómenos naturais (trovões, chuva, etc.). O psicanalista conecta diretamente a sexualidade à violência. Historicamente, tal ligação é comprovada pela existência de períodos de libertação sexual que precedem uma erupção da violência.

“Assim, podemos perspetivar a obra de Freud como um passo para a revelação de algo muito mais profundo do que a teoria dos desejos reprimidos, uma teoria cuja inadequação o autor pode ter percebido mal; ou como um passo em direção, na verdade, à violência absoluta ainda oculta por um certo delírio, cuja natureza permanece em sentido lato “sacrificial”.”²⁴⁹

²⁴⁸ “There is no formal psychoanalytical explanation of royal incest, not even of the Oedipus myth; no explanation of the interesting similarities between the Oedipus myth and the African monarchies. With brilliant intuition, Freud pointed the way toward patricide and incest, but his disciples failed to follow his lead. Instead of conceding the impotence of psychoanalysis in dealing with the subject, most scholars, even those hostile to psychoanalysis, tacitly acknowledge its privilege to deal with anything remotely concerned with incest. Nobody can approach the question of royal incest without saluting the stately ghost of Freud. Yet psychoanalysis has never said, and never can say, anything decisive on the subject of royal incest, anything that could add substantially to our understanding or, for that matter, approach the Master.” (Girard, 1989:117) (TdA)

²⁴⁹ “We can thus look on Freud's work as a step toward the revelation of something far more profound than the theory of suppressed desires, a theory whose inadequacy he may have dimly perceived; toward, in fact, the absolute violence still concealed by a certain delusion, the nature of which remains in the broad sense “sacrificial.” (Girard, 1989:118) (TdA)

Em suma, é possível observar semelhanças e diferenças entre o desejo mimético e o Complexo de Édipo. Há no trabalho de Freud uma aproximação importante à natureza mimética do desejo, ainda que não suficiente para dominar e revolucionar o seu pensamento. As suas intuições miméticas, diz Girard, encontram-se formuladas de forma incompleta, pois, quando confrontado com o agudizar das rivalidades, Freud prefere resolvê-las apontando apenas para o objeto do desejo. Desta forma, Girard lamenta que Freud apenas tenha explorado a segunda parte da tragédia e tenha consequentemente reduzido a relação entre sujeito e modelo, na obra de Édipo Rei, a um parricídio seguido de um incesto.

Na origem dos mitos, sejam estes mais primitivos ou mais elaborados, regista-se inicialmente um estado de confusão cósmica e social. A indiferenciação, tida como perigosa, faz com que homens e animais não se distingam entre si. Nas palavras de Millán Alba, “a indiferenciação reina em toda a parte”²⁵⁰, quase que transmitida à natureza. Esta é a ideia (a de caos original) presente em quase todas as cosmogonias, onde seres indiferenciados lutam uns contra os outros para se diferenciarem.

O mito introduz uma reestruturação da cultura quando nela impera a desordem original. Essa reestruturação só é possível quando é atingido o auge da desordem indiferenciada. Daí Girard canalizar toda essa carga ordenadora para o bode expiatório, pois é ele que unifica de novo a sociedade e lhe devolve a essência perdida. A violência termina sempre num regresso à origem sagrada. Ou seja, é a própria violência, representada no sacrifício da vítima coletiva, que paradoxalmente se converte em sagrado, pois o sacrifício do bode expiatório é a base fundamental do rito que o atualiza e perpetua, permitindo uma espécie de catarse comunitária. Este é o último passo na estrutura mítica analisada por Girard: a divinização do bode expiatório e a sua reatualização através do rito. Von Baltasar acredita que

“O esquema primitivo da imolação do bode expiatório encontra-se na base de todos os mitos, de forma mais ou menos velada, mas também, o que é mais importante, na base de todo o ritual, pois, efetivamente, o ritual é a regulação originária de uma “crise sacrificial” que se vai repetindo periodicamente quando, num grupo, depois de uma temporada relativamente calma, luta por desprender-se e emergir num novo período de violência mimética. Então o rito oferece a seguinte solução: a eleição unânime de uma vítima para oferecê-la à divina violência enfurecida (ao princípio foi uma vítima humana, posteriormente uma vítima animal, adequada o mais possível ao homem). Todos os rituais, inclusive

²⁵⁰ “La indiferenciación reina por doquier” (Millán Alba, 2008:79) (TdA)

todas as proibições (incesto) e prescrições rituais, até o canibalismo, remetem à repetição catártica do drama do bode expiatório.”²⁵¹

3.4. Breve Análise do Caso Chinês

Muitas culturas desenvolveram narrativas míticas sobre figuras divinas cuja morte é constituinte essencial da realidade. Por exemplo, Eliade crê que este tipo de mito é muito comum em sociedades produtoras de cereais.²⁵² O mito chinês, o mito védico e o mito nórdico, referidos no capítulo anterior, apresentam-nos a narrativa de um gigante cósmico que organiza o caos, anulando-o e transformando-o em cosmos. Embora neste caso não seja qualificável como mito, o desenho da morte de Jesus Cristo, enquanto salvador que arcando com as faltas alheias, é outro exemplo que interessa neste tipo de narrativa.

“(…) Trata-se de rituais coletivos de uma periodicidade irregular, incluindo a construção de uma casa de cultos e a recitação solene dos mitos de origem de estrutura cosmogónica. O beneficiário é a comunidade inteira, incluindo os vivos e os mortos. Por ocasião da reatualização dos mitos, a comunidade inteira é renovada; ela reencontra as suas “fontes”, revive as suas “origens”. A ideia de uma renovação universal produzida pela reatualização cultural de um mito cosmogónico é encontrada em muitas sociedades tradicionais.”²⁵³

Conquanto a narrativa mítica chinesa atrás referida não possa ser objeto direto e inequívoco da teoria preconizada por René Girard, pensamos que, ainda assim, é possível construir uma ponte comunicacional entre um e a outra. No mito de Pangu, o triângulo mimético não é elemento que possui presença manifesta. Ou seja, aquando do nascimento de Pangu, este vê que o mundo em seu redor se encontra desorganizado, num estado de total caos. O caos, neste sentido, pode ser considerado como o resultado de uma triangulação anterior. Para esta análise, não nos interessa quem imitou quem ou quem desejou o quê. Importa, sim, que, a dada altura, um dado sujeito desejou exatamente o mesmo objeto desejado por um dado modelo. A rivalidade que daqui foi

²⁵¹ “El esquema primitivo de la inmolación del chivo expiatorio se encuentra en la base de todos los mitos, de forma más o menos velada, pero también, lo que es más importante, en la base de todo ritual, pues, efectivamente, el ritual es la regulación originaria de una ‘crisis sacrificial’ que se va repitiendo periódicamente cuando, en un grupo, tras una temporada relativamente en calma, pugna por desembarazarse y salir a flote un nuevo período de violencia mimética. Entonces el rito brinda la solución siguiente: la elección unánime de una víctima para ofrecerla a la divina violencia enojada (al principio fue una víctima humana, posteriormente una víctima animal, adecuada en lo posible al hombre). Todos los ritos, incluso todas las prohibiciones (incesto) y prescripciones rituales, hasta el canibalismo, remiten a la repetición catártica del drama del chivo expiatorio.” (*Apud* Millán Alba, 2008:83/84) (TdA)

²⁵² “O período embrionário do futuro soberano correspondia ao processo de maturação do Universo e é muito provável que estivesse originalmente relacionado à maturação das colheitas.” (Cf. Eliade, 1972:32).

²⁵³ Eliade, 1972:29.

gerada é uma rivalidade generalizada, porquanto, de acordo com Girard, o sujeito que copia o modelo é igualmente o modelo copiado por outro sujeito. Assim sendo, esta cadeia concatenada de sujeitos e mediadores, já envolvidos em conflitos diretos e já esquecidos do objeto originalmente desejado, conduz a sociedade a um estado de violência universal.

Segundo a teoria de Girard, é necessário que, para que a violência total seja temporariamente abolida, exista o sacrifício do chamado bode expiatório. No entanto, tendo em conta a informação supramencionada, consideramos que, antes do aparecimento da figura de Pangu, não há, de facto, uma vítima que, ao ser escolhida pela comunidade como alvo específico dessa mesma violência, possa evitar o estado social caótico. Por conseguinte, antes do nascimento deste gigante, a sociedade sucumbe à violência de todos contra todos e, assim, passa de um cosmos organizado para um caos indefinido. A nosso ver, o negrume que Pangu visualiza assim que nasce é uma imagem metafórica para a desorganização social que, numa dada época, terá afetado a sociedade chinesa. Uma outra interpretação possível que igualmente propomos neste texto prende-se com o facto de, ainda que esta sociedade tenha conseguido escolher uma vítima sacrificial para a violência generalizada, não é capaz, por alguma razão, de proceder à renovação contínua desse sacrifício através do rito. Consequentemente, rivalidades miméticas, que poderiam ser suprimidas, surgem novamente e transportam a comunidade para o estado do qual esta foge.

Neste momento, localizamo-nos no estado caótico da sociedade, na negrura imensa que releva de uma violência anterior ao “parto” de Pangu. Como visto anteriormente, é esta figura mítica que dá nova origem à reorganização da sociedade. Por outras palavras, é através da morte de Pangu que, numa dada altura, a sociedade pode recuperar o seu estado cósmico de paz. A pergunta que se impõe agora é a que nos indaga sobre o porquê de Pangu ter sido escolhido como vítima sacrificial. Nos subcapítulos anteriores, fizemos notar que, quando se fala sobre o bode expiatório, este tem que obrigatoriamente possuir um conjunto de características que permitam a substituição sacrificial, entre elas o grau de proximidade, ou melhor, afastamento que essa vítima retém relativamente à sociedade em que se insere. Nesta perspetiva, Girard, voltamos a referir, considera que quanto mais afastada estiver a vítima da sociedade, mais perfeita será para a concretização do ato sacrificial, daí que estrangeiros, prisioneiros de guerra e crianças, entre outros, sejam os elementos preferidos para tal. Ora, Pangu nasce. É precisamente este nascimento, despertando-o para a realidade caótica existente, que o coloca em posição primeira no role de escolhas sacrificiais, pois a sua ligação à sociedade anterior a toda esta generalização da violência é, de facto, ténue.

No entanto, não consideramos que, neste aspeto, o sacrifício de Pangu seja originalmente um sacrifício mortal. Entre o momento em que nasce e o momento em que morre, Pangu cumpre a sua

tarifa durante 18000 anos, o que é indicador da distância temporal existente entre o instante do primeiro sacrifício e o completar do mesmo. Ou seja, a estado caótico da sociedade é de tal modo grave que a morte imediata do bode expiatório não é capaz de devolver plenamente à sociedade a paz de outrora. Separar o céu da terra constitui-se, assim, como uma imagem de rito que, ao ser constantemente realizado por Pangu, lhe restitui o estatuto de vítima sacrificial. O importante para a sociedade é, então, a constante renovação do rito e não a sua execução na íntegra. O sacrifício de Pangu torna-se sagrado, porque, com efeito, reorganiza o caos, anulando-o continuamente.²⁵⁴ A morte de Pangu simboliza o momento em que, estando a rivalidade de todos contra todos resolvida, o cosmos pode assumir a sua forma plena. O desmembramento do corpo desta figura retrata, assim, a sua integração absoluta na sociedade que salva. Anteriormente vítima culpada pelo estado da sociedade, Pangu assume um novo papel, o de salvador, que merece a devoção da sociedade salva demonstrada através do rito.

A morte de Pangu pressupõe também que, como originalmente proposto, o rito que relembra, que celebra esse sacrifício salvador é, em alguma altura, esquecido e impedido de cumprir o seu intuito. Tal equivale a afirmar que, a certo ponto no futuro, a mesma crise irá ocorrer. Falamos, assim, de crises cíclicas. Talvez seja curioso considerarmos que, ao longo da história chinesa, várias dinastias foram estabelecidas de forma sucessiva, num processo em que os imperadores depostos foram as vítimas culpadas por todos os males. Neste sentido, há uma constante procura na renovação dos dos métodos utilizados para resolver a rivalidade mimética e a(s) crise(s) daí advinda(s). Em suma, o mito é claramente metafórico e mutável. Nesta análise, pressupomos que tenha existido uma comunidade, anterior ao aparecimento de Pangu, que, por qualquer razão, entrou num período de grandes dificuldades. Pangu pode ter sido um rei ou um oficial de estado, não se sabe, mas foi uma personagem que contribuiu fortemente para a resolução dos problemas sociais de então. Assim sendo, ganhou lugar como parte importante da comunidade: o eterno salvador que reorganizou o mundo.

²⁵⁴ Neste ponto, será, porventura, interessante traçar um paralelo com a teologia cristã de salvação através da morte e ressurreição, já que esta também nos informa que a restauração e manutenção da ordem não foi feita num dado momento. São contínuas. (NdA)

Conclusão

No primeiro capítulo, vimos que, quando falamos de mito, temos que considerar todas as dimensões que atualmente lhe são atribuíveis. Embora um dos seus objetivos iniciais tenha sido explicar aquilo que, em primeira instância, era até certo ponto inexplicável, como o vento ou o trovão, o termo “mito” apresentou indubitavelmente uma variação significativa e constante ao longo das diferentes épocas históricas, assistindo-se hoje a uma certa vulgarização do termo original. Ademais, o mito pode ser analisado à luz de diferentes áreas, como a antropologia, teologia, psicologia, sociologia e por muitas mais disciplinas. Símbolo vivo, o mito não pode possuir uma definição fechada pois está sempre aberto a novas leituras. À medida que a realidade muda, o mito também o faz em clara demonstração do seu carácter mutável embora permanente.

É igualmente impossível dissociar mito e rito, uma vez que o mito é propagado através do rito e este parte de uma realidade mítica para justificar a sua execução. A explicação da origem ou da criação universal é liturgicamente repetida e lembrada pelo rito que procura o reviver do tempo primordial, ou apenas ido, numa tentativa explícita de reforçar a continuidade do mito enquanto componente em certa medida identificadora de uma sociedade. Ou seja, o regresso ao tempo primordial que o rito proporciona mostra-nos que este antiquíssimo é reversível e que a ritualização do evento a que se assiste constitui, na verdade, o ressurgimento do momento sagrado no presente. Ademais, é possível ainda destacar alguns comportamentos míticos nas sociedades atuais. Eliade, por exemplo, faz uso de banda desenhada e das suas personagens para explicar que estas encarnam, através dos seus desenhos e diálogos, a versão moderna dos heróis do folclore mítico. Por fim, apresentámos igualmente algumas opiniões no que diz respeito à divisão e classificação do mito, bem como algumas distinções a fazer quando falamos de mito, lenda, fábula e outros tipos de texto semelhantes.

No segundo capítulo, abordámos alguns casos da mitologia chinesa. Numa primeira instância, procurámos descrever o desenvolvimento do seu estudo. Assim, destacamos o trabalho feito durante a Dinastia Han, na qual, por um lado, os registos escritos recolhidos eram mais completos e detalhados, e, por outro, se assistiu à inclusão de registos orais, provenientes da tradição popular viva, acrescentando-os ao *corpus* já existente, o que facilitou o aparecimento de novas versões dos mitos analisados. Destacamos igualmente o trabalho feito nos períodos moderno e contemporâneo da história chinesa, nos quais, de facto, se assiste a uma crescente preocupação em desenvolver um trabalho teoricamente mais bem estruturado à semelhança do que já era feito na Europa e América.

É ainda de referir que, curiosamente, a palavra chinesa para mito (神话, *shénhuà*) é uma importação direta do japonês (神話, *shinwa*), o que reflete, com efeito, a grande influência estrangeira no estudo do mito chinês.

Em seguida, não só tecemos algumas considerações sobre certas obras importantes para o estudo do mito chinês, como o “Clássico das Montanhas e dos Mares” ou “Os Registos do Historiador”, como também analisámos certas peculiaridades caracterizantes da mitologia chinesa. De facto, a fragmentação das fontes recolhidas, a racionalização histórica, a reformulação literária e filosófica e o esforço em ordenar cronologicamente narrativas míticas são quatro características que, surgindo ao longo da história chinesa, influenciaram em muito o trabalho desenvolvido pelos seus mitólogos. Na última parte do capítulo, para além de apresentarmos três narrativas míticas, a saber Pangu e a criação do Mundo, Nüwa e Fuxi e a criação do Homem e Gun e Yu e o Dilúvio, traçámos algumas possíveis comparações com certas mitologias mais conhecidas como certamente são a grega, a judaico-cristã ou a mesopotâmica. Através da narrativa de Pangu, talvez a mais interessante devido à análise posteriormente desenvolvida, conseguimos ter uma visão mais clara da forma como o povo chinês perceciona o mundo. Pangu nasce, divide o céu e a terra e, no final, morre, sendo que o seu corpo dá origem a rios, montanhas, chuvas, plantas, seres vivos, entre outros. Será porventura curioso considerar que um ponto comum entre este mito e o judaico-cristão é curiosamente aquele que remonta ao sacrifício fundacional. Por um lado, no mito de Pangu, este ancestral sacrifica a própria vida para manter o céu e a terra separados, mas também, e sobretudo, oferece o seu corpo físico de forma a que a terra deixe de ser um lugar desolado. Jesus Cristo, por seu lado, sacrificou-se na cruz, servindo como expiação para que a Humanidade pudesse ser salva. É, à imagem de Pangu, um sacrifício cômico e voluntário: Jesus não se tenta defender das acusações que lhe são feitas, já que ele é o agente enviado por Deus, para que, redimindo a humanidade dos seus atos pecaminosos, torne a salvação possível. Ambos se sacrificam num ato cuja intenção é impedir o regresso ao caos.

Por fim, no último capítulo, apresentámos a teoria do desejo mimético desenvolvida por René Girard. A sua reflexão sobre a interação existente entre a condição humana e o papel central desempenhado pelo desejo nas suas vivências fá-lo considerar que, de facto, na base das nossas relações, existe sempre um carácter imitativo do desejo. Desejamos porque os nossos pares assim o fazem. Deste desejo, poderão surgir rivalidades que, assoberbadas, darão origem a conflitos diretos. Girard pensou esta teoria em sociedades cujo sistema formal de resolução de violência (ou seja, sistema jurídico) era ainda inexistente. O autor introduz-nos igualmente o mecanismo do bode

expiatório. Quando a violência ameaça destruir toda a comunidade, esta une-se e, unanimemente, coloca a culpa de todos os males numa só vítima, posteriormente sacrificada. O autor perspectiva o mito como algo que funciona segundo a estrutura de crise mimética, homicídio fundador e restituição da diferenciação (isto é, a sociedade regressa do caos à ordem). Concluimos este capítulo, aplicando essa mesma teoria ao mito de origem de Pangu, no qual foi possível identificar a presença do homicídio fundador e reconstrução da diferenciação.

Bibliografia

1. ALLAN, Tony e PHILLIPS, Charles (2012), *Ancient China's Myths and Beliefs*, Nova Iorque: Rosen Publishing;
2. BIRRELL, Anne (1993), *Chinese Mythology: An Introduction*, Baltimore e Londres: The Johns Hopkins University Press;
3. BODDE, Derk (1961), Myths of Ancient China, in Samuel Noah Kramer, *Mythologies of the Ancient World*, (pp.369-408), Nova Iorque: Anchor Books;
4. BURKERT, Walter (2001), *Mito e Mitologia*, Lisboa: Edições 70;
5. CAMPBELL, Joseph (1990), *O Poder do Mito*, São Paulo: Editora Palas Athena;
6. CHEN, Jianxian, 陈建宪 (1996), 中国洪水神话的类型与分布 (*Zhōngguó hóngshuǐ shénhuà de lèixíng yǔ fēnbù*), Tipos e Distribuição do Mito Diluviano Chinês, 民间文学论坛 (*Mínjiān wénxué lùntán*) *Fórum de Literatura Popular*, 3, 2-10;
7. CHEN, Lai, 陈来 (2009), 古代思想文化的世界: 春秋时代的宗教、理论与社会思想 (*Gǔdài sīxiǎng wénhuà de shìjiè: Chūnqiū shídài de zōngjiào, lǐlùn yǔ shèhuì sīxiǎng*), *Ideologia e Cultura do Mundo Antigo: Religião, Teoria e Pensamento Social no Período de Primavera e Outono*, Pequim: Joint Publishing Company;
8. CHENG, Jing, 程憬 (2011), 中国古代神话研究 (*Zhōngguó gǔdài shénhuà yánjiū*), *Ensaio sobre Mitologia Antiga Chinesa*, Pequim: Peking University Press;
9. CHENG, Qiang, 程蔷 (1982), 鲧禹治水神话的产生和演变 (*Gǔn yǔ zhìshuǐ shénhuà de chǎnshēng hé yǎnbiàn*), A Origem e Evolução do Mito “Gun e Yu Controlam a Água”, in Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 2), (pp.200-214), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas;
10. COLLIER, Irene Dea (2001), *Chinese Mythology*, Nova Jérsei: Enslow Publishers, Inc.;
11. CRUZ, Marcelo Silvério da (2007), *Mitos - Suas Origens e Sua Importância para o Homem Contemporâneo*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora;
12. DING, Shan, 丁山 (2011), 中国古代宗教与神话考 (*Zhōngguó gǔdài zōngjiào yǔ shénhuà kǎo*), *Estudo sobre Mitologia e Religião na China Antiga*, Xangai: 上海世纪出版集团 (*Shànghǎi shìjì chūbǎn jítuán*) Grupo Editorial Shiji Xangai;
13. DUNBAR, Robin (2006), *A História do Homem: Uma Nova História da Evolução da*

Humanidade, Lisboa: Quetzal Editores;

14. DRUMMOND, Ana Luíza Duarte de Brito (2012), Problema da Análise de René Girard do Desejo Triangular em Dom Quixote. *Crátilo: Revista de Estudos Linguísticos e Literários*, 2, 9-14;
15. ELIADE, Mircea (1978), *O Sagrado e o Profano: a Essência das Religiões*, Lisboa: Livros do Brasil;
16. ELIADE, Mircea (1972), *Mito e Realidade*, São Paulo: Editora Perspectiva;
17. ELIADE, Mircea (1989), *Aspectos do Mito*, Lisboa: Edições 70;
18. ELIADE, Mircea (1992), *Mito do Eterno Retorno*, São Paulo: Editora Mercuryo;
19. FONTES, Vítor José de Oliveira (2013), *O Potencial Didático dos Mitos e das Lendas na Educação Histórica*, Dissertação de Mestrado, Universidade do Porto, Porto, Portugal;
20. FREUD, Sigmund (2007), *Moisés e o Monoteísmo*, Lisboa: Relógio d'Água;
21. FREUD, Sigmund (1996), *Totem e Tabu*, in *Obras Psicológicas Completas: Edição Standard Brasileira*, Rio de Janeiro: Imago;
22. GIRARD, René (1978), *Des Choses Cachées Depuis La Fondation du Monde*, Paris: Éditions Grasset & Fasquelle;
23. GIRARD, René (1986), *The Scapegoat*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press;
24. GIRARD, René (1989), *Violence and the Sacred*, (6th Ed.), Baltimore e Londres, The Johns Hopkins University Press;
25. GIRARD, René (2010), *Mensonge Romantique et Vérité Romanesque*, Paris: Librairie Arrière Fayard/Pluriel;
26. HUANG, Shi, 黄石 (1927), 神话的价值 (*Shénhuà de jiàzhí*), O Valor do Mito, in Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.102-107), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas;
27. KLACEWICZ, Ana Carolina (2009), *Lendas, Mitos e História: Estudo sobre as Narrativas Polonesas e Gregas*, Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul;
28. KOSTER, G. L. (2012), *Course in the History and Culture of China (I)*, [manual fornecido pelo docente na Unidade Curricular de História e Cultura Chinesas I];
29. LAMAS, Maria (1991), *Mitologia Geral: o Mundo dos Deuses e dos Heróis* (Vol. 2), (3ª ed.), Lisboa: Estampa;
30. LEWIS, Mark E. (1990), *Sanctioned Violence in Early China*, Nova Iorque: State University of

New York Press;

31. LIANG, Qichao, 梁启超 (1926), 神话史、宗教史及其他 (*Shénhuà shǐ, zōngjiào shǐ jí qítā*), História do Mito, da Religião e Outros, in Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp. 92-101), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas;
32. LING, Trevor (1994), *História das Religiões*, Lisboa: Editorial Presença;
33. LÜ, Simian, 吕思勉 (1941), 盘古考 (*Pángǔ kǎo*), Estudos sobre Pangu, in Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.479-485), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas;
34. MA, Changyi, 马昌仪 (1994), 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vols. 1 e 2), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*): Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas;
35. MARANGON, Rosa Maria (2007), *Uma Reflexão sobre o Mito - Mitologias e Cultura na América Latina*, Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora;
36. MARINHO, Bruno Francisco Diniz (2011), Mito e História entre os Gregos Antigos: Aspectos sobre a Questão na Obra de Paul Veyne, *História, Imagem e Narrativas*, 12, 1-13;
37. MILLÁN ALBA, José Antonio (2008), La mitología según René Girard, *Amaltea. Revista de mitocrítica*, 0, 63-86;
38. MONFARDINI, Adriana (2005), O Mito e a Literatura, *Terra Roxa e Outras Terras - Revista de Estudos Literários*, 2, 50-61;
39. OLIVEIRA, Sebastião Monteiro e LIMA, Antônia Silva de (2006), *O Mito na Formação da Identidade*, Manaus: Universidade Federal do Amazonas;
40. PESSOA, Fernando (1992), *Mensagem*, Lisboa: Edições Ática;
41. ROBERTS, Jeremy (2004), *Chinese Mythology A to Z*, Nova Iorque: Facts On File, Inc.;
42. SEGAL, Robert A. (2004), *Myth: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press;
43. SELEPRIN, Maiquel José (2010), *O Mito na Sociedade Atual*, Paraná: Pontifícia Universidade Católica do Paraná;
44. SHANG, Yanbin, 尚燕彬 (2011), 中国神话故事 (*Zhōngguó shénhuà gùshì*), *Contos Mitológicos da China*, Pequim: 北京燕山出版社 (*Běijīng yànshān chūbǎnshè*) Editora Yanshan

Pequim;

45. SCHULTZ, Adilson (2004), A Violência e o Sagrado segundo René Girard, *Protestantismo em Revista - Revista do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia*, 2, 8-18;
46. SOUSA, Eudoro de (2004), *Mitologia - História e Mito*, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, Lisboa;
47. SOUSA, Isménia de (2002), Mito e Mito Literário: Trajetórias de Teorizações no Século XX, in Isménia de Sousa e Maria de Lurdes Sampaio, *Cadernos de Literatura Comparada 5: Contextos de Modernidade*, (pp.71-90), Porto: Granito/Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa;
48. SOUSA, Jenny Gil (2011), Os Mitos de Origem e a Identidade Cultural - A Presença de D. Dinis no Imaginário Leiriense, *Atas do I Congresso Internacional "A Europa das Nacionalidades - Mitos de Origem: Discursos Modernos e Pós-modernos"*, Aveiro, 10 de Maio de 2011, Universidade de Aveiro;
49. SUN, Lam (org.), *A Herança de Confúcio - Dez Ensaio sobre a China*, Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2013;
50. VAZ, Armindo dos Santos (2011), *Em vez de «história de Adão e Eva»: O Sentido Último da Vida Projectado nas Origens*, Marco de Canaveses: Edições Carmelo;
51. WATSON, Burton (1958), *Ssu-ma Ch'ien: Grand Historian of China*, Nova Iorque: Columbia University Press;
52. WEN, Yiduo, 闻一多 (1948), 伏羲考 (*Fúxī kǎo*), Estudos sobre Fuxi, in Ma Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.683-692), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas;
53. YANG, Lihui, 杨利慧 e AN, Deming 安德明 (2005), *Handbook of Chinese Mythology*, Santa Barbara: ABC-CLIO;
54. YU, Yingshi, 余英时 (2014), 论天人之际：中国古代思想起源试探 (*Lùn tiānrén zhī jì: Zhōngguó gǔdài sīxiǎng qǐyuán shìtàn*), *Entre o Céu e a Terra: A Origem do Pensamento Chinês Antigo*, Pequim: 中华书局 (*Zhōnghuá shūjú*) Livraria Zhonghua;
55. YUAN, Ke, 袁珂 (2006), 中国古代神话 (*Zhōngguó gǔdài shénhuà*), *Mitos da China Antiga*, Pequim: 华夏出版社 (*Huáxià chūbǎnshè*) Editora Huaxia;
56. ZHOU, Zuoren, 周作人 (1934), 神话与传说 (*Shénhuà yǔ chuánshuō*), Mito e Lenda, in Ma

Changyi, 中国神话学文论选萃 (*Zhōngguó shénhuàxué wénlùn xuǎncuì*), *Recortes Literários sobre Mitologia Chinesa* (Vol. 1), (pp.71-74), Pequim: 中国广播电视出版社 (*Zhōngguó guǎngbò diànshì chūbǎnshè*) Imprensa de Rádio e Televisão Chinesas.

Webibliografia

1. GIRARD, René (2008), *O Bode Expiatório e Deus*, in http://www.lusosofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf [Acedido a 14 de Outubro de 2015];
2. HALL, Stuart (2003), *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*, in <http://www.tecnolegis.com/provas/comentarios/105955> [Acedido a 23 de Maio de 2015];
3. LÉVI-STRAUSS, Claude (1978), *Mito e Significado*, Brasil: Coletivo Sabotagem in <http://200.144.182.130/cje/anexos/pierre/LEVISTRAUSSCMitoesignificado.pdf> [Acedido a 25 de Agosto de 2015];
4. MALANDRA, Ocean (s/d), *Different Types of Myth*, in http://www.ehow.com/info_8158014_different-types-myths.html [Acedido a 30 de Agosto de 2015];
5. MALLET, Débora (2011), *Mito, Lenda, Conto de Fada e Fábula*, in <https://www.youtube.com/watch?v=5M0eZynBCaY> [Acedido a 10 de Setembro de 2015];
6. REYES, Júlia (2015a), *Uma Resenha de “Mentira Romântica e Verdade Romanesca”*, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=107> [Acedido a 10 de Outubro de 2015];
7. REYES, Júlia (2015b), *A Vítima Expiatória Redescoberta*, in <http://renegirard.com.br/blog/?p=218> [Acedido a 11 de Outubro de 2015];
8. ZHAO, Peilin 赵沛霖 (1997), 中国神话的分类与《山海经》的文献价值 (*Zhōngguó shénhuà de fēnlèi yǔ “shānhǎi jīng” de wénxiàn jiàzhí*), *O Valor Documental d’“O Clássico das Montanhas e dos Mares” e dos Tipos de Narrativas Míticas Chinesas*, in <http://www.literature.org.cn/Article.aspx?id=64500> [Acedido a 10 de Agosto de 2015];
9. <http://www.rudecruz.com/estudos-biblicos/antigo-testamento/genesis/adao-e-eva-e-as-roupas-da-salvacao-estudo-biblico.php> [Acedido a 18 de Março de 2015];
10. http://www.mitologia.templodeapolo.net/conteudo_ver.asp?Cod_conteudo=10&value=A%20Criação%20dos%20Animais%20e%20do%20Homem&mit=Mitologia%20Grega&topico=Antropogênese [Acedido a 30 de Março de 2015];
11. <http://cn.chiculture.net/0401/html/c05/0401c05.html> [Acedido a 04 de Abril de 2015];
12. http://www.360doc.com/content/10/1028/11/3966739_64679043.shtml [Acedido a 08 de Abril de 2015];
13. <http://abyoga.com.br/brama-mitologia-hindu/> [Acedido a 10 de Abril de 2015];
14. <https://books.google.pt/books?id=STimzpu3d2IC&pg=PA30&lpg=PA30&dq=creation+from+vapor+chinese+mythology&source=bl&ots=sE13RFXdDI&sig=ZzU8BPMIZ9lXbgrVpfdh8i-E x A Y & h l = p t ->

- PT&sa=X&ved=0CC4Q6AEwAmoVChMivJT2vtjpxgIVSYgsCh2RXwST#v=onepage&q=creation%20from%20vapor%20chinese%20mythology&f=false [Acedido a 15 de Abril de 2015];
15. <http://www.historialivre.com/univerzo/diluvio.htm> [Acedido a 16 de Abril de 2015];
 16. http://www.mitologia.templodeapolo.net/mitos_ver.asp?Cod_mito=163&value=O%20dilúvio%20na%20Mitologia%20Grega&mit=Mitologia%20Grega&prot=Temis&Ind= [Acedido a 23 de Abril de 2015];
 17. <http://www.infoescola.com/redacao/mito-ou-lenda/> [Acedido a 27 de Abril de 2015];
 18. <http://mitoemente.blogspot.pt/2010/07/um-dicionario-conceitual.html> [Acedido a 05 de Maio de 2015];
 19. <https://pt.scribd.com/doc/39625255/Tipos-de-mitos> [Acedido a 13 de Maio de 2015];
 20. <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a1/Wu-Renchen-Shanghai-jing-guangzhu-Kui.jpg> [Acedido a 27 de Outubro de 2015];
 21. <https://ferrebeekeeper.files.wordpress.com/2011/02/hundun1.jpg> [Acedido a 27 de Outubro de 2015];
 22. http://amuseum.cdstm.cn/AMuseum/hakla/image/xinyang/xinyang_022_1.jpg [Acedido a 27 de Outubro de 2015];
 23. https://zh.wikipedia.org/wiki/女娲#/media/File:Anonymous-Fuxi_and_Nüwa3.jpg [Acedido a 27 de Outubro de 2015];
 24. [h t t p : / / b a i k e . b a i d u . c o m / p i c t u r e / 52295/15358085/0/359b033b5bb5c9ea5f703b77d539b6003bf3b3a6.html?fr=lemma&ct=single#aid=0&pic=359b033b5bb5c9ea5f703b77d539b6003bf3b3a6](http://b a i k e . b a i d u . c o m / p i c t u r e / 52295/15358085/0/359b033b5bb5c9ea5f703b77d539b6003bf3b3a6.html?fr=lemma&ct=single#aid=0&pic=359b033b5bb5c9ea5f703b77d539b6003bf3b3a6) [Acedido a 27 de Outubro de 2015];
 25. <http://img.sootuu.com/Exchange/2010-1/20101713414181365.jpg> [Acedido a 27 de Outubro de 2015].

Anexo I - 盘古开天辟地 (*Pángǔ kāitiānpìdì*)

(Yuan, 2006:26/27/28) (TdA)

“据说当天地还没有分开的时候，宇宙的景象就只是黑暗混沌的一团，好像一个大鸡蛋。我们的老祖宗盘古就孕育在这个大鸡蛋中。

他在大鸡蛋中孕育着，成长着，呼呼地睡着觉，这样一直经过了一万八千年。有一天，他忽然睡醒了来，睁开眼睛一看：啊呀！什么也看不见，看见的只是漆黑黏糊的一片，闷得人怪心慌。

他觉得这种情况非常可恼。心里一生气，不知道从哪里抓过来一把大板斧，朝着跟面前的黑暗混沌，用力这么一挥，只听得山崩地裂似的一声：哗啦！大鸡蛋突然破裂开来。其中有些轻而清的东西，冉冉上升，变成了天，另外有些重而浊的东西，沉沉下降，变成了地。——当初是混沌不分的天地，就这样给盘古的板斧一挥，划分开来了。

天和地分开以后，盘古怕它们还要合拢，就头顶天，脚踏地，站在天地的当中，随着它们的变化而变化。

天每天升高一丈，地每天加厚一丈，盘古的身子也每天增长一丈，这样又过了一万八千年，天升得极高了，地变得极厚了，盘古的身子也长得极长了。

盘古的身子究竟有多长呢？推算的结果，说是有九万里那么长。这巍峨的巨人，就像一根长柱子似的，撑在天和地的当中，不让他们有重归于黑暗混沌的机会。

他孤独地站在那里，做这种撑天拄地的辛苦工作，又不知道经过了多少年代。到后来，天和地的构造似乎已经相当巩固，他不必再担心它们会合在一起，他实在也需要休息休息，终于，他也和我们人类一样地倒下来死去了。

他临死时候，周身突然起了大的变化：他口里呼出的气变成了风和云，他的声音变成了轰隆的雷霆，他的左眼睛变成了太阳，右眼睛变成了月亮，他的手足和身躯变成了大地的四极和五方的名山，他的血液变成了江河，他的筋脉变成了道路，他的肌肉变成了田土，他的头发和丝须变成了天上的星星，他的皮肤和汗毛变成了花草树木，他的牙齿、骨头、骨髓等，也都变成了闪光的金属、坚硬的石头、圆亮的珍珠和温润的玉石，就是那最没用处的身上出的汗，也变成了雨露和甘霖——总之一句话：这“垂死化身”的盘古，就用了他的整个身体来使这新诞生的世界变得丰富而美丽。”

(“Jùshuō dàng tiāndì hái méiyǒu fēn kāi de shíhòu, yǔzhòu de jǐngxiàng jiù zhǐshì hēi'àn hùndùn de yī tuán, hǎoxiàng yīgè dà jīdàn. Wǒmen de lǎo zǔzōng pángǔ jiù yùnyù zài zhège dà jīdàn zhōng. Tā zài dà jīdàn zhōng yùnyùzhe, chéngzhǎngzhe, hū hū de shuìzhe jué, zhèyàng yīzhí jīngguòle yī wàn bāqiān nián. Yǒu yītiān, tā hūrán shuì xǐng le lái, zhēng kāi yǎnjīng yī kàn: Aya! Shénme yě kàn bùjiàn, kànjiàn de zhǐshì qīhēi niánhú de yīpiàn, mèn dé rén guài xīnhuāng.

Tā juéde zhè zhǒng qíngkuàng fēicháng kě nǎo. Xīnlǐ yīshēngqì, bù zhīdào cóng nǎlǐ zhuā guòlái yī bǎ dà bǎnfǔ, cháo zhe gēn miànqián de hēi'àn hùndùn, yòng lì zhème yī huī, zhǐ tīng dé shānbēng dì liè shì de yī shēng: Huālā! Dà jīdàn túrán pòliè kāi lái. Qízhōng yǒuxiē qīng ér qīng de dōngxī, rǎnrǎn shàngshēng, biàn chéngle tiān, língwài yǒuxiē zhòng ér zhuó de dōngxī, chénchén xiàjiàng, biàn chéngle de.—Dāngchū shì hùndùn bù fēn de tiāndì, jiù zhèyàng gěi pángǔ de bǎnfǔ yī huī, huàfēnkāi láile.

Tiān hé dì fēnkāi yǐhòu, pángǔ pà tāmen hái yào hélǒng, jiù tóudǐng tiān, jiǎo tà de, zhàn zài tiāndì dí dàng zhōng, suízhe tāmen de biànhuà ér biànhuà.

Tiān měitiān shēng gāo yī zhàng, de měitiān jiā hòu yī zhàng, pángǔ de shēnzi yě měitiān zēngzhǎng yī zhàng, zhèyàng yòuguòle yī wàn bāqiān nián, tiān shēng dé jí gāole, de biàn dé jí hòule, pángǔ de shēnzi yě zhǎng dé jí zhǎng.

Pángǔ de shēnzi jiùjìng yǒu duō zhǎng ne? Tuīsuàn de jiéguǒ, shuō shì yǒu jiǔ wàn lǐ nàme zhǎng. Zhè wéi'è de jùrén, jiù xiàng yī gēn zhǎng zhūzi shì de, chēng zài tiān hé dì dí dàng zhōng, bù ràng tāmen yǒu chóng guīyú hēi'àn hùndùn de jīhuì.

Tā gūdú de zhàn zài nǎlǐ, zuò zhè zhǒng chēng tiān zhǔ dì de xīnkǔ gōngzuò, yòu bù zhīdào jīngguòle duō shào niándài. Dào hòulái, tiān hé dì de gòuzào sìhū yǐjīng xiāngdāng gǒnggù, tā bùbì zài dānxīn tāmen huìhé zài yīqǐ, tā shízài yě xūyào xiūxi xiūxi, zhōngyú, tā yě hé wǒmen rénlèi yīyàng de dào xiàlái sǐqùle.

Tā lín sǐ shíhòu, zhōushēn túrán qīle dà de biànhuà: Tā kǒu lǐ hūchū de qì biàn chéngle fēng hé yún, tā de shēngyīn biàn chéngle hōnglóng de léitíng, tā de zuǒ yǎnjīng biàn chéngle tàiyáng, yòu yǎnjīng biàn chéngle yuèliàng, tā de shǒuzú hé shēnqū biàn chéngle dàdì de sì jí hé wǔ fāng de míngshān, tā de xiěyè biàn chéngle jiānghé, tā de jīn mài biàn chéngle dàolù, tā de jīròu biàn chéngle tiántǔ, tā de tóufǎ hé sī xū biàn chéngle tiānshàng de xīngxīng, tā de pífū hé hàn máo biàn chéngle huācǎo shùmù, tā de yáchǐ, gǔtou, gǔsuǐ děng, yě dū biàn chéngle shǎnguāng de jīnshǔ, jiānyìng de shítou, yuán liàng de zhēnzhū hé wēnrùn de yùshí, jiùshì nà zuì méi yòng chǔ de shēnshang chū de hàn, yě biàn chéngle yǔlù hé gānlín——zǒngzhī yǐjù huà: Zhè “chuí sǐ huàshēn” de pángǔ, jiù yòngle tā de zhěnggè shēntǐ lái shǐ zhè xīn dànshēng de shìjiè biàn dé fēngfù ér měilì.”)

Anexo II - 女娲与人 (*Nǚwā yǔ rén*)

(Yuan, 2006:47/48/49) (TdA)

“当天地开辟了以后，虽然大地上已经有了山川草木，甚或也有了鸟兽虫鱼，可是没有人类，世间仍旧荒凉而且寂寞。行走在这一片荒寂的土地上的大神女娲，她的心里感觉着非常的孤独，她觉得在这天地之间，应当添一点儿什么东西进去才有生气了。

她想了一想，就在一处水池旁边蹲下身子来，掘了池边地上的黄泥，搀和了水，仿照水里自己的形貌，揉团成第一个洋囡囡样的小东西。刚一放到地面上，（…），这小东西就活了起来，呱呱地叫着，欢喜地跳着了，他的名字就叫做“人”。人的身体虽然渺小，但因为是神亲手创造的，和飞的鸟、爬的兽都不相同，看来似乎就有管领宇宙的气概。女娲对子她这优美的创造品是相当的满意的，便又继续用手揉团搀和了水的黄泥，成功地造了许多男男女女的人，赤裸的人们都围绕着女娲跳跃，欢呼，然后或单独、或成群地走散了。

心里面充满了惊讶和安慰，女娲继续着她的工作，于是随时有活生生的人从她手里降到地面，随时听得周围人们笑叫的声音，她再也不感觉着寂寞和孤独了，因为世间已经有了她所创造的儿女。

她想把这些灵敏的小生物充满在大地上，但是大地毕竟太大了，她工作了许久，还没有达到她的志愿，而她却已经弄得疲倦不堪了。最后，她只得拿了一条绳子——（…）就是顺手从山崖壁上拉下的一条藤条，伸入泥潭里，搅混了浑黄的泥浆，向地面上一挥，泥点溅落的地方，居然也还是成了呱呱地叫着、欢喜地跳着的一些小小的人。这方法果然省事很多，藤条一挥，就有好些活的人类出现，大地上不久就布满了人类的踪迹。

大地上既然已经有了人类，女娲的工作似乎可以终止了。但是她又考虑着，怎样才能使他们继续生存下去呢？人类是要死亡的，死亡一批又再造么，太麻烦了。于是 she 就把男人们和女人们配合起来，叫他们自己去创造后代，担负婴儿的养育责任，人类的种子就这样地绵延下来，并且一天比一天加多了。”

(“Dàng tiāndì kāipìlè yǐhòu, suīrán dàdìshàng yǐjīng yǒule shānchuān cǎomù, shènhuò yěyǒule niǎo shòu chóng yú, kěshì méiyǒu rénlèi, shìjiān réngjiù huāngliáng érqiě jìmò. Xíngzǒu zài zhè yīpiàn huāngjì de tǔdìshàng de dàshén nǚ wā, tā de xīnlǐ gǎnjuézhe fēicháng de gūdú, tā juéde zài zhè tiāndì zhī jiān, yīngdāng tiān yīdiǎn er shénme dōngxī jìnqù cái yǒu shēngqìle.

Tā xiǎngle yī xiǎng, jiù zài yī chù shuǐchí pángbiān dūn xià shēnzi lái, juéle chí biān dìshàng de huáng ní, chānhuole shuǐ, fǎngzhào shuǐ lǐ zìjǐ de xíng mào, róu tuán chéng dì yī gè yáng nānnān yàng de xiǎo dōngxī. Gāng yī fàng dào dìmiàn shàng, (...), zhè xiǎo dōngxī jiùhuóle qǐlái, guāguā de jiàozhe, huānxǐ dì tiàozhele, tā de míngzì jiù jiàozuò “rén”. Rén de shēntǐ suīrán miǎoxiǎo, dàn yīn wéi shì shén qīnshǒu chuàngzào de, hé fēi de niǎo, pá de shòu dōu bù xiāngtóng, kàn lái sìhū jiù yǒu guǎn lǐng yǔzhòu de qìgài. Nǚ wā duì zì tā zhè yōuměi de chuàngzào pǐn shì xiāngdāng de mǎnyì de, biàn yòu jìxù yòng shǒu róu tuán chānhuole shuǐ de huáng ní, chénggōng de zàole xǔduō

nánnánnǚ de rén, chiluǒ de rénmen dōu wéirào zhe nǚ wā tiàoyuè, huānhū, ránhòu huò dāndú, huò chéng qún de zǒu sànlè.

Xīnlǐ miàn chōngmǎnle jīngyà hé ānwèi, nǚ wā jìxù zhe tā de gōngzuò, yúshì suíshí yǒu huóshēngshēng de rén cóng tā shǒu lǐ jiàng dào dìmiàn, suíshí tīng dé zhōuwéi rénmen xiào jiào de shēngyīn, tā zài yě bù gǎnjué zhe jìmò hé gūdú, yīnwèi shìjiān yǐjīng yǒule tā suǒ chuàngzào de érnǚ.

Tā xiǎng bǎ zhèxiē língmǐn de xiǎo shēngwù chōngmǎn zài dà dìshàng, dànshì dà dì bìjìng tài dàle, tā gōngzuòle xǔjiǔ, hái méiyǒu dá dào tā de zhìyuàn, ér tā què yǐjīng nòng dé pǐjuàn bùkānlè. Zuìhòu, tā zhīdé nále yītiáo shéngzi—(...) Jiùshì shùnshǒu cóng shānyá bì shàng lā xià de yītiáo téng tiáo, shēn rù nítán lǐ, jiǎohunle hún huáng de níjiāng, xiàng dìmiàn shàng yī huī, ní diǎn jiànluò dì dìfāng, jūrán yě háishì chéngle guāguā de jiào zhe, huānxǐ dì tiào zhe de yīxiē xiǎo xiǎo de rén. Zhè fāngfǎ guǒrán xǐng shì hěnduō, téng tiáo yī huī, jiù yǒu hǎoxiē huó de rénlèi chūxiàn, dà dìshàng bùjiǔ jiù bù mǎnle rénlèi de zōngjī.

Dà dì shàng jìrán yǐjīng yǒule rénlèi, nǚ wā de gōngzuò sìhū kěyǐ zhōngzhǐle. Dànshì tā yòu kǎolù zhe, zěnyàng cáinéng shǐ tāmen jìxù shēngcún xiàqù ne? Rénlèi shì yào sǐwáng de, sǐwáng yī pī yòu zàizào me, tài máfanle. Yúshì tā jiù bǎ nánrénmen hé nǚrénmen pèihé qǐlái, jiào tāmen zìjǐ qù chuàngzào hòudài, dānfù yīng'ér de yǎngyù zérèn, rénlèi de zhōngzǐ jiù zhèyàng de miányán xiàlái, bìngqiě yītiān bǐ yītiān jiā duōle.”)

Anexo III - 鯀禹治水 (Gǔn yǔ zhìshuǐ)

(Yuan, 2006:252/253/254/255/256/261/262/263/268/269/270)

“(…) 那时全中国受了洪水的灾害，情形凄惨可怕极了。大地是一片汪洋，人民没有住居的地方，只得扶老携幼，东西漂流。有的爬上山去找洞窟藏身；有的就在树梢上学雀鸟一样做窠巢。田地浸没在洪波里，五谷全被水淹坏，地面上的草木却长得极畅茂，飞禽走兽也一天天地繁殖加多，弄到后来，禽兽竟来和人民争地盘了。可怜的人民，他们要抗制寒冷和饥饿，还要分出力量来对付繁殖加多的禽兽，他们哪里还能够是禽兽的敌手呢？所以假如他们不死亡在寒冷和饥饿当中，也难免要死亡在恶禽猛兽的爪牙残害之下。人民一天天地减少了，(…)”

(“(…) Nà shí quán zhōngguó shòule hóngshuǐ de zāihài, qíngxíng qīcǎn kěpà jǐle. Dàdì shì yīpiàn wāngyáng, rénmin méiyǒu zhùjū dì dìfāng, zhǐdé fú lǎo xié yòu, dōngxī piāoliú. Yǒu de pá shàngshān qù zhǎo dòngkū cángshēn; yǒu de jiù zài shù shāo shàngxué què niǎo yīyàng zuò kē cháo. Tiándì jìnmò zài hóngbō lǐ, wǔgǔ quán bèi shuǐ yān huài, dìmiàn shàng de cǎomù què zhǎng dé jí chàng mào, fēiqín zǒushòu yě yī tiāntiān dì fánzhí jiā duō, nòng dào hòulái, qínshòu jìng lái hé rénmin zhēng dìpánle. Kělián de rénmin, tāmen yào kàng zhì hánlěng hé jī'è, hái yào fēn chū lìliàng lái duìfù fánzhí jiā duō de qínshòu, tāmen nǎlǐ hái nénggòu shì qínshòu de dǐshǒu ne? Suǒyǐ jiǎrú tāmen bù sǐwáng zài hánlěng hé jī'è dāngzhōng, yě nánmiǎn yào sǐwáng zài è qín měngshòu de zhǎoyá cánhài zhī xià. Rénmin yī tiāntiān dì jiǎnshǎole, (...)”)

“(…) 鯀当时便被派去治理洪水，可是一治治了九年，丝毫没有成绩。为什么鯀把洪水治不了呢？(…) 是因为他的性情不好，胡作非为，用错了方法。他用的方法是“堙”和“障”。所谓堙障，就是拿泥土来填塞洪水，不但填塞不了，洪水反而愈涨愈高，所以终于失败。”

(“(…) Gǔn dāngshí biàn pài qù zhìlǐ hóngshuǐ, kěshì yī zhì zhìle jiǔ nián, sīháo méiyǒu chéngjī. Wèishéme gǔn bǎ hóngshuǐ zhì bùliǎo ne?(…) Shì yīnwèi tā dì xìngqíng bù hǎo, húzuòfēiwéi, yòng cuòle fāngfǎ. Tā yòng de fāngfǎ shì “yīn” hé “zhàng”. Suǒwèi yīn zhàng, jiùshì ná nítǔ lái tiánsè hóngshuǐ, bùdàn tiánsè bùliǎo, hóngshuǐ fǎn'ér yù zhǎng yù gāo, suǒyǐ zhōngyú shībài.”)

“滔天的洪水是怎样发生的，神话上并没有讲得明白，推想起来，大约因为下方人民不信正道，造作种种恶事。”

(“(Tāotiān de hóngshuǐ shì zěnyàng fāshēng de, shénhuà shàng bìng méiyǒu jiǎng dé míngbái, tuīxiǎng qǐlái, dàyuē yīnwèi xiàfāng rénmin bùxìn zhèngdào, zàozuò zhǒngzhǒng è shì.”)

“(…) 大神鯀决心自己想法来平息洪水，为人民解除痛苦。可是滔天的洪水，泛滥了整个世界，能用什么法子去平息呢？这使他忧愁而烦闷，以他的神力，似乎还难于办到。正在愁闷

当中，恰巧有一只猫头鹰和一只乌龟互相拖拉着走过来，问鲧为什么愁闷不快乐，鲧就把不快乐的缘故告诉他们。(…)

(“(...) Dàshén gǔn juéxīn zìjǐ xiāngfǎ lái píngxí hóngshuǐ, wéi rénmin jiěchú tòngkǔ. Kěshì tāotiān de hóngshuǐ, fānlànle zhěnggè shìjiè, néng yòng shénme fǎzi qù píngxí ne? Zhè shǐ tā yōuchóu ér fānmèn, yǐ tā de shénlì, sìhū hái nányú bàn dào. Zhèngzài chóumèn dāngzhōng, qiàqiǎo yǒuyī zhǐ māotóuyīng hé yī zhǐ wūguī hùxiāng tuōlāzhe zǒu guòlái, wèn gǔn wèishéme chóumèn bù kuàilè, gǔn jiù bǎ bù kuàilè de yuángù gàosù tāmen.(...)”)

““息壤就是一种生长不息的土壤，看去也没有多大一块，但只要弄一点来投向大地，马上就会生长加多，积成山，推成堤”(…)”

(““Xī rǎng jiùshì yī zhǒng shēng cháng bù xī de tǔrǎng, kàn qù yě méiyǒu duōdà yīkuài, dàn zhǐyào nòng yīdiǎn lái tóuxiàng dàdì, mǎshàng jiù huì shēngzhǎng jiā duō, jī chéngshān, tuī chéng dī” (…))”

“鲧得到了息壤，马上去到下方，替人民堵塞洪水。这东西果然灵妙，只消少许一点，就可以积山成堤，叫汹涌的洪水没法逞凶，还叫它在泥土中干涸。大地上渐渐看不见洪水的踪迹了，看见的只是一片起伏的新的绿野。住在树梢上的人民从窠巢里爬出来，住在山岗上的人民从洞窟里走出来，他们枯瘦的脸上都展开了再度的笑容(…)可是不幸的，到洪水快要平息的时候，终于被上帝知道了他的宝物息壤被窃的事(…)他痛恨天国出了这样的叛徒，(…)他马上毫不犹豫地，派了火神祝融下来，在羽山把鲧杀死，夺回了余剩的息壤。”

(“Gǔn dédàole xī rǎng, mǎshàng qù dào xiàfāng, tì rénmin yīn sāi hóngshuǐ. Zhè dōngxī guǒrán língmiào, zhǐxiǎo shǎoxǔ yīdiǎn, jiù kěyǐ jī shān chéng dī, jiào xiōngyǒng de hóngshuǐ méi fǎ chěngxiōng, hái jiào tā zài nítǔ zhōng gānhé. Dà dìshàng jiànjiàn kàn bùjiàn hóngshuǐ de zōngjīle, kànjiàn de zhǐshì yīpiàn qǐfú de xīn de lǜ yě. Zhù zài shù shāo shàng de rénmin cóng kē cháo lǐ pá chūlái, zhù zài shān gǎng shàng de rénmin cóng dòngkū lǐ zǒu chūlái, tāmen kūshòu de liǎn shàng dū zhǎnkāile zàidù de xiàoróng (...) kěshì bùxìng de, dào hóngshuǐ kuàiyào píngxí de shíhòu, zhōngyú bèi shàngdì zhīdàole tā de bǎowù xī rǎng bèi qiè de shì (...) tā tònghèn tiānguó chūle zhèyàng de pàntú,(...) tā mǎshàng háo bù yóuyí de, pàile huǒ shén zhùróng xiàlái, zài yǔshān bǎ gǔn shā sǐ, duóhuile yúshèng de xī rǎng.”)

“(…) 他的遗憾大而且深，但并不是遗憾他的被杀，他本来是抱着牺牲生命的决心的，他遗憾他死了，他的事业还没有成功(…)就为了这一股博大的、坚强的爱心，大神鲧的精灵因而不死，还保全了他的尸体，经过三年之久，都没有腐烂。(…)从鲧被剖开的肚子里，忽然跳出了一条虬龙，就是禹，头上长着一对尖利的角，盘曲腾跃，很快地升上了天空。虬龙禹升上天空之后，鲧本人的被剖开的尸体也化做了别的生物，跳进了羽山旁边的羽渊。”

“(…) Tā de yíhàn dà érqǐě shēn, dàn bìng bùshì yíhàn tā de bèi shā, tā běnlái shì bàozhe xīshēng shēngmìng de juéxīn de, tā yíhàn tā sǐle, tā de shìyè hái méiyǒu chénggōng (….) jiù wèile zhè yī gǔ bóda de, jiānqiáng de àixīn, dàshén gǔn de jīnglíng yīn'ér bùsǐ, hái bǎoquánle tā de shītǐ, jīngguò sān nián zhī jiǔ, dōu méiyǒu fùlàn.(…) Cóng gǔn bèi pōu kāi de dùzi lǐ, hūrán tiàochūle yītiáo qiúlóng, jiùshì yǔ, tóu shàng zhǎngzhe yī duì jiānlì de jiǎo, pánqū téngyuè, hěn kuài dì shēng shàngle tiānkōng. Qiúlóng yǔ shēng shàng tiānkōng zhīhòu, gǔn běnrén de bèi pōu kāi de shītǐ yě huà zuòle bié de shēngwù, tiào jìnle yǔshān pángbiān de yǔ yuān.”)

“(…) 新生的虬龙禹具有大的神力，发了大的心愿，要继续完成父亲的功业。(…) 禹受了上帝的任命，于是带了应龙和别的一群大大小小的龙，去到下方，开始做平治洪水的工作。群龙的任务是引导水路：应龙导引主流，其余的龙导引支流。”

“(…) Xīnshēng de qiúlóng yǔ jùyǒu dà de shénlì, fāle dà de xīnyuàn, yào jìxù wánchéng fùqīn de gōngyè.(…) Yǔ shòule shàngdì de rènming, yúshì dàile yīng lóng hé bié de yīqún dà dàxiǎo xiǎo de lóng, qù dào xiàfāng, kāishǐ zuò píngzhì hóngshuǐ de gōngzuò. Qún lóng de rènwù shì yīndǎo shuǐlù: Yīng lóng dǎo yīn zhǔliú, qíyú de lóng dǎo yīn zhīliú.”)

“可是这一来却惹恼了水神共工，因为洪水原是上帝命他降下来惩罚人民的罪恶的，(…) 禹看见共工这样的横蛮，知道出了用武力对付以外，用道理说服是决不行的。要赶早平治洪水，必须先除去振滔洪水来祸害人民的罪魁，因此禹决心和共工一战。”

“(Kěshì zhè yī lái què rěnnǎole shuǐshén gòng gōng, yīnwèi hóngshuǐ yuán shì shàngdì mìng tā jiàng xiàlái chéngfá rénmin de zuì'è de,(…) yǔ kànjiàn gòng gōng zhèyàng de hèngmán, zhīdào chūle yòng wúli duìfù yǐwài, yòng dàolǐ shuōfú shì jué bùxíng de. Yào gǎnzǎo píngzhì hóngshuǐ, bìxū xiān chùqù zhèn tāo hóngshuǐ lái huòhài rénmin de zuikuí, yīncǐ yǔ juéxīn hé gòng gōng yī zhàn.”)

“禹赶跑了共工之后，这才认真开始工作。他比他的父亲果然更要聪明：他一方面用息壤来堙障洪水，叫一只大黑龟给他把息壤背在背上，跟随在他的后面行走。这样他就把极深的洪泉填平了，把人类住居的土地加高了：那特别加高起来的，就成为我们今天四方的名山。一方面他又疏导川河，叫应龙走在前面，拿它的尾巴画地，应龙尾巴指引的地方，禹所开凿的和攢的道路也就跟着它走，一直流向东方的汪洋大海，就成为我们今天的大江大河。禹治水到黄河，(…)，忽然看见一个长人，白白的脸孔，鱼的身子，(…)，就是河伯，给了禹一块水淋淋的大青石头，(…)，原来是一幅治水的地图。从此他治水既有应龙拿尾巴开路，又有地图做全盘工程的参考，就更有了充分的信心和把握了。”

“(Yú gǎn pǎole gòng gōng zhīhòu, zhè cái rènzhēn kāishǐ gōngzuò. Tā bǐ tā de fùqīn guǒrán gēng yào cōngmíng: Tā yī fāngmiàn yòng xī rǎng lái yīn zhàng hóngshuǐ, jiào yī zhī dà hēi guī gěi tā bǎ xī rǎng bèi zài bèi shàng, gēnsuí zài tā de hòumiàn xíngzǒu. Zhèyàng tā jiù bǎ jí shēn de hóng quán

tián pínglè, bǎ rén lèi zhùjū de túdì jiā gāole: Nà tèbié jiā gāo qílái de, jiù chéngwéi wǒmen jīntiān sìfāng de míngshān. Yī fāngmiàn tā yòu shūdǎo chuān hé, jiào yīng lóng zǒu zài qiánmiàn, nà tā de wěibā huà dì, yīng lóng wěibā zhǐyǐn dì dìfāng, yǔ suǒ kāizáo de hé zǎn de dàolù yě jiù gēnzhe tā zǒu, yīzhí liúxiàng dōngfāng de wāngyáng dàhǎi, jiù chéngwéi wǒmen jīntiān de dàjiāng dàhé. Yǔ zhìshuǐ dào huánghé,(...), hūrán kànjiàn yīgè zhǎng rén, báibái de liǎn kǒng, yú de shēnzi,(...), jiùshì hé bó, gěile yǔ yīkuài shuǐ lín lín de dà qīng shítou,(...), yuánlái shì yī fú zhìshuǐ dì dìtú. Cóngcǐ tā zhìshuǐ jì yǒu yīng lóng nà wěibā kāilù, yòu yǒu dìtú zuò quánpán gōngchéng de cānkǎo, jiù gèng yǒule chōngfèn de xīnxīn hé bǎwòle.”)

“禹治洪水，直到三十岁，还没有结婚，当他走到涂山（…）他心里就想：“我的年龄已经很大了，将要有什么东西来显示我吧？”（…）涂山有一个姑娘，名叫女娇，态度娴雅，仪容秀美，禹意见这姑娘，就觉得很满意，心想娶她做妻子。”

(“Yǔ zhì hóngshuǐ, zhídào sānshí suì, hái méiyǒu jiéhūn, dāng tā zǒu dào tú shān (...) tā xīnlǐ jiù xiǎng: “Wǒ de niánlíng yǐjīng hěn dàle, jiāngyào yǒu shé me dōngxī lái xiǎnshì wǒ ba?” (...) Tú shān yǒu yīgè gūniáng, míng jiào nǚ jiāo, tàidù xiányǎ, yíróng xiùměi, yǔ yìjiàn zhè gūniáng, jiù juéde hěn mǎnyì, xīn xiǎng qǔ tā zuò qīzi.”)

“终于，巡视害情的禹从南方回来了，女娇的使女在涂山南麓迎接着禹，表达了他的年轻的女主人对禹爱慕的衷诚；许多言辞，都正是禹要想让使女转达给女娇知道的。两人既然彼此是这么情投意合，一见倾心，所以并不需要什么繁文缛节的仪式和典礼，他们就在台桑这地方简简单单地结了婚。（…）有一次治洪水到了轘辕山（…）禹向他的太太说：“这工作可是不容易呀，但也还是要努力干。我在这山崖上挂上一面鼓，听见鼓声你就给我送饭来吧。”他的太太说”好“。禹等他太太回去以后，一时想不出更好的办法，就摇身一变，化做一头毛茸茸的大黑熊，（…）他忙得浑身带劲，尖飞土扬的时候，一个不当心，他的后脚爪带起一块石头“咚”的一声。（…）禹的太太听见鼓声，就急急忙忙提了篮子把丈夫的午饭送去。”

(“Zhōngyú, xúnshì hài qíng de yǔ cóng nánfāng huíláile, nǚ jiāo de shǐ nǚ zài tú shān nán lù yíngjiēzhe yǔ, biǎodále tā de niánqīng de nǚ zhǔrén duì yǔ àimù de zhōng chéng; xǔduō yáncí, dōu zhèng shì yǔ yào xiǎng ràng shǐ nǚ zhuǎndá gěi nǚ jiāo zhīdào de. Liǎng rén jìrán bǐcǐ shì zhème qíngtóuyìhé, yī jiàn qīngxīn, suǒyǐ bìng bù xūyào shénme fánwénrùjié de yíshì hé diǎnlǐ, tāmen jiù zài tái sāng zhè dìfāng jiǎn jiǎndān dān de jiéle hūn.(...) Yǒu yīcì zhì hóngshuǐ dào le huán yuán shān (...) yǔ xiàng tā de tàitai shuō: “Zhè gōngzuò kěshì bù tài róngyì ya, dàn yě háishì yào nǔlì gàn. Wǒ zài zhè shānyá shàng guà shàng yīmiàn gǔ, tīngjiàn gǔ shēng nǐ jiù gěi wǒ sòng fàn lái ba.” Tā de tàitai shuō” hǎo “. Yǔ děng tā tàitai huíqù yǐhòu, yīshí xiǎng bù chū gèng hǎo de bànfǎ, jiù yáoshēnyìbiàn, huà zuò yītóu máoróngróng de dà hēixióng,(...) tā máng dé húnshēn dài jìn, jiān fēi tǔ yáng de shíhòu, yīgè bù dāngxīn, tā de hòu jiǎozhuǎ dài qǐ yīkuài shítou “dōng” de yīshēng. (...) Yǔ de tàitai tīngjiàn gǔ shēng, jiù jí jí máng máng tíle lánzi bǎ zhàngfū de wǔfàn sòng qù.”)

“禹听见太太叫喊，这才停止了紧张的工作，也跟着她的后面追赶去，(…) 禹的太太看见追赶来的还是一头熊，心里更是惭愧和害怕，脚下也就更加跑得快。(…) 禹的太太急得没法，也就摇身一变，化做了一块石头，禹见太太化做石头不理他了，又急又气，便向石头大声叫道：“还我的儿子来！”石头便(…) 破裂开了，生了一个儿子名叫“启”：“启”就是“裂开”的意思。”

(“Yǔ tīngjiàn tàitai jiàohǎn, zhè cái tíngzhǐle jǐnzhāng de gōngzuò, yě gēnzhe tā de hòumiàn zhuīgǎn qù,(...) yǔ de tàitai kànjiàn zhuīgǎn lái de háishì yītóu xióng, xīnlǐ gèng shì cánguì hé hàipà, jiǎoxià yě jiù gèngjiā pǎo dé kuài.(...) Yǔ de tàitai jí dé méi fǎ, yě jiù yáoshēnyībiàn, huà zuòle yīkuài shítou, yǔ jiàn tàitai huà zuò shítou bù lǐ tāle, yòu jí yòu qì, biàn xiàng shítou dà jiào dào: “Huán wǒ de érzi lái!” Shítou biàn (...) pòliè kāile, shēngle yīgè er zi míng jiào “qǐ”: “Qǐ” jiùshì “liè kāi” de yìsi.”)