Mircea Eliade
O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase

Digitalizado e revisado por alobaalfa

O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase

Esta obra de Mircea Eliade foi a primeira a abordar o xamanismo em sua totalidade. Dispomos hoje de uma quantidade considerável de documentos concernentes aos diversos xamanismos (siberiano, norte-americano, indonésio, oceânico, etc.) e numerosos trabalhos iniciaram o estudo etnológico, sociológico e psicológico do xamanismo. Mas, salvo algumas exceções, a enorme bibliografia xamânica deixou de lado a interpretação desse fenômeno extremamente complexo, situando-o no contexto da história geral das religiões.

O xamanismo é uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo magia e "religião" no sentido amplo do termo. Mircea Eliade empenhou-se em apresentá-lo em seus diversos aspectos históricos e culturais, mas privilegia o estudo do fenômeno, a análise de seu simbolismo e de suas mitologias. Graças a ele, descobrimos todo um mundo espiritual que, embora muito distante do nosso, não lhe é inferior nem em coerência nem em interesse.

Foto da capa Aado Lintrop ©Estonian National Museum

O *XAMANISMO*

E AS TÉCNICAS ARCAICAS DO ÊXTASE

Mircea Eliade

Tradução
BEATRIZ PERRONE-MOISÉ
IVONE CASTILHO BENEDETTI

Martins Fontes
São Paulo 2002

Índice

Prefácio..... 1
Prefacio à segunda edição 13

Capítulo I - Generalidades. Métodos de recrutamento.
Xamanismo e vocação mística..... 15
Aproximações, 15. - A outorga de poderes xamânicos, 25. - Recrutamento dos xamãs nas regiões oeste e central da Sibéria, 27. - Recrutamento entre os tungues, 30. - Recrutamento entre os buriates e os altaicos, 31. - Transmissão hereditária e busca dos poderes xamânicos, 34. - Xamanismo e psicopatologia, 37.

Capítulo II - Doenças e sonhos iniciáticos..... 49

Doença-iniciação, 49. - Êxtases e visões iniciáticas dos xamãs iacutos, 51. - Sonhos iniciáticos dos xamãs samoiedos, 55. - A iniciação entre os tungues, os buriates etc., 59. - A iniciação dos magos australianos, 62. - Paralelos entre Austrália, Sibéria, América do Sul etc., 67. - Despedaçamento iniciático nas Américas do Norte e do Sul, na África e na Indonésia, 70. - Iniciação dos xamãs esquimós, 76. - A contemplação do próprio esqueleto, 80. - Iniciações tribais e sociedades secretas, 82.

Capítulo III - Obtenção dos poderes xamânicos..... 85
Mitos siberianos sobre a origem dos xamãs, 86. - Escolha do xamã entre os goldes e os iacutos, 90. - Escolha entre os buriates e os teleutes, 93. - Mulheres-espíritos protetoras do xamã, 97. - O papel das almas dos mortos, 100. - "Ver os espíritos", 104. - Espíritos auxiliares, 107. - "Linguagem secreta" - "Linguagem dos animais", 115. - A busca dos poderes xamânicos na América do Norte, 119.

Capítulo IV - Iniciação xamânica..... 131
A iniciação entre os tungues e os manchus, 131. - Iniciação dos iacutos, samoiedos e ostyaks, 134. - Iniciação entre os buriates, 136. - Iniciação da xamã araucana, 144. - A ascensão ritual das árvores, 147. - A viagem celeste do xamã caraíba, 149. - Ascensão pelo arco-íris, 153. - Iniciações australianas, 157. - Outras formas do rito de ascensão, 162.

Capítulo V - O simbolismo da indumentária e do
tambor xamânicos..... 169
Observações preliminares, 169. - A indumentária siberiana, 172. - A indumentária buriate, 174. - A indumentária altaica, 176. - Espelhos e gorros xamânicos, 178. - Simbolismo ornitológico, 180. - O simbolismo do esqueleto, 182. - Renascer dos

próprios ossos, 185. - Máscaras xamânicas, 190. - O tambor xamânico, 193. - Vestes rituais e tambores mágicos no mundo, 202.

Capítulo VI - Xamanismo na Ásia
central e setentrional:
I. Ascensões celestes, descidas aos Infernos..... 207
Funções do xamã, 207. - Xamãs "brancos" e "negros". Mitologias "dualistas", 210. - Sacrifício do cavalo e ascensão do xamã ao Céu (Altai), 215. - Bai Ülgän e o xamã altaico, 224. - A descida aos Infernos (Altai), 226. - O xamã psicopompo (altaicos, goldes, yuraks), 231.

Capítulo VII - Xamanismo na Ásia central e
setentrional: II. Curas mágicas.
O xamã psicopompo 243
Rapto e busca da alma: tártaros, buriates e quirguizes, 245. - A sessão xamânica entre os povos úgricos e os lapões, 248. - Sessões xamânicas: ostyaks, yuraks e samoiedos, 253. - Xamanismo entre iacutos e dolgans, 257. - Sessões xamânicas entre os tungues e os orotchis, 265. - O xamanismo yukaguir, 273. - Religião e xamanismo entre os koryaks, 277. - Xamanismo entre os tchuktches, 280.

Capítulo VIII - Xamanismo e cosmologia..... 287
As três zonas cósmicas e o Pilar do Mundo, 287. - A Montanha Cósmica, 294. - A Árvore do Mundo, 298. - Os números místicos 7 e 9, 303. - Xamanismo e cosmologia na área oceânica, 308.

Capítulo IX - Xamanismo nas Américas..... 319
Xamanismo entre os esquimós, 319. - Xamanismo norte-americano, 328. - A sessão xamânica, 33l. - Cura xamânica entre os paviotsos, 334. - Sessão xamânica entre os achumawis, 336. - Descida aos Infernos, 340.- Confrarias secretas e xamanismo, 345. - Xamanismo sul-americano: rituais diversos, 355. - A cura xamânica, 359. - Antiguidade do xamanismo no continente americano, 365.

Capítulo X - Xamanismo no sudeste da Ásia e na
Oceania..... 369
Crenças e técnicas xamânicas entre semangs, sakais e jakuns, 369. - Xamanismo nas ilhas Andaman e Nicobar, 374. - O xamanismo malásio, 376. - Xamãs e sacerdotes em Sumatra, 378. - Xamanismo em Bornéu e nas Celebes, 381. - A "barca dos mortos" e a barca xarnânica, 387. - Viagens de além-túmulo entre os dayaks, 391. - Xamanismo melanésio, 393. - Xamanismo polinésio, 399.

Capítulo XI - Ideologias e técnicas xamânicas

entre os indo-europeus..... 409
Observações preliminares, 409. - Técnicas de êxtase entre os antigos germânicos, 413. - Grécia antiga, 421. - Citas, caucasianos, iranianos, 429. - Índia antiga: ritos de ascensão, 438. - Índia antiga: "vôo mágico", 442. - Tapas e diksâ, 447. - Simbolismos e técnicas "xamânicas" na Índia, 449. - O xamanismo entre algumas tribos aborígines da Índia, 456.

Capítulo XII - Simbolismos e técnicas xamânicas no
Tibete, na China e no Extremo Oriente..... 463
Budismo, tantrismo, lamaísmo, 463. - Práticas xamânicas entre os lolos, 477. - Xamanismo entre os mo-sos, 480. - Simbolismos e técnicas xamânicas na China, 484. - Mongólia, Coréia, Japão, 499.

Capítulo XIII - Mitos, símbolos e ritos paralelos..... 505
O cão e o cavalo, 505. - Xamãs e ferreiros, 510. - O "calor mágico", 514. - O "vôo mágico", 518. - A ponte e a "passagem difícil", 523. - Escada - caminho dos mortos - ascensão, 527.

Conclusões - Formação do xamanismo norte-asiático..... 537

Epílogo 551

Índice remissivo..... 555

Digitalizado e revisado por alobaalfa

A meus mestres
e *colegas franceses*

Prefácio

A presente obra é, pelo que sabemos, a primeira a abarcar o xamanismo em sua totalidade, ao mesmo tempo que o situa na perspectiva da história geral das religiões; isso já declara sua margem de imperfeição, de aproximação, e os riscos que assume. Dispomos atualmente de uma massa considerável de documentos relativos às diversas espécies de xamanismo: siberiano, norte-americano, sul-americano, indonésio, oceânico etc. Por outro lado, numerosos trabalhos, importantes sob vários aspectos, esboçaram o estudo etnológico, sociológico e psicológico do xamanismo (ou melhor, de certo tipo de xamanismo). Porém, a não ser por algumas exceções dignas de nota - pensamos principalmente nos trabalhos de Harva (Holmberg) acerca do xamanismo altaico -, a enorme bibliografia xamânica negligenciou a interpretação desse fenômeno extremamente complexo no quadro da história geral das religiões. Foi como historiador das religiões que tentamos por nossa vez abordar, compreender e apresentar o xamanismo. Não temos a menor intenção de desvalorizar as admiráveis pesquisas conduzidas do ponto de vista da psicologia, da sociologia ou da etnologia: a nosso ver, elas são indispensáveis ao conhecimento dos diversos aspectos do xamanismo. No entanto, julgamos que há lugar para uma outra perspectiva - a que procuramos esclarecer nas páginas que se seguem.

O autor que aborda o xamanismo na posição de psicólogo será levado a considerá-lo antes de mais nada como revelação da psique em crise ou até mesmo em regressão; não deixará de compará-lo a certos comportamentos psíquicos aberrantes ou de classificá-lo entre as doenças mentais de estrutura histérica ou epileptiforme.

Diremos (ver pp. 37 ss.) por que a equiparação do xamanismo a uma doença mental qualquer nos parece inaceitável, mas resta um aspecto (e é importante) para o qual o psicólogo sempre terá razão de chamar nossa atenção: a vocação xamânica, à semelhança de qualquer outra vocação religiosa, manifesta-se por uma crise, por uma ruptura provisória do equilíbrio espiritual do futuro xamã. Todas as observações e análises que possam ser acumuladas a esse respeito são particularmente preciosas: elas nos mostram ao vivo, por assim dizer, as repercussões, no interior da psique, daquilo que chamamos de "dialética das hierofanias" - a separação radical entre o profano e o sagrado, a decorrente ruptura do real. O que diz tudo quanto à importância que atribuímos a tais pesquisas de psicologia religiosa.

O sociólogo, por sua vez, preocupa-se com a função social do xamã, do sacerdote, do mago: estuda a origem do prestígio decorrente da magia, seu papel na articulação da sociedade, as relações entre os chefes religiosos e os chefes políticos e assim por diante. A análise sociológica dos mitos do "Primeiro Xamã" traz à tona indícios reveladores relativos à posição excepcional dos xamãs mais antigos em certas sociedades arcaicas. A sociologia do xamanismo ainda está por ser escrita, e estará entre os capítulos mais importantes de uma sociologia geral da religião. O historiador das religiões é obrigado a levar em conta todas essas pesquisas e seus resultados: somados aos condicionamentos psicológicos apontados pelos psicólogos, os condicionamentos sociológicos, no sentido mais amplo do termo, vêm reforçar a concretude humana e histórica dos documentos com os quais lhe cabe trabalhar. Essa contribuição concreta será ainda reforçada pelas pesquisas dos etnólogos. Caberá às monografias etnológicas situar o xamã em seu meio cultural. Corre-se o risco de não perceber a verdadeira personalidade do xamã tchuktche, por exemplo, se os seus feitos são lidos sem nenhum conhecimento sobre a vida ou as tradições

dos tchuktches. Cabe igualmente ao etnólogo estudar exaustivamente as vestimentas e o tambor dos xamãs, descrever as sessões, registrar os textos e as melodias etc. Procurando determinar a "história" de determinado elemento constitutivo do xamanismo (do tambor, por exemplo, ou da utilização de narcóticos durante as sessões), o etnólogo, possivelmente auxiliado por um comparatista e um historiador, conseguirá mostrar-nos o percurso do motivo em questão no tempo e no espaço; procurará localizar, na medida do possível, seu centro de expansão, as etapas e a cronologia de sua difusão. Em suma, o próprio etnólogo se transformará em "historiador", quer adote ou não o método dos ciclos culturais de Graebner-Schmidt-Koppers. Seja como for, ao lado de uma admirável literatura etnográfica puramente descritiva, dispomos atualmente de muitos trabalhos de etnologia histórica: na avassaladora "substância cinzenta" dos fatos culturais pertencentes aos povos ditos "sem história", começam a delinear-se certas linhas de força; começamos a perceber "história" onde estávamos habituados a encontrar "Naturvölker", dos "primitivos", ou dos "selvagens".

É ocioso insistir aqui nos grandes serviços que a etnologia histórica já prestou à história das religiões, mas não cremos que ela possa substituir a história das religiões: é missão desta integrar os resultados da etnologia, assim como os da psicologia e da sociologia, sem por isso renunciar a seu próprio método de trabalho e à perspectiva que a define de modo específico. Por mais que a etnologia cultural estabeleça, por exemplo, as relações do xamanismo com certos ciclos culturais, ou com

a difusão de determinado complexo xamânico, não é seu objeto revelar o sentido profundo de todos esses fenômenos religiosos, elucidar o simbolismo destes e articulá-los na história geral das religiões. É ao historiador das religiões que incumbe, em última análise, sintetizar todas as pesquisas específicas sobre o xamanismo e apresentar uma visão de conjunto que seja ao mesmo tempo morfologia e história desse fenômeno religioso complexo.

Mas é preciso que haja um acordo sobre a importância que se pode atribuir, nesse gênero de estudo, à "história". Como

já notamos repetidas vezes, aliás, e como teremos oportunidade de mostrar amplamente na obra complementar do Traité d'histoire des religions [Tratado de história das religiões]*, em preparação, o condicionamento histórico de um fenômeno religioso, embora extremamente importante (sendo todo fato humano, em última análise, um fato histórico), não o esgota completamente. Daremos apenas um exemplo: o xamã altaico escala ritual mente uma bétula na qual foram colocados alguns degraus: a bétula simboliza a Árvore do Mundo, e os degraus representam os diversos Céus que o xamã deve atravessar ao longo de sua viagem extática ao Céu; e é muito provável que o esquema cosmológico implicado nesse ritual seja de origem oriental. Idéias religiosas do Oriente Próximo antigo propagaram-se muito antes pela Ásia central e setentrional e contribuíram notadamente para conferir ao xamanismo da Sibéria e da Ásia central o seu aspecto atual. Temos aí um bom exemplo daquilo que a "história" pode nos ensinar acerca da difusão das ideologias e das técnicas religiosas. Porém, como dizíamos acima, a história de um fenômeno religioso não nos pode revelar tudo o que esse fenômeno, pelo simples fato de manifestar- se, esforça-se por nos mostrar. Nada permite supor que as influências da cosmologia e da religião orientais tenham criado entre os altaicos a ideologia e o ritual da ascensão celeste. Ideologias e rituais semelhantes afloram por quase todo o mundo e em regiões tais que as influências paleorientais estão, a priori, fora de questão. O mais provável é que as idéias orientais tenham apenas modificado a fórmula ritual e as implicações cosmológicas da ascensão celeste: esta última parece ser um fenômeno originário, e com isso queremos dizer que pertence ao homem como tal, em sua integridade, e não como ser histórico; prova disso são os sonhos de ascensão, as alucinações e as imagens ascensionais que se encontram pelo mundo afora, independentemente de qualquer "condicionamento" histórico ou de outro tipo. A explicação psicológica não esgota todos esses sonhos, esses mitos e essas nostalgias que têm por

** Trad. bras. Martins Fontes, São Paulo, 1993.*

tema central a ascensão ou o vôo: resta sempre um nódulo irredutível à explicação, e esse não-sei-quê irredutível talvez nos revele a verdadeira situação do homem no cosmos, situação esta que - jamais nos cansaremos de repetir - não é unicamente "histórica".

Assim, ao mesmo tempo que se ocupa dos fatos histórico-religiosos e procura organizar, na medida do possível, seus documentos segundo a perspectiva histórica - a única capaz de garantir-lhes caráter concreto -, o historiador das religiões não deve esquecer que os fenômenos com os quais lida revelam, em suma, situações-limite do homem, e que essas situações exigem ser compreendidas e tornar-se compreensíveis. Esse trabalho de decifração do sentido profundo dos fenômenos religiosos pertence por direito ao historiador das religiões. Por certo o psicólogo, o sociólogo, o etnólogo e até mesmo o filósofo ou o teólogo terão o que dizer a tal respeito, cada um com a perspectiva e o método que lhe são próprios, mas é o historiador das religiões quem dirá o maior número de coisas válidas acerca do fato religioso enquanto fato religioso - e não enquanto fato psicológico, social, étnico, filosófico ou mesmo teológico. Nesse aspecto preciso, o historiador das religiões também se distingue do fenomenólogo, pois este último se abstém, por princípio, do trabalho de comparação: diante de determinado fenômeno religioso, limita-se a "aproximar-se dele" e adivinhar-lhe o sentido, ao passo que o historiador das religiões só atinge a compreensão de um fenômeno após tê-lo devidamente comparado com milhares de fenômenos semelhantes ou diferentes e após tê-lo situado entre eles; e esses milhares de fenômenos estão separados tanto pelo espaço quanto pelo tempo. Por razão análoga, o historiador das religiões não se limitará simplesmente a uma tipologia ou morfologia dos fatos religiosos; ele bem sabe que a "história" não esgota o conteúdo de um fato religioso, mas tampouco esquece que é sempre na História, no sentido lato do termo, que um fato religioso desenvolve todos os seus aspectos e revela todos os seus significados. Em outros termos, o historiador das religiões utiliza todas as manifestações históricas de um fenômeno religioso

para descobrir o que "quer dizer" certo fenômeno: apega-se, de um lado, ao concreto histórico, mas esforça-se, de outro, por decifrar o que um fato religioso revela de trans-histórico através da história.

Não há necessidade de nos demorarmos nestas considerações metodológicas; para expô-las devidamente, precisaríamos de muito mais espaço do que permite um prefácio. Devemos, contudo, mencionar que a palavra "história" às vezes cria confusões, pois tanto pode significar historiografia (o ato de escrever a história de alguma coisa) quanto, pura e simplesmente, "aquilo que ocorreu" no mundo. Esta segunda

acepção, por sua vez, decompõe-se em diversos matizes: a história como aquilo que ocorreu dentro de certos limites espaciais ou temporais (história de determinado povo ou de determinada época), ou seja, a história de uma continuidade ou de uma estrutura, mas também a história no sentido geral do termo, como nas expressões "a existência histórica do homem", "situação histórica", "momento histórico" etc., ou até mesmo na acepção existencialista da palavra: o homem é um ser "em situação", isto é, na história.

A história das religiões não é sempre e necessariamente a historiografia das religiões, pois ao escrever a história de uma religião qualquer ou de dado fato religioso (o sacrifício entre os semitas, o mito de Héracles etc.) nem sempre se têm condições de mostrar tudo "o que ocorreu" numa perspectiva cronológica. É certamente possível fazê-lo se os documentos assim o permitirem, mas não é obrigatório fazer historiografia para ter a pretensão de escrever história das religiões. A polivalência do termo "história" tem propiciado mal-entendidos entre os pesquisadores; na verdade, o sentido ao mesmo tempo filosófico e geral de "história" é o que mais convém à nossa disciplina. Faz-se história das religiões quando se busca estudar os fatos religiosos como tais, isto é, em seu plano específico de manifestação: esse plano específico de manifestação é sempre histórico, concreto, existencial, mesmo que os fatos religiosos que se manifestam não sejam sempre ou totalmente redutíveis à história. Das hierofanias mais elementares (a manifestação

do sagrado em tal árvore ou tal pedra, por exemplo) às mais complexas (a "visão" de uma nova "forma divina" por um profeta ou um fundador de religião), tudo se manifesta no concreto histórico, e tudo é de algum modo condicionado pela história. Entretanto, na mais modesta hierofania transparece um "eterno recomeço", um eterno retorno a um instante intemporal, um desejo de abolir a história, de apagar o passado, de recriar o mundo. Tudo isso é "mostrado" nos fatos religiosos, não é o historiador das religiões quem inventa. Evidentemente, um historiador que só queira ser historiador, e nada mais, tem o direito de ignorar o sentido específico e trans-histórico de um fato religioso; um etnólogo, um sociólogo, um psicólogo também podem ignorá-lo. Um historiador das religiões não: familiarizado com um número considerável de hierofanias, seu olhar será capaz de decifrar o significado propriamente religioso de determinado fato. E, para retomar ao ponto preciso de que partimos, este trabalho merece com justeza o título de história das religiões, ainda que não se desenrole na perspectiva cronológica da historiografia.

Aliás, essa perspectiva cronológica, por mais interessante que possa ser para certos historiadores, está longe de ter a importância que em

geral tendem a atribuir-lhe, pois, como procuramos mostrar em nosso Tratado de história das religiões, a própria dialética do sagrado tende a repetir indefinidamente uma série de arquétipos, de modo que uma hierofania realizada em determinado "momento histórico" abarca, em termos de estrutura, uma hierofania mil anos mais antiga ou mais recente. Essa tendência do processo hierofânico de retomar ad infinitum a mesma sacralização paradoxal da realidade permite-nos, em suma, compreender algo do fenômeno religioso e escrever sua "história". Em outras palavras, é justamente porque as hierofanias se repetem que é possível distinguir os fatos religiosos e chegar a compreendê-los. Mas as hierofanias possuem a partiularidade de se esforçarem por revelar o sagrado em sua totalidade, ainda que os seres humanos, em cuja consciência o sagrado e "mostra", se apropriem apenas de um aspecto ou de uma modesta parcela deste. Na hierofania mais elementar tudo está

dito: a manifestação do sagrado numa "pedra" ou numa "árvore" não é nem menos misteriosa nem menos digna do que a manifestação do sagrado num "deus". O processo de sacralização da realidade é o mesmo; o que difere é a forma assumida por esse processo na consciência religiosa do homem.

E isso certamente tem conseqüências para a concepção de uma perspectiva cronológica da religião; embora exista uma história da religião, ela não é irreversível como todas as outras histórias. Uma consciência religiosa monoteísta não é necessariamente monoteísta até o fim de sua existência pelo fato de participar de uma "história" monoteísta e de, no interior dessa história, saber-se que não é possível voltar a ser politeísta ou totemista depois de ter conhecido o monoteísmo e dele participado; ao contrário, é perfeitamente possível ser politeísta ou comportar-se religiosamente como totemista mesmo possuindo uma auto-imagem e uma pretensão de monoteísta. A dialética do sagrado permite todas as reversibilidades; nenhuma "forma" é exemplo de degradação e decomposição, nenhuma "história" é definitiva. Não apenas uma comunidade pode praticar - conscientemente ou não - inúmeras religiões como também um mesmo indivíduo pode passar por uma série de experiências religiosas, das mais "elevadas" às mais rústicas e aberrantes. Isso vale também para o ponto de vista oposto: a partir de qualquer momento cultural, pode-se ter a mais completa revelação do sagrado acessível à condição humana. As experiências dos profetas monoteístas podem repetir-se, malgrado a enorme diferença histórica, no seio da mais "atrasada" das tribos primitivas; basta para tanto "realizar" a hierofania de um deus celeste, deus testificado em várias partes do mundo, ainda que no momento

esteja praticamente ausente da atualidade religiosa. Não há forma religiosa, por mais degradada que seja, que não possa dar origem a uma mística muito pura e muito coerente. Se tais exceções não são suficientemente numerosas para se impor aos observadores, isso não se deve à dialética do sagrado, mas aos comportamentos humanos em relação a essa dialética. E o estudo dos comportamentos humanos ultrapassa a tarefa do historiador das religiões; interessa ao
8
sociólogo, ao psicólogo, ao moralista, ao filósofo. Na qualidade de historiador das religiões, basta-nos constatar que a dialética do sagrado possibilita a reversibilidade espontânea de qualquer posição religiosa. A própria existência dessa reversibilidade é importante, pois não se verifica alhures. Por essa razão não nos deixamos influenciar demasiado por certos resultados da etnologia histórico-cultural; os diversos tipos de civilização estão, sem dúvida, organicamente ligados a certas formas religiosas, mas isso não exclui de modo algum a espontaneidade e, em última análise, a anistoricidade da vida religiosa. Pois toda história é de certo modo uma queda do sagrado, uma limitação e uma diminuição. Mas o sagrado não pára de se manifestar e, a cada nova manifestação, retoma sua tendência primeira de revelar-se total e plenamente. É verdade que as inumeráveis manifestações novas do sagrado repetem - na consciência religiosa desta ou daquela sociedade - as outras inumeráveis manifestações do sagrado que essas sociedades conheceram no decorrer de seu passado, de sua "história". Mas é igualmente verdade que essa história não chega a paralisar a espontaneidade das hierofanias: a todo momento, uma revelação mais completa do sagrado continua sendo possível.

Ora - e aqui retomamos a discussão da perspectiva cronológica na história das religiões -, a reversibilidade das posições religiosas mostra-se ainda mais marcante no que diz respeito às experiências místicas das sociedades arcaicas. Como teremos diversas oportunidades de mostrar, são possíveis experiências místicas particularmente coerentes em qualquer grau de civilização ou de situação religiosa. O que equivale a dizer que, para certas consciências religiosas em crise, é sempre possível um salto histórico que lhes permite atingir posições espirituais de outro modo inacessíveis. Sem dúvida, a "história" - a tradição religiosa da tribo em questão - intervém afinal para reconduzir e submeter aos seus cânones as experiências extáticas de certos privilegiados, mas é também inegável que tais experiências possuem muitas vezes o mesmo rigor e a mesma nobreza das experiências dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente.
9

O xamanismo é precisamente uma das técnicas arcaicas do êxtase, ao mesmo tempo mística, magia e "religião" no sentido amplo do termo. Procuramos apresentá-lo em seus diversos aspectos históricos e culturais e tentamos até esboçar uma breve história da formação do xamanismo da Ásia central e setentrional. Mas damos mais apreço à própria apresentação do fenômeno xamânico, à análise de sua ideologia, à discussão de suas técnicas, de seu simbolismo, de suas mitologias. Consideramos que esse trabalho pode interessar não apenas ao especialista mas também ao homem culto, e é a ele que este livro se destina em primeiro lugar. É lícito pensar que os detalhes que poderíamos fornecer acerca, digamos, da difusão do tambor centro-asiático nas regiões árticas, embora fascinem um círculo restrito de especialistas, deixariam bastante indiferente a maioria dos leitores. Não ocorre o mesmo - pelo menos é o que esperamos - quando se trata de penetrar um universo mental tão vasto e movimentado quanto o do xamanismo em geral e das técnicas de êxtase que este implica. Lidamos, neste caso, com um mundo espiritual que, embora diferente do nosso, nada lhe fica a dever nem em coerência nem em interesse. Ousamos crer que seu conhecimento se impõe a todo humanista de boa-fé, visto que há já algum tempo o humanismo deixou de identificar-se com a tradição espiritual ocidental, por mais grandiosa e fértil que esta seja.

Concebida nesse espírito, a presente obra não pretende esgotar nenhum dos aspectos que aborda em seus vários capítulos. Não empreendemos um estudo exaustivo do xamanismo: não tivemos nem meios nem intenção de fazê-lo. Tratamos o tema sempre na qualidade de comparatista e de historiador das religiões, o que significa confessar de antemão as lacunas e imperfeições inevitáveis de um trabalho que procura, em última análise, realizar uma síntese. Como o autor não é altaísta, americanista nem oceanista, é provável que certo número de trabalhos de especialistas lhe tenha escapado.

Não cremos, contudo, que o quadro geral aqui traçado tenha sido de outro modo modificado em suas linhas mestras. Muitos estudos apenas repetem, com ligeiras variantes, os

relatos dos primeiros observadores. A bibliografia de Popov, publicada em 1932 e restrita exclusivamente ao xamanismo siberiano, registra 650 trabalhos de etnólogos russos. A bibliografia dos xamanismos norte-americano e indonésio é igualmente bastante considerável. Não é possível ler tudo e, cabe reafirmar, não temos a pretensão de substituir o etnólogo, o altaísta ou o americanista. Mas sempre tomamos o cuidado de indicar em nota os principais trabalhos em que se pode encontrar material complementar. Poderíamos, certamente, ter

multiplicado a documentação, mas nesse caso teríamos de prever vários volumes. Não vimos utilidade em tal empresa; não tínhamos em vista uma série de monografias dedicadas aos diversos xamanismos, mas um estudo geral dedicado a um público não-especializado. Vários dos temas a que apenas aludimos serão, aliás, estudados mais detalhadamente em outros trabalhos (Morte e iniciação, Mitologia da morte etc.).

Não poderíamos ter levado a termo a presente obra sem a ajuda e o incentivo que recebemos, ao longo desses cinco anos de trabalho, do General N. Radesco, ex-Presidente do Conselho, do Centro Nacional de Pesquisa Científica (Paris), do Viking Fund (Nova York) e da Fundação Bollingen (Nova York). A todas essas pessoas e instituições consignamos aqui nossos mais sinceros agradecimentos. Devemos especial reconhecimento ao amigo Dr. Jean Gouillard, que teve a gentileza de ler e corrigir o manuscrito francês desta obra, e a nosso mestre e amigo Professor Georges Dumézil, que teve a amabilidade de ler alguns capítulos. É para nós um grande prazer declarar-lhes aqui toda a nossa gratidão. Permitimo-nos dedicar este livro a nossos mestres e colegas franceses, em testemunho de gratidão pelo incentivo que constantemente nos deram desde nossa chegada à França.

Os resultados de nossas pesquisas já foram parcialmente expostos em artigos - "Le probléme du chamanisme" [O problema do xamanismo] (Revue de I'Histoire des Religions, t. CXXXI, 1946, pp. 5-52), "Shamanism" (Forgotten Religions, vergilius Fern (org.), Philosophical Library, Nova York, 1949,

pp. 299-308) e "Schamanismus" (Paideuma, 1951, pp. 88-97)- e em conferências que tivemos a honra de proferir, em março de 1950, na Universidade de Roma e no Istituto Italiano per i1 Medio ed Estremo Oriente, a convite dos professores R. Pettazzoni e G. Tucci.

MIRCEA ELIADE
Paris, março de 1946-março de 1951.

N. B. - Por razões de ordem tipográfica, a transcrição dos termos orientais foi sensivelmente simplificada.

Prefácio à segunda edição

Por ocasião das traduções italiana (Roma-Milão, 1953), alemã (Zurique, 1957) e espanhola (México, 1960), já havíamos tentado corrigir e melhorar este livro, que, apesar de todas as suas imperfeições, foi o primeiro publicado acerca do xamanismo como um todo. Mas foi sobretudo na preparação da tradução inglesa (Nova York-Londres, 1964) que corrigimos em profundidade e aumentamos sensivelmente o texto original. Foi publicado um número considerável de trabalhos acerca dos diversos xamanismos ao longo dos últimos quinze anos. Procuramos utilizá-los no texto ou, pelo menos, indicá-los nas notas. Embora tenhamos registrado mais de duzentas novas publicações (desde 1948), não pretendemos ter esgotado a bibliografia recente acerca do xamanismo. Mas, como dissemos, este livro é obra de um historiador das religiões que aborda o tema como comparatista e não pode substituir as monografias que os especialistas dedicaram às várias espécies de xamanismo. Examinamos os trabalhos publicados até 1960 em nosso "Recent Works on Shamanism: a Review Article" [Obras recentes sobre o xamanismo: um balanço] (History of Religions, 1,1961, pp. 152-186). Outras análises críticas serão publicadas a intervalos irregulares na mesma revista.

Queremos agradecer, mais uma vez, à Fundação Bollingen; graças à bolsa de estudo a nós concedida por essa instituição pudemos prosseguir nossas pesquisas sobre o xamanismo após a publicação da primeira edição.

Finalmente, muito nos alegra poder aqui expressar todo nosso reconhecimento para com nosso aluno e amigo Henry. Pernet, que se deu ao trabalho de rever e melhorar o texto de segunda edição e se encarregou de corrigir as provas.

Mircea Eliade
Universidade de Chicago, março de 1967.

Capítulo I

Generalidades. Métodos de recrutamento. Xamanismo e vocação mística

Aproximações

Desde o início do século, os etnólogos se habituaram a utilizar como sinônimos os termos xamã, *medicine-man*, feiticeiro e mago[1] para designar certos indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso encontrados em todas as sociedades "primitivas". Por extensão, aplicou-se a mesma terminologia ao estudo da história religiosa dos povos "civilizados" e falou-se, por exemplo, em xamanismo indiano, iraniano, germânico, chinês e até babilônico para referir-se aos elementos "primitivos" encontrados nas respectivas religiões. Por várias razões, tal confusão só pode prejudicar a compreensão do fenômeno xamânico em si. Se por "xamã" se entender qualquer mago, feiticeiro, *medicine-man* ou extático encontrado ao longo da história das religiões e da etnologia religiosa, chegar-se-á a uma noção ao mesmo tempo extremamente complexa e imprecisa, cuja utilidade é difícil perceber, visto já dispormos dos termos "mago" e "feiticeiro" para exprimir noções tão díspares quanto aproximativas, como as de "magia" ou "mística primitiva".

Consideramos útil limitar o uso dos vocábulos "xamã" e "xamanismo", justamente para evitar equívocos e enxergar

1. Em português, poderíamos acrescentar a essa lista os termos "curandeiro" e "pajé". (N. da T.)

com maior clareza a própria história da "magia" e da "feitiçaria". Pois - é preciso deixar claro - o xamã é, ele também, um mago e um medicine-man: a ele se atribui a competência de curar, como aos médicos, assim como a de operar milagres extraordinários, como ocorre com todos os magos, primitivos e modernos. Mas, além disso, ele é psicopompo e pode ainda ser sacerdote, místico e poeta. Na massa indiferenciada e "confusionista" da vida mágico-religiosa das sociedades arcaicas considerada em seu conjunto, o xamanismo - tomado em seu sentido estrito e preciso - já apresenta uma estrutura própria e revela uma "história" que é da maior utilidade esclarecer.

O xamanismo *stricto sensu* é, por excelência, um fenômeno religioso siberiano e centro-asiático. A palavra chegou até nós através do russo, do tungue saman. Nas outras línguas do centro e do norte da Ásia, os

termos correspondentes são o iacuto ojun, o mongol bügä, bögä (buge,bü) e ugadan (cf. também o buriate udayan e o iacuto udoyan, "a mulher-xamã"), o turco-tártaro kam (altaico kam, gam; mongol kami etc.). Tentou-se explicar o termo tungue a partir do páli samana, e voltaremos a essa etimologia possível - ligada à grande questão das influências indianas sobre as religiões siberianas - no último capítulo deste livro (pp. 537 ss.). Em toda essa imensa área que compreende o centro e o norte da Ásia, a vida mágico-religiosa da sociedade gira em torno do xamã. O que não quer dizer, evidentemente, que ele seja o único manipulador do sagrado, nem que a atividade religiosa seja monopolizada pelo xamã. Em muitas tribos, o sacerdote-sacrificante coexiste com o xamã, sem contar que todo chefe de família é também chefe do culto doméstico. Contudo, o xamã é sempre a figura dominante, pois em toda essa região, onde a experiência extática é considerada a experiência religiosa por excelência, é o xamã, e apenas ele, o grande mestre do êxtase. Uma primeira definição desse fenômeno complexo, e possivelmente a menos arriscada, será: xamanismo = técnica do êxtase.

Como tal ele foi visto e descrito pelos primeiros viajantes nas diversas regiões da Ásia central e setentrional. Mais tarde,

fenômenos mágico-religiosos similares foram observados na América do Norte, na Indonésia, na Oceania e alhures. Como veremos em breve, esses fenômenos são efetivamente xamânicos e devem ser estudados juntamente com o xamanismo siberiano. Todavia, impõe-se desde logo uma observação: a presença de um complexo xamânico numa zona qualquer não implica necessariamente que a vida mágico-religiosa de determinado povo esteja cristalizada em torno do xamanismo. Isso pode ocorrer (como, por exemplo, em certas regiões da Indonésia), mas não é o mais freqüente. Geralmente, o xamanismo coexiste com outras formas de magia e de religião.

E é aqui que se pode avaliar a vantagem de utilizar o termo xamã em seu sentido próprio e rigoroso. Pois se tomarmos o cuidado de diferenciar o xamã de outros "magos" e medicine-men das sociedades primitivas, a identificação de complexos xamânicos em determinadas religiões adquire de saída um significado bastante importante. Magia e magos há praticamente em todo o mundo, ao passo que o xamanismo aponta para uma "especialidade" mágica específica, na qual insistiremos muito: o "domínio do fogo", o vôo mágico etc. Por isso, embora o xamã tenha, entre outras qualidades, a de mago, não é qualquer mago que pode ser qualificado de xamã. A mesma precisão se impõe a propósito das curas xamânicas: todo medicine-man cura, mas o xamã emprega um método que lhe é exclusivo. As técnicas xamânicas

do êxtase, por sua vez, não esgotam todas as variedades da experiência extática registradas na história das religiões e na etnologia religiosa; não se pode, portanto, considerar qualquer extático como um xamã: este é o especialista em um transe, durante o qual se acredita que sua alma deixa o corpo para realizar ascensões celestes ou descensões infernais.

Distinção do mesmo gênero geralmente se faz necessária para especificar a relação do xamã com os seres "espíritos". Por toda parte, no mundo primitivo e no moderno, encontram-se indivíduos que alegam relacionar-se com os "espíritos", quer sendo "possuídos" por estes, quer dominando-os. Vários volumes seriam necessários para estudar devidamente todos os problemas apresentados pela própria idéia de "espírito" e

de suas relações possíveis com os humanos, pois um "espírito" tanto pode ser a alma de um falecido quanto um "espírito da Natureza", um animal mítico etc. Mas para o estudo do xamanismo não há necessidade de chegar a tanto; bastará estabelecer a posição do xamã em relação a seus espíritos auxiliares. Veremos claramente em que um xamã se distingue de um "possesso", por exemplo: ele controla seus "espíritos", no sentido de que ele, ser humano, consegue comunicar-se com os mortos, com os "demônios" e com os "espíritos da Natureza" sem por isso transformar-se em instrumento deles. Evidentemente, encontram-se xamãs que são verdadeiros "possessos", mas estes constituem exceções que, aliás, têm sua explicação.

Estes esclarecimentos preliminares já indicam o caminho que nos propomos seguir para chegar a uma justa compreensão do xamanismo. Visto que esse fenômeno mágico-religioso se manifestou em sua forma mais completa na Ásia central e setentrional, tomaremos como exemplo típico o xamã dessas regiões. Não ignoramos - e tentaremos demonstrar - que o xamanismo da Ásia central e setentrional, pelo menos em seu aspecto atual, não é um fenômeno originário e isento de influências externas; ao contrário, é um fenômeno que possui uma longa "história". Mas esse xamanismo da Sibéria e da Ásia central tem o mérito de se apresentar como uma estrutura na qual certos elementos que existem difusos no resto do mundo - a saber, relações especiais com os "espíritos", habilidades extáticas que permitem o vôo mágico, a ascensão aos Céus, a descida ao Inferno, o domínio do fogo etc. - já se revelam, na zona em questão, integrados numa ideologia particular que valida técnicas específicas.

Tal xamanismo stricto sensu não está restrito à Ásia central e setentrional, e mais adiante procuraremos indicar o maior número possível de paralelos. Por outro lado, encontram-se, isoladamente,

certos elementos xamânicos em diversas formas de magia e de religião arcaicas; é grande o interesse que despertam, pois mostram em que medida o xamanismo propriamente dito conserva um fundo de crenças e técnicas "primitivas" e em que medida ele inovou. Sempre com a preocupação

de delimitar com precisão o lugar do xamanismo no seio das religiões primitivas (com tudo o que estas últimas implicam: "magia", crença em Espíritos Supremos e "espíritos", concepções mitológicas e técnicas do êxtase etc.), será preciso fazer continuamente alusão a fenômenos mais ou menos similares, ainda que isso não implique considerá-los como "xamânicos". Mas é sempre proveitoso comparar e mostrar aquilo que um fenômeno mágico-religioso análogo a um determinado elemento xamânico produziu alhures, integrado em outro conjunto cultural e com uma outra orientação espiritual[2].

Por mais que domine a vida religiosa da Ásia central e setentrional, o xamanismo não é a religião dessa imensa área. Só por comodismo ou confusão terá sido possível considerar como xamanismo a religião dos povos árticos ou turco-tártaros. As religiões da Ásia central e setentrional extrapolam em todos os sentidos o xamanismo, assim como qualquer religião extrapola a experiência mística de alguns de seus membros privilegiados. Os xamãs são "eleitos" e, como tais, têm acesso a uma zona do sagrado inacessível aos outros membros da comunidade. Suas experiências extáticas exerceram, e ainda exercem, poderosa influência sobre a estratificação da ideologia religiosa, sobre a mitologia, sobre o ritualismo. Porém, assim como a ideologia, a mitologia e os ritos das populações árticas, siberianas e asiáticas não são criação de seus xamãs. Todos esses elementos são anteriores ao xamanismo ou, pelo menos, são paralelos a ele, no sentido de que são produto da experiência religiosa geral, e não de determinada classe de

2. Nesse sentido, e apenas nele, a identificação de elementos "xamânicos" numa religião ou numa mística evoluídas parece-nos preciosa. A descoberta de um símbolo ou de um rito xamânicos na antiga Índia ou no Irã começa a ganhar significado, porquanto somos levados a ver no xamanismo um fenômeno religioso claramente delimitado. Senão, falaremos indefinidamente de "elementos primitivos" identificáveis em qualquer religião, por mais "evoluída" que seja. Pois as religiões da Índia e do Irã, como todas as outras religiões do Oriente antigo ou moderno, apresentam vários "elementos primitivos" que nem por isso são xamânicos. Não se pode nem mesmo considerar como "xamânica" qualquer técnica de êxtase encontrada no Oriente, por mais "primitiva" que possa ser.

seres privilegiados, os extáticos. Ao contrário, como teremos oportunidade de constatar, observa-se freqüentemente o esforço da experiência xamânica (isto é, extática) para expressar-se por intermédio de uma ideologia que nem sempre lhe é favorável.

Para não antecipar demais o conteúdo dos capítulos seguintes, aqui nos limitaremos a dizer que os xamãs são seres que se singularizam no seio de suas respectivas sociedades por certos traços que, nas sociedades da Europa moderna, representam marcas de "vocação" ou, pelo menos, de "crise religiosa". São separados do resto da comunidade pela intensidade de sua própria experiência religiosa. Isso significa que haveria mais razão para se arrolar o xamanismo entre as místicas do que na lista daquilo que habitualmente é chamado de "religião". Teremos oportunidade de encontrar o xamanismo no interior de um número considerável de religiões, pois ele é sempre uma técnica do êxtase à disposição de certa elite e constitui de algum modo a mística da religião em questão. Logo de início ocorre uma comparação: com os monges, místicos e santos das igrejas cristãs. Mas é uma comparação que não deve prosperar. Ao contrário do que ocorre no cristianismo (pelo menos em sua história recente), os povos que se declaram "xamanistas" atribuem importância considerável às experiências extáticas de seus xamãs; tais experiências lhes dizem respeito de modo pessoal e imediato, pois são os xamãs, por meio de seus transes, que os curam, que acompanham seus mortos ao "Reino das Trevas" e servem de mediadores entre eles e os seus deuses, celestes ou infernais, grandes ou pequenos. Essa elite mística restrita não apenas dirige a vida religiosa da comunidade mas de algum modo cuida da "alma" dela. O xamã é o grande especialista da alma humana; só ele a "vê", pois conhece sua "forma" e seu destino.

E, nas coisas em que o destino imediato da alma não intervém, quando não se trata de doença (= perda da alma), de morte, de infortúnio ou de algum grande sacrifício que implique uma experiência extática qualquer (viagem mística aos Céus ou aos Infernos), o xamã não é indispensável. Grande parte da vida religiosa transcorre sem ele.
20

Como se sabe, as populações árticas, siberianas e do centro da Ásia compõem-se em sua grande maioria de caçadores-pescadores ou de pastores-criadores. Todas elas se caracterizam por certo nomadismo, e apesar de suas diferenças étnicas e lingüísticas as grandes linhas de suas religiões coincidem. Tchuktches, tungues, samoiedos ou turco-tártaros, para mencionar apenas alguns dos grupos mais importantes, conhecem e veneram um grande deus celeste, criador e onipotente, mas em via de tornar-se um deus otiosus[3]. Às vezes o próprio nome do Grande Deus significa Céu, como por exemplo o Nun dos samoiedos, o Bunga dos tungues ou o Tengri dos mongóis (e também o Tengeri dos buriates, o Tangere dos tártaros do Volga, o Tingir dos beltires, o Tangara dos iacutos etc.). Mesmo quando o nome concreto do "Céu" não está presente, encontramos um de seus atributos mais específicos,

"alto", "elevado", "luminoso" etc. Assim, entre os ostyaks de Irtysh, o nome do deus celeste é derivado de sänke, cujo sentido original é "luminoso", "brilhante", "luz". Os iacutos chamam-no de "altíssimo Senhor" (ar tojon); os tártaros de Altai, de "Branca luz" (ak ajas); os koryaks, de "Um do alto", "Senhor do alto" etc. Os turco-tártaros, entre os quais o Grande Deus celestial conserva mais atualidade religiosa que entre seus vizinhos do norte e do nordeste, chamam-no igualmente "chefe", "mestre", "senhor" e muitas vezes "pai"[4].

O deus celeste, que habita o Céu superior, dispõe de vários "filhos" ou "mensageiros" que lhe são subordinados e ocupam

3. Esse fenômeno, particularmente importante para a história das religiões, não é de modo algum restrito à Ásia central e setentrional. Pode ser encontrado por todo o mundo, e sua explicação ainda não está totalmente estabelecida; cf. nosso Traité d'histoire des religions (Paris, 1949), pp. 53 ss. Ainda que apenas de modo indireto, a presente obra espera lançar alguma luz sobre esse problema.

4. Ver M. ELIADE, Traité d'histoire des religions, pp. 53 ss., e J.-P. ROUX, Tängri. "Essai sur le ciel-dieu des peuples altaiques" (in Revue de l'Histoire des Religions, CXLIX, 1956, pp. 49-82, 197-230; CL, 1956, pp. 27-54, 173-231). Sobre as religiões siberianas e ugro-finesas, ver L PAULSON, em I. PAULSON, A. HULTKRANTZ e K. JETTMAR, Les religions arctiques et finnoises (Paris, 1965), pp. 15-265.

os Céus inferiores. Em termos de quantidade e de nomes, variam de uma tribo para outra; fala-se geralmente em Sete ou Nove "Filhos" ou "Filhas", e com vários dentre eles o xamã se relaciona de modo especial. Esses Filhos, Mensageiros ou Servos do Deus Celeste têm por missão vigiar e ajudar os seres humanos. O panteão é às vezes muito mais numeroso, como por exemplo entre os buriates, os iacutos e os mongóis. Os buriates falam em 55 deuses "bons" e 44 deuses "maus", desde sempre opostos por uma luta sem fim. Mas, como mostraremos mais adiante (pp. 210 ss.), temos razão para crer que essa multiplicação dos deuses e também a oposição entre eles são inovações talvez bastante recentes.

Entre os turco-tártaros, as deusas desempenham papel bem modesto[5]. A divindade da terra é bastante apagada. Os iacutos, por exemplo, não possuem nenhuma estatueta da deusa da terra e não lhe oferecem sacrifícios[6]. Os povos turco-tártaros e siberianos conhecem várias divindades femininas, mas estas são reservadas às mulheres, pois seu domínio é o parto e as doenças infantis[7].

O papel mitológico da Mulher é igualmente bastante reduzido, embora ainda restem vestígios em certas tradições xamânicas. Entre os altaicos, o único grande deus depois do Deus celeste ou da atmosfera[8] é o Senhor do Inferno, Erlik khan, também perfeitamente conhecido pelo xamã. O importantíssimo culto do fogo, os ritos de caça, a concepção da

morte - à qual voltaremos reiteradas vezes - completam esse breve esboço da vida religiosa da Ásia central e setentrional.

5. Cf. E. LOT-FALCK, "A propos d'Ätügän, déesse mongole de la terre" (in Revue de l'Histoire des Religions, CXLIX, 2, 1956, pp. 157-96).
6. U. HARVA (Holmberg), "Die religiõsen Vorstellungen der altaischen Völker" (in Folklore Fellows Communications, LU, 125, Helsinque, 1938, p. 247).
7. Cf. G. RÄNK, "Female deities ofthe Madder-Akka Group", in Studia Septentrionalia, Oslo, 1955, pp. 7-79, pp. 48 ss.
8. Pois na Ásia central também se verifica a passagem bem conhecida de um deus celeste para um deus da atmosfera ou da tempestade; cf. nosso traiié, pp. 88 ss.

Morfologicamente, essa religião se aproxima em suas grandes linhas da dos indo-europeus: mesma importância do Grande Deus celeste ou da tempestade, mesma ausência de Deusas (tão características da área indo-mediterrânea), mesma função atribuída aos "filhos" ou "mensageiros" (Açvins, Dióscuros etc.), mesma exaltação do fogo. Nos planos sociológico e econômico, a aproximação entre os indo-europeus da proto-história e os turco-tártaros antigos impõe-se com clareza ainda maior: as duas sociedades possuem uma estrutura patriarcal, com grande prestígio do chefe da família, e sua economia, de modo geral, é de caçadores e pastores-criadores. A importância religiosa do cavalo entre os turco-tártaros e os indo-europeus já foi notada há muito. Já foram igualmente evidenciados no mais antigo sacrifício grego (o olímpico) traços do sacrifício específico dos turco-tártaros, dos úgricos e das populações árticas, que caracterizam, justamente, os caçadores primitivos e os pastores-criadores. Tais fatos incidem sobre o problema que nos interessa: dada a simetria econômica, social e religiosa entre os antigos indo-europeus e os antigos turco-tártaros (ou melhor, prototurcos)[9], cabe descobrir em que medida existem ainda, entre os diversos povos indo-europeus da história, vestígios "xamânicos" comparáveis ao xamanismo turco-tártaro.

Mas nunca será demais repetir que não há a menor probabilidade de se encontrar, em parte alguma do mundo ou da história, um fenômeno religioso "puro" e perfeitamente "original". Os documentos paleoetnológicos e pré-históricos de que dispomos não vão além do paleolítico, e nada justifica supor que, durante as centenas de milhares de anos que precederam a mais

9. Sobre a pré-história e a história antiga dos turcos, ver a admirável síntese de René GROUSSET, L'empire des steppes (Paris, 1938); ver também W. KOPPERS, Urtürkentum und Urindogermanentum im Liehte der Völkerkundichen Universalgesehiehte (Belleten, n? 20, Istambul, 1941, pp. 481-525); W. BARTHOLD, Histoire des fures d'Asie centrale (Paris, 1945); Karl JETTMAR, "Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften" (Arehiv für Vôlkerkunde, Ill, Viena, 1948, pp. 9-23); id., "The Altai before the Turks" (in Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities, n? 23, Estocolmo, 1951, pp. 135-223); id., Urgaschichte Innerasiens (in Karl 1. NARR et alia, Abriss der Vorgesehiehte, pp. 150-61).

remota Idade da Pedra, a humanidade não tenha conhecido vida religiosa tão intensa e tão variada quanto nas épocas ulteriores. É quase certo que pelo menos parte das crenças mágico-religiosas da humanidade pré-lítica se tenha conservado nas concepções religiosas e mitológicas ulteriores. Mas também é muitíssimo provável que essa herança espiritual da época pré-lítica não tenha cessado de sofrer modificações, em decorrência dos numerosos contatos culturais entre as populações pré-históricas e proto-históricas. Assim, em nenhuma parte da história das religiões lidamos com fenômenos "originais", pois a "história" ocorreu em todos os lugares, modificando, refundindo, enriquecendo ou empobrecendo as concepções religiosas, as criações mitológicas, os ritos, as técnicas do êxtase. Evidentemente, cada religião que, após longos processos de transformação interna, acaba por constituir-se numa estrutura autônoma apresenta uma "forma" que lhe é própria e que passa como tal para a história posterior da humanidade. Mas nenhuma religião é inteiramente "nova", nenhuma mensagem religiosa elimina completamente o passado; trata-se, antes, de reorganização, renovação, revalorização, integração de elementos - e dos mais essenciais! - de uma tradição religiosa imemorial.

Essas poucas observações bastarão para delimitar provisoriamente o horizonte histórico do xamanismo; alguns de seus elementos, que iremos identificar mais adiante, são claramente arcaicos, mas isso não quer dizer que sejam "puros" e "originários". O xamanismo turco-mongol, na forma com que se apresenta, está até bastante impregnado de influências orientais, e, embora existam outros xamanismos isentos de influências tão características e tão recentes, eles tampouco são "originários".

Quanto às religiões árticas, siberianas e do centro da Ásia, onde o xamanismo atingiu seu grau mais elevado de integração, vimos que são caracterizadas, de um lado, pela presença quase imperceptível de um Grande Deus celestial e, de outro, por ritos de caça e pelo culto dos ancestrais, que supõem uma orientação religiosa totalmente diferente. Como veremos mais

adiante, o xamã está implicado, de modo mais ou menos direto, em cada um desses setores religiosos. Mas sempre se tem a impressão de que ele está mais "em casa" num setor do que em outro. Constituído pela experiência extática e pela magia, o xamanismo se adapta de modo variável às diversas estruturas religiosas que o precederam. Chegamos às vezes a ficar surpresos quando situamos a descrição de uma sessão xamânica no conjunto da vida religiosa da população considerada (pensamos, por exemplo, no Grande Deus celestial e nos mitos que lhe

dizem respeito): a impressão é a de dois universos religioso completamente diferentes. Mas é uma falsa impressão: a diferença não está na estrutura dos universos religiosos, mas na intensidade da experiência religiosa desencadeada pela experiência xamânica. Esta quase sempre recorre ao êxtase, e a história das religiões está aí para nos mostrar que nenhuma experiência religiosa se acha mais exposta a desfigurações e aberrações do que a experiência extática.

Para encerrar aqui essas poucas observações preliminares, é sempre útil lembrar, quando se estuda o xamanismo, que este contempla certo número de elementos religiosos particulares e até "privados" e que, simultaneamente, está longe de esgotar a totalidade da vida religiosa do restante da comunidade. O xamã inicia sua nova vida, a verdadeira, com uma "separação", isto é, como veremos adiante, com uma crise espiritual que certamente não está desprovida de grandeza trágica nem de beleza.

A outorga de poderes xamânicos

Na Sibéria e no nordeste da Ásia, as principais vias de recrutamento dos xamãs são: 1) transmissão hereditária da profissão xamânica e 2) vocação espontânea (o "chamado" ou "escolha"). Há também casos de indivíduos que se tornam xamãs por vontade própria (como, por exemplo, entre os altaicos) ou por vontade do clã (tungues etc.). Mas estes últimos são considerados mais fracos do que aqueles que herdaram a profissão

ou atenderam ao "chamado" dos deuses e dos espíritos[10]. A escolha pelo clã, por sua vez, está subordinada à experiência extática do candidato; se esta não ocorrer, o adolescente escolhido para tomar o lugar do xamã falecido é eliminado (ver mais adiante, p. 30).

Qualquer que tenha sido o método de seleção, um xamã só é reconhecido como tal após ter recebido dupla instrução: 1) de ordem extática (sonhos, transes etc.), 2) de ordem tradicional (técnicas xamânicas, nomes e funções dos espíritos, mitologia e genealogia do clã, linguagem secreta etc.). Essa dupla instrução, a cargo dos espíritos e dos velhos mestres xamãs, equivale a uma iniciação. Às vezes a iniciação é pública e constitui por si só um ritual autônomo. Mas a ausência de um ritual desse gênero não implica de modo algum ausência de iniciação: esta pode muito bem ter ocorrido em sonho ou durante o êxtase do neófito. Os documentos de que dispomos sobre os sonhos xamânicos mostram de modo pertinente que se trata de uma iniciação cuja estrutura é sobejamente conhecida na história das religiões; não se trata em nenhum caso de alucinações anárquicas ou

de fabulação estritamente individual: essas alucinações e essa fabulação seguem modelos tradicionais coerentes, bem articulados e com um conteúdo teórico espantosamente rico.

Isso, acreditamos, coloca sobre base bem mais segura o problema da psicopatia dos xamãs, ao qual voltaremos. Psicopata ou não, o futuro xamã deve passar por determinadas provas iniciáticas e receber uma instrução às vezes extremamente complexa. É apenas essa dupla iniciação - extática e didática - que o faz passar de eventual neurótico a xamã reconhecido pela sociedade. A mesma observação deve ser feita quanto à origem dos poderes xamânicos: não é o ponto de partida para a obtenção de tais poderes (hereditariedade, concessão pelos espíritos, busca voluntária) que desempenha o papel mais importante, e

10. Sobre os altaicos, ver G. N. POTANIN, Otcherki severo-zapadnoj Mongolii, IV (São Petersburgo, 1883), p. 57; V. M. MIKHAILOWSKl, "Shamanism in Siberia and European Russia" (Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 24,1894, pp. 62-100,126-58), p. 90.

sim a técnica e a teoria subjacente a essa técnica, transmitidas através da iniciação.

Essa constatação parece importante, pois reiteradas vezes tentou-se tirar conclusões de grande alcance sobre a estrutura e até sobre a história desse fenômeno religioso a partir do fato de certo xamanismo ser hereditário ou espontâneo, ou de o "chamado" que decide a carreira do xamã parecer estar ou não condicionado pela constituição psicopática deste. Voltaremos depois a tais problemas metodológicos. Por ora passaremos em revista alguns documentos siberianos e norte-asiáticos sobre a eleição dos xamãs, sem tentar classificá-las por rubricas (transmissão hereditária, chamado, escolha pelo clã, decisão pessoal), porque, como veremos em breve, a maior parte das populações que nos interessam quase sempre conhece várias vias de recrutamento[11].

Recrutamento dos xamãs nas regiões oeste e central da Sibéria

Entre os voguls, afirma Gondatti, o xamanismo é hereditário e se transmite também por linha feminina. Mas o futuro xamã se sobressai desde a adolescência. Desde cedo torna-se nervoso e em certos casos chega a estar sujeito a ataques de epilepsia, interpretados como um encontro com os deuses[12].

11. Acerca da concessão dos poderes xamânicos, ver Georg NIORADZE, Der Schamanismus bei den sibirischen Võlkern (Stuttgart, 1925), pp. 54-8; Leo STERNBERG, "Divine Election in Primitive Religion" (Congrés International des Américanistes, Compte Rendu de Ia XXI" Session,

2ª p., Göteborg, 1925, pp. 472-512), passim; id., "Die Auserwählung in sibirischen Schamanismus" (Zeitschrift for Missionskunde und Religionswissenschaft, vol. 50, 1935, pp. 229-52; 261-74), passim; Uno HARVA, Die religiösen Vorstellungen, pp. 452 ss.; Äke Ohlmarks, Studien zum Problem des Schamanismus (LundCopenhagem, 1939), pp. 25 ss.; Ursula KNOLL-GREILING, "Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen" (in Tribus, n.s., Il-III, Stuttgart, 1952-53, pp. 227-38).

12. K. F. KARJALAINEN, Die Religion der Jugra-Völkern, vol. III (FFC, n? 63, Helsinque, 1927), p. 248.

A situação é aparentemente outra entre os ostyaks orientais; lá, segundo Dunin-Gorkavitsch, o xamanismo não se aprende, é um dom do Céu que se recebe ao nascer. Na região de Irtysh, é um dom de Sänke (o Deus do Céu) e faz-se notar desde a mais tenra idade. Os vasinganes também consideram que se nasce xamã[13]. Porém, como nota Karjalainen (pp. 250 ss.), hereditário ou espontâneo o xamanismo é sempre um dom dos deuses ou dos espíritos; visto sob certo ângulo, só é hereditário na aparência.

Geralmente, as duas formas de obtenção dos poderes coexistem. Entre os votyaks, por exemplo, o xamanismo é hereditário, mas também é outorgado diretamente pelo deus supremo, que instrui pessoalmente o futuro xamã através de sonhos e visões[14]. Ocorre exatamente o mesmo entre os lapões, onde o dom se transmite dentro da família, mas os espíritos também podem concedê-lo a quem quiserem[15].

Entre os samoiedos siberianos e os ostyaks, o xamanismo é hereditário. Quando morre o pai, o filho esculpe em madeira uma imagem da mão dele e, por meio desse símbolo, obtém a transmissão dos seus poderes[16]. Mas a qualidade de filho de xamã não basta; é preciso que o neófito seja ainda aceito e legitimado pelos espíritos[17]. Entre os yurak-samoiedos, o futuro xamã é identificado desde o nascimento; com efeito, as crianças que vêm ao mundo com "camisa" estão destinadas a tornar-se xamãs (os que nascem com "camisa" apenas na cabeça tornar-se-ão xamãs menores). Ao aproximar-se da maturidade, o candidato começa a ter visões, canta durante o sono, gosta de perambular solitário etc. Após esse

13. KARJALAINEN, op. cit., III, pp. 248-9.

14. MIKHAILOWSKI, op. cit., p. 153.

15. MIKHAILOWSKI, pp. 147-8; T. L ITKONEN, "Heidnische Religion und spätere Aberglaube bei den finnischen Lappen" (Mémoires de Ia société finno-ougrienne, t. 87, Helsinque, 1946), pp. 116-7, n. I.

16. P. L. TRETJAKOV, Turukhanski] Kraj, ego priroda i jiteli (São Petersburgo, 1871), p. 211; MIKHAILOWSKI, p. 86.

17. A. M. CASTREN, Nordische Reisen und Forschungen, III, IV, São Petersburgo. 1853. 1857, vol. IV, p. 191; MIKHAILOWSKI, p. 142.

período de incubação, ele se liga a um velho xamã para ser instruído[18]. Entre os ostyaks, às vezes é o próprio pai quem escoe o sucessor entre

os filhos; ao fazê-lo, não leva em conta direito de primogenitura, mas sim as capacidades do candidato. Em seguida transmite-lhe a ciência secreta tradicional. Aquele que não tem filhos transmite-a a um amigo ou discípulo. De qualquer modo, os que estão destinados a tornar-se xamãs passam a juventude a esforçar-se por dominar as doutrinas e as técnicas da profissão[19].

Entre os iacutos, escreve Sieroszewski[20], o dom do xamanismo não é hereditário. Contudo, o ämägät (sinal, espírito protetor) não desaparece após a morte do xamã e, conseqüentemente, tende a encarnar-se num membro da mesma família. Pripuzov[21] fornece os seguintes detalhes: a pessoa destinada a tornar-se xamã começa a ser tomada por acessos de fúria e depois perde a razão repentinamente, retira-se para as florestas, alimenta-se de cascas de árvore, joga-se na água e no fogo, fere-se com facas. A família recorre então a um velho xamã, que começa a instruir o jovem desnorteado acerca das diversas espécies de espírito e do modo de invocá-los e controlá-los. Isso é apenas o começo da iniciação propriamente dita, que comporta na seqüência uma série de cerimônias das quais voltaremos a falar (cf. p. 134).

Entre os tungues transbaikalianos, aquele que deseja tornar-se xamã declara que o espírito de um xamã falecido apareceu-lhe em sonho ordenando que lhe sucedesse. É de regra que essa declaração, para parecer plausível, venha acompanhada de um distúrbio mental bastante avançado[22]. Segundo as crenças dos tungues de Turushansk, aquele que está destinado a ser

18. T. LEHTISALO, "Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden"
(Mémoires de Ia société finno-ougrienne, vol. 53, Helsinque, 1927), p. 146.
19. BELA YAVSKIJ, citado por MIKHAILOWSKI, p. 86.
20. W. SIEROSZEWSKI, "Du chamanisme d'aprês les croyances des Yacoutes" (Revue de l'Histoire des Religions, t. 46, 1902, pp. 204-35, 299- 338), p. 312.
21. Citado por MIKHAILOWSKI, pp. 85 ss.
22. MIKHAILOWSKI, p. 85.

xamã vê em sonhos o "diabo" Khargi realizando ritos xamânicos. É nessa ocasião que ele aprende os segredos do ofício[23]. Voltaremos a esses "segredos", pois eles constituem o cerne da iniciação xamânica, que por vezes se realiza em sonhos e transes aparentemente mórbidos.

Recrutamento entre os tungues

Entre os manchus e os tungues da Manchúria, existem duas categorias de "grandes xamãs" (amba saman): os do clã e os que são

independentes do clã[24]. No primeiro caso, a transmissão dos dons xamânicos costuma ser feita de avô para neto, pois o filho, ocupado em prover às necessidades do pai, não pode tornar-se xamã. Entre os manchus o filho pode tornar-se xamã, mas se não há filhos é o neto quem herda o dom, isto é, os "espíritos" disponíveis após a morte do xamã. Diante do problema de não haver ninguém na família do xamã para apossar-se desses espíritos, apela-se para um estrangeiro. Quanto ao xamã independente, não tem regras para observar (Shirokogorov, op. cit., p. 346), ou seja, segue a própria vocação.

Shirokogorov descreve vários casos de vocação xamânica. Parece tratar-se sempre de uma crise histérica ou histeróide seguida de um período de instrução durante o qual o neófito é iniciado pelo xamã titular (Shirokogorov, pp. 346 ss.). Na maior parte dos casos, as crises ocorrem na maturidade, mas o candidato só pode tornar-se xamã vários anos após a primeira experiência tibid., p. 349), e o reconhecimento como xamã só pode ser feito pela comunidade inteira, depois de uma prova iniciática[25]; sem isso, nenhum xamã pode exercer sua função.

23. TRETJAKOV, Turukhanskij Kraj, p. 211; MIKHAILOWSKI, p. 86.
24. S. SHIROKOGOROV, Psychomental Complex ofthe Tungus (Xangai-Londres, 1935), p. 344.
25. SHIROKOGOROV, pp. 350-1; sobre essa iniciação, ver mais adiante, pp. 132 ss.

Muitos renunciam à profissão caso o clã não os considere dignos de ser xamãs (ibid., p. 350).

A instrução desempenha papel importante, mas só intervém após a primeira experiência extática. Entre os tungues da Manchúria, por exemplo, a criança é escolhida e educada com vistas a tornar-se xamã, mas o primeiro êxtase é decisivo; se essa experiência não ocorrer, o clã desiste de seu candidato ibid., p. 350). O comportamento do jovem às vezes pode decidir e precipitar a consagração; assim, pode ocorrer que ele fuja para as montanhas e lá permaneça durante sete dias ou mais, alimentando-se dos animais "capturados por ele diretamente com os dentes?[26] e retomando à aldeia sujo, ensangüentado, esfarrapado e desgrenhado "como um selvagem[27]. É só depois de uns dez dias que o candidato começa a balbuciar palavras incoerentes". Um velho xamã começa então a fazer-lhe perguntas com precaução; o candidato (ou, mais precisamente, o "espírito" que o possui) se enfurece e finalmente indica qual dos xamãs deverá oferecer sacrifícios aos deuses e preparar a cerimônia de iniciação e consagração (Shirokogorov, p. 351; obre a seqüência da cerimônia propriamente dita, ver mais adiante, pp. 131 ss.).

Recrutamento entre os buriates e os altaicos

Entre os buriates-alares estudados por Sandchejew, o xamanismo se transmite por linha paterna ou materna; mas também pode ser espontâneo. Em ambos os casos, a vocação se manifesta por sonhos e convulsões provocados pelos espíritos os antepassados (utcha). A vocação xamânica é obrigatória;

26. O que indica uma transformação em fera, ou seja, uma espécie de e integração no ancestral.
27. Todos esses detalhes têm um alcance iniciático que será esclarecido mais adiante.
28. É durante esse período de silêncio que se completa a iniciação pelos espíritos, sobre a qual os xamãs tungues e buriates fornecem detalhes preciosos ver abaixo, pp. 90 ss.

ninguém pode subtrair-se a ela. Se não houver candidatos adequados, os espíritos dos antepassados torturam as crianças, que choram durante o sono, ficam nervosas e sonhadoras e, aos treze anos, são votadas ao xamanismo. O período preparatório comporta uma longa série de experiências extáticas que são ao mesmo tempo iniciáticas: os espíritos dos antepassados aparecem em sonhos e às vezes levam o neófito até o Inferno. O jovem continua a instruir-se concomitantemente junto a xamãs e anciãos, aprende a genealogia e as tradições do clã, a mitologia e o vocabulário xamânicos. O instrutor é chamado de Pai-Xamã. Durante o êxtase, o candidato canta hinos xamânicos[29]. É o sinal de que o contato com o além já está estabelecido.

Entre os buriates da Sibéria meridional o xamanismo é geralmente hereditário, mas pode ocorrer de alguém tomar-se xamã por eleição divina ou por acidente; por exemplo, os deuses escolhem o futuro xamã atingindo-o com um raio ou indicando-lhe sua vontade por meio de pedras caídas do Céu[30]; por acaso, alguém bebe tarasun no local onde uma dessas pedras se encontra e transforma-se em xamã. Esses xamãs escolhidos pelos deuses também devem, contudo, ser guiados e instruídos pelos velhos xamãs (Mikhailowski, p. 86). O papel do trovão na escolha do futuro xamã é importante, pois indica a origem celeste dos poderes xamânicos. Não se trata de um caso isolado; também entre os soyotes toma-se xamã aquele que é tocado pelo raio[31], e o raio às vezes é representado nas vestes xamânicas.

No caso do xamanismo hereditário, as almas dos ancestrais-xamãs escolhem um rapaz da família; este fica distraído e sonhador, gosta da solidão, tem visões proféticas e, ocasionalmente, ataques que o deixam inconsciente. Durante esse tempo, os buriates acreditam que a alma é levada pelos espíritos, para o Ocidente, se ele estiver destinado a ser um xamã branco,

29. Garma SANDSCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten (trad. do russo por R. Augustin, Anthropos, voI. 22, 1927. pp. 576-613,933-55; vol. 23, 1928, pp. 538-60,967-86),1928, pp. 977-8.

30. Acerca das "pedras de trovão" caídas do Céu, ver M. ELIADE. Traité d'histoire des religions, pp. 59 ss.
31. POTANIN, Otcherki severo-zapadnoj Mongolii, IV, p. 289.
32
ou para o Oriente, se for chamado a ser um xamã negro (sobre a distinção entre esses dois tipos de xamãs, ver mais adiante, pp. 210 ss.). Recebida nos palácios dos deuses, a alma do neófito é instruída pelos ancestrais-xamãs quanto aos segredos do oficio, as formas e os nomes dos deuses, o culto e os nomes dos espíritos etc. É somente após essa primeira iniciação que a alma reintegra-se ao corpo[32]. Veremos que a iniciação prossegue ainda por um bom tempo.

Quanto aos altaicos, o dom xamânico costuma ser hereditário. Ainda menino, o futuro Kam revela-se doentio, solitário, contemplativo; durante muito tempo é preparado pelo pai, que lhe ensina os cantos e a tradição da tribo. Quando um rapaz de uma família sofre ataques de epilepsia, os altaicos têm certeza de que um de seus antepassados foi xamã. Mas também é possível tornar-se Kam por vontade própria, embora esse tipo de xamã seja considerado inferior aos outros[32].

Entre os kazak-quirguizes, a profissão de *baqça* costuma ser transmitida de pai para filho; excepcionalmente, um pai pode transmiti-la aos dois filhos. Mas conserva-se a memória de uma época antiga em que o neófito era escolhido diretamente pelos velhos xamãs. "Antigamente, os *baqças* recrutavam kazak-quirguizes jovenzinhos, geralmente órfãos, para iniciá-los na profissão de baqça; contudo, para ser bem-sucedido no oficio, era indispensável possuir certa predisposição para as doenças nervosas. Os indivíduos destinados ao *baqçylyk* caracterizavam-se por mudanças súbitas de humor, pela passagem rápida da irritação ao estado normal, da melancolia à agitação.[34]

32. MIKHAILOWSKI, p. 87; W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, vol. X (Münster, 1952), pp. 395 ss.
33. POTANIN, Otcherki, IV, pp. 56-7; MIKHAILOWSKI, p. 90; Radlov, Aus Sibirien (Leipzig, 1884), II, p. 16; A. V. ANOCHIN, Materialy po shamanstvu u altaisev, pp. 29 ss.; H. von LANKENAU, "Die Schamanen und das Schamanenwesen" (Globus, XXII, 1872), pp. 278 ss.; W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, vol. IX (Münster, 1949), pp. 245-8 (tártaros de Altai), pp. 687-8 (tártaros abakan).
34. J. CASTAGNÉ, "Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux (Revue des Études lslamiques, 1930, pp. 53-151), p. 60.
33

Transmissão hereditária e busca dos poderes xamânicos

Desse rápido exame dos fatos siberianos e centro-asiáticos já é possível inferir duas conclusões: 1.ª) a coexistência do xamanismo hereditário com um xamanismo outorgado diretamente pelos deuses e

pelos espíritos; 2.ª) a freqüência dos fenômenos mórbidos que acompanham a manifestação espontânea ou a transmissão hereditária da vocação xamânica, Vejamos agora qual é a situação em outras regiões não-pertencentes à Sibéria, à Ásia central e às zonas árticas.

Não é preciso deter-se por tempo demasiado na questão da transmissão hereditária ou da vocação espontânea do mago e do curandeiro. Grosso modo, a situação é a mesma em todos os lugares: as duas vias de acesso aos poderes mágico-religiosos coexistem, Alguns exemplos bastarão.

A profissão de curandeiro é hereditária entre os zulus e os bechuanas da África do Sul[35], entre os nyimas do Sudão meridional[36], entre os negritos e osjakuns da península malásia[37], entre os bataks e outras populações de Sumatra[38], entre os dayaks[39], entre os feiticeiros das Novas Hébridas[40] e em várias tribos guianenses e amazônicas (shipibos, cunebos, macuxis etc.)[41].

35. Max BAR TELS, Die Medizin der Naturvölker (Leipzig, 1893), p. 25.
36. -S. F. NADEL, "A Study of Shamanism in the Nuba Mountains" (Journal of the Royal Anthropological Institute, LXXVI, 1, Londres, 1946, pp. 25-37), p. 27.
37. Ivor H. N. EVANS, Studies in Religion, Folk-lore and Customs in Britisn North Borneo and the Malay Peninsula (Cambridge, 1923), pp. 159,264.
38. E. M. LOEB, Sumatra: Its History and People (com The Archaeology and Art of Sumatra, por R. von HEINE-GELDERN), Viena, 1935, p. 81 (bataks setentrionais), 125 (menangkabaus), 155 (nias).
39. H. Ling ROTH, Natives of Sarawak and British. North Borneo (2 vols., Londres, 1896), I, p. 260; também entre os ngadju dayaks, cf. H. SCHÄRER, Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo (Leiden, 1946), p. 58.
40. 1. L. MADDOX, The Medicine-Man. A Sociological Study of lhe Character and Evolution ofShamanism (Nova York, 1923), p. 26.
41. Alfred MÉTRAUX, "Le shamanisme chez les Indiens de I'Amérique du Sud tropicale" (Acta Americana, II, 3-4, México, 1944, pp. 197-219.
320-41), pp. 200 ss.

"Segundo os cunebos, todo xamã por direito de sucessão goza e um poder superior àquele cujo título decorre unicamente de sua própria iniciativa" (A. Métraux, op. cit., p. 201). Entre as tribos das Montanhas Rochosas da América do Norte, o poder xamânico também pode ser herdado, mas é sempre através de uma experiência extática (sonho) que se faz a transmissão[42]. Como nota Park (p. 29), a herança parece ser mais a tendência que tem um dos filhos ou outros membros da família do xamã falecido a adquirir o poder haurindo da mesma fonte. Entre os puyallups, como observa Marian Smith, "o poder tende a permanecer na família"[43]. Sabe-se também de casos em que o xamã transmite em vida seus poderes ao filho (Park, p. 30). A hereditariedade do poder xamânico parece ser a regra entre as tribos do planalto (thompsons, shuswaps, okanagons meridionais, klallams, nez-percés, klamaths, teninos), da Carolina do norte (shastas etc.), e encontra-se também

entre os hupas, chimarikos, wintus e monos ocidentais[44]. A transmissão dos "espíritos" é sempre a base dessa herança xamânica, ao contrário do método mais usual em praticamente todas as tribos norte-americanas de adquirir esses "espíritos" através de uma experiência espontânea (sonho etc.) ou através da busca deliberada. O xamanismo raramente é hereditário entre os esquimós. Um iglulik tornou-se xamã após ter sido ferido por uma morsa, mas de certo modo herdava a qualificação da mãe, que se tornara

42. Willard Z. PARK, Shamanism in Western North America. A Study in Cultural Relationship (Northwestem University Studies in the Social Sciences, 2, Evanston e Chicago, 1938), p. 22.
43. Citado por Marcelle BOUTEILLER, "Du 'chaman' au 'panseur de secret'" (Actes du XXVIII' Congrês International des Américanistes, Paris, 1947, Paris, 1948, pp. 237-45), p. 243. "Uma jovem conhecida de todos recebeu o dom de curar as queimaduras de uma velha vizinha falecida que lhe ensinou o segredo, pois não possuía mais família, mas tinha sido ela mesma iniciada por um ascendente" (BOUTEILLER, p. 246).
44. W. Z. PARK, Shamanism, p. 121. cr. também BOUTEILLER, "Don chamanistique et adaptation à Ia vie chez les lndiens de I' Amérique du Nord" (Journal de Ia Société des Américanistes, N. S., t. 39, 1950, pp. 1-14).

xamã em conseqüência da entrada de uma bola de fogo em seu corpo[45].

O cargo de curandeiro não é hereditário em considerável número de populações primitivas, que não cabe citar aqui[46]. Isso quer dizer que no mundo todo se admite a possibilidade de obter poderes mágico-religiosos tanto de modo espontâneo (doença, sonho, encontro fortuito de uma fonte de "poder" etc.) quanto de modo deliberado (busca). Cabe observar que a obtenção não-hereditária dos poderes mágico-religiosos apresenta um número quase inesgotável de formas e variantes, que interessam mais à história geral das religiões do que a um estudo sistemático do xamanismo, pois inclui tanto a possibilidade de obter, espontânea ou deliberadamente, os poderes mágico-religiosos e tornar-se, assim, xamã, curandeiro ou feiticeiro, quanto a possibilidade de obter tais forças para a própria proteção ou proveito pessoal, como se vê praticamente por toda parte no mundo arcaico. Esta última possibilidade de obter forças mágico-religiosas não implica uma distinção de regime religioso ou social em relação ao restante da comunidade. O homem que, através de certas técnicas elementares, mas tradicionais, obtém um aumento de suas disponibilidades mágico-religiosas - para garantir a fartura de suas colheitas ou para proteger-se de mau-olhado etc. - não pretende mudar seu status sócio-religioso para tornar-se medicine-man em decorrência do incremento de suas disponibilidades de sagrado. Deseja simplesmente aumentar suas capacidades vitais e religiosas. Por conseguinte, sua busca - modesta e limitada - dos poderes mágico-religiosos inclui-se entre os

comportamentos mais típicos e mais elementares do homem diante do sagrado, pois - como demonstramos alhures - no homem

45. Knud RASMUSSEN, "Intellectual Culture ofthe Iglulik Eskimos" (in Report of the Fifth Thule Expedition, VII, 1, Copenhague, 1930, pp. 120 ss. Às vezes, entre os esquimós de Diomede Islands, o xamã transmite seus poderes diretamente a um dos filhos; ver E. M. WEYER Jr., The Eskimos: their Environment and Folkways (New Haven e Londres, 1932), p. 429.
46. Cf. Hutton WEBSTER, Magic. A Sociological Study (Stanford, California, 1948), pp. 185 ss.

primitivo, assim como em todo ser humano, o desejo de entrar em contato com o sagrado é contrabalançado pelo teor de ser obrigado a renunciar à sua condição meramente humana e de transformar-se num instrumento mais ou menos maleável de uma manifestação qualquer do sagrado (deus, espírito, ancestral etc.)[47].

Nas páginas seguintes, a busca deliberada dos poderes mágico-religiosos ou a concessão destes pelos deuses e pelos espíritos só serão consideradas consoante se trate de uma aquisição maciça do sagrado, destinada a transformar radicalmente posição sócio-religiosa do interessado que, desse modo, será transformado em técnico especializado. Mesmo em casos desse tipo teremos a ocasião de observar certa resistência contra a "escolha divina".

Xamanismo e psicopatologia

Examinemos agora as relações que alguns acreditaram descobrir entre o xamanismo ártico e siberiano e as doenças nervosas, a começar pelas várias formas de histeria ártica. Desde Krivoshapkin (1861, 1865), Bogoraz (1910), Vitashevskij 1911) e Czaplicka (1914), não se deixou de ressaltar a fenomenologia psicopatológica do xamanismo siberiano". O último partidário da explicação do xamanismo pela histeria ártica, A. Ohlmarks, chega mesmo a fazer a distinção entre um xamanismo ártico e um subártico, dependendo do grau de doença

47. Sobre o significado dessa atitude ambivalente diante do sagrado, ver nosso Traité d'histoire des religions, pp. 393 ss.
48. OHLMARK.S, Studien zum Problem des Schamanismus, pp. 20 ss.; G. IORADZE, Der Schamanismus, pp. 50 ss.; M. A. CZAPLICKA, Aborieinal Siberia (Oxford, 1914), pp. 179 ss. (tchuktches); V. G. BOGORAZ, K psichologii shamantsva u narodov severo-vostotchnoj Azii (Etnografitcheskoe Ozborenie, 1910, vol. 22,1-2), pp. 5 ss.; cf também W. L JOCHELSON, The Koryaks (Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup i orth Pacific Expedition, VI, Leiden e Nova Y ork, 1905-8), pp. 416-7, id., The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus (Memoirs of lhe AMNH, XlII, 2-3 JNP Expedition, IX, 2 vols., Leiden e Nova York, 1924-1926), pp. 30-8.

mental de seus representantes. Segundo esse autor, o xamanismo teria sido na origem um fenômeno exclusivamente ártico, devido em primeiro lugar à influência do meio cósmico sobre a instabilidade nervosa dos

habitantes das regiões polares. O frio excessivo, as longas noites, a solidão desértica, a falta de vitaminas etc. teriam afetado a constituição nervosa das populações árticas, provocando doenças mentais (histeria ártica, meryak, menerik etc.) ou o transe xamânico. A única diferença entre um xamã e um epiléptico estaria no fato de este último não ser capaz de realizar o transe por vontade própria[49]. Na zona ártica, o êxtase xamânico é um fenômeno espontâneo e orgânico; é unicamente nessa zona que se pode falar em "grande xamanismo", isto é, da cerimônia que acaba num transe cataléptico real, durante o qual a alma abandonaria o corpo e viajaria em direção aos Céus ou aos Infernos subterrâneos[50]. Nas regiões subárticas, o xamã, por não ser vítima da opressão cósmica, não obtém espontaneamente um transe real e vê-se obrigado a provocar um semitranse com a ajuda de narcóticos ou a representar dramaticamente a "viagem" da alma[51].

A tese da equivalência entre xamanismo e doença mental também foi defendida em relação a outras formas de xamanismo, além do ártico. G. A. Wilken afirmava, há aproximadamente setenta anos, que na origem o xamanismo indonésio era uma doença real e que só mais tarde se começou a imitar dramaticamente o transe autêntico", E não deixaram de ser apontadas

49. Me OHLMARKS, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 11. Ver ELIADE, "Le problême du chamanisme" (Revue de l'Histoire des Religions, vol. 131, 1946, pp. 5-52), pp. 9 ss. Cf. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 452 ss. Ver também D. F. ABERLE, "'Arctic Hysteria' and Latah in Mongolia" (in Transactions of the New York Academy of Science, série II, vol, XIV, 7, maio 1952, pp. 291-7). Acerca do êxtase como característica da religião ártica, cf. R. T. CHRISTIANSEN, "Ecstasy and Arctic Religion" (in Studia septentrionalia, IV, 1953, pp. 19-92).
50. Sobre essas viagens, ver os capítulos seguintes.
51. OHLMARKS, op. cit., pp. 100 ss., 122 SS. etc.
52. G. A. WILKEN, HeI Shamanisme bij de Volken van den Indischen, Archpel.,(Haia, 1887; separata das Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volken-kunde van Nederlandsch Indie, v. 2, Haia, 1887, pp. 427-97),passim.

as relações notáveis que parecem existir entre o desequilíbrio mental e as diversas formas de xamanismo da Ásia meridional e da Oceania. Segundo Loeb, o xamã de Niue é epiléptico ou extremamente nervoso e provém de certas famílias em que a instabilidade nervosa é hereditária[53]. Baseado nas descrições de M. A. Czaplicka, J. Layard acreditou descobrir estreita semelhança entre o xamã siberiano e o bwili de Malekula[54]. O sikerei de Mentawei[55] e o bomor de Kelantan[56] também são doentes. Em Samoa, os epilépticos tornam-se adivinhos. Os bataks de Sumatra e outros povos indonésios escolhem de preferência as pessoas enfermiças ou fracas para o oficio de mago. Entre os subanums de Mindanao, o mago perfeito é geralmente neurastênico, ou pelo menos excêntrico. O mesmo ocorre em outras regiões: entre os semas maga, o curandeiro às vezes se assemelha a um epiléptico; nas ilhas Andaman,

os epilépticos são considerados grandes magos; entre os lotukos de Uganda, os enfermos e os doentes mentais são geralmente candidatos à magia (apesar disso, devem passar por longa iniciação antes de estarem qualificados na profissão)[57].

Segundo R. P. Housse, os candidatos a xamã entre os araucanos do Chile "são sempre enfermiços ou sensitivos de coração fraco, estômago arruinado, sujeitos a alucinações. Alegam que o chamado da divindade é irresistível, e que a resistência e a infidelidade seriam inevitavelmente castigadas com a morte

53. E. M. LOEB, "The Shaman of Niue" (American Anthropologist, XXVI, 3, 1924, pp. 393-402), p. 395.
54. J. W. LA YARD, "Sharnanism. An Analysis based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula" (Journal of the Royal Anthropological Institute, LX, 1930, pp. 525-50), p. 544. A mesma observação se encontra em LOEB, Shaman and Seer (American Anthropologist, XXXI, I, pp. 60-84), pp. 61.
55. LOEB, Shaman and Seer, p. 67.
56. Jeanne CUISINIER, Danses magiques de Kelantan (Paris, 1936, Travaux et Mémoires de I'Institut d'Ethnologie), pp. 5 ss.
57. E a lista poderia ser facilmente aumentada: cf. H. WEBSTER, Magic, pp. 15755. Cf. também as longas análises de T. K. OESTERREICH, Les possédés (trad. fr., Paris, 1927), pp. 15755.,29355.

prematura"[58]. Às vezes, como entre os jivaros[59], o futuro xamã é apenas um ser reservado e taciturno ou, como entre os selk'nams e os yamanas da Terra do Fogo, predisposto à meditação e à ascese[60]. Paul Radin ressalta a estrutura epileptóide ou histeróide da maior parte dos curandeiros que cita para reforçar sua tese da origem psicopatológica da classe dos feiticeiros e sacerdotes. E acrescenta, exatamente na linha de Wilken, Layard e Ohlmarks: "Aquilo que inicialmente se devia a necessidades psíquicas tornou-se uma fórmula prescrita e mecânica, utilizável por todos aqueles que desejassem tomar-se sacerdotes ou entrar em contato com o sobrenatural.''[61] M. Ohlmarks (op. cit., p. 15) afirma que em parte alguma do mundo as doenças mentais são tão intensas e generalizadas quanto no Ártico, e cita uma frase do etnólogo russo D. Zelenin: "No Norte, essas psicoses eram muito mais comuns que em outros lugares." Mas observações semelhantes foram feitas a respeito de diversos outros grupos primitivos, e não se percebe muito bem de que modo elas facilitam a compreensão de um fenômeno religioso[62].

58. R. P. HOUSSE, Une épopée indienne, les Araucans du Chili (Paris, 1939, p. 98).
59. R. KARSTEN, citado por A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de I'Amérique du Sud tropicale, p. 201.
60. M. GUSINDE, Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'nam (Mödling, próximo a Viena, 1931), pp. 779 ss.;11: Die Yamana (ibid., 1937), pp. 1394 ss.
61. Paul RADIN, La religion primitive (trad. fr. A. MÉTRAUX, Paris, 1941),p.110.

62. Até M. OHLMARK.S reconhece (op. cit., pp. 24, 35) que o xamanismo não deve ser considerado exclusivamente doença mental, por se tratar de um fenômeno mais complexo. A. MÉTRAUX percebeu melhor o fundo do problema ao escrever, a propósito dos xamãs sul-americanos, que os indivíduos neuróticos ou religiosos por temperamento "sentem-se atraídos por um tipo de vida que lhes proporciona contato íntimo com o sobrenatural e que lhes permite despender livremente sua força nervosa. No seio do xamanismo, os irrequietos, os instáveis ou os simplesmente meditativos encontram atmosfera propícia" (Le shamanisme chez les indiens de I 'Amérique du Sud tropicale, p. 200). Para NADEL, a questão da estabilização das neuroses pelo xamanismo ainda está em aberto (A Study of Shamanism in the Nuba Mountains, p. 36); mas ver mais adiante suas conclusões no tocante à integridade mental dos xamãs nyima (p. 42).

Considerado no horizonte do homo religiosus - o único que nos preocupa no presente trabalho -, o doente mental revela-se um místico fracassado ou, mais precisamente, um arremedo de místico. Sua experiência é vazia de conteúdo religioso, ainda que se assemelhe aparentemente a uma experiência religiosa, do mesmo modo como um ato de auto-erotismo atinge o mesmo resultado fisiológico de um ato sexual propriamente dito (a emissão seminal), mesmo não passando de arremedo deste, já que não existe a presença concreta do parceiro. Pode ser, aliás, que a assimilação entre um indivíduo neurótico e um indivíduo "possuído" por espíritos - assimilação esta considerada bastante freqüente no mundo arcaico - não passe, em vários casos, do resultado de observações imperfeitas por parte dos primeiros etnólogos. Entre as tribos sudanesas, estudadas recentemente por Nadel, a epilepsia é bastante comum, mas nem a epilepsia nem qualquer outra doença mental são consideradas pelos indígenas como verdadeira possessão[63]. Seja como for, somos forçados a concluir que a suposta origem ártica do xamanismo não decorre necessariamente da instabilidade nervosa das populações que vivem demasiado próximo do pólo nem de epidemias específicas do Norte, a partir de certa latitude. Como acabamos de ver, fenômenos psicopatológicos semelhantes encontram-se praticamente no mundo inteiro.

O fato de tais doenças quase sempre aparecerem relacionadas com a vocação dos curandeiros nada tem de surpreendente. Assim como o doente, o homem religioso é projetado para um nível vital que lhe revela os dados fundamentais da existência humana, quais sejam, solidão, precariedade, hostilidade do mundo circundante. Mas o mago primitivo, seja ele curandeiro ou xamã, não é apenas um doente: é, antes de mais nada, um doente que conseguiu curar-se, que curou a si mesmo. Muitas vezes, quando a vocação do xamã ou do curandeiro se revela através de uma doença ou de um ataque epiléptico,

63. NADEL, A Study of Shamanism, p. 36; ver também mais adiante, p.42.

a iniciação do candidato equivale a uma cura[64], O famoso xamã iacuto Tüsput (que significa "caído do Céu") ficara doente aos vinte anos;

começou a cantar e sentiu-se melhor. Quando Sieroszewski o encontrou, ele tinha sessenta anos e dava provas de uma energia inesgotável: "Se for preciso, ele será capaz de tocar tambor, dançar e pular a noite toda." Era, além disso, um homem viajado, que chegara a trabalhar nas minas de ouro da Sibéria. Mas tinha necessidade de atuar como xamã; se ficava muito tempo sem fazer isso, não se sentia bem".

Um xamã golde contou a Sternberg: "Os velhos dizem que há algumas gerações três grandes xamãs faziam parte de minha família. Não se conhecem xamãs entre os meus antepassados mais próximos. Meus pais gozavam de saúde perfeita. Tenho quarenta anos; sou casado e não tenho filhos. Até os vinte anos, eu tinha ótima saúde; depois fiquei doente, meu corpo doía, eu tinha dores de cabeça horríveis. Alguns xamãs tentaram curar-me, mas não conseguiram. Quando eu mesmo comecei a atuar como xamã, minha saúde melhorou. Tornei-me xamã há dez anos, mas no início só atuava sobre mim mesmo; foi somente depois de três anos que comecei a cuidar dos outros. A profissão de xamã é muito, muito cansativa."[66]

Sandschejew encontrou um buriate que, na juventude, tinha sido "antixamanista". Mas ficou doente e, depois de buscar a cura sem sucesso (chegou a ir até lrkutsk à procura de um bom médico), tentou atuar como xamã. Curou-se imediatamente e ficou sendo xamã pelo resto da vida[67]. Sternberg também

64. Jeanne CUISINIER, Danses magiques de Kelantan, p. 5; J. W. LA Y ARD, "Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics" (in Journal 01 the Royal Anthropological Institute, LX, Londres, 1930, pp. 501-24); NADEL, op. cit., p. 36; HARVA, Die religiösen Vorstellungen, p. 457.

65. W. SIEROSZEWSKI, Du chamanisme d'aprés les croyances des Yacoutes, p. 310.

66. L. STERNBERG, Divine Election in Primitive Religion, pp. 476 ss. A continuação dessa importante autobiografia do xamã golde encontra-se abaixo, pp. 90 ss.

67. Garma SANDSCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus der Altaren-Burjaten, p. 977.

nota que a eleição do xamã manifesta-se por uma doença bastante grave que geralmente coincide coma maturidade sexual. Mas o futuro xamã acaba por curar-se com a ajuda dos mesmos espíritos que depois irão tornar-se seus espíritos protetores e auxiliares. Às vezes estes são antepassados que desejam transmitir-lhe os espíritos auxiliares que permaneceram disponíveis. Trata-se na verdade de uma espécie de transmissão hereditária; nesses casos, a doença não passa de um sinal de "escolha"; é passageira[68].

Trata-se sempre de uma cura, um domínio, um equilíbrio, realizados pelo próprio exercício do xamanismo. Não é ao fato de estar sujeito a ataques de epilepsia que o xamã esquimó ou indonésio, por exemplo, deve sua força e seu prestígio, mas sim ao fato de poder dominar essa

epilepsia. Exteriormente, é fácil notar numerosas semelhanças entre a fenomenologia do meryak ou menerik e o transe do xamã siberiano, mas o fato essencial continua sendo a capacidade deste último de provocar por vontade própria seu "transe epileptóide". Ademais, os xamãs, aparentemente tão semelhantes aos epilépticos e aos histéricos, dão provas de uma constituição nervosa mais que normal: conseguem concentrar-se com uma intensidade inacessível aos profanos, resistem a esforços extenuantes, controlam seus movimentos extáticos etc.

Segundo as informações de Bjeljavskij e outros, reunidas por Karjalainen, o xamã vogul apresenta inteligência vivaz, corpo perfeitamente maleável, uma energia que parece ilimitada. Pela própria preparação para o futuro trabalho, o neófito se esforça por fortalecer o corpo e aperfeiçoar suas qualidades intelectuais[69]. Mytchyll, um xamã iacuto que Sieroszewski conheceu, apesar de velho, durante as sessões superava os jovens na altura dos pulos e na energia dos movimentos. "Tinha grande animação, irradiava espírito e verve. Furava-se com facas, engolia pedaços de pau, devorava brasas" (Du chamanisme d'aprés les croyances yacoutes, p. 317). O xamã perfeito, para

68. L. STERNBERG, Divine Election in Primitive Religion, p. 474.
69. KARJALAINEN, Die Religion der Jugra-Völker, pp. 247-8.

os iacutos, "deve ser sério, ter tato, saber convencer os que se encontram à sua volta; principalmente, não deve se mostrar presunçoso, orgulhoso, colérico. Nele deve ser sentida uma força interior que não choque, mas que tenha consciência de seu poder" (ibid., p. 318). Nessa descrição é difícil identificar o epileptóide que outras nos teriam levado a imaginar...

Embora os xamãs realizem sua dança extática dentro de uma iurta repleta de assistentes, num espaço estritamente limitado, com vestes que contêm mais de quinze quilos de ferro na forma de argolas e outros objetos, ninguém jamais é atingido[70]. E embora, durante o transe, o baqça kazak-quirguize se atire para todos os lados com os olhos fechados, sempre encontra todos os objetos de que precisa[71]. Essa espantosa capacidade de controle, mesmo dos movimentos extáticos, revela uma admirável constituição nervosa. Em geral, o xamã siberiano e norte-asiático não manifesta sinais de desintegração mental[72]. Sua memória e sua capacidade de autocontrole são claramente superiores à média. Segundo Kai Donner[73], "pode-se afirmar que, entre os samoiedos, os ostyaks e outras tribos, o xamã geralmente é são e, do ponto de vista intelectual, costuma ser superior ao seu meio". Entre os buriates, os xamãs são os principais guardiães da rica literatura heróica oral[74]. O vocabulário poético de um xamã iacuto compreende 12 mil palavras, ao

passo que sua linguagem usual - a única conhecida pelo restante da comunidade - não contém mais de 4 mil (H. M. e N. K. Chadwick, The Growth of Literature, III, p. 199). Entre os kazak-quirguizes, o baqça, "cantor, poeta, músico, adivinho, sacerdote e médico, parece ser o guardião das tradições religiosas,

70. E. 1. LINDGREN, "The Reindeer Tungus ofMandchuria" (Journal of the Royal Central Asian Society, vol. 22, 1935, pp. 218 ss.), citada por N. K. CHADWICK, Poetry and Prophecy (Cambridge, 1942), p. 17.
71. CASTAGNÉ,Magieetexorcisme,p. 99.
72. Cf. H. M. e N. K. CHADWICK, The Growth of Literature (Cambridge, 3 vols., 1932-40), !lI, p. 214; N. K. CHADWICK, Poetry and Prophecy, pp. 17 ss. O xamã lapão deve ser totalmente são; lTKONEN, Heidnische Religion, p. 116.
73. La Sibérie. La vie en Sibérie, les temps anciens (Paris, 1946), p. 223.
74. G. SANDSCHEJEW, op. cit., p. 983.

populares, o conservador de lendas que contam vários séculos" (Castagné, Magie et exorcisme, p. 60).

Observações semelhantes puderam ser feitas a respeito de xamãs de outras regiões. Segundo Koch-Grünberg, "os xamãs taulipangs são, de modo geral, indivíduos inteligentes, às vezes astutos, mas sempre de grande força de caráter, pois em sua formação e no exercício de suas funções precisam demonstrar energia e autocontrole''[75]. A. Métraux observa, a respeito dos xamãs amazônicos: "Nenhuma anomalia ou particularidade física ou fisiológica parece ter sido escolhida como sintoma de uma predisposição especial para o exercício do xamanismo."[76]

Entre os wintus, a transmissão e a perfeição do pensamento especulativo estão nas mãos dos xamãs[77]. O esforço intelectual do profeta-xamã dayak é enorme e denota uma capacidade mental bem superior à média da coletividade", A mesma observação pode ser feita em relação aos xamãs africanos em geral (N. K. Chadwick, Poetry and Prophecy, p. 30). Quanto às tribos sudanesas estudadas por Nadel, "não existe xamã que na vida cotidiana seja um indivíduo 'anormal', neurastênico ou paranóico: se assim fosse, seria classificado entre os loucos, não seria respeitado como sacerdote. Finalmente, o xamanismo não pode ser relacionado com uma anormalidade nascente ou latente; não me lembro de um único xamã no qual a histeria profissional tenha degenerado em sério distúrbio mental[79].

75. Citado por A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de I 'Amérique du Sud tropicale, p. 201.
76. A. MÉTRAUX, op. cit., p. 202.
77. Cora DU BOIS, "Wintu Ethnography" (University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935), p. 118.

78. N. K. CHADWICK, Poetry and Prophecy, pp. 28 ss.; H. M. e N. K. CHADWICK, The Growth ofLiterature, III, pp. 476 ss.

79. NADEL, A Study of Shamanism, p. 36. Não se pode portanto dizer que "o xamanismo absorve a anormalidade mental em estado difuso na comunidade, nem que se baseia numa predisposição psicopática marcada e generalizada. Indubitavelmente, o xamanismo não pode ser explicado simplesmente como um mecanismo cultural destinado a conter a anormalidade ou a explorar predisposição psicopatológica hereditária" (ibid., p. 36).

Na Austrália, as coisas são ainda mais claras: os curandeiros devem ser perfeitamente sãos e normais, e geralmente o são (A. P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, Sydney, 1946 (?), pp. 22-5).

E é também preciso levar em conta o fato de que a iniciação propriamente dita comporta apenas não uma experiência extática mas, como veremos em breve, uma instrução teórica e prática por demais complicada para ser acessível a um doente. Quer estejam ainda ou não sujeitos aos ataques reais de epilepsia ou de histeria, os xamãs, os feiticeiros, os curandeiros em geral, não podem ser considerados meros doentes: sua experiência psicopata lógica tem um conteúdo teórico. Pois se eles se curaram pessoalmente e sabem curar os outros é porque, entre outras coisas, conhecem o mecanismo (ou melhor, a teoria) da doença.

Todos esses exemplos evidenciam, de um modo ou de outro, a singularização do curandeiro no seio da sociedade. Quer seja escolhido pelos deuses, quer pelos espíritos para ser seu porta-voz, quer esteja predisposto a tal função por taras físicas, quer seja portador de uma hereditariedade que equivale a uma vocação mágico-religiosa, o medicine-man se distingue do mundo dos profanos justamente porque se encontra em relação mais direta com o sagrado e manipula com mais eficácia as suas manifestações. Enfermidade, doença mental, vocação espontânea ou hereditariedade não passam de sinais externos de uma "escolha", uma "eleição". Às vezes esses sinais são físicos (doença congênita ou adquirida); em outros lugares, trata-se de um acidente, mesmo dos mais comuns (por exemplo, cair de uma árvore, ser mordido por uma cobra etc.); de modo geral, como veremos mais detalhadamente no próximo capítulo, a eleição se anuncia por um acidente insólito: raio, aparição, sonho etc.

É importante evidenciar essa noção de singularização por uma experiência insólita e anormal, pois na verdade a singularização como tal remete à própria dialética do sagrado. De fato, as hierofanias mais elementares nada mais são que uma separação radical, de valor ontológico, entre um objeto qualquer e a

zona cósmica circundante: uma pedra, uma árvore, um lugar, justamente porque se revelam sagrados, por terem sido de algum modo "escolhidos" como receptáculo de uma manifestação do sagrado,

separam-se ontologicamente das outras pedras, das outras árvores e dos outros lugares e situam-se num plano diferente, sobrenatural. Analisamos alhures (ver Traité d'histoire des religions, passim) as estruturas e a di ai ética das hierofanias e das cratofanias, ou seja, das manifestações do sagrado mágico-religioso. Agora importa observar a simetria existente entre, de um lado, a singularização dos objetos, dos seres e dos sinais sagrados e, de outro, a singularização pela eleição, pela "escolha", daqueles que vivenciam o sagrado com uma intensidade que não é a mesma do restante da comunidade, daqueles que de certo modo encarnam esse sagrado, já que o vivem intensamente, ou melhor, "são vividos" pela "forma" religiosa que os escolheu (deus, espírito, antepassado etc.). A importância dessas observações preliminares revelar-se-á quando tivermos estudado os métodos de preparação e as técnicas de iniciação dos futuros xamãs.

Capítulo II

Doenças e sonhos iniciáticos

Doença-iniciação

As doenças, os sonhos e os êxtases mais ou menos patogênicos são, como vimos, meios de acesso à condição de xamã. Às vezes, essas experiências singulares significam apenas uma "escolha" vinda do alto e só preparam o candidato para novas revelações. Mas quase sempre as doenças, os sonhos e os êxtases constituem em si uma iniciação, ou seja, conseguem transformar o homem profano de antes da "escolha" em um técnico do sagrado[1]. É claro que essa experiência de ordem extática é sempre, em todos os lugares, seguida por uma instrução teórica e prática a cargo dos velhos mestres, mas não deixa por isso de ser decisiva, pois é ela que modifica radicalmente o status religioso da pessoa "escolhida".

Veremos em breve que todas as experiências extáticas que decidem a vocação do futuro xamã comportam o esquema tradicional das cerimônias de iniciação: sofrimento, morte e ressurreição. Vista sob esse ângulo, qualquer "doença-vocação" cumpre o papel de iniciação, pois os sofrimentos que provoca correspondem às torturas iniciáticas, o isolamento psíquico de um "doente escolhido" é o equivalente do isolamento e da solidão ritual das cerimônias iniciáticas, a iminência da morte

1. Cf. M. ELIADE, Mythes, rêves et mystéres (Paris, 1957), pp. 106 ss.

enfrentada pelo doente (agonia, inconsciência etc.) lembra a morte simbólica representada na maior parte das cerimônias de iniciação. Os exemplos abaixo mostram como o paralelo doença-iniciação é abrangente. Certos sofrimentos físicos serão traduzidos com precisão numa forma de morte (simbólica) iniciática, como por exemplo no despedaçamento do corpo do candidato (= doente), experiência extática que se pode realizar quer através dos sofrimentos da "doença-vocação", quer através de certas cerimônias rituais, quer ainda nos sonhos.

Quanto ao conteúdo dessas experiências extáticas iniciais, embora seja bastante rico, quase sempre comporta um ou vários dos seguintes temas: despedaçamento do corpo seguido pela renovação dos órgãos internos e das vísceras, ascensão ao Céu e diálogo com os deuses ou os espíritos; descida aos Infernos e contato com os espíritos e as almas dos xamãs mortos; revelações diversas de ordem religiosa e xamânica (segredos do ofício). Todos esses temas, como se percebe facilmente, são iniciáticos. Em certos documentos, todos eles aparecem; outros mencionam apenas um ou dois (despedaçamento do corpo, ascensão ao Céu). Ademais, pode ser que a ausência de certos temas iniciáticos se deva, pelo menos em parte, à insuficiência de nossa informação, visto que os primeiros etnólogos geralmente se contentaram com indicações sumárias.

Seja como for, a presença ou a ausência desses temas também indica certa orientação religiosa das técnicas xamânicas com eles relacionadas. Existe, sem dúvida alguma, uma diferença entre a iniciação xamânica "celeste" e aquela que poderíamos chamar, com ressalvas, de "infernal". O papel desempenhado por um Ser Supremo e celeste na outorga do transe extático ou, ao contrário, a importância atribuída aos espíritos dos xamãs mortos ou aos "demônios" marcam orientações divergentes. É provável que essas diferenças se devam a concepções religiosas diversas e até mesmo opostas. Em todo caso, elas implicam uma longa evolução e certamente uma história, que no estágio atual das pesquisas pode apenas ser esboçada de modo hipotético e provisório. Por enquanto, não temos de nos preocupar com a história desses tipos de iniciação e, para não complicar a exposição, apresentaremos separadamente

cada um dos grandes temas mágico-rituais: despedaçamento do corpo do candidato, ascensão ao Céu, descida aos Infernos. Mas nunca se deve perder de vista que essa separação só raramente corresponde à realidade e que, como veremos a seguir entre os xamãs siberianos, os três principais temas iniciáticos às vezes coexistem na experiência de um mesmo indivíduo ou, de qualquer modo, encontram-se

freqüentemente dentro de uma mesma religião. Finalmente, deve-se levar em conta o fato de que essas experiências extáticas, além de constituírem a iniciação propriamente dita, sempre estão integradas num sistema complexo de instrução tradicional.

Começaremos a descrição da iniciação xamânica pela apresentação do tipo extático, por duas razões: parece-nos ser o mais antigo e é o mais completo, porquanto inclui todos os temas mítico-rituais enumerados acima. Logo em seguida daremos exemplos desse tipo de iniciação em outras regiões da Sibéria e no nordeste da Ásia.

Êxtases e visões iniciáticas dos xamãs iacutos

No capítulo anterior citamos vários exemplos de vocações xamânicas manifestadas na forma de doenças. Há casos em que não se trata de uma doença propriamente dita, mas antes de uma mudança progressiva de comportamento. O candidato torna-se meditativo, busca a solidão, dorme muito, parece ausente, tem sonhos proféticos, às vezes ataques[2]. Todos esses sintomas são apenas o prelúdio da nova vida que espera o candidato à sua revelia. Seu comportamento lembra, aliás, os primeiros sinais da vocação mística, que são os mesmos em todas as religiões e por demais conhecidos para que nos demoremos neles.

Mas existem também "doenças", ataques, sonhos e alucinações que decidem em pouco tempo a carreira de um xamã.

2. Ver alguns exemplos tchuktches e buriates em M. A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia, pp. 179,185 etc., e nosso capítulo precedente.

Pouco importa se esses êxtases patogênicos foram realmente vividos, se foram imaginados ou pelo menos posteriormente acrescidos de lembranças folclóricas que acabaram sendo integradas nos quadros da mitologia xamânica tradicional. Parece-nos que o essencial é a adesão a tais experiências, o fato de elas justificarem a vocação e a força mágico-religiosa de um xamã, de terem sido invocadas como a única validação possível de uma mudança radical de regime religioso.

Por exemplo, um xamã iacuto, Sofron Zateyev, afirma que geralmente o futuro xamã morre e jaz durante três dias na iurta sem comer nem beber. Outrora, repetia-se três vezes a cerimônia durante a qual o futuro xamã era cortado em pedaços. Um outro xamã, Pyotr Ivanov, nos dá maiores detalhes sobre essa cerimônia: os membros do candidato são destacados e separados com um gancho de ferro, os ossos são limpos, a carne raspada, os líquidos do corpo são jogados fora e os olhos são arrancados das órbitas. Depois dessa operação, todos os ossos são reunidos e ligados com ferro. Segundo outro xamã, Timofei

Romanov, a cerimônia do despedaçamento dura de três a sete dias[3]; durante todo esse tempo, o candidato fica quase sem respirar, como um morto, num local isolado.

O iacuto Gavriil Alekseyev afirma que cada xamã tem uma Ave-de-Rapina-Mãe que se assemelha a um grande pássaro, com um bico de ferro, garras recurvadas e rabo comprido. Esse pássaro mítico só aparece duas vezes: no nascimento espiritual do xamã e em sua morte. Toma-lhe a alma, leva-a para o Inferno e deixa-a amadurecer sobre o galho de um abeto negro. Quando a alma atinge a maturidade, a ave volta à terra, corta o corpo do candidato em pedacinhos e os distribui entre os maus espíritos das doenças e da morte. Cada um dos espíritos devora a parte do corpo que lhe cabe, cujo efeito é conferir ao futuro xamã a faculdade de curar as doenças correspondentes

3. Esses números místicos desempenham papel importante nas religiões e mitologias centro-asiáticas (ver mais adiante, p. 303). Trata-se, na verdade, de um arcabouço teórico tradicional, ao qual é remetida a experiência extática do xamã para ser validada.

Depois de terem devorado o corpo todo, os maus espíritos se afastam. A Ave-Mãe recoloca os ossos no lugar, e o candidato acorda como se de um sono profundo.

Segundo outra informação de iacutos, os maus espíritos levam a alma do futuro xamã para o Inferno e lá a encerram numa casa durante três anos (um ano apenas para os que irão tornar-se xamãs inferiores). É ali que o xamã passa pela iniciação: os espíritos cortam-lhe a cabeça e a deixam de lado (pois o candidato deve ver com os próprios olhos o seu desmembramento); em seguida, cortam-no em pedacinhos, que são distribuídos aos espíritos das diversas doenças. Só com essa condição o xamã adquire o poder de curar. Seus ossos são então reabertos de nova carne, e em certos casos dão-lhe também sangue novo[4],

Segundo uma outra lenda iacuta, também registrada por Ksenofontov (Legendy i rasskazy, pp. 60 ss., ou Schamanengeschichten, pp. 156 ss.), os xamãs nascem no norte. Lá cresce um pinheiro gigante com ninhos sobre os galhos. Os grandes xamãs se encontram nos galhos mais altos, os médios no meio e os menores na parte mais baixa da árvore[5]. Dizem alguns que a Ave-de-Rapina-Mãe, que tem cabeça de águia e penas de ferro, pousa na Árvore, põe ovos e os choca. A eclosão dos grandes xamãs requer três anos de incubação; a dos médios, dois, e a dos pequenos xamãs, um ano. Quando a alma

4. G. W. KSENOFONTOV, Legendy i rasskazy o shamanach u jacutov, burjati i tungusov (2ª ed., Moscou, 1930), pp. 44 ss. (ver também a tradução alemã em A. FRIEDRICH e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten aus Sibirien, Munique e Planegg, 1955, pp. 136 ss.); T. LEHTISALO, "Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XLVIII, Helsinque, 1937, fase. 3, pp. 1-34), pp. 13 ss.

5. Segundo uma outra lenda iacuta (Legendy i rasskazy, p. 63; Schama- nengeschichten, p. 159), as almas dos xamãs nascem num pinheiro sobre o monte Dzokuo. Outra crença fala da Árvore Yjyk-Mar, cujo topo atinge o nono Céu. Essa árvore não possui galhos, mas as almas dos xamãs encontram-se em seus nós (ibid.). Evidentemente, trata-se da Árvore Universal que cresce no Centro do Mundo e liga as três zonas cósmicas, Inferno, terra e Céu. Esse símbolo desempenha papel considerável em todas as mitologias do norte e do centro da Ásia. Ver mais adiante, p. 298.

sai do ovo, a Ave-Mãe a entrega para ser instruída a uma diaba-xamã que só tem um olho, um braço e um osso[6]. Esta nina a alma do futuro xamã num berço de ferro e o alimenta com sangue coagulado. Surgem em seguida três "diabos" negros que lhe cortam o corpo em pedaços, enfiam-lhe uma lança na cabeça e jogam nacos de carne em diferentes direções, à guisa de oferendas. Três outros "diabos" cortam-lhe a mandíbula, um pedaço para cada doença que ele deverá curar. Se porventura faltar um osso no cômputo final, um membro de sua família deverá morrer para substituí-lo. Pode acontecer de morrerem até nove parentes[7].

Segundo uma outra informação, os "diabos" ficam com a alma do candidato até que ele tenha assimilado a sua ciência. Durante todo esse tempo, o candidato jaz enfermo. Sua alma é transformada em pássaro, em outro animal ou mesmo em homem. A "força" do candidato é conservada num ninho escondido entre as folhas de uma árvore, e quando os xamãs lutam entre si - sob a forma de animais -, procuram destruir o ninho do adversário (Lehtisalo, op. cit., pp. 29-30).

Em todos esses exemplos encontramos o tema central da cerimônia de iniciação: despedaçamento do corpo do neófito e renovação de seus órgãos, morte ritual seguida de ressurreição e plenitude mística. Note-se igualmente o motivo da Ave gigante que choca os xamãs nos galhos da Árvore do Mundo; ele possui um grande alcance nas mitologias norte-asiáticas, especialmente na xamânica.

6. É uma figura demoníaca que aparece com bastante freqüência nas mitologias da Ásia central e da Sibéria; cf. Anakhai, o demônio de um só olho dos buriates (U, HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, p. 378), Arsari dos chuvaches (um só olho, um só braço, um só pé etc.; cf. HARVA, ibid., p. 39), a deusa tibetana Ral Gcing ma (um pé, um seio descamado, um dente, um olho etc.), os deuses Li byin ha ra etc. (R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles and Demons of Tibet, Haia, [956, p. [22).

7. Cf. KSENOFONTOV, Legendy, pp. 60-1; Schamanengeschichten, pp.156-7.

Sonhos iniciáticos dos xamãs samoides

Segundo os informantes yurak-samoiedos de Lehtisalo, a iniciação propriamente dita começa com a aprendizagem do tamborim; é nessa ocasião que os espíritos são vistos. O xamã Ganykka contou-lhe que um dia, enquanto tocava tambor, os espíritos desceram e cortaram-no

em pedaços, separando-lhe inclusive as mãos. Durante sete dias e sete noites ele permaneceu estirado, inconsciente, no chão. Enquanto isso, sua alma estava no Céu, passeando com o Espírito do Trovão e visitando o deus Mikkulai[8].

A. A. Popov conta o seguinte sobre um xamã dos avamsamoiedos[9]. Atacado de varicela, ele ficara três dias inconsciente, quase morto, a ponto de quase o enterrarem no terceiro dia. Sua iniciação ocorreu durante esse tempo. Lembra-se de ter sido levado para o meio de um mar. Lá ouviu a voz da Doença (ou seja, da varicela) a dizer-lhe: "Receberás dos Senhores da Água o dom de ser xamã. Teu nome de xamã será
huottarie (Mergulhão)." Em seguida a Doença agitou a água do mar. Ele saiu e escalou uma montanha. Lá encontrou uma mulher nua e começou a mamar em seu peito. A mulher, que era provavelmente a Dama da Água, disse-lhe: "És meu filho. Por isso te deixo mamar em meu peito. Enfrentarás grandes dificuldades e ficarás bem cansado." O marido da Dama da Água, o Senhor do Inferno, deu-lhe em seguida dois guias, um arminho e um camundongo, para levá-lo até o Inferno. Quando chegaram a uma elevação, os guias mostraram-lhe sete tendas com os tetos rasgados. Ele entrou na primeira e lá encontrou

8. T. LEHTISALO, "Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden" (Mémoires de Ia société finno-ougrienne, vol. Ill, Helsinque, 1927), p. 146; id., Der Tod und die Wiedergeburt des künfiigen Schamanen, p. 3.

9. A. A. POPOV, "Tavgijcy. Materialy po etnografi avamskich i vedeevskich tavgicev" (Trudy Instituta Antropologii i Etnografii, I, Moscou e Leningrado, 1936), pp. 84 ss.; ver também LEHTISALO, "Der Tod und die Wiedergeburt", pp. 3 ss.; E. EMSHEIMER, "Schamanentrommel und Trommelbaum" (Ethnos, vol. IV, 1946, pp. 166-81), pp. 173 ss.

os habitantes do Inferno e os homens da grande Doença (a varíola), que lhe arrancaram o coração e jogaram-no numa panela. Nas outras tendas ele conheceu o Senhor da Loucura e os Senhores de todas as doenças nervosas; encontrou também os maus xamãs. Assim aprendeu a conhecer as diversas doenças que torturam os seres humanos[10].

O candidato, sempre precedido pelos guias, chegou então ao país das xamãs, que lhe fortaleceram a garganta e a voz[11]. Em seguida ele foi levado à margem dos Nove Mares. No meio de um deles havia uma ilha, e, no meio da ilha, uma bétula jovem se elevava até o Céu. Era a árvore do Senhor da Terra. Junto a ela cresciam nove ervas, ancestrais de todas as plantas da terra. A Árvore estava cercada pelos Mares, e em cada um deles nadava uma espécie de ave com seus filhotes; havia várias espécies de patos, um cisne e um gavião. O candidato visitou todos esses mares; alguns eram salgados, outros tão quentes que ele não podia se aproximar da beira. Depois de dar a volta por todos, o candidato levantou a cabeça e avistou, no topo da Árvore, homens[12] de

várias nações: samoiedos-tavgys, russos, dolganes, iacutos e tungues. Ouviu vozes: "Ficou decidido que terás um tamborim (isto é, o ramo de um tambor) feito dos ramos desta Árvore."[13] Ele começou a voar com as aves dos mares. Estava se afastando da margem, quando o Senhor da Árvore lhe gritou: "Meu ramo acaba de cair; pega-o e faze dele um tambor que te servirá por toda a vida." O ramo tinha três galhos, o Senhor da Árvore mandou-o fabricar três tambores que deveriam ser guardados por três mulheres e cada um deles deveria ser utilizado para determinada cerimônia: um para cuidar das parturientes, o segundo para a cura dos doentes, o último para encontrar os homens perdidos na neve.

10. Quer dizer que aprendeu a conhecê-las e a curá-las.
11. Elas provavelmente o ensinaram a cantar.
12. Trata-se dos ancestrais das nações, que se encontram entre os galhos da Árvore do Mundo, mito que também encontraremos alhures (ver pp. 300 ss.).
13. Sobre o simbolismo do tambor = Árvore do Mundo e sobre suas conseqüências na técnica xamânica, ver mais adiante, pp. 193 ss.

O Senhor da Árvore também deu ramos a todos os homens que se encontravam no topo da Árvore. Mas, assumindo a aparência humana e saindo da Árvore até a altura do peito, acrescentou: "Há apenas um galho que não dou aos xamãs, pois o reservo para o restante dos seres humanos. Com ele, poderão fazer casas e também poderão utilizá-lo para as suas necessidades. Sou a Árvore que dá vida a todos os seres humanos". Apertando o galho com força, o candidato estava prestes a retomar o vôo quando ouviu novamente uma voz humana a revelar-lhe as virtudes terapêuticas das sete plantas e a dar-lhe instruções relativas à arte de ser xamã. Mas, acrescentou a voz, ele deveria desposar três mulheres (o que de fato fez, casando-se com três órfãs cuja varíola havia curado).

Em seguida, aproximou-se de um mar sem fim e lá encontrou árvores e sete pedras. Estas falaram com ele, uma após outra. A primeira tinha dentes como os de urso e uma cavidade em forma de cesto; contou-lhe que era a pedra que apertava a Terra, descarregando todo o seu peso sobre os campos, para que eles não fossem levados pelo vento. A segunda servia para fundir o ferro. Ele permaneceu por sete dias junto a essas pedras e assim aprendeu em que podiam ser úteis aos seres humanos.

Os dois guias, o camundongo e o arminho, levaram-no em seguida para uma montanha alta e arredondada. Ele percebeu uma abertura à sua frente e penetrou numa caverna muito iluminada, coberta de espelhos, no meio da qual havia algo que parecia uma fogueira. Notou duas mulheres nuas, mas cobertas de uma pele semelhante à da rena[14].

Então observou que nenhum fogo ardia e que a luz vinha de cima, de uma abertura. Uma das mulheres anunciou-lhe que estava grávida e que daria à luz duas renas: uma seria o animal sacrificial[15] dos dolganes e dos evenkes, o outro o dos tavgys. Deu-lhe também uma pele que seria preciosa quando ele fosse chamado a atuar como xamã para as renas. A outra mulher também deu à luz duas renas,

14. São as personificações da Mãe dos Animais, ser mítico que desempenha papel importante nas religiões árticas e siberianas.
15. Quer dizer que ele seria deixado em liberdade pelo doente.

símbolos dos animais que ajudariam o homem em todos os seus trabalhos e lhe serviriam igualmente de alimento. A caverna tinha duas aberturas, uma para o norte e a outra para o sul; através de cada uma delas as mulheres enviaram uma jovem rena para servir à gente da floresta (dolganes e evenkes). A segunda mulher deu-lhe também uma pele; quando ele atua como xamã, dirige-se, em espírito, para essa caverna.

Em seguida o candidato chegou a um deserto e avistou uma montanha a grande distância. Após três dias de caminhada, aproximou-se, penetrou por uma abertura e encontrou um homem nu trabalhando com um fole. No fogo havia uma panela "do tamanho da metade da terra". O homem nu o viu e agarrou-o com uma enorme tenaz. "Estou morto!", teve tempo de pensar o noviço. O homem cortou-lhe a cabeça, retalhou-lhe o corpo em pedacinhos e colocou tudo no caldeirão. Cozinhou o corpo durante três anos. Havia também três bigornas, e o homem nu forjou sua cabeça na terceira, a que servia para forjar os melhores xamãs. Então jogou a cabeça numa das três panelas que lá havia e cuja água era a mais fria. Revelou-lhe então que, quando o xamã for chamado para tratar de alguém, se a água estiver quente demais, será inútil recorrer às capacidades de xamã, pois o homem já estará perdido; se a água estiver morna, ele estará doente, mas ficará curado; a água fria é característica de um homem são.

O ferreiro recolheu então seus ossos, que boiavam num rio, montou-os e cobriu-os de carne. Contou-os e disse que ele tinha três peças a mais: deveria, portanto, arranjar três vestes de xamã. Forjou sua cabeça e mostrou-lhe como ler as letras que estão dentro. Trocou seus olhos e por isso, quando atua como xamã, ele não enxerga com os olhos físicos, mas com esses olhos místicos. Furou-lhe as orelhas, tomando-o capaz de compreender a linguagem das plantas. Em seguida o candidato viu-se no topo de uma montanha e finalmente acordou na iurta, junto aos seus. Agora ele pode cantar e atuar como xamã indefinidamente, sem jamais se cansar".

16. LEHTISALO considera que o papel desempenhado pelo ferreiro é secundário nas lendas samoiédicas e que, especialmente nas fabulações do

58

Reproduzimos o relato devido à sua espantosa riqueza mitológica e religiosa. Se com o mesmo cuidado tivessem sido colhidos os depoimentos de outros xamãs siberianos, é provável que não ficaríamos reduzidos à fórmula costumeira: o candidato permaneceu inconsciente por alguns dias, sonhou que era cortado em pedaços pelos espíritos e levado ao Céu etc. Percebe-se que o êxtase iniciático segue à risca certos temas exemplares: o noviço encontra diversas figuras divinas (Dama das Águas, Senhor dos Infernos, Dama dos Animais) antes de ser conduzido por seus guias-animais ao Centro do Mundo, no topo da Montanha Cósmica, onde se encontram a Árvore do Mundo e o Senhor Universal; recebe da Árvore e do próprio Senhor a madeira para fabricar o seu tambor; seres semidemoníacos revelam-lhe a natureza e o tratamento de todas as doenças; finalmente, outros seres demoníacos cortamlhe o corpo em pedaços, que são cozidos e trocados por órgãos melhores.

Cada um desses elementos do relato iniciático é coerente e enquadra-se num sistema simbólico ou ritual bem conhecido na história das religiões. Voltaremos a todos eles. O conjunto constitui uma variante bem articulada do tema universal da morte e da ressurreição mística do candidato por intermédio de uma descida ao Inferno e de uma ascensão ao Céu.

A iniciação entre os tungues, os buriates etc.

O mesmo esquema iniciático encontra-se entre outros povos siberianos. O xamã tungue Ivan Tcholko afirma que um futuro xamã deve ficar doente, ter o corpo cortado em pedaços e que seu sangue deve ser bebido pelos maus espíritos (saargi). Estes - que são na realidade as almas dos xamãs mortos - jogam

tipo da que acabamos de transcrever, revela influência estrangeira ("Der Tod und der Wiedergeburt", p. 13). De fato, as relações entre metalurgia e xamanismo são muito mais importantes na mitologia e nas crenças buriates. Ver mais adiante, pp. 510 ss.

59

sua cabeça num caldeirão, onde é forjada com outras peças metálicas que em seguida farão parte de sua vestimenta ritual[17]. Outro xamã tungue conta que esteve doente um ano inteiro. Durante esse período, cantava para sentir-se melhor. Seus ancestrais-xamãs vieram e o iniciaram; crivaram-no de flechas até ele desmaiar e cair; cortaram-lhe as carnes, arrancaram-lhe os ossos e contaram-nos; se houvesse faltado algum, ele não poderia ter-se tomado xamã. Durante essa

operação, ele ficou um verão inteiro sem comer nem beber (Ksenofontov, Legendy, p. 103; Schamanengeschichten, pp. 212-3).

Embora possuam cerimônias públicas bastante complexas de consagração dos xamãs, os buriates também conhecem "doenças-sonhos" do tipo iniciático. Ksenofontov registra as experiências de Michail Stepanov. Este sabe que, antes de tornar-se xamã, o candidato deve ficar doente muito tempo; as almas dos ancestrais-xamãs então o cercam, torturam, surram e cortam seu corpo com faca etc. Durante essa operação, o futuro xamã permanece desacordado, seu rosto e suas mãos ficam azuis, seu coração quase não bate (Ksenofontov, Legendy, p. 101; Schamanengeschichte, p. 208). Segundo outro xamã buriate, Bulagat Buchatcheyev, os espíritos dos antepassados levam a alma do candidato à "Assembléia dos Saaitans", no Céu, onde ele é instruído. Após a iniciação, suas carnes são cozidas para que ele aprenda a arte de ser xamã. É durante essa tortura iniciática que o xamã fica sete dias e sete noites como morto. Nessa ocasião, os parentes (com exceção das mulheres) aproximam-se dele e cantam "nosso xamã está ressuscitando e vai nos ajudar!". Enquanto seu corpo é despedaçado e cozido pelos ancestrais, nenhum estrangeiro pode tocá-lo (ibid., p. 101; Schamanengeschichten, pp. 209-10).

As mesmas experiências são observadas em outros lugares[18]. Uma mulher teleuta tomou-se xamã após uma visão em

17. KSENOFONTOV, Legendy, p. 102; Schamanengeschichten, p. 211.
18.Cf.H. FINDEISEN, Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Bessentheitspriester nordeurasiatischer Võlker (Stuttgart, 1957), pp. 36 SS.

que homens desconhecidos lhe cortavam o corpo em pedaços e cozinhavam-nos numa panela". Segundo as tradições dos xamãs altaicos, os espíritos dos ancestrais comem as suas carnes, bebem seus sangues, abrem seus ventres etc.[20]. O baqça kirguize-kazak afirma: "Tenho no Céu cinco espíritos que me cortam com quarenta facas, picam-me com quarenta pregos etc."[21]

A experiência extática do despedaçamento do corpo seguido da renovação dos órgãos também é conhecida pelos esquimós. Eles falam de um animal (urso, morsa etc.) que fere o candidato, despedaça-o ou devora-o; em seguida cresce carne nova em torno dos ossos (Lehtisalo, pp. 20 ss.). Por vezes, o animal que tortura o futuro xamã toma-se seu próprio espírito auxiliar (ibid., pp. 21-2). Geralmente esses casos de vocação espontânea manifestam-se ou por uma doença ou por um acidente singular (luta com um animal marinho, queda sob o gelo etc.) que fere seriamente o futuro xamã. Mas a maior parte dos xamãs esquimós buscam a iniciação extática por conta própria e, ao longo dessa iniciação, enfrentam diversas provas, às vezes bem próximas do

despedaçamento do xamã da Sibéria e da Ásia central. Nesse caso, trata-se de uma experiência mística de morte e ressurreição provocada pela contemplação de seu próprio esqueleto, à qual voltaremos mais adiante. Por ora citaremos algumas experiências extáticas paralelas às desses documentos que acabamos de passar em revista.

19. N. P. DYRENKOWA, citado por V. L PROPP, Le radiche storiche dei racconti difate (Turim, 1949; a edição russa é de 1946), p. 154. Entre os bhaiga e os gond, o xamã primordial pede a seus filhos, a seus irmãos e a seu discípulo que fervam seu corpo num caldeirão durante doze anos; cf. R. RAHMANN, "Sharnanistic and Related Phenomena in Northem and Middle India" (in Anthropos, LIV, 1959, pp. 681-760). Ver outros exemplos em H. FINDEISEN, Schamanentum, pp. 52 ss.
20. A. V. ANOCHIN, Materialy po shamanstvu u altajcev, p. 131; LEHTISALO, "Der Tod und die Wiedergeburt", p. 18.
21. W. RADLOV, Proben der Volksliueratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens, vol. 4 (São Petersburgo, 1870), p. 60; id., Aus Sibirien. Lase Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten, II (Leipzig, 1884), p. 65; LEHTISALO, op. cit., p. 18.

A iniciação dos magos australianos

Os primeiros observadores atestaram há muito tempo que certas iniciações dos medicine-men australianos comportam a morte ritual e a renovação dos órgãos do candidato, ato esse realizado pelos espíritos ou pelas almas dos mortos. Assim, o coronel Collins (que publicou suas impressões em 1798) relata que entre as tribos de Port Jackson um indivíduo tornava-se medicine-man se dormisse sobre um túmulo. "O espírito do morto vinha, pegava-o pela garganta, abria-lhe o corpo, pegava e substituía suas vísceras, e a ferida se fechava sozinha."[22]

Os estudos recentes confirmaram e completaram essas informações. Segundo os dados de Howitt, para os wotjoballuks é um ser sobrenatural, Ngatya, que consagra os medicine-men, abrindo-lhes o ventre e inserindo neles cristais de rocha que conferem poder mágico". Para fazer um medicine-man, os euahlayis procedem do seguinte modo: levam o rapaz escolhido para um cemitério e lá o deixam, amarrado, durante várias noites. Assim que ele fica só, aparecem vários animais, que tocam e lambem o neófito. Então aparece um homem com um bastão, enfia-lhe o bastão na cabeça e deposita uma pedra mágica do tamanho de um limão na ferida. Em seguida aparecem os espíritos, que entoam canções mágicas e iniciáticas, para instruí-lo assim na arte de curar".

Entre os autóctones de Warburton Ranges (oeste da Austrália), a iniciação ocorre do seguinte modo: o aspirante penetra numa caverna, onde é morto por dois heróis totêmicos

22. COLLINS, citado por A. W. HOWITT, The Native Tribes of South- East Australia (Londres, 1904), p. 405; ver também M. MAUSS, L'origine es pouvoirs magiques dans les soeiétés

australiennes (1904; republicado em H. HUBERT e M. MAUSS, Mélanges d'histoire des religions, 2~ ed., Paris, 1929, pp. 131-87).
23. A. W. HOWITT, "On Australian Medicine-Men" (Journal of the Royal Anthropologieal Institute, XVI, 1887, pp. 23-58), p. 48; id., The Native Tribes of South-East Australia, p. 404.
24. K. LANGLOH PARKER, The Euah/ayi Tribe (Londres, 1905), pp.25-6.
62
(o gato selvagem e o casuar), que lhe abrem o corpo e retiram os órgãos, substituindo-os por substâncias mágicas. A escápula e a tíbia também são retiradas e, antes de serem repostas no lugar, são recheadas com as mesmas substâncias. Durante essa prova, o aspirante é vigiado pelo mestre iniciador, que mantém o fogo aceso e supervisiona suas experiências extáticas[25].

Os aruntas conhecem três métodos para fazer medicine-men: 1) pelos lruntarinia ou "espíritos"; 2) pelos Eruncha (ou seja, os espíritos dos homens Eruncha dos tempos míticos Alchera); 3) por outros medicine-men. No primeiro caso, o candidato aproxima-se da entrada de uma caverna e adormece. Chega um Iruntarinia e "atira nele uma lança invisível, que lhe corta a nuca, atravessa a língua, provocando um grande ferimento, e sai pela boca". A língua do candidato permanece perfurada a partir de então; pode-se facilmente enfiar nela o dedo mínimo. A segunda lança corta-lhe a cabeça, e a vítima sucumbe. O Iruntarinia carrega-o para dentro da caverna, que dizem ser muito profunda e onde se acredita que os Iruntarinia vivem em luz contínua e perto de fontes frescas (na verdade, é o próprio paraíso dos aruntas). Na caverna, o espírito arranca-lhe os órgãos internos e lhe dá outros, totalmente novos. O candidato retorna à vida, mas durante algum tempo comporta-se como louco. Os espíritos Iruntarinia - que são invisíveis para todos os seres humanos, exceto para os medicine-men - levam-no em seguida para a sua aldeia. As normas o proíbem de praticar durante um ano; se, entrementes, o buraco feito na língua se fechar, o candidato deverá renunciar, pois acredita-se que suas virtudes mágicas desapareceram. Durante esse período, ele aprende com os outros medicine-men os segredos do oficio, especialmente como utilizar os fragmentos de quartzo (atnon-gara)[26] que os Iruntarinia introduziram em seu corpo[27].

25. A. P. ELKIN, The Australian Aborigines (Sydney-Londres, 1938), p. 223.
26. Acerca dessas pedras mágicas, ver abaixo, nota 29.
27. B. SPENCER e F. J. GILLEN, The Native Tribes of Central Australia (Londres,1899), pp. 522 ss.; id., The Arunta. A Study of a Stone Age people (Londres,1927), vol. II, pp. 391 ss.
63

O segundo modo de fazer um medicine-man assemelha-se bastante ao primeiro, com a diferença de que os Eruncha, em vez de levarem o candidato para uma caverna, arrastam-no consigo para debaixo da terra. Finalmente, o terceiro método comporta um longo ritual num

local deserto, em que o candidato deve suportar, em silêncio, a operação realizada por dois velhos medicine-men: estes esfregam seu corpo com cristais de rocha até esfolar a pele, apertam cristais sobre o couro cabeludo, fazem uma perfuração debaixo de uma unha da mão direita e realizam uma incisão na língua. Finalmente, fazem em sua testa um desenho chamado erunchilda, "mão do diabo", sendo Eruncha o mau espírito dos aruntas. Em seu corpo é feito mais um desenho, em cujo centro há uma linha preta que representa o Eruncha e, em torno dela, linhas que simbolizam, ao que tudo indica, os cristais mágicos que ele leva no corpo. Após essa iniciação, o candidato é submetido a um regime especial que inclui numerosos tabus[28].

Ilpailurkna, célebre mago da tribo Unmatjera, contou a Spencer e Gillen que, quando se tornou medicine-man, um curandeiro bem velho veio um dia jogar nele algumas pedras atnongara[29] com uma funda. Algumas das pedras o atingiram no peito, outras lhe atravessaram a cabeça de uma orelha à outra e o mataram. Depois, o velho tirou todos os seus órgãos internos - intestino, fígado, coração e pulmões - e deixou-o estirado no chão a noite toda. Voltou no dia seguinte, olhou para ele e, depois de colocar outras pedras atnongara dentro de seu corpo, de seus braços e de suas pernas, cobriu-o de folhas; em seguida cantou sobre seu corpo até que este ficasse inchado. Encheu-o então de órgãos novos, depositou nele muitas outras pedras atnongara, deu-lhe tapinhas na cabeça, que o

28. The Native Tribes, pp. 526 ss.; The Arunta, II, pp. 394 ss.

29. "Essas pedras atnongara são pequenos cristais que o medicine-man seria capaz de retirar à vontade de seu corpo, pelo qual se encontram espalhados. É a posse dessas pedras que dá poder ao medicine-man" (SPENCER & GILLEN, The Northern Tribes o(Central Australia (Londres, 1904), p. 480, nota I).

reanimaram e o fizeram ficar em pé de um salto. Então o velho medicine-man deu-lhe água para beber e carne para comer, com pedras atnongara. Quando ele acordou, não sabia onde estava. "Acho que estou perdido", disse. Mas, olhando à sua volta, viu o velho ao seu lado, que lhe disse: "Não, você não está perdido, eu o matei há muito tempo." Ilpailurkna tinha esquecido tudo sobre si mesmo e sua vida passada. O velho conduziu-o de volta ao acampamento e mostrou-lhe sua mulher, sua lubra: ele a tinha esquecido completamente. Com aquele estranho retorno e seu comportamento esquisito os indígenas imediatamente entenderam que ele se tinha tomado medicine-man.[30]

Entre os warramungas, a iniciação é feita pelos espíritos puntidir, que são os equivalentes dos lruntarinia dos aruntas. Um medicine-man contou a Spencer e Gillen que havia sido perseguido durante dois dias por dois espíritos que diziam ser "seu pai e seu irmão". Na segunda

noite, esses espíritos aproximaram-se novamente e o mataram. "Enquanto ele jazia lá, morto, abriram seu corpo e retiraram os órgãos, que substituíram por outros novos; finalmente, depositaram em seu corpo uma pequena serpente que lhe conferiu o poder de medicine-man" (The Northern Tribes, p. 484).

Experiência semelhante ocorre por ocasião da segunda iniciação dos warramungas, que, segundo Spencer e Gillen (ibid., p. 485), é ainda mais misteriosa. Os candidatos devem andar ou ficar de pé o tempo todo, até caírem extenuados e inconscientes. "Então, seu ventre é aberto e, como de costume, seus órgãos internos são retirados e substituídos por novos." Uma cobra é introduzida em sua cabeça, e o nariz é perfurado por um objeto mágico (kupitja) que mais tarde servirá para curar os doentes. Esses objetos foram feitos, nos tempos míticos Alcheringa, por certas serpentes poderosíssimas (ibid., p.486).

Entre os binbingas, acredita-se que os medicine-men são consagrados pelos espíritos Mundadji e Munkaninji (pai e filho). O mago Kurkutji contou que, entrando certo dia numa

30. SPENCER & GILLEN, The Northern Tribes, pp. 480-1.

caverna, encontrou o velho Mundadji, que o agarrou pelo pescoço e o matou. "Mundadji abriu-lhe o corpo na altura da cintura, retirou seus órgãos internos e, depositando os seus próprios no corpo de Kurkutji, juntou certo número de pedras sagradas. Quando tudo acabou, o espírito mais jovem, Munkaninji, aproximou-se dele e devolveu-lhe a vida; informou-lhe que agora era medicine-man e mostrou-lhe como arrancar ossos e libertar homens vítimas de má sorte. Depois de tê-lo feito subir ao Céu, trouxe-o de volta à terra, ao seu acampamento, onde todos choravam por ele, supondo-o morto. Ele permaneceu por muito tempo em estado de estupor, mas pouco a pouco voltou a si; os indígenas compreenderam então que se tornara medicine-man. Quando ele realiza uma operação mágica, acredita-se que o espírito Munkaninji esteja junto a ele para supervisioná-lo, evidentemente sem que o vulgo possa vê-lo. Quando arranca um osso - operação realizada geralmente na calada da noite -, Kurkutji inicialmente suga com força na altura do estômago do paciente, tirando certa quantidade de sangue. Em seguida faz passes acima do corpo, dá-lhe socos, martela-o e suga-o até que o osso saia; depois joga o osso imediatamente, antes que os presentes possam perceber, em direção ao lugar onde Munkaninji está sentado e de onde supervisiona tudo calmamente. Então Kurkutji diz aos indígenas que deve ir pedir permissão a Munkaninji para mostrar o osso; depois de obtê-la, dirige-se para o local onde provavelmente tinha colocado um osso antes e volta de lá com ele." (lbid., pp. 487-8.)

Na tribo mara, a técnica é quase idêntica. Aquele que pretende ser medicine-man acende uma fogueira e queima gordura, o que atrai dois espíritos, Minungarra. Estes se aproximam e encorajam o candidato, dizendo que não irão matá-lo completamente. "Antes de mais nada, eles o deixam insensível e, como de hábito, praticam um corte em seu corpo e retiram os órgãos que são substituídos pelos de um dos espíritos. Depois, devolvem-lhe a vida, dizem-lhe que se tornou medicine-man, mostram-lhe como extrair ossos dos pacientes e libertar as pessoas de sortilégios; então ele é levado para o Céu. Finalmente, ele é trazido de volta e colocado perto do acampamento, onde

é encontrado pelos amigos, que choravam por ele. Entre os poderes dos medicine-men da tribo mara está o de subir ao Céu à noite, por uma corda invisível para o comum dos mortais, e lá conversar com os espíritos siderais." (Ibid., p. 488; acerca de outros aspectos da iniciação dos medicine-men australianos, ver mais adiante, pp. 157 ss.)

Paralelos entre Austrália, Sibéria, América do Sul etc.

Como acabamos de ver, a analogia entre as iniciações dos xamãs siberianos e as dos medicine-men australianos é bastante estreita. Em ambos os casos, o candidato é submetido por seres semidivinos ou por antepassados a uma operação que inclui o despedaçamento do corpo e a renovação dos órgãos internos e dos ossos. Em ambos os casos, a operação é realizada num "Inferno" ou inclui uma descida aos Infernos. Quanto aos pedaços de quartzo e outros objetos mágicos que os espíritos supostamente introduzem no corpo do candidato australiano[31], é uma prática que tem importância mínima entre os siberianos. De fato, como vimos, só raramente se faz alusão a pedaços de ferro e outros objetos postos para fundir na mesma panela em que foram jogados os ossos e a carne do futuro xamã. Outra diferença distingue a Sibéria da Austrália: na primeira, a maior parte dos xamãs é "escolhida" pelos espíritos e pelos deuses, ao passo que na segunda a carreira dos medicine-men parece resultar tanto de uma busca deliberada por parte do candidato quanto de uma "escolha" por parte dos espíritos e dos seres divinos.

Por outro lado, cabe acrescentar que os métodos iniciáticos dos magos australianos não se reduzem aos tipos que mencionamos (ver abaixo, pp. 157 ss.). Ainda que o elemento mais

31. Sobre a importância atribuída pelos medicine-men australianos aos cristais de rocha, ver abaixo, pp. 160 ss. Acreditam que esses cristais são jogados do Céu por Seres Supremos ou que se soltaram dos tronos celestes dessas divindades; compartilham, portanto, da força mágico-religiosa uraniana.

importante da iniciação pareça ser o despedaçamento do corpo e a substituição de órgãos internos, existem outros meios de consagrar um medicine-man. Em primeiro lugar, a experiência extática de uma ascensão ao Céu, que inclui a instrução a cargo dos seres celestes. Às vezes, a iniciação comporta ao mesmo tempo o despedaçamento do candidato e sua ascensão ao Céu (acabamos de ver que isso ocorre entre os bimbingas e os maras). Em outros lugares, a iniciação se completa durante uma descida mística aos Infernos. Encontram-se igualmente todos esses tipos de iniciação entre os xamãs da Sibéria e da Ásia central. Tamanha simetria entre dois conjuntos de técnicas místicas pertencentes a populações arcaicas tão distantes no espaço não deixa de produzir conseqüências sobre o lugar que convém atribuir ao xamanismo na história geral das religiões.

De todo modo, essa analogia entre a Austrália e a Sibéria confirma sensivelmente a autenticidade e a antiguidade dos ritos xamânicos de iniciação. A importância da caverna na iniciação do medicine-man australiano reforça ainda mais essa suspeita de antiguidade. O papel da caverna nas religiões paleolíticas parece ter sido bastante significativo[32]. Por outro lado, a caverna e o labirinto continuam desempenhando função de primeira ordem nos ritos de iniciação de outras culturas arcaicas (como, por exemplo, em Malekula); os dois são, de fato, os símbolos concretos de uma passagem para o outro mundo, de uma descida aos Infernos. Segundo as primeiras informações recebidas acerca dos xamãs araucanos do Chile, estes realizavam sua iniciação em cavernas muitas vezes decoradas com cabeças de animais[33].

32. Ver ultimamente G. R. LEVY, The Gate of Horn. A Study of the Religious Conceptions of the Stone Age, and their Influence upon European Thought (Londres, 1948), especialmente pp. 46 55., 50 55., 151 55.; J. MARlNER, Vorgeschichtliche Religion (Zurique e Colônia, 1956), pp. 14855.

33. A. MÉTRAUX, "Le shamanisme araucan" (Revista dei Instituto de Antropologia de Ia Universidad Nacional de Tucumán, 11, 10, Tucurnán, 1942, pp. 309-62), p. 313. Na Austrália também existem cavernas pintadas, mas são utilizadas para outros ritos. No estágio atual de nosso conhecimento, é difícil afirmar se as cavernas pintadas da África do Sul serviram outrora para cerimônias de iniciação xamânica; ver LEVY, The Gate of Horn, pp. 38-9.

Entre os esquimós de Smith Sound, o aspirante deve aproximar-se, à noite, de uma falésia cavernosa e andar sempre em frente no escuro. Se estiver predestinado a tornar-se xamã, penetrará diretamente numa caverna; se não, baterá contra a rocha. Assim que entra, a caverna se fecha atrás dele e só volta a abrir-se após algum tempo. O candidato deve aproveitar essa reabertura para sair depressa, caso contrário corre o risco de ficar fechado na falésia para sempre[34]. As cavernas também desempenham papel importante na iniciação dos xamãs norte-

americanos; é nelas que os aspirantes têm seus sonhos e encontram seus espíritos auxiliares[35].

Por outro lado, é importante pôr desde já em evidência os paralelos encontrados alhures da crença na introdução de cristais de rocha no corpo do candidato por parte dos espíritos e dos iniciadores. A crença existe entre os semangs de Malacca[36]. Mas é uma das características mais marcantes do xamanismo sul-americano. "O xamã cobeno introduz na cabeça do noviço cristais de rocha que corroem seu cérebro e seus olhos para tomarem o lugar desses órgãos e se tomarem sua 'força.'"[37] Em outros lugares, os cristais de rocha simbolizam os espíritos

34. A. L. KROEBER, "The Eskimo of Smith Sound" (Bulletin of the American Museum of Natural History, XII, 1899, pp. 303 ss.), p. 307. O "motivo" das portas que se abrem apenas para os iniciados e ficam abertas por pouco tempo é bastante freqüente nas lendas, xamânicas e outras; ver mais adiante, p. 525.

35. WILLARD Z. PARK, Shamanism in Western North America, pp. 27 ss.

36. P. SCHEBESTA, Les pygmées (Paris, 1940), p. 154. Ver também Ivor EV ANS, "Schebesta on the Sacerdo- Therapy of the Semangs" (in Journal of the Royal Anthropological Institute, LX, 1930, pp. 115-25), p. 119; o hala, medicine-man dos semangs, trata com cristais de quartzo, que podem ser obtidos diretamente dos Cenoi, que são os espíritos celestes. Estes às vezes vivem nos cristais e, nesse caso, estão às ordens do hala; com a sua ajuda, o hala vê nos cristais o mal que aflige o paciente e, ao mesmo tempo, descobre o meio de curá-lo. Note-se a origem celeste dos cristais (Cenoi): ela já nos indica a fonte dos poderes do medicine-man. Ver mais adiante, p. 160.

37. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale, p. 216.

auxiliares do xamã (Métraux, ibid., p. 210). Em geral, para os xamãs da América do Sul, a força mágica se concretiza numa substância invisível que os mestres passam para os noviços, às vezes de boca a boca (ibid., p. 214). "Entre a substância mágica, massa invisível mas tangível, e as flechas, os espinhos e os cristais de rocha de que o xamã está recheado, não há diferença de natureza. Esses objetos materializam a força do xamã, a qual, em várias tribos, é concebida na forma vaga e o menos abstrata possível de substância mágica." (Ibid., p. 215; cf. Webster, Magic, pp. 20 ss.)

Esse traço arcaico que vincula o xamanismo sul-americano à magia australiana é importante. Veremos em breve que não é o único[38].

Despedaçamento iniciático nas Américas do Norte e do Sul, na África e na Indonésia

De fato, na América do Sul assim como na Austrália ou na Sibéria, tanto a vocação espontânea quanto a busca iniciática implicam uma doença misteriosa ou um ritual mais ou menos simbólico de morte mística, sugerido às vezes por um despedaçamento do corpo e uma renovação dos órgãos.

Entre os araucanos, a escolha geralmente se manifesta por uma doença repentina: o jovem cai "como morto" e, quando recupera as forças, declara que irá tornar-se machi[39]. Uma filha de pescadores contou ao Pe. Housse: "Eu estava colhendo conchas nos recifes quando senti como um choque no peito, e uma

38. Sobre o problema das relações culturais entre a Austrália e a América do Sul, ver W. KOPPERS, Die Frage enventueller alter Kulturbezie-hungen zwishen Siidamerika und südost-Australien (Proceedings XXIII lnter. Congress 01 Americanists, Nova York,1930, pp. 678-86). Ver também P. RIVET, "Les Melano-Polynésiens et les Australiens en Amérique" (Anthropos, XX, 1925, pp. 51-4, Semelhanças lingüísticas entre patagões e australianos, p. 52). Ver também abaixo, pp. 157 ss.

39. A. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, p. 315.

voz de dentro disse-me claramente: 'Torne-se machii É minha vontade!' Ao mesmo tempo, dores violentas nas entranhas fizeram-me perder os sentidos. Era evidentemente o Ngenechen, o dominador dos homens, que descia em mim." (Métraux, Le shamanisme araucan, p. 316.)

Em geral, como nota com justeza Métraux, a morte simbólica do xamã é sugerida por desmaios prolongados e pelo sono letárgico do candidato[40]. Os neófitos yamanas da Terra do Fogo esfregam o rosto até que apareça uma segunda ou até mesmo uma terceira pele, "a pele nova", visível somente para os iniciados". Entre os bakairis, os tupi-imbas e os caraíbas, a "morte" (causada por sumo de tabaco) e a "ressurreição" do candidato são formalmente atestadas". Durante a festa de consagração do xamã araucano, os mestres e os neófitos andam descalços sobre o fogo sem se queimarem e sem que suas roupas peguem fogo. Também eram vistos a arrancarem-se o nariz ou os olhos. "O iniciador fazia crer aos profanos que arrancava sua língua e seus olhos para trocá-Ias pelos do iniciado. Também traspassava o iniciado com uma vareta que lhe entrava pelo ventre e saía pela espinha, sem derramar sangue nem causar dor." (Rosales, Historia general del Reyno de Chile, t. I, p.168.)

40. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de I'Amérique du Sud tropicale, p. 339.

41. M. GUSINDE, "Une école d'hommes-rnédecine chez les Yamanas de la Terre de Feu" (Revue Ciba, n? 60, agosto 1947, pp. 2159-62), p. 2162: "A pele antiga deve desaparecer e dar lugar a

uma nova camada fina e translúcida. Se as primeiras semanas de esfregamento e de pintura fazem-na finalmente aparecer - pelo menos de acordo com a imaginação e as alucinações dos yekamush (= curandeiros) experimentados -, os velhos iniciados já não têm nenhuma dúvida quanto às capacidades do candidato. A partir desse momento ele deve redobrar o zelo e esfregar as bochechas sempre com delicadeza, até que surja uma terceira pele, ainda mais fina e delicada; esta é tão sensível que não pode ser roçada sem causar dores violentas. Quando o aluno tiver finalmente atingido esse estágio, a instrução habitual que Loima-Yeka-mush poderá oferecer estará concluída."

42. Ida LUBLlNSK1, "Der Medizinmann bei den Natürvolkern Südamerikas" (Zeitschrifi für Ethnologie, vol. 52-53, 1920-1921, pp. 234-63), pp. 248 ss.

71

Os xamãs tobas recebem em pleno peito uma vareta que entra como bala de fuzil[43].

Verificam-se características semelhantes no xamanismo norte-americano. Os iniciadores maidus colocam os candidatos numa fossa cheia de "remédio" e os "matam" com um "remédio-veneno"; após essa iniciação, os neófitos tornam-se capazes de segurar pedras em brasa sem sentirem dor". A iniciação na sociedade xamânica "Ghost ceremony" dos pomos consiste em tortura, morte e ressurreição dos neófitos; estes jazem no chão como cadáveres e são cobertos por palha. O mesmo ritual é encontrado entre os yukis, os huchnoms e os miwoks do litoral[45]. O conjunto das cerimônias iniciáticas dos xamãs pomos do litoral tem o nome significativo de "retalhamento?". Entre os river-patwins, afirma-se que o aspirante à sociedade Kuksu tem o umbigo transpassado por uma lança e uma flecha lançadas pelo próprio Kuksu; ele morre e é ressuscitado por um xamã". Os xamãs luiseños "matam-se" um ao outro com flechas. Entre os tlingits, a primeira possessão de um candidato-xamã manifesta-se por um transe que o prostra. O neófito menomini é "lapidado" com objetos mágicos pelo iniciador; em seguida é ressuscitado". É ocioso dizer que em praticamente toda a América do Norte os ritos de iniciação das sociedades secretas (xamânicas ou

43. A. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, pp. 313-4. Quando da iniciação do xamã warrau, sua "morte" era anunciada aos berros; MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de I 'Amérique du Sud tropicale, p. 339.

44. E. W. GIFFORD, "Southern Maidu Religions Ceremonies" (American Anthropologist, vol. 29, n? 3, 1927, pp. 214-57), p. 244.

45. E. M. LOEB, "Tribal Initiation and Secret Societies" (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XX , 3, pp. 249-88, Berkeley, 1929), p. 267. LOEB, op. cit., p. 268. LOEB, ibid., p. 269.

48. Constance Goddard DU BOIS, "The Religion of the Luiseño Indians" (Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology, VIII, 1908), p. 81; SWANTON, "The Tlingit Indians" (Annual Report, Bureau of American Ethno1ogy, vol. 26, 1908), p. 466; LOEB, op. cit., pp. 270-8. Cf. também abaixo, pp. 349.

72

não) contêm o ritual de morte e ressurreição do candidato (Loeb, op. cit., pp. 266 ss.).

O mesmo simbolismo de morte e ressurreição místicas, na forma de doenças misteriosas ou de cerimônias de iniciação xamânica, encontra-se em outros lugares. Entre os sudaneses dos montes Nuba, a primeira consagração iniciática chama-se "cabeça", e conta-se que "a cabeça do noviço é aberta para que o espírito possa entrar?[49]. Mas também se conhecem iniciações por meio de sonhos xamânicos ou de acidentes singulares. Por exemplo, quando contava mais ou menos trinta anos, um xamã teve uma série de sonhos significativos: sonhou com um cavalo vermelho de barriga branca, com um leopardo pondo-lhe a pata no ombro, com uma serpente a mordê-la; todos esses animais desempenham papel importante nos sonhos xamânicos. Pouco tempo depois, começou a tremer de repente, perdeu a consciência e pôs-se a profetizar. Era o primeiro sinal da "eleição", mas ele esperou doze anos para ser consagrado Kujur. Outro xamã não teve sonhos, mas certa noite sua cabana foi atingida por um raio e ele "ficou como morto durante dois dias" (Nadel, op. cit., pp. 28-9).

Um feiticeiro amazulu conta aos amigos ter sonhado que era levado por um rio. Sonha diversas coisas. Seu corpo está debilitado e ele vive sonhando. Sonha com muitas coisas e, ao acordar, diz aos amigos: "Estou com o corpo quebrado hoje. Sonhei que muitas pessoas estavam me matando. Fugi, não sei bem como. Quando acordei, uma parte do meu corpo tinha sensações diferentes da outra. Meu corpo não era o mesmo em todos os lugares."[50] Sonho, doença ou cerimônia de iniciação, o elemento central é sempre o mesmo: morte e ressurreição simbólicas do neófito, com despedaçamento do corpo realizado de diversas formas (esquartejamento, incisões, abertura do ventre etc.). Nos exemplos que se seguirão, a morte do candidato

49. S. F. NADEL, A Study of Shamanism in lhe Nuba Mountains, p. 28.
50. Canon CALLA WA Y, The Religious System of the Amazulu (Natal, 1870), pp. 259 SS., citado por P. RADIN, La religion primitive (trad. fr., 1941), p.104.

praticada pelos mestres iniciadores é ainda mais claramente indicada.

Vejamos a primeira fase de uma iniciação de medicine-man em Malekula[51]: "Um bwili de Lol-narong recebeu a visita do filho de sua irmã, que lhe disse: '- Quero que me dê alguma coisa.' O bwili respondeu: '- Você cumpriu as condições?' '- Sim, cumpri.' Então ele disse: '- Não se deitou com mulher?' O sobrinho respondeu: '-- Não.' O bwili disse: '- Está bem', e acrescentou: '- Venha cá. Deite-se sobre esta folha.' O rapaz deitou-se. O bwili fez uma faca de bambu, cortou o braço do jovem e o colocou sobre duas folhas. Riu do sobrinho, que lhe respondeu com uma gargalhada. Cortou-lhe então o outro braço e o colocou sobre as folhas, ao lado do primeiro. Voltou, e os dois riram. Cortou-lhe uma perna na altura da coxa e colocou-a ao lado dos braços.

Voltou e riu junto com o rapaz. Cortou então a outra perna e estendeu-a junto à primeira. Voltou e riu. O sobrinho continuava rindo. Finalmente, decepou-lhe a cabeça e segurou-a diante de si. Riu, e a cabeça também ria. A seguir, repôs a cabeça em seu lugar. Pegou de novo os braços e as pernas, que havia retirado, e os pôs de novo no lugar." A seqüência dessa cerimônia iniciática compreende a transformação mágica do mestre e do discípulo em galinha, símbolo bem conhecido do "poder de voar" dos xamãs e dos feiticeiros em geral, a que retomaremos depois.

Segundo uma tradição dos papuas kiwai, certa noite um homem foi morto por um óboro (espírito de um morto); este último retirou-lhe todos os ossos e os substituiu por ossos de óboro. Quando o espírito o ressuscitou, o homem era semelhante aos espíritos, isto é, tornara-se xamã. O óboro deu-lhe um osso com o qual podia chamar os espíritos[52].

Entre os dayaks de Bornéu, a iniciação do manang (xamã) comporta três cerimônias diferentes, correspondentes aos três

51. J. W. LA Y ARD, Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics, p. 507. Aqui utilizamos a tradução de MÉTRAUX (P. RADIN, La religion primitive, pp. 99 55.).
52. G. LANDTMAN, The Kiwai Papuans of British New Guinea (Londres, 1927), p. 325.

graus do xamanismo dayak. O primeiro grau, besudi (vocábulo que significa, ao que parece, "apalpar, tocar"), também é o mais elementar e obtido por meio de pouquíssimo dinheiro. O candidato fica deitado como doente na varanda e os outros manangs dão-lhe passes a noite inteira. Supõe-se que assim lhe ensinam como o futuro xamã poderá descobrir as doenças e curá-las palpando o paciente. (Não está excluída a possibilidade de, nessa ocasião, os velhos mestres introduzirem a "força" mágica no corpo do candidato na forma de pedregulhos ou de outros objetos.)

A segunda cerimônia, bekliti ("abertura"), é mais complicada e tem caráter nitidamente xamânico. Depois de uma noite de encantamentos, os velhos manangs conduzem o neófito até um aposento isolado por cortinas. "Ali, segundo afirmam, cortam-lhe a cabeça e retiram-lhe o cérebro, que, depois de lavado, é reposto no lugar, a fim de dar ao candidato uma inteligência límpida para poder penetrar os mistérios dos maus espíritos e das doenças; em seguida, introduzem ouro em seus olhos, a fim de dar-lhe uma visão suficientemente penetrante para ver a alma onde quer que ela possa encontrar-se perdida, a errar. Implantam-lhe ganchos dentados nas pontas dos dedos para torná-lo capaz de capturar a alma e prendê-la com força; finalmente, varam-lhe o coração com uma flecha para torná-lo compassivo e cheio de simpatia pelos que estão doentes e sofrem."[53] Evidentemente, a cerimônia é simbólica; sobre sua cabeça é posto um coco, que em seguida é

quebrado etc. Existe ainda uma terceira cerimônia que completa a iniciação xamânica e compreende uma viagem extática ao Céu por uma escada ritual. Voltaremos a esta última cerimônia em capítulo ulterior (pp. 147 ss.).

53. H. Ling ROTH, The Natives of Saralvak and British North Borneo (Londres, 1896), I, pp. 280-1, citando as observações publicadas pelo arquidiácono J. Perham no Journal of lhe Straits Branch of Asiatic Society, 19, 1887. Cf. também L. NYUAK, "Religious Rites and Customs ofthe Iban or Dyaks of Sarawak" (in Anthropos, I, 1906, pp. 11-23, 165-84, 403-25), pp. 173 ss.; E. H. GOMES, Seventeen Years among lhe Sea Dyaks of Borneo (Filadélfia, 1911), pp. 178 ss.; e o mito do desmembramento do xamã primordial entre os nodora gonds, in V. ELWIN, Myths of Middle India (Londres, 1949), p. 450.

Como se vê, trata-se de uma cerimônia que simboliza a morte e a ressurreição do candidato. A substituição das vísceras ocorre de uma maneira ritualística que não implica necessariamente a experiência extática do sonho, da doença ou da loucura transitória dos candidatos australianos ou siberianos. A justificação dada para a renovação dos órgãos (conferir melhor visão, compaixão etc.) demonstra - se autêntica - o esquecimento do sentido original do rito.

Iniciação dos xamãs esquimós

Entre os esquimós ammasiliks, não é o discípulo que se apresenta diante do velho angakok (plural angakut) para ser iniciado; é o próprio xamã que escolhe entre os meninos de tenra idade (de seis a oito anos)[54] aqueles que considera mais dotados para a iniciação, "a fim de que o conhecimento dos mais altos poderes existentes possa ser conservado para as gerações futuras" (Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 454). "Só certas almas especialmente dotadas, sonhadoras, visionárias com tendências histéricas, podem ser escolhidas. Um velho angakok encontra um discípulo, e o ensinamento se dá no mais profundo mistério, longe da moradia, nas montanhas."[55] O angakok ensina-lhe como se retirar em solidão, junto a um velho túmulo, à beira de um lago, e, ali, esfregar uma pedra na outra à espera do acontecimento. "Então, o urso do lago ou da geleira interior sairá, devorará toda a carne e fará de ti um esqueleto, e morrerás. Mas reencontrarás tua carne, despertarás, e tuas vestes voarão para ti."[56] Entre os esquimós do Labrador, é o

54. W. THALBITZER, The Heathen Priests of East Greenland (angakut) (XVI. Internationalen Amerikanisten-Kongresses, 1908, Viena-Leipzig, 1910, II, pp. 447-64), pp. 452 ss.

55. W. THALBITZER, "Les magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme e de la vie" (Journal de la Société des Américanistes, N.S., XXII, Paris, 1930, pp. 73-106), p. 77. Cf. também E. M. WEYER, Jr., The Eskimos: Their Environnent and Folkways (New Haven, 1932), p. 428.

56. W. THALBITZER, "Les magiciens esquimaux", p. 78; id., The Priests. p. 454.
76

Grande Espírito, Torngársoak, que aparece na forma de enorme urso branco e devora o aspirante (Weyer, op. cit., p. 429). No oeste da Groenlândia, quando o espírito aparece, o candidato fica "morto" durante três dias (ibid.).

Trata-se, evidentemente, de uma experiência extática de morte e ressurreição rituais, durante a qual o menino perde a consciência por algum tempo. Quanto à redução do discípulo a esqueleto e a seu revestimento ulterior com carne nova, trata- se de uma nota específica da iniciação esquimó que voltaremos a considerar em breve, quando estudarmos outra técnica mística. O neófito esfrega pedras durante todo o verão, e até mesmo ao longo de vários verões consecutivos, até o momento em que obtém seus espíritos auxiliares (Thalbitzer, The Heathen Priests, p. 454; Weyer, op.cit., p. 429); mas a cada estação procura um novo mestre para ampliar suas experiências (pois cada angakok é especialista em certa técnica) e obter um exército de espíritos (Thalbitzer, Les magiciens, p. 78). Enquanto esfrega pedras, está submetido a diferentes tabus[57]. Um angakok instrui cinco ou seis discípulos por vez (Thalbitzer, Les magiciens, p. 79) e é pago por isso (id., The Heathen Priests, p. 454; Weyer, pp. 433-4)[58].

57. THALBITZER, The Heathen Priests, p. 454. Em todos os lugares do mundo, seja qual for a ordem da iniciação, nela se inclui certo número de tabus. Seria cansativo enumerar a vasta morfologia desses interditos, que não interessam diretamente às nossas pesquisas. Ver H. WEBSTER, Taboo. A Sociological Study (Stanford, 1942), especialmente pp. 273-76.

58. Sobre a instrução dos aspirantes, ver também STEFANSSON, "The Mackenzie Eskimo" (Anthropological Papers of lhe American Museum of Natural History, XIV, t. 1,1914), pp. 367 ss.; F. BOAS, "The Central Eskimo" (Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology, 1884-85, Washington, 1888, pp. 399-675), pp. 591 ss.; 1. W. BILBY, Among Unknown Eskimos (Londres, 1923), pp. 196 ss. (ilhas Baffin). Knud RASMUSSEN, Across Arctic America (Nova York e Londres, 1927), pp. 82 ss., relata a história do xamã Ingjugarjuk, que, durante seu retiro iniciático em solidão, sentia-se "meio morto". Em seguida iniciou pessoalmente sua cunhada descarregando uma bala sobre ela (o chumbo havia sido substituído por pedra). Um terceiro caso de iniciação faz menção a cinco dias passados na água gelada, sem que as roupas do candidato ficassem molhadas.
77

Entre os esquimós iglulik, as coisas parecem ser diferentes. Quando um rapaz ou uma jovem desejam tornar-se xamãs, apresentam-se com um presente diante do mestre que escolheram e declaram: "Venho diante de ti porque desejo ver." Naquela mesma noite, o xamã interroga seus espíritos "a fim de afastar todos os obstáculos". O candidato e sua família fazem em seguida a confissão dos pecados (infrações aos tabus etc.) e assim se purificam diante dos espíritos. O período de instrução não é longo, principalmente quando se trata de homens. Pode não chegar a ultrapassar cinco dias. Mas é sabido que o candidato prosseguirá sua preparação na solidão. A instrução ocorre pela manhã,

ao meio-dia, no fim da tarde e durante a noite. Nesse período, o candidato come pouquíssimo e sua família não participa da caça[59].

A iniciação propriamente dita tem início com uma operação sobre a qual temos poucas informações. Dos olhos, do cérebro e das entranhas do discípulo o velho angakok extrai a "alma", para que os espíritos conheçam o que há de melhor no futuro xamã (Rasmussen, op. cit., p. 112). Em decorrência dessa "extração da alma", o candidato está capacitado a retirar o espírito de seu próprio corpo e a empreender as grandes viagens místicas através do espaço e das profundezas do mar (ibid., p. 113). Pode ser que essa misteriosa operação se assemelhe de algum modo às técnicas dos xamãs australianos que estudamos acima. Em todo caso, a "extração da alma" das entranhas mal camufla a "renovação" dos órgãos internos.

Em seguida o mestre obtém para ele o angákoq, também chamado qaumaneq, ou seja, seu "raio" ou sua "iluminação", pois o angákoq consiste "numa luz misteriosa que o xamã sente subitamente no corpo, dentro da cabeça, no âmago de seu cérebro, um facho inexplicável, um fogo luminoso que o torna capaz de ver no escuro, tanto em sentido próprio quanto figurado, pois agora, mesmo com os olhos fechados, ele consegue

59. K.nud RASMUSSEN, "Intellectual Culture ofthe Iglulik Eskimos" (Report on lhe Fiftli Thule Expedition 1921-1924, vol. VII, nº I, Copenhague,1929), pp. 111 ss.

enxergar nas trevas e perceber coisas e acontecimentos futuros ocultos para os outros seres humanos; assim, pode conhecer tanto o futuro quanto os segredos dos outros" (Rasmussen, op. cit.,p.112).

O candidato obtém essa luz mística após passar longas horas sentado num banco, em sua cabana, a invocar os espíritos. Quando tem a primeira experiência, é "como se a casa onde se encontra se elevasse de repente; ele consegue enxergar a grande distância, através das montanhas, exatamente como se a terra fosse uma grande planície e seus olhos tocassem os confins da terra. Nada mais se esconde diante dele. Não só tem condições de ver longe como também pode descobrir almas desaparecidas, quer estejam guardadas, escondidas em regiões longínquas e estranhas, quer tenham sido levadas para o alto ou para baixo, na terra dos mortos" (ibid., p. 113).

Aqui também encontramos a experiência de elevação e ascensão, e mesmo de levitação, que caracteriza o xamanismo siberiano, mas que também se encontra em outros lugares e pode ser considerada característica específica das técnicas xamânicas em geral. Teremos mais de uma oportunidade de voltar a essas técnicas ascensionais e às suas implicações religiosas. Por ora, observaremos apenas que a

experiência da luz interior que decide a carreira do xamã iglulik é conhecida por numerosas místicas superiores. Só para citar alguns exemplos, citaremos a "luz interior" (antar jyotih) definida nos Upanixades como a própria essência do âtman[60]. Nas técnicas iogues, especialmente de algumas escolas búdicas, as diferenças nas cores da luz indicam o êxito de certas meditações[61]. Assim também o Livro tibetano dos mortos atribui grande importância à luz na qual, ao que parece, a alma do moribundo se banha durante a agonia e logo após a morte: da firmeza com que se escolhe a luz imaculada depende o destino post-mortem dos

60. Cf. M. ELIADE, Méphistophélès et l'androgyne (Paris, 1962), pp. 27 ss.
61. Ver M. ELIADE, Le yoga. Immortalité et liberté (Paris, 1954), pp. 198 ss.

seres humanos (libertação ou reencarnação)". Finalmente, não devemos esquecer o papel importantíssimo desempenhado pela luz interior na mística e na teologia cristãs". Tudo isso nos leva a julgar com mais compreensão as experiências dos xamãs esquimós; temos razões para crer que tais experiências místicas foram de algum modo acessíveis à humanidade arcaica desde a época mais remota.

A contemplação do próprio esqueleto

Qaumaneq é uma faculdade mística que o mestre às vezes obtém para o discípulo do Espírito da Lua. Também pode ser obtida diretamente pelo discípulo com a ajuda dos espíritos dos mortos, da Mãe dos Caribus ou dos Ursos (Rasmussen, op. cit., p. 113). Mas trata-se sempre de uma experiência pessoal; esses seres míticos são apenas as fontes a cuja revelação o neófito sabe que tem direito mediante preparação.

Antes mesmo de angariar um ou vários espíritos auxiliares, que são como os novos "órgãos místicos" de qualquer xamã, o neófito esquimó deve passar com sucesso por uma grande prova iniciática. Essa experiência exige um longo esforço de ascese física e de contemplação mental cujo objetivo é a obtenção da capacidade de ver-se como esqueleto. Sobre esse exercício espiritual, os xamãs interrogados por Rasmussen deram informações bem vagas, que o ilustre explorador resume do seguinte modo: "Embora nenhum xamã consiga explicar como nem por quê, é capaz de, graças ao poder que seu pensamento recebe do sobrenatural, despojar seu corpo da carne e do sangue, de tal maneira que só fiquem os ossos. Deve então denominar todas as partes de seu corpo, mencionar cada osso pelo nome; para isso, não deve

utilizar a linguagem humana comum, mas unicamente a linguagem especial e sagrada dos

62. W. Y. EVANS-WENTZ (org.), The Tibetan Book ofthe Dead (Londres, 3ª ed., 1957), pp. 102 ss.
63. cr M. ELIADE, Méphistophélés et l'androgyne, pp. 73 ss.

xamãs, que aprendeu com seu instrutor. Ao contemplar-se assim, nu e completamente despojado da carne e do sangue perecíveis e efêmeros, ele se consagra, sempre na língua sagrada dos xamãs, à sua grande missão, através dessa parte de seu corpo que está destinada a resistir mais à ação do sol, do vento e do tempo" (Rasmussen, op. cit., p. 114).

Esse importante exercício de meditação, que equivale também a uma iniciação (pois a concessão dos espíritos auxiliares está rigorosamente vinculada ao êxito), lembra os sonhos dos xamãs siberianos, com a diferença de que, neste último caso, a redução ao estado de esqueleto é uma operação realizada pelos ancestrais-xamãs ou por outros seres míticos, enquanto entre os esquimós trata-se de uma operação mental obtida por ascese e por esforços pessoais de concentração. Aqui como lá, os elementos essenciais dessa visão mística são o despojamento da carne bem como a enumeração e a denominação dos ossos. O xamã esquimó obtém essa visão em decorrência de uma longa e dura preparação; os siberianos são, na maioria das vezes, "escolhidos" e assistem passivamente a seu próprio despedaçamento feito pelos seres míticos. Mas em todos esses casos a redução a esqueleto marca a superação da condição humana profana e, portanto, a libertação.

Resta acrescentar que essa superação nem sempre conduz às mesmas conseqüências místicas. Como teremos oportunidade de ver quando estudarmos o simbolismo do costume xamânico (ver pp. 169 ss.), no horizonte espiritual dos caçadores e dos pastores o osso representa a própria fonte de vida, tanto da vida humana quanto da Grande Vida animal. Reduzir-se ao estado de esqueleto equivale a reintegrar-se na matriz dessa Grande Vida, ou seja, na renovação total, no renas cimento místico. Por outro lado, em certos tipos de meditação da Ásia central, de origem ou pelo menos de estrutura budista e tântrica, a redução ao estado de esqueleto tem valor mais ascético e metafísico: antecipar a obra do tempo, reduzir, pelo pensamento, a Vida àquilo que ela é na verdade: uma ilusão efêmera em perpétua transformação (ver mais adiante, pp. 468 ss.).

Cabe observar que tais contemplações continuaram vivas no seio da própria mística cristã, o que prova mais uma vez que

as situações-limite obtidas pelas primeiras tomadas de consciência do homem arcaico continuam imutáveis. É verdade que se pode observar

uma diferença de conteúdo (como veremos quando tratarmos da redução ao estado de esqueleto em uso entre os monges budistas da Ásia central), mas, sob certo ponto de vista, todas essas experiências contemplativas se equivalem: em todos os lugares encontramos a vontade de superar a condição profana, individual, e de atingir uma perspectiva transtemporal; quer se trate de uma reimersão na vida originária para obter a renovação espiritual de todo o ser, quer (como na mística budista e no xamanismo esquimó) da libertação da ilusão carnal, o resultado é sempre o mesmo: reencontrar de algum modo a fonte da vida espiritual, que é simultaneamente "verdade" e "vida".

Iniciações tribais e sociedades secretas

Em várias oportunidades fizemos notar a essência iniciática da "morte" do candidato, seguida por sua "ressurreição", seja qual for a forma como se apresente: sonho extático, doença, acontecimentos insólitos ou ritual propriamente dito. De fato, as cerimônias ensejadas pela transição de uma faixa etária a outra ou pelo ingresso numa "sociedade secreta" qualquer sempre pressupõem uma série de ritos que podem resumir-se na fórmula genérica: morte e ressurreição do candidato. Vejamos os mais usuais[64]:

a) Período de reclusão na mata (símbolo do além) e existência larvar, à semelhança dos mortos: proibições impostas aos candidatos, pelo fato de serem comparados aos defuntos

64. Cf. H. SCHURTZ, Altersklassen und Männerbunde (Berlim, 1902); H. WEBSTER, Primitive Secret Societies: A Study in Early Politics and Religion (Nova York, 1908, 2ª ed., 1932); A. Van GENNEP, Les rifes de passage (Paris,1909); M. LOEB, "Tribal lniciations and Secret Societies" (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 25, 3, pp. 249-88, Berkeley, 1929); M. ELIADE, Naissances mystiques (Paris, 1959). Voltaremos a esse problema num volume em preparação, Mort et iniciation.

(um morto não pode ingerir certos alimentos ou utilizar os dedos etc.).

b) Rosto e corpo esfregados com cinza ou com certas substâncias calcárias para obter o brilho baço dos espectros; máscaras funerárias.

c) Inumação simbólica no templo ou na casa dos amuletos.

d) Descida simbólica aos Infernos.

e) Sono hipnótico; bebida que toma os candidatos inconscientes.

f) Provas difíceis: pauladas, pés aproximados do fogo para assá-los, suspensão, amputação de dedos e outras crueldades diversas.

Todos esses rituais e todas essas provas têm o objetivo de fazer esquecer a vida passada. Por isso, em muitos lugares o candidato, quando volta à aldeia após a iniciação, faz de conta que perdeu a memória; é preciso ensinar-lhe de novo a andar, comer e vestir-se. Os

neófitos geralmente aprendem uma língua nova e ganham novo nome. Enquanto os candidatos estão na mata, o restante da comunidade os considera mortos, enterrados ou devorados por um monstro ou por um deus; quando voltam, são vistos como almas do outro mundo.

Morfologicamente, as provas iniciáticas do futuro xamã são vinculáveis à grande classe de ritos de passagem e de cerimônias de ingresso nas sociedades secretas. Às vezes é difícil distinguir entre os ritos de iniciação tribal e os das sociedades secretas (como ocorre na Nova Guiné; cf. Loeb, "Tribal Initiation", p. 254), ou entre os ritos de admissão numa sociedade secreta e os de iniciação xamânica (especialmente na América do Norte; Loeb, pp. 269 ss.). Trata-se, aliás, em todos esses casos de uma "busca" dos poderes por parte do candidato.

Na Sibéria e na Ásia central não existem ritos iniciáticos de passagem de uma faixa etária para outra. Mas seria incorreto atribuir importância demasiada a esse fato e deduzir certas conseqüências quanto à eventual origem dos ritos siberianos de iniciação xamânica, pois os dois grandes grupos de rituais (iniciação tribal-iniciação xamânica) coexistem em outros lugares: por exemplo na Austrália, na Oceania, nas Américas. Na Austrália, as coisas parecem mesmo ser bem claras: ainda

que todos os homens precisem ser iniciados para obter o status de membro do clã, há uma nova iniciação reservada aos medicine-men. Esta última confere ao candidato poderes outros além dos concedidos pela iniciação tribal. Já é uma alta especialização na manipulação do sagrado. A grande diferença observada entre os dois tipos de iniciação é a importância capital da experiência interior, extática, no caso dos aspirantes à profissão de medicine-man. Não é medicine-man quem quer: a vocação é indispensável, e essa vocação manifesta-se sobretudo pela capacidade singular de passar pela experiência extática. Teremos oportunidade de voltar a esse aspecto do xamanismo que nos parece característico e que, afinal, serve de distinção entre o tipo de iniciação tribal ou de admissão nas sociedades secretas e a iniciação xamânica propriamente dita.

Cumpre observar, enfim, que o mito da renovação por despedaçamento, cocção ou fogo continuou assombrando os seres humanos mesmo fora do horizonte espiritual do xamanismo. Medéia consegue levar as próprias filhas de Pélias a matá-lo convencendo-as de que o ressuscitaria e o rejuvenesceria, como fizera com um carneiro (Apolodoro, Biblioteca, I, IX, 27). E quando Tântalo mata o filho Pélops e o serve no banquete dos deuses, estes o ressuscitam pondo-o para ferver numa panela (Píndaro, Olímpica I,26 (40) ss.); só faltou a

escápula que, por inadvertência, fora comida por Deméter (quanto a este motivo ver mais adiante, pp. 185 ss.). O mito do rejuvenescimento pelo desmembramento e pela cocção também se difundiu pelo folclore da Sibéria, da Ásia central e da Europa, sendo o papel do ferreiro então desempenhado por Jesus Cristo ou por certos santos[65].

65. Ver Oskar DÃHNHARDT, Natursagen (Leipzig, 1909-1912), vol. II, p. 154; J. BOLTZ e POLIVKA, Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmârchen der Brüder Grimm (Leipzig, 1913-1930), vol.III, p. 198, n. 3; Stith THOMPSON, Motif-Index of Folk-Literature, vol. II (Helsinque, 1933), p. 294; C. M. EDSMAN, Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites (Lund, 1949), pp. 30 SS., 151 SS. EDSMAN utiliza também o rico artigo de C. MARSTRANDER, "Deux contes irlandais" (Miscellany presented to Kuno Meyer, Halle, 1912, pp. 371- 486), que escapou a BOLTZ e POLIVKA e a S. THOMPSON.

Capítulo III
Obtenção dos poderes xamânicos

Vimos que uma das formas mais correntes de eleição do futuro xamã é o encontro com um ser divino ou semidivino, cuja aparição é favorecida por um sonho, uma doença ou alguma outra circunstância e que lhe revela que ele foi "escolhido", incitando-o a seguir daí por diante uma nova norma de vida. Muitas vezes, porém, são as almas dos ancestrais xamãs que lhe comunicam a nova. Chegou-se a supor que a eleição xamânica tivesse relações com o culto dos ancestrais. Mas, como observa com justiça L. Stemberg (Divine Election, pp. 474 ss.), os próprios ancestrais devem ter sido "escolhidos", na aurora dos tempos, por um ser divino. Segundo a tradição buriate (Stemberg, p. 475), nos tempos antigos os xamãs obtinham o utcha (direito divino xamânico) diretamente dos espíritos celestiais; só nos dias de hoje é que o recebem apenas dos ancestrais. Essa crença se insere na concepção geral da decadência dos xamãs, observada tanto nas regiões árticas quanto na Ásia central; segundo essa concepção, os "primeiros xamãs" voavam realmente pelas nuvens montados em seus cavalos e realizavam milagres que seus descendentes atuais são incapazes de repetir[1].

1. Cf., entre outros, RASMUSSEN, lntellectual Cu/ture 0/ the Iglulik Eskirnos, p. 1,31 ; Mehmed Fuad KOPRÜLÜZADÉ, "Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans" (in Mérnoires de I'lnstitut de Turcologie de l'Université de Starnboul, N. S" Istambul, 1929), p.17.

Mitos siberianos sobre a origem dos xamãs

Certas lendas explicam a decadência atual dos xamãs pelo orgulho do "primeiro xamã", que teria concorrido com Deus. Segundo a versão dos buriates, como o primeiro xamã, Khara-Gyrgän, declarasse ter poder ilimitado, Deus quis pô-lo à prova; tomou a alma de uma jovem e a encerrou numa garrafa. Para ter certeza de que a alma não escaparia, Deus tapou a garrafa com o dedo. O xamã voou para os Céus sentado em seu tamborim, avistou a alma da jovem e, para libertá-la, transformou-se em aranha amarela, picando o rosto de Deus; este retirou o dedo, e a alma da jovem fugiu. Furioso, Deus limitou o poder de Khara-Gyrgän, e daí por diante os poderes mágicos dos xamãs diminuíram muito[2].

Segundo a tradição iacuta, o "primeiro xamã" tinha um poder extraordinário e, por orgulho, recusou-se a reconhecer o Deus supremo dos iacutos. O corpo desse xamã era formado por uma massa de serpentes. Deus enviou o fogo para queimá-lo, mas das chamas saiu um sapo; desse animal saíram os "demônios", que, por sua vez, deram eminentes xamãs (homens e mulheres) aos iacutos[3]. Os tungues de Turukhan têm uma lenda diferente: o "primeiro xamã" fez-se sozinho, com suas próprias forças e com a ajuda do diabo. Saiu voando pelo buraco da iurta e voltou depois de algum tempo acompanhado por cisnes[4].

Estamos aqui diante de uma concepção dualista, provavelmente vinculada a influências iranianas. Não é ilícito supor que

2. S. SHASRKOV, Shamanstvo v Sibirii (São Petersburgo, 1864), p. 81, citado por V. M. MIKHAILOWSKI, Shamanism in Siberia, p. 63; outras variantes: HARVA, Die religiösen Vorstellungen, pp. 543-4. O tema mítico do conflito entre o xamã-mago e o Ser Supremo encontra-se também entre os andamaneses e os semangs; ef. R. PETT AZZONI, L 'onniscienza di Dia (Turim, 1955), pp. 441 ss. e 458 ss.

3. PRIPUZOV, citado por MIKHAILOWSKI, p. 64.

4. P. L TRETYAKOV, Turukhanskij Kraj, ego priroda i jiteli (São Petersburgo, 1871), pp. 210-1; MIKHAILOWSKI, p. 64. Trataremos mais tarde de certos detalhes dessas lendas (o vôo pelo buraco do teto da iurta, os cisnes etc.).

esse tipo de lenda diga respeito sobretudo à origem dos "xamãs negros", que só teriam relação com o Inferno e com o "Diabo". Mas na maioria dos mitos sobre a origem dos xamãs há a intervenção direta do Ser Supremo ou de seu representante, a Águia, pássaro solar.

Vejamos o que contam os buriates. No princípio só existiam os deuses (tengri) no Ocidente e os Maus Espíritos no Oriente. Os deuses criaram o homem, e este viveu feliz até o momento em que os maus espíritos espalharam a doença e a morte sobre a Terra. Os deuses

decidiram dar um xamã à humanidade para lutar contra a doença e a morte e enviaram a Águia. Mas os homens não entenderam a linguagem dela; aliás, não tinham confiança num simples pássaro. A Águia voltou a ter com os deuses e pediu que lhe dessem o dom da fala, ou então que enviassem aos homens um xamã buriate. Os deuses a mandaram de volta com a ordem de conceder o dom de ser xamã à primeira pessoa que encontrasse na Terra. Voltando à Terra, a Águia avistou uma mulher adormecida perto de uma árvore e teve relações com ela. Algum tempo depois, a mulher deu à luz um filho que se tornou o "primeiro xamã". Segundo outra variante, a mulher, após ter relações com a Águia, viu os espíritos e transformou-se em xamã[5].

É por isso que, em outras lendas, a aparição de uma águia é interpretada como sinal de vocação xamânica. Conta-se que uma jovem buriate, avistando certo dia uma águia a roubar ovelhas, entendeu o sinal e foi obrigada a tornar-se xamã. Sua iniciação durou sete anos e, após sua morte, tornando-se sajan

5. AGAPITOV e CHANGALOV, "Materialy dlya izuchenia shamans tava v Sibiri. Shamanstvo u buryat lrkutskoi gubemii" (in Izvestia vostochno-sibrskovo Otdela Russkovo Geograficheskovo Obshchestva, XIV, 12, Irkutsk, 1883 trad. e resumido em L. STIEDA, "Das Shamanenthum unter den Burjaten, Globus, LIT, 16, 1887, pp. 250-3), pp. 41-2 ; MIKHAILOWSKl, p. 64; HARVA Die religiösen Vorstellungen, pp. 465-6; ver outra variante em J. Curtin, A Journey in Southern Siberia (Londres, 1909), p. 105. Mito semelhante é documentado entre os pondos da África do Sul; cf. W. J. PERRY, The Primordial Ocean (Londres, 1935), pp. 143-4.

("espírito", "ídolo"), continuou protegendo as crianças contra os maus espíritos[6].

Entre os iacutos de Turushansk, a Águia também é vista como o criador do primeiro xamã. Mas a Águia também leva o nome do Ser Supremo, Ajy (o "Criador") ou Ajy tojen (o "Criador de Luz"). Os filhos de Ajy tojen são representados como espíritos-pássaros pousados sobre os galhos da Árvore do Mundo; no topo, encontra-se a Águia de duas cabeças, Tojon Kötör ("Senhor dos Pássaros"), que personifica provavelmente o próprio Ajy tojen[7]. Os iacutos, aliás como várias outras populações siberianas, estabelecem uma relação entre a Águia e as árvores sagradas, especialmente a bétula. Quando Ajy tojen criou o xamã, plantou também uma bétula de oito galhos em sua morada celestial e sobre esses galhos pôs ninhos onde se encontravam os filhos do Criador. Plantou, ademais, três árvores sobre a Terra; é em memória disso que o xamã também possui uma árvore da vida, da qual depende de alguma maneira[8]. Cabe lembrar que nos sonhos iniciáticos dos xamãs o candidato é transportado para junto da Árvore Cósmica, em cujo topo se encontra o Senhor do Mundo. Às vezes, o Ser Supremo é representado na forma de uma águia, e entre os galhos da Árvore estão as almas dos futuros xamãs (cf. Emsheimer, Schamanentrommel und

Trommelbaum, p. 174). É provável que essa imagem mítica tenha um protótipo paleoriental.

Ainda entre os iacutos, a Águia também é relacionada com os ferreiros; ora, sabe-se que estes teriam a mesma origem dos

6. Garma SANDSCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 605.
7. Leo STERNBERG, "Der Adlerkult bei den Vôlkern Sibiriens. Vergleichende Folklore Studie" (Archiv für Religionswissenschajt, XXVIII, 1930, pp. 125-53), p. 130. Cf. concepções análogas entre os kets ou os "ostyaks" de Ienissei ; B. D. SHIMKlN, "A sketch ofthe Ket, or Ienissei 'Ostyak' " (Ethnos, IV, 1939,pp.147-76),pp.160ss.
8. STERNBERG, "Der Adlerkuit", p. 134. Sobre as relações entre a árvore, a alma e o nascimento nas crenças dos mongóis e dos siberianos, cf. U. PESTALOZZA, "II manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali" (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti, vol. 67, 1934, pp. 417 -97), pp. 487 ss.

xamãs (Sternberg, Adlerkult, p. 141). Segundo os ostyaks de Iennissei, os teleutas, os orotches e outras populações siberianas, o primeiro xamã nasceu de uma Águia ou, pelo menos, foi instruído por ela em sua arte[9].

Lembremos também o papel desempenhado pela Águia nos relatos de iniciação xamânica (ver acima, pp. 52 ss.) e os elementos ornitomorfos do traje do xamã, que o transformam magicamente em águia (cf. adiante, p. 180). Esse conjunto de constatações revela um simbolismo complexo, cristalizado em torno de um ser divino celestial e da idéia do vôo mágico para o Centro do Mundo (= Árvore do Mundo), simbolismo que encontraremos mais de uma vez na seqüência. Mas o que importa é ressaltar de imediato que o papel desempenhado pelas almas dos ancestrais na eleição de um xamã não é menos importante do que seríamos levados a crer. Os ancestrais são apenas os descendentes desse "primeiro xamã" mítico, criado

9. STERNBERG, "Der Adlerkult,' pp. 143-4. Sobre a águia nas crenças dos iacutos, ver W. SIEROSZEWSKI, Du chamanisme, pp. 215-9; sobre a importância da águia na religião e na mitologia dos povos siberianos, cf. HARVA, Die religiôsen Vorstellungen, pp. 465 ss.; H. FINDEISEN, "Der Adler ais Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis" (in Zeitschrift fiir Ethnologie, LXXXI, Berlim, 1956, pp. 70-82); sobre o simbolismo da águia, cf. F. ALTHEIM e H.-W. HAUSSIG, Die Hunnen in Osteuropa (Baden-Baden, 1958), pp. 54 ss. Certas tribos às vezes alimentam as águias com carne crua (cf. D. ZELENIN, Kult ongonov v Sibiri, Moscou, 1936, pp. 182 ss.), mas esse costume parece esporádico e tardio.
Entre os tungues, o "culto" da águia é pouco significativo (v. SHIROKOGOROV, Psychomental Complex of the Tungus, p. 298). STERNBERG, op. cit., .131, lembra que Vãinãmõinen, o "primeiro xamã" da tradição mitológica finlandesa, também descendia de uma águia; v. Kalevala, Rune I, v. 270 ss. cf. a análise desse motivo em Kaarle KROHN, Kalevalastudien, V: Vâiaãmõinen, FFC n. 75, Helsinque, 1938, pp. 15 ss.). O deus celestial supremo s fineses, Ukko, também é chamado de Aijâ (Japão Ajjo, Aije), nome que Sternberg aproxima de Ajy. Assim como Ajy (iacuto), Ajjã (finês) é o ancestral dos xamãs. O "xamã branco" é chamado Ajy Ojüna pelo iacutos, o que, segundo Stemberg, é bem próximo do finês Aijã Ukko. Encontraríamos o motivo da Águia e da Árvore Cósmica (Yggdrasil) na mitologia germânica: Odin às vezes é chamado de "Águia" (cf. p. ex. E. MOGK, Germanische mythologie, Estrasburgo, 1898, pp. 342-3).

diretamente pelo Ser Supremo solarizado na forma de Águia. A vocação xamânica decidida pelas almas dos ancestrais por vezes não passa de transmissão de uma mensagem sobrenatural herdada de um illud tempus mítico.

Escolha do xamã entre os goldes e os iacutos

Os goldes fazem claramente a distinção entre o espírito protetor (áyami), que escolhe o xamã, e os espíritos auxiliares (sywén) que lhe são subordinados e concedidos ao xamã pelo próprio áyami (Sternberg, Divine Election, p. 475). Segundo Sternberg, os goldes explicariam as relações entre o xamã e seu áyami por um complexo emocional sexual. Vejamos o que relata um xamã golde (o início de sua confissão já foi reproduzido no primeiro capítulo, p. 42):

"[...] Um dia, eu estava dormindo em meu leito de sofrimentos quando um espírito se aproximou. Era uma mulher lindíssima, bem magra, porém não mais alta que meio arshin (71 cm). Seu rosto e o modo como se vestia pareciam-se em tudo com os de uma de nossas mulheres goldes. Os cabelos desciam sobre seus ombros em pequenas tranças negras. Há xamãs que relatam a visão de uma mulher com o rosto metade preto, metade vermelho. Ela me disse: '- Sou a áyami de teus ancestrais, os xamãs. Ensinei-os a ser xamãs; agora te ensinarei o mesmo. Os velhos xamãs foram morrendo um após outro, e não há mais ninguém para curar os doentes. Tu serás xamã.' Depois acrescentou: 'Amo-te. Serás meu marido, pois não tenho nenhum agora, e eu serei tua mulher. A ti darei espíritos que ajudarão na arte de curar; ensinar-te-ei essa arte e te assistirei pessoalmente. As pessoas nos trarão comida.' Fiquei consternado e quis resistir. 'Se não quiseres obedecer' - disse ela - 'pior para ti, pois te matarei.'

"Desde então nunca deixou de vir à minha casa; deito-me com ela como com minha própria mulher, mas não temos filhos. Ela vive completamente sozinha, sem parentes, numa cabana situada numa montanha. Mas muda com freqüência de domicílio. Mostra-se às vezes com aspecto de velha ou de lobo, e por isso não é possível olhar para ela sem sentir medo. Outras vezes, tomando a forma de tigre alado, ela me leva embora para mostrar-me diversas regiões. Vi montanhas onde só vivem velhos e velhas, e aldeias onde só há homens e mulheres, todos jovens: parecem-se com os goldes e falam a mesma língua; às vezes são transformados em tigres[10]. Atualmente, minha áyami vem visitar-me com menos freqüência que antes. Na época em que me ensinava, vinha todas as noites. Deu-me três assistentes: jarga (pantera), doonto (urso) e amba (tigre). Eles me visitam em sonhos e aparecem sempre que os

chamo enquanto estou atuando como xamã. Se um deles se recusa, a áyami o obriga a vir; mas dizem que alguns resistem até mesmo aos comandos dela. Quando atuo como xamã, sou possuído pela áyami e pelos espíritos auxiliares: eles me penetram como se fossem fumaça ou umidade. Quando a áyami está em mim, é ela que fala pela minha boca e que dirige tudo. Do mesmo modo, quando como os sukdu (oferendas) ou quando bebo sangue de porco (só o xamã tem direito a isso; os profanos não devem sequer tocá-lo), não sou eu que estou comendo e bebendo, é a minha áyami [...]."[11]

Sem dúvida os elementos sexuais desempenham papel importante nessa autobiografia xamânica. Mas cabe observar que a áyami não torna seu "esposo" capaz de atuar como xamã pelo simples fato de manter relações sexuais com ele: são a instrução secreta realizada durante muitos anos e as viagens extáticas para o além que mudam o regime religioso do "esposo,

10. Todas essas informações sobre as viagens extáticas são muito importantes. No norte e no sudeste da Ásia, o Espírito-instrutor dos jovens candidatos à iniciação aparece na forma de urso ou tigre. Ás vezes, o candidato é levado para a selva (símbolo do além) no dorso de um desses animais-espíritos. As pessoas que se transformam em tigres são iniciadas ou "mortas" (o que, nos mitos, às vezes é a mesma coisa).

11. L. STERNBERG, Divine Election, pp. 476 ss. Adiante veremos p. 456 ss.) algumas autobiografias de xamãs sauras cujo casamento com espíritos habitantes do mundo subterrâneo constitui impressionante paralelo com os documentos recolhidos por Sternberg.

preparando-o aos poucos para sua função de xamã. Como veremos em breve, qualquer um pode ter relações sexuais com as mulheres-espíritos, sem por isso adquirir os poderes mágico-religiosos dos xamãs.

Stemberg considera, ao contrário, que o elemento fundamental do xamanismo é a emoção sexual, à qual se somaria depois a idéia da transmissão hereditária dos espíritos (op. cit., p. 480). E lembra vários outros fatos que corroborariam, segundo ele, a sua interpretação: uma xamã, observada por Shirokogorov, sentia emoções sexuais durante as provas iniciáticas; a dança ritual do xamã golde ao alimentar sua áyami (que se acredita penetrar nele durante esse tempo) teria um sentido sexual; no folclore iacuto estudado por Trostschansky, sempre se falou de jovens espíritos celestes (os filhos do Sol, da Lua e das Plêiades etc.) que descem na Terra e desposam mulheres mortais etc. Nenhum desses fatos nos parece decisivo: no caso da xamã observada por Shirokogorov e do xamã golde, as emoções sexuais são nitidamente secundárias, se não aberrantes, pois numerosas outras observações ignoram inteiramente esse tipo de transe erótico. Quanto ao folclore iacuto, fala de uma crença popular geral que não resolve absolutamente o problema que nos interessa, a saber: por que, entre uma multidão de indivíduos "possuídos" pelos espíritos-celestes, só alguns são chamados a tornar-

se xamãs? Desse ponto de vista, não parece que asrelações sexuais com os espíritos constituam o elemento essencial e decisivo da vocação xamânica. Mas Stemberg também nos dá, sobre os iacutos, os buriates e os teleutas, informações inéditas que despertam grande interesse e às quais deveremos deter-nos por um momento.

Segundo sua informante iacuta N. M. Sliepzova, os abassys, rapazes ou moças, penetram no corpo dos jovens do sexo oposto, adormecem-nos e fazem amor com eles. Os jovens visitados por abassys não se aproximam mais das moças, e muitos deles ficam solteiros para o resto da vida. Se uma abassy gostar de um homem casado, este se tomará impotente com a esposa. Se tudo isso, conclui Sliepzova, acontece entre os iacutos em geral, com maior razão deveria acontecer com os xamãs.
92

Mas no caso destes últimos, trata-se também de espíritos de outra ordem. "Os mestres e as mestras dos abassys do mundo superior ou inferior", escreve Sliepzova, "aparecem nos sonhos do xamã, mas não mantêm pessoalmente relações sexuais com ele: isso fica reservado para seus filhos e filhas" (ibid., p. 482). Esse detalhe é importante e contraria a hipótese de Sternberg sobre a origem erótica do xamanismo, pois a vocação do xamã, segundo o testemunho de Sliepzova, é decidida pela aparição dos Espíritos celestiais ou infernais, e não pela emoção sexual provocada pelos abassys. As relações sexuais com estes seguem-se à consagração do xamã pela visão extática dos Espíritos.

Aliás, como observa a própria Sliepzova, as relações sexuais dos jovens com os espíritos são bastante freqüentes entre os iacutos; o mesmo acontece com grande número de outros povos, sem que se possa afirmar tratar-se por isso da experiência primeira geradora de um fenômeno religioso tão complexo quanto o xamanismo. Na realidade, os abassys desempenham papel secundário no xamanismo iacuto; segundo as informações de Sliepzova, se o xamã sonhar que está mantendo relações sexuais com uma abassy, acordará bem disposto, certo de que será chamado para uma consulta naquele mesmo dia e também certo de que terá bons resultados; se, ao contrário, sonhar com a abassy cheia de sangue, a engolir a alma do doente, saberá que este último não sobreviverá e, se for chamado no dia seguinte para tratar dele, fará tudo o que puder para esquivar-se. Finalmente, se for chamado sem sonho algum, ficará desconcertado e não saberá o que fazer (ibid., p. 483).

Escolha entre os buriates e os teleutes

Quanto ao xamanismo dos buriates, Sternberg depende das informações de um de seus discípulos, A. N. Mikhailof, que é buriate e

já participou das cerimônias xamânicas (ibid., pp. 485 ss.). Segundo ele, a carreira do xamã começa com uma mensagem dada por um ancestral-xamã que em seguida leva
93
sua alma para o Céu, a fim de ensiná-la. Em caminho, fazem uma parada na casa dos deuses do Meio do Mundo, na casa de Tekha Shara Matzkala, divindade da dança, da fecundidade e das riquezas, que vive com as nove filhas de Solboni, deus da aurora. São divindades específicas dos xamãs, e só estes lhes fazem oferendas. A alma do jovem candidato mantém relações amorosas com as nove esposas de Tekha. Quando a instrução xamânica está terminada, a alma do xamã encontra sua futura esposa celeste no Céu e com esta também mantém relações sexuais. Dois ou três anos após essa experiência extática, ocorre a cerimônia de iniciação propriamente dita, que comporta uma ascensão ao Céu e é seguida por três dias de uma festa que tem um caráter bastante licencioso. Antes dessa cerimônia, o candidato percorre todas as aldeias vizinhas e recebe presentes que têm significado nupcial. A árvore que serve à iniciação e que é semelhante à que se coloca nas casas dos recém-casados representaria a vida da esposa celeste, segundo Mikhailof, e a corda que liga essa árvore (plantada na iurta) à árvore do xamã (que se encontra no pátio) seria o emblema da união nupcial do xamã com sua mulher-espírito. Ainda segundo Mikhailof, o rito de iniciação xamânica buriate significaria o casamento do xamã com sua noiva celeste. De fato, Sternberg lembra que durante a iniciação bebe-se, dança-se e canta-se exatamente como nos casamentos tibid., p. 487).

Tudo isso talvez seja verdade, mas não explica o xamanismo buriate. Vimos que a escolha do xamã, entre os buriates como em todos os outros lugares, implica uma experiência extática bastante complexa, durante a qual o candidato seria torturado, retalhado e morto para ressuscitar finalmente. São unicamente essa morte e essa ressurreição iniciáticas que consagram um xamã. A instrução pelos espíritos e pelos velhos xamãs completa, em seguida, essa primeira consagração. A iniciação propriamente dita - à qual voltaremos no próximo capítulo - consiste na viagem triunfal ao Céu. É natural que as festas populares realizadas nessa ocasião lembrem uma comemoração de casamento, pois as oportunidades de júbilo coletivo, como se sabe, são pouco numerosas. Mas o papel da esposa
94
celeste parece secundário: não vai além de inspiradora e auxiliar do xamã. Veremos que esse papel deve ser entendido à luz de outros fatos também.

Utilizando o material de V A. Anochin sobre o xamanismo entre os teleutas, Sternberg afirma (p. 487) que cada xamã teleuta tem uma esposa celeste que habita o Sétimo Céu. Durante sua viagem extática rumo a Ülgan, o xamã encontra sua mulher e esta o convida a ficar com ela; para esse fim, terá preparado iguarias deliciosas: "Meu marido, meu jovem kam (diz ela), sentemo-nos à mesa azul... Vem! Nós nos esconderemos à sombra da cortina - e faremos amor e nos divertiremos..." (ibid.). Ela lhe garante que a estrada para o Céu foi interrompida. Mas o xamã recusa-se a acreditar e reafirma sua vontade de continuar a ascensão: "Subiremos pelos tapty (degraus da árvore xamânica) e faremos homenagem à Lua!... " (ibid., p. 488 - alusão à parada do xamã em sua viagem celeste para venerar a Lua e o Sol). Ele não tocará nenhum prato antes de voltar à terra. Chama-a de "esposa querida", e a esposa terrestre "não é digna de deitar água em suas mãos" (ibid.). O xamã é assistido em seus trabalhos não somente por sua esposa celeste mas também por outras mulheres-espíritos. No Décimo Quarto Céu encontram-se as nove filhas de Ülgan: são elas que dão ao xamã os seus poderes mágicos (engolir brasas etc.). Quando um homem morre, elas descem à terra, pegam sua alma e a levam para os Céus.

Dessas informações teleutas, vários detalhes devem ser considerados. O episódio da esposa celeste do xamã que convida o marido a comer lembra o conhecidíssimo tema mítico da refeição que as mulheres-espíritos do além oferecem a todo mortal que se apresente em seus domínios, a fim de fazê-lo esquecer a vida terrestre e tê-lo para sempre em seu poder: isso se aplica tanto às semideusas quanto às fadas do além. O diálogo que o xamã tem com sua esposa durante a ascensão faz parte de um roteiro dramático longo e complexo ao qual voltaremos, mas que em caso algum deve ser considerado essencial; como veremos depois, o elemento essencial de toda ascensão xamânica é o diálogo final com Ülgan. Deve ser considerado,

portanto, um elemento dramático bastante vivo, evidentemente capaz de despertar o interesse da assistência durante uma sessão que às vezes se torna um bocado monótona. No entanto, conserva ainda um alcance iniciático integral: o fato de o xamã ter uma esposa celeste que lhe prepara refeições no Sétimo Céu e se deita com ele é mais uma prova de que ele participa, de alguma maneira, da condição de ser semidivino, de que ele é um herói que conheceu a morte e a ressurreição e que, por isso mesmo, usufrui de uma segunda existência nos Céus.

Sternberg cita ainda (ibid., p. 488) uma lenda uriankhai referente ao primeiro xamã, Bõ- Khân. Este amava uma moça celeste. Esta,

descobrindo que ele era casado, mandou que a terra o engolisse juntamente com a mulher. Depois disso, deu à luz um menino que abandonou sob uma bétula, de cuja seiva a criança se alimentou. Desse menino descende a raça dos xamãs (Bö-Khâ-näkn).

O motivo da esposa-fada que abandona o marido mortal depois de lhe dar um filho tem difusão universal. As peripécias da procura da fada pelo marido refletem às vezes os roteiros de iniciação (ascensão aos Céus, descida aos Infernos etc.)[12]. O ciúme que as fadas sentem das mulheres terrestres também é tema mítico e folclórico bem freqüente: as ninfas, as fadas, as semideusas invejam a felicidade das esposas terrestres e roubam ou matam seus filhos[13]. Por outro lado, são vistas como mães, esposas ou instrutoras dos heróis, ou seja, daqueles seres que conseguem superar a condição humana e obtêm, se não a

12. A esposa do herói maori Tawhaki, fada que desceu do Céu, só fica com ele até o nascimento do primeiro filho, depois sobe para uma cabana e desaparece. Tawhaki sobe ao Céu trepando por uma vara de videira e consegue, depois, voltar à terra (Sir George GREY, Polinesian Mythology, reimpressão, Auckland, 1929, pp. 42 ss.). Segundo outras variantes, o herói alcança o Céu subindo por um coqueiro ou por uma corda, por um fio de aranha, sobre um escaravelho. No Havaí, diz-se que ele sobe pelo arco-íris; no Taiti, que ele escala uma montanha alta e encontra a mulher no caminho (cf. CHADWICK, The Growth of Literature, vol. IlI, p. 273).
13. Cf. Stith THOMPSON, Motif-Index of Folk-Literature, vol. IlI, pp. 44 ss. (F 320 ss.)

imortalidade divina, pelo menos um destino privilegiado após a morte. Um número considerável de mitos e lendas documenta o papel essencial desempenhado por uma fada, uma ninfa ou uma mulher semidivina nas aventuras dos heróis: é ela quem os instrui, os ajuda nas provas (freqüentemente iniciáticas) e lhes revela os meios de apoderar-se do símbolo da imortalidade ou da longa vida (a erva maravilhosa, os frutos miraculosos, a fonte da juventude etc.). Uma importante parte da "mitologia da mulher" destina-se a mostrar que é sempre um ser feminino que ajuda o Herói a conquistar a imortalidade ou a sair vencedor de suas provas iniciáticas.

Não cabe aqui dar início à discussão desse motivo mítico, mas é certo que ele conserva vestígios de uma mitologia "matriarcal" tardia, em que se identificam já os sinais da reação "masculina" (heróica) contra a onipotência da mulher (= mãe). Em certas variantes, o papel da fada na procura heróica da imortalidade é quase desprezível: assim, a ninfa Siduri, a quem nas versões arcaicas da lenda de Gilgamesh o herói pede diretamente a imortalidade, passa despercebida no texto clássico. Às vezes, ainda que convidado a participar da condição beatífica da mulher semidivina, portanto de sua imortalidade, o herói aceita a contragosto essa bem-aventurança e tenta libertar-se o mais depressa possível para unir-se de novo à sua mulher terrestre e a seus companheiros (o caso de Ulisses e da ninfa Calipso). O amor de

semelhante mulher semidivina torna-se mais um obstáculo que um socorro para o herói.

Mulheres-espíritos protetoras do xamã

É num horizonte mítico semelhante que devem ser integradas as relações dos xamãs com suas "esposas celestes": não são elas que consagram propriamente o xamã, mas são elas que o ajudam, tanto no aprendizado quanto na experiência extática. É natural que muitas vezes a intervenção da "esposa celeste" na experiência mística do xamã seja acompanhada por emoções sexuais: toda experiência extática está sujeita a tais

derivações, e as estreitas relações existentes entre o amor místico e o amor carnal são conhecidas o suficiente para não nos enganarmos quanto ao mecanismo dessa mudança de nível. Por outro lado, não se deve perder de vista que os elementos eróticos presentes nos ritos xamânicos ultrapassam as relações xamã-"esposa celeste". Entre os cumanes da região de Tomsk, o sacrifício do cavalo também inclui uma exibição de máscaras e de falos de madeira carregados por três jovens: estes galopam com o falo entre as pernas, "como um garanhão", e tocam os assistentes. O que se canta nessa ocasião tem caráter nitidamente erótico[14]. Entre os teleutas, quando o xamã, durante sua subida pela árvore, chega ao terceiro tapty, as mulheres, as jovens e as crianças saem da praça e o xamã dá início a um canto obsceno, semelhante ao dos cumanes; seu objetivo é a fortificação sexual dos homens (Zelenin, op. cit., p. 92). Esse rito encontra paralelos em outros lugares (Cáucaso, China antiga, América etc.; cf. Zelenin, pp. 94 ss.), e seu sentido é ainda mais explícito por integrar-se no sacrifício do cavalo, cuja função cosmológica (renovação do mundo e da vida) é bem conhecida[15].

14. D. ZELENIN, "Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken" (Intern. Archiv für Ethnologie, vol. 29, 1928, pp. 83-98), pp. 88-9.

15. Quanto aos elementos sexuais no açvamedha e em outros ritos semelhantes, v. P. DUMONT, L'Asvamedha (Paris, 1927), pp. 276 ss.; W. KOPPERS, "Pferdeopfer und pferdekult der Indogermanen" (Wiener Beitrãge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. IV, Salzburg-Leipzig, 1936, pp. 279-411), pp. 344 ss., 401 ss. A propósito, seria possível destacar também outro rito xamânico de fecundidade, realizado em nível religioso bem diferente. Os iacutos veneram uma deusa da fecundidade e da procriação, Aisyt, que reside no leste, na parte do Céu onde o sol nasce no verão. Suas festas ocorrem na primavera e no verão e são da alçada dos xamãs especiais, chamado "xamãs de verão" (saingy) ou "xamãs brancos". Aisyt é invocada por quem quer filhos, especialmente do sexo masculino. O xamã, cantando e tocando tamborim, abre a procissão à frente de nove rapazes e nove moças virgens que o seguem de mãos dadas e cantando em coro. "O xamã sobe assim ao Céu conduzindo os jovens casais; mas os servidores de Aisyt estão às portas, armados de açoites de prata: rechaçam todos os corruptos, malvados

Para voltar ao papel da "esposa celeste", cumpre notar que o xamã parece ser não só ajudado como também importunado por sua áyami, exatamente como nas variantes tardias dos mitos aos quais aludimos. Ao mesmo tempo que o protege, ela tenta conservá-lo só para si no Sétimo Céu e opõe-se à continuação de sua ascensão celeste. Tenta-o também com uma refeição celestial, cuja conseqüência poderia ser arrebatar o xamã à sua mulher terrestre e à sociedade humana.

Para concluir, no xamanismo siberiano o espírito protetor (áyami etc.), concebido também na forma de esposa (ou de esposo) celeste, desempenha papel importante mas não decisivo. O elemento decisivo é, como vimos, o drama iniciático da morte e da ressurreição rituais (doença, despedaçamento, descida aos Infernos, ascensão aos Céus etc.). As relações sexuais que o xamã supostamente tem com sua áyami não são constitutivas de sua vocação extática: por um lado, a possessão sexual onírica por "espíritos" não se limita aos xamãs e, por outro, os elementos sexuais presentes em certas cerimônias xamânicas extrapolam as relações entre o xamã e sua áyami e integram-se em rituais bem conhecidos, que se destinam a aumentar a força sexual da comunidade.

A proteção dada ao xamã siberiano por sua áyami lembra, como vimos, o papel que cabe às fadas e às semideusas na instrução e na iniciação dos heróis. Essa proteção reflete indubitavelmente concepções "matriarcais". A "Grande Mãe dos Animais" - com a qual os xamãs siberianos e árticos mantêm as melhores relações - é uma imagem ainda mais nítida do matriarcado arcaico. Há razões para crer que essa Grande Mãe dos Animais tenha passado a ocupar, em certo momento, a função de um Ser Supremo uraniano, mas esse problema extrapola nosso âmbito". Mencionaremos apenas que, assim como

e perigosos; tampouco são admitidos aqueles que perderam a inocência cedo demais" (SIEROSZEWSKI, Du chamanime d'aprês les croyances des yakoutes, pp. 336-7). Mas Aisyt é uma deusa bastante complexa; cf. G. RÄNK, Lapp Female Deities, pp. 56 ss.

16. Cf. A. GAHS, Kopf-, Schäclel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkem (Festschrift W. Schmidt, Viena, 1928, pp. 231-68), pp. 241

a Grande Mãe dos Animais dá aos homens - e em especial aos xamãs - o direito de caçar e de alimentar-se da carne dos animais, os "espíritos protetores femininos" dão aos xamãs os espíritos auxiliares que de algum modo lhes são indispensáveis para suas viagens extáticas.

O papel das almas dos mortos

Já vimos que a vocação do futuro xamã pode ser desencadeada - em sonhos, no êxtase ou durante uma doença - pelo encontro fortuito de

um ser semidivino, de uma alma de ancestral, de um animal, ou ainda por um acontecimento extraordinário (raio, acidente mortal etc.). Geralmente, esse encontro inaugura entre o futuro xamã e o "espírito" que decidiu sua carreira uma "familiaridade" de que trataremos mais adiante. Por ora, fixemo-nos no papel que as almas dos mortos desempenham no recrutamento dos futuros xamãs. Como já vimos, as almas dos ancestrais muitas vezes tomam de certo modo "posse" de um jovem e procedem à sua iniciação. Qualquer resistência é inútil. Esse fenômeno de escolha prévia é geral nas regiões norte e ártica da Ásia[17].

(samoiedos etc.), 219 (ainos), 255 (esquimós). Cf. também U. HOLMBERG (mais tarde HARVA), "Über die Jagdriten der nõrdlichen Vôlker Asiens und Europas" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XLI, fase. I, Helsinque 1926); E. LOT-FALCK, Les rites de chasse chez les peuples sibériens (Paris, 1953); B. BONNERJEA, "Hunting Superstitions of American Aborigenes" (Internationales Archiv fur Ethnographie, 1934, vol. 32, pp. 180 ss.); O. ZERRIES, Wild- und Buschgeister in Südamerika (Wiesbaden, 1954). A "Mãe dos Animais" também é encontrada no Cáucaso, cf. A. DIRR, "Der kaukasiche Wild- und Jagdgott" (Anthropos, XX, 1905, pp. 139-47), p. 146. O domínio africano foi recentemente estudado por H. BAUMANN, "Afrikanische Wildund Buschgeister" (Zeitschrift for Ethnologie, LXX, 3-5, 1939, pp. 208-39).

17. Evidentemente, o mesmo fenômeno é encontrado alhures. Entre os bataks de Sumatra, por exemplo, a recusa de tornar-se xamã depois de ter sido "escolhido" pelos espíritos é seguida de morte. Nenhum batak se torna xamã por livre vontade (E. M. LOEB, Sumatra, Viena, 1935, p. 81).

Uma vez consagrado por essa primeira "possessão" e pela iniciação que se segue, o xamã torna-se um receptáculo passível de ser integrado indefinidamente por outros espíritos também, mas estes últimos são sempre almas de xamãs mortos ou outros "espíritos" que serviram a antigos xamãs. O célebre xamã iacuto Tüspüt contou a Sieroszewski: "Um dia, quando eu perambulava pelas montanhas, ali ao norte, parei perto de uma pilha de madeira para cozinhar minha comida. Acendi o fogo, mas acontece que um xamã tungue estava enterrado debaixo daquela fogueira. Seu espírito apoderou-se de mim" (Du chamanisme, p. 314). É por isso que, durante as sessões, Tüspüt pronunciava palavras tungues. Mas recebia outros espíritos também: russos, mongóis etc., e falava a língua deles[18].

O papel das almas dos mortos na escolha do futuro xamã é importante também em outros lugares, além da Sibéria. Examinaremos em breve sua função no xamanismo norte-americano. Os esquimós, os australianos e outros, quando desejam tornar-se medicine-men, dormem ao lado de túmulos, e esse costume sobreviveu até entre povos históricos (por exemplo, entre os celtas). Na América do Sul, a iniciação pelos chefes espirituais mortos, apesar de não ser exclusiva, é bastante freqüente. "Os pajés bororos, quer pertençam à classe dos aroettawaraare, quer à dos bari, são escolhidos pela alma de um morto ou por um espírito. No caso dos aroetta-waraare a revelação ocorre da

seguinte maneira: o eleito está passeando pela mata e de repente vê um pássaro pousar ao alcance de sua mão e logo desaparecer. Revoadas de papagaios descem em sua direção e desvanecem-se como por encanto. O futuro pajé volta para casa tremendo e pronunciando palavras ininteligíveis. De seu corpo emana um cheiro de podridão[19] e de urucum. De repente, uma rajada de vento o faz

18. As mesmas crenças entre os tungues e os goldes; cf. HARVA, Die religiösen Vorstellungen, p. 463. Se um xamã haida é possuído por um espírito tlingit, fala a língua tlingit, ainda que não a conheça o resto do tempo (1. R. SWANTO ,citado por H. WEBSTER, Magic, p. 213).
19. Como se vê, ritualmente ele já é um "morto".

vacilar e ele desaba como morto. Nesse momento, tornou-se o receptáculo de um espírito que fala por sua boca. A partir desse instante é pajé."[20]

Entre os apinajés, os pajés são designados pela alma de um parente que os põe em contato com os espíritos; mas são estes que lhe transmitem a ciência e as técnicas do ofício. Em outras tribos, torna-se pajé quem passa por uma experiência extática espontânea: por exemplo, depois de uma visão do planeta Marte etc. (Métraux, ibid., p. 203). Entre os campas e os amauacas, os candidatos recebem a instrução de um pajé vivo ou morto (ibid.). "O aprendiz de pajé dos conibos do rio Ucayali recebe a ciência médica de um espírito. Para entrar em contato com este último, o pajé bebe uma decocção de tabaco e fuma tanto quanto puder numa oca hermeticamente fechada." (Ibid., p. 204.) O candidato caxinaua é instruído na mata: as almas lhe dão as substâncias mágicas necessárias e também as inoculam em seu corpo. Os pajés iaruros são instruídos por seus deuses, ainda que aprendam a técnica propriamente dita de outros pajés. Mas não se consideram capazes de praticar antes de terem encontrado um espírito em sonho (ibid., pp. 204-5). "Na tribo dos apapocuvas (guaranis), só se torna pajé quem conhece cantos mágicos ensinados em sonho por algum parente falecido." (Ibid., p. 205.) Mas, seja qual for a origem da revelação, todos esses pajés praticam segundo as normas tradicionais de sua tribo. "É porque eles se submetem a regras e a uma técnica que só podem adquirir através da instrução de homens experientes", conclui Métraux (p. 205). É o que acontece com qualquer outro xamanismo.

Como se vê, embora desempenhe papel importante na manifestação da vocação xamânica, a alma do xamã morto nada faz além de preparar o candidato para revelações ulteriores. As almas dos xamãs mortos o põem em contato com os espíritos ou o levam ao Céu (cf. Sibéria, Altai, Austrália etc.). Essas primeiras

20. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale, p. 203. (Ver abaixo, pp. 10855.)

experiências extáticas são, aliás, seguidas pela instrução dada por velhos xamãs[21]. Entre os selk'nams a vocação espontânea manifesta-se pela atitude estranha do jovem: ele canta dormindo etc. (Gusinde, Die Selk'nam, p. 779). Mas estado semelhante também pode ser obtido voluntariamente: trata-se apenas de ver espíritos (ibid., pp. 781-2). "Ver espíritos" em sonho ou em vigília é o sinal decisivo da vocação xamânica, espontânea ou voluntária, pois ter contatos com as almas dos mortos significa de alguma forma ser morto também. É por isso que em toda a América do Sul[22] o xamã precisa morrer para poder encontrar as almas dos xamãs e ser instruído por elas, pois os mortos sabem tudo (Lublinski, p. 250; essa é uma crença universal que explica a atividade divinatória pelo comércio com os mortos).

Como já dissemos, a escolha e a iniciação xamânicas na América do Sul às vezes conservam o esquema perfeito de morte e ressurreição rituais. Mas a morte pode ser sugerida por outros meios também: cansaço extremo, torturas, jejum, pancadas etc. Quando um jovem jivaro decide tomar-se curandeiro, procura um mestre, paga-lhe honorários e empenha-se num regime extremamente severo: durante dias, não toca em alimento e toma bebidas narcóticas, especialmente suco de tabaco (que, como se sabe, desempenha papel essencial na iniciação dos xamãs sul-americanos). Para esse fim, um espírito, Pasuka, aparece diante do candidato na forma de guerreiro. Imediatamente, o mestre começa a bater no aprendiz até que ele caia inconsciente. Quando acorda, dói-lhe todo o corpo: é a prova de que o espírito tomou posse dele; na verdade, os sofrimentos, a intoxicação e as pancadas, que provocaram o desmaio, são de alguma forma assemelhados a uma morte ritual[23].

21. Cf. M. GUSINDE, Der Medizinmann hei den südamerikanischen Indianern, p. 293; id., Die Feuerland Indianern. I: Die Selk'nam, pp. 782-6 etc. ; MÉTRAUX, op. cit., pp. 206 ss.
22. Cf. Ida LUBLINSKI, Der Medizinmann hei den Naturvõlkem Südamerikas, p. 249; cf. também o capítulo anterior, p. 70.
23. M. W. STIRLING, "Jivaro Shamanism" ("Proceedings ofthe American Philosophical Society", vol. 72, 1933, pp. 140 ss.); H. WEBSTER, Magic, p. 213.

Disso resulta que as almas dos mortos, seja qual for o papel que eles tenham desempenhado no desencadeamento da vocação ou da iniciação dos futuros xamãs, não criam essa vocação por sua simples presença (com ou sem possessão), mas servem como meio pelo qual o candidato entra em contato com os seres divinos ou semidivinos (pelas viagens extáticas ao Céu e aos Infernos etc.) ou capacitam o futuro xamã a apropriar-se das realidades sagradas acessíveis apenas aos defuntos. Foi o que tão bem elucidou Marcel Mauss ao tratar da concessão dos

poderes mágicos pela revelação sobrenatural entre os feiticeiros australianos (cf. L'origine des pouvoirs magiques, pp. 144 ss.). Também aí o papel dos mortos se confunde muitas vezes com o dos "espíritos puros". Além do mais, mesmo quando é o espírito do morto que concede diretamente a revelação, esta implica o rito iniciático de morte, seguido pelo renascimento do candidato (ver capítulo anterior), ou então as viagens extáticas ao Céu, tema xamânico por excelência em que o espírito-ancestral desempenha o papel de psicopompo; esse tema, por sua própria estrutura, exclui a "possessão". Parece realmente que a principal função dos mortos na concessão dos poderes xamânicos não é tanto a de "possuir" o indivíduo, porém mais de ajudá-lo a transformar-se em "morto": em suma, de ajudá-lo a ser também "espírito".

"Ver os espíritos"

O que explica a extrema importância da "visão dos espíritos" em todas as variedades de iniciações xamânicas é que "ver" um espírito em sonhos ou em estado de vigília é sinal certo de que se obteve de algum modo uma "condição espiritual", ou seja, de que foi superada a condição humana profana. É por isso que, entre os mentaweis, a "visão" (dos espíritos), seja ela obtida espontaneamente ou por esforço voluntário, angaria de imediato o poder mágico (kerei) para os xamãs[24].

24. E. M. LOEB, "Shaman and Seer" (American Anthropologist, vol, 31, 1929,pp. 60-89),p. 66.

Os magos andamaneses retiram-se na selva para obter essa "visão"; os que só tiveram sonhos recebem poderes mágicos menos importantes[25]. Os dukun dos minangkabaus de Sumatra terminam seu aprendizado na solidão, no alto de uma montanha; é ali que aprendem a tornar-se invisíveis e conseguem ver à noite as almas dos mortos[26], o que significa que se tornam espíritos, que são mortos.

Um xamã australiano da tribo dos yaraldes (Lower Murray) descreve admiravelmente os terrores iniciáticos que acompanham a visão dos espíritos e dos mortos: "Quando você se deitar para ter as visões em questão, e as tiver, elas serão horríveis, mas não fique com medo. É difícil descrevê-las, ainda que elas estejam no meu espírito e no meu miwi (força psíquica), e mesmo que eu pudesse projetar-lhe essa experiência depois que você estivesse bem preparado.

"No entanto, algumas dessas visões são de espíritos maus, algumas parecem serpentes, outras são semelhantes a cavalos com cabeça de homem e outras ainda são espíritos de homens ruins que se assemelham a incêndios devoradores. Você vai ver sua cabana pegar fogo, ondas de sangue subir; haverá trovões, relâmpagos e chuva; a

terra vai tremer, as montanhas virão abaixo, as águas formarão turbilhões e as árvores que ainda continuarem de pé se dobrarão sob a força do vento. Mas não tenha medo. Se você se levantar, não verá essas cenas; mas se deitar-se de novo as verá, a menos que o pavor seja grande demais. Se isso acontecer, será rompida a teia (ou o fio) de que essas cenas estão suspensas. Pode ser que você veja mortos vindo em sua direção e que ouça a crepitação dos ossos deles. Se ouvir e vir essas coisas sem medo, nunca mais terá medo de coisa alguma. Esses mortos não lhe aparecerão mais, pois seu miwi terá ficado forte. Você será poderoso então, porque viu esses mortos" (Elkin, Aboriginal Men of High Degree, pp. 70-1).

25. A. R. BROWN, The Andamanlslanders (Cambridge, 1922), p. 177; cf. alguns outros exemplos (dayaks da costa etc.) no artigo de LOEB, "Shaman and Seer", p. 64.
26. E. M. LOEB, Sumatra, p. 125.

De fato, os medicine-men são capazes de ver os espíritos dos mortos junto a seus túmulos e conseguem capturá-los. Esses espíritos tornam-se então seus auxiliares e, durante o tratamento xamânico, são por eles enviados a grandes distâncias para recuperar a alma errante do doente que está sendo tratado (El-kin, op. cit., p. 117).

Ainda entre os mentaweis, "um homem e uma mulher podem tornar-se videntes se forem raptados fisicamente pelos espíritos. Segundo a história de Sitakigagailau, o jovem foi levado para o Céu pelos espíritos do Céu, ou recebeu um corpo maravilhoso, semelhante ao deles. Voltou para a terra, onde se tornou vidente; os espíritos do Céu o ajudavam em seus tratamentos [...] Para tornar-se videntes, os jovens de ambos os sexos devem contrair uma doença, ter sonhos e atravessar um período de loucura passageira. A doença e os sonhos são enviados pelos espíritos do Céu ou da selva. Quem sonha imagina-se subindo ao Céu ou indo para a mata à procura de macacos [...]"[27]. O mestre-vidente procede em seguida à iniciação do jovem: vão juntos para a floresta, a fim de colher plantas mágicas; o mestre canta: "Espíritos do talismã, revelem-se. Iluminem os olhos deste rapaz para que ele possa ver os espíritos." Ao voltar para casa com o discípulo, o mestre-vidente invoca os espíritos: "Deixa que teus olhos se iluminem, deixa que teus olhos se iluminem, para que possamos ver nossos pais e nossas mães nos Céus inferiores." Após essa invocação, "o mestre esfrega ervas nos olhos do discípulo. Durante três dias e três noites os dois homens ficam um de frente para o outro, cantando e tocando sinos. Não vão descansar, enquanto os olhos do aprendiz não se tornarem clarividentes. Ao fim do terceiro dia voltam para a floresta, à procura de novas ervas [...] Se no sétimo dia o jovem vir os espíritos das matas, a cerimônia estará

terminada. Se isso não acontecer, esses sete dias de cerimônia deverão repetir-se" (Loeb, ibid., pp. 67 ss.).

27. LOEB, Shaman and Seer, pp. 67 ss. (Utilizamos a tradução de Alfred MÉTRAUX: Paul RADIN, La religion primitive, pp. 101 ss.)

Toda essa longa e cansativa cerimônia tem o objetivo de transformar a experiência extática inicial e passageira de aprendiz de mago (experiência da "eleição") em condição permanente: a condição em que é possível "ver os espíritos", ou seja, participar de sua natureza "espiritual".

Espíritos auxiliares

Isso ressalta mais claramente do exame das outras categorias de "espíritos", que também desempenham algum papel seja na iniciação do xamã, seja no desencadeamento de suas experiências extáticas. Dizíamos acima que se estabelece uma relação de familiaridade entre o xamã e seus "espíritos". Aliás, eles são chamados de espíritos familiares, auxiliares ou guardiães na literatura etnológica. Mas é preciso fazer a clara distinção entre os espíritos familiares propriamente ditos e uma outra categoria de espíritos, mais fortes, que são chamados de espíritos protetores; também é preciso fazer a diferença entre estes e os seres divinos ou semidivinos que os xamãs invocam durante as sessões. Um xamã é um homem que tem relações concretas, imediatas, com os deuses e os espíritos: ele os vê cara a cara, fala com eles, faz-lhes pedidos, implora sua ajuda - mas só "controla" um número limitado deles. Pelo fato de serem invocados durante a sessão xamânica, deuses ou espíritos não são necessariamente "familiares" ou "auxiliares" do xamã. Este muitas vezes invoca os grandes deuses, como ocorre entre os altaicos: antes de empreender sua viagem extática o xamã convida Jajyk Kan (Senhor do Mar), Kaira Kan, Bai Ulgãn e suas filhas, bem como outras figuras míticas (Radlov, Aus Sibirien, 11, pp. 30 ss.). O xamã os invoca, e os deuses, os semideuses e os espíritos vêm, exatamente como as divindades védicas descem para junto do sacerdote quando este as invoca durante o sacrifício. Os xamãs, aliás, têm divindades que lhes são específicas, desconhecidas para o restante da população e às quais só eles oferecem sacrifícios. Mas todo esse panteão não está à disposição do xamã como os espíritos familiares, e os seres

divinos ou semidivinos que ajudam o xamã não devem ser incluídos entre seus espíritos familiares, auxiliares ou guardiães.

Estes últimos, porém, desempenham um papel considerável no xamanismo; veremos suas funções com mais detalhes quando estudarmos as sessões xamânicas. Enquanto isso, cabe deixar claro que a maioria desses espíritos familiares e auxiliares tem forma de animais. Assim, entre os siberianos e os altaicos eles podem aparecer na forma de urso, lobo, cervo, lebre, de todas as espécies de pássaros (especialmente ganso, águia, mocho, gralha etc.), de grandes vermes, mas também como fantasmas, espíritos dos bosques, da terra, do lar etc. É supérfluo completar a lista[28]. Diferem em forma, nome e número de uma região para outra. Segundo Karjalainen, o número de espíritos auxiliares de um xamã vasiugan pode variar, mas geralmente é de sete. Além desses "familiares", o xamã goza ainda da proteção de um "Espírito da Cabeça", que o defende durante suas viagens extáticas, de um "Espírito em forma de urso", que o acompanha em suas descidas aos Infernos, de um cavalo cinzento sobre o qual sobe aos Céus etc. Em outras regiões, um único espírito corresponde a esse aparato de espíritos auxiliares do xamã vasiugan: um urso entre os ostyaks setentrionais, um "mensageiro" que traz a resposta dos espíritos entre os tremjugans e outros povos; este último lembra os "mensageiros" dos espíritos celestes (pássaros etc.)[29]. Os xamãs os chamam de todos os recantos do mundo; eles vêm, um após outro, e falam com suas vozes[30].

28. Ver, entre outros, NIORADZE, Schamanismus, pp. 26 ss.; U. HARVA, Die religiösen Vorste/lungen, pp. 334 ss.; OHLMARKS, Studien, pp. 170 ss. (que dá uma descrição bastante rica, ainda que prolixa, dos espíritos auxiliares e de sua função nas sessões xamânicas); W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, vol. XII (Münster, 1955), pp. 669-80,705-6,709.
29. K. F. KARJALAINEM, Die Religion der Jugra-Volker, vol. IlI, pp. 252-83.
30. Ibid., p. 311. Os espíritos geralmente são chamados pelo tamborim (ibid., p. 318). Os xamãs podem dar seus espíritos auxiliares a colegas (ibid., p. 252); podem até vendê-las (entre os juraks e os ostyaks, por exemplo; v. MIKHAILOWSKI, Shamanism in Siberia, pp. 137-8).

A diferença entre um espírito familiar com forma de animal e o espírito protetor propriamente xamânico é discernida com clareza entre os iacutos. Cada xamã tem um iê-kyla ("animal-mãe"), espécie de imagem mítica de animal auxiliar, que eles mantêm escondido. Os fracos são aqueles cujo iê-kyla é um cão; os mais poderosos têm um touro, um potro, uma águia, um alce ou um urso pardo; os que possuem lobos, ursos ou cães são os mais mal aquinhoados. O ämägät é um ser completamente diferente. Em geral, é a alma de um xamã morto ou um espírito celeste menor. "O xamã só vê e ouve através de seu ämägät, ensinava-me Tüspüt; vejo e ouço a uma distância de três nosleg, mas há quem veja e ouça a distância bem maior."[31]

Vimos que o xamã esquimó, após a iluminação, deve obter sozinho seus espíritos auxiliares. Estes geralmente são animais que aparecem em forma humana; vêm por vontade própria, se o aprendiz demonstrar

ter méritos. Raposa, coruja, urso, cão, tubarão e todas as espécies de espíritos das montanhas são auxiliares poderosos e eficazes[32]. Entre os esquimós do Alasca, quanto mais numerosos os espíritos auxiliares, mais forte é o xamã. No norte da Groenlândia, um angakok tem até quinze espíritos auxiliares[33].

Rasmussen coligiu, a partir da declaração pessoal de alguns xamãs, a história da obtenção desses espíritos. Ao receber sua "iluminação", o xamã Aua sentiu no corpo e no cérebro uma luz celeste que emanava, de certa forma, de todo o seu ser; ainda que não fosse vista pelos seres humanos, era visível para todos os espíritos da terra, do Céu e do mar, e estes vieram ter com ele e tornaram-se seus espíritos auxiliares.

31. SIEROSZEWSKI, Du chamanisme, pp. 312-3; cf. M. A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia (Oxford, 1914), pp. 182,213 etc.
32. RASMUSSEN, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo, p. 113; cf. também WEYER, The Eskimos, pp. 425-28.
33. H. WEBSTEB, Magic, p. 231, r. 36. Os espíritos manifestam-se todos através do xamã, ocasionando ruídos estranhos, sons ininteligíveis etc.; cf. THALBITZER, The Heathen Priests, p. 460. Quanto aos espíritos auxiliares dos lapões, ver MIKHAILOWSKI, p. 149; ITKONEN, Heidnische Religion und spãterer Aberglaube bei denfinnischen Lappen, p. 152.

"Meu primeiro espírito auxiliar era meu homônimo, uma pequena *aua*. Quando ela veio até mim, foi como se o teto da casa se tivesse levantado de repente, e eu senti tal poder de visão que enxergava através da casa, da terra e a grande distância no Céu; era minha pequena *aua* que me trouxera aquela luz interior, que ficava volte ando por cima de mim enquanto eu cantava. Depois, eu a pus num canto da casa, invisível para os outros, mas sempre pronta, quando preciso dela" (Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo, p. 119). Um segundo espírito, tubarão, veio num dia em que ele estava no mar, em seu caiaque; veio nadando e aproximou-se dele, chamando-o pelo nome. Aua invoca esses dois espíritos auxiliares com um canto monótono: "Alegria, alegria, - Alegria, alegria, - Vejo um pequeno espírito da praia, - Uma pequena aua, - Eu também sou uma aua - homólogo do espírito, - Alegria, alegria [...]" Vai repetindo esse canto até cair em pranto; sente então uma alegria infinita (ibid., pp. 119-20). Como se vê, nesse caso a experiência extática da iluminação está ligada de algum modo à aparição do espírito auxiliar. Mas esse êxtase não é desprovido de terror místico: Rasmussen (op. cit., p. 121) insiste no sentimento de "terror inexplicável", sentido quando o xamã é "atacado por um espírito auxiliar"; ele relaciona esse medo terrível com o perigo mortal da iniciação.

Aliás, todas as categorias de xamã têm seus espíritos auxiliares e protetores, e estes podem diferir consideravelmente, em termos de natureza e eficácia, de uma categoria para outra. O *poyang* jakun

possui um espírito familiar que chega até ele em sonho ou que ele herda de outro xamã[34]. Na América do Sul, os espíritos guardiães são adquiridos com o objetivo da iniciação: eles "penetram" no xamã "diretamente ou na forma de cristais de rocha que caem em sua sacola [...] Entre os caraíbas do rio Barama, cada classe de espíritos com os quais o xamã entra em contato é representada por pequenos seixos de natureza diferente. O piai os insere em seu chocalho e assim

34. Ivor H. N. EVANS, Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Península (Cambridge, 1923), p. 264.

pode invocá-los à vontade"[35]. Na América do Sul, como em todos os outros lugares, os espíritos auxiliares podem ser de diferentes tipos: almas de ancestrais-xamãs, espíritos de plantas ou de animais. Entre os bororos, distinguem-se duas classes de pajés, segundo os espíritos dos quais recebem o poder: demônios da natureza ou almas de pajés já mortos (ou almas de ancestrais) (Métraux, op. cit., p. 211). Mas nesse caso trata-se menos de espíritos auxiliares que de espíritos protetores, ainda que nem sempre seja fácil descrever a diferença entre essas categorias.

As relações entre o mago ou feiticeiro e seus espíritos variam desde as do benfeitor com seu protegido até as do servidor com seu mestre, mas são sempre íntimas[36]. Os espíritos raramente recebem sacrifícios ou preces, mas se forem lesados o mago também sofre (ver, por exemplo, Webster, p. 232, n. 41). Na Austrália, na América do Norte e em outros lugares dominam as formas animais dos espíritos auxiliares e protetores; poderiam ser comparadas de algum modo ao bush soul do oeste da África e ao nagual da América Central e do México[37].

Esses espíritos auxiliares de forma animal desempenham papel importante no preâmbulo da sessão xamânica, ou seja, na preparação da viagem extática aos Céus ou aos Infernos.

35. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de L'Amérique du Sud tropicale, pp. 21 0-1. Cabe lembrar o significado celeste dos cristais de rocha na religião australiana; esse significado está, evidentemente, obscurecido no xamanismo sul-americano atual, mas nem por isso deixa de indicar a origem dos poderes xamânicos. Ver também adiante, pp. 159 ss.

36. H. WEBSTER, Magic, p. 215; cf. também ibid., pp. 39-44, 388-91. Quanto aos espíritos auxiliares na feitiçaria européia da Idade Média, cf. Margaret Alice MURRA Y, The God of the Witches (Londres, 1934), pp. 50 ss.; G. L. KITTREDGE, Witchcraft in Old and New England (Cambridge, Mass., 1929), p. 613, s. v. "familiars"; S. THOMPSON, vol. in, p. 60 (F. 403), p. 215 (G. 225).

37. Cf. WEBSTER, op. cit., p. 215. Quanto aos espíritos guardiães na América do Norte, cf. FRAZER, Totemism and Exogamy, III (Londres, 1910), pp. 370-456; Ruth BENEDICT, "The concept ofthe Guardian Spirit in North America" (Memoirs of the American Anthropological Association, n? 29,1923). Ver também adiante, pp. 119 ss., 336 ss.

Geralmente sua presença é evidenciada pela imitação feita pelo xamã das vozes dos animais ou de seu comportamento. O xamã tungue, que tem uma serpente como espírito auxiliar, esforça-se por imitar através de mímicas os movimentos do réptil durante a sessão; um outro, que tem o turbilhão como *syven*, comporta-se como tal (Harva, Die religiôsen Vorstellungen, p. 462). Os xamãs tchuktches e esquimós transformam-se em lobos[38], os xamãs lapões transformam-se em lobos, ursos, renas, peixes[39], o hala semang pode transformar-se em tigre[40], assim como o halak dos sakais[41] e o bomor de Kelantan[42].

Aparentemente, essa imitação xamânica dos gestos e das vozes dos animais pode passar por "possessão", mas talvez fosse mais exato dizer que o xamã toma posse de seus espíritos auxiliares: é ele que se transforma em animal, do mesmo modo como obtém resultado semelhante usando uma máscara de animal; ou então se poderia falar de nova identidade do xamã, que se torna animal-espírito e "fala", canta ou voa como os animais e os pássaros. A "linguagem dos animais" não passa de variante da "linguagem dos espíritos", linguagem xamânica secreta à qual voltaremos em breve.

38. V. G. BOGORAZ, "The Chukchee" (Memoirs of the American Museum of Natural History, XI, Jesup North Pacific Expedition, VII, Leiden e Nova York, 1904), p. 437; K. RASMUSSEN, "Intellectual Culture of the Copper Eskimos" (in Report of the Fiflh Thule Expedition, IX, Copenhague, 1932), p. 35.

39. LEHTISALO, Entwurf, pp. 114, 159; ITKONEN, Heidnische Religion, pp. 116,120 ss.

40. Ivor EV ANS, "Schebesta on the Sacerdo- Therapy of the Semang" (Journal of lhe Royal Anthropological Institute,1930, vol. 60, pp. 115-25), p.120.

41. Ivor EVANS, Studies in Religion ... p. 210. No décimo quarto dia após a morte, a alma se transforma em tigre (ibid., p. 211).

42. 1. CUISINIER, Danses magiques de Kelantan, pp. 35 ss. Trata-se de uma crença universalmente difundida. Quanto à Europa antiga e moderna, v. KITTREDGE, Witchcraft, pp. 174-84; THOMPSON, vol. lll, pp. 212-13; Lily WEISERAALL, Hexe (in Handv Õrterbuch d. deutsch. Aberglauben, vol. lll); Ame RUNEBERG, Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion (Helsingfors, 1947), pp. 212-3; cf. também o livro confuso mas abundantemente documentado de Montague SUMMERS, The Werewo(f(Londres, 1933).

Gostaríamos antes de chamar a atenção para o seguinte aspecto: a presença de um espírito auxiliar na forma de animal, o diálogo com este numa língua secreta ou a encarnação desse espírito-animal pelo xamã (máscaras, gestos, danças etc.) são também meios de mostrar que o xamã é capaz de abandonar sua condição humana, que é capaz, em suma, de "morrer". Quase todos os animais já foram concebidos, desde tempos remotos, ou como psicopompos que acompanham as almas no além ou como a nova forma do falecido. Quer seja o "ancestral" ou o "mestre de iniciação", o animal simboliza uma ligação real e direta com o além. Em considerável número de mitos e lendas do mundo inteiro, o herói é transportado para o além[43] por um animal. É sempre um animal

que leva o neófito em seu dorso para a mata (= Inferno), ou o carrega entre as mandíbulas, ou o "engole" para "matá-lo e ressuscitá-lo" etc.[44]

Finalmente, é preciso considerar a solidariedade mística entre o homem e o animal, nota dominante da religião dos paleocaçadores. Devido a essa solidariedade, certos seres humanos são capazes de transformar-se em animais, de compreender a língua deles ou de compartilhar sua presciência e seus poderes ocultos. Sempre que consegue participar do modo de ser dos animais, o xamã reabilita de certa forma a situação que existia *in illo tempore*, nos tempos míticos, quando a ruptura entre o homem e o mundo animal ainda não tinha sido consumada (ver mais adiante, p. 119).

O animal protetor dos xamãs buriates chama-se khubilgan, termo que pode ser interpretado como "metamorfose" (de khubilkhu, "transformar-se", "tomar outra forma")[45]. Em outras palavras, o animal protetor não só permite que o xamã se metamorfoseie como também é, de certa forma, seu "duplo",

43. Céu, Inferno subterrâneo ou submarino, floresta impenetrável, montanha, deserto, selva etc. etc.

44. Cf c. HENTZE, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen (Antuérpia, 1941), pp. 46 ss., 67 ss., 71 ss. etc.

45. Cf. U. HARVA (HOLMBERG), "Finno-Ugric [and] Siberian" [Mythology] (in Mythology of AI! Races, Boston e Londres, IV, 1927), pp. 406,506.

seu alter ego[46]. É uma das "almas" do xamã, a "alma em forma animal" (Harva, Die religiösen Vorstellungen, p. 478), ou, mais exatamente, "alma-vida"[47]. Os xamãs se defrontam na forma de animais; se o alter ego de um xamã é morto no combate, ele não demorará a morrer também".

Pode-se, por conseguinte, considerar os espíritos guardiães e auxiliares, sem os quais nenhuma sessão xamânica é possível, como os signos autênticos das viagens extáticas do xamã ao além". Isso equivale a dizer que os animais-espíritos desempenham o mesmo papel das almas dos ancestrais: estes também levam o xamã para o além (Céu, Inferno), revelam-lhe os mistérios, instruem-no etc. O papel do animal-espírito nos ritos de iniciação e nos mitos e lendas referentes à viagem dos heróis para o além é o mesmo da alma do morto na "possessão" iniciática (xamânica). Mas vê-se bem que é o xamã que se

46. Sobre as relações entre o animal protetor, o xamã e a "Tiermutter" do clã entre os evenkes, cf. A. F. ANISIMOV, "Predstavlenija evenkov o dusche i problema proiskhosvdenija animisma" (in Rodovoye obshchestvo, Moscou, 1951, pp. 109-18), pp. 110 ss.; id., "Samanskije duchi po vossrenijam evenko" (in Sbornik Muzeya Antropologii i Etnografii, XIII, Moscou e Leningrado, 1951, pp. 187-215), pp. 196 ss.; ver também A. FRIEDRICH, "Das Bewusstsein eines Naturvolkes Von Haushalt und Ursprung des Lebens" (inPaideuma, VI, 2 de agosto de 1955, pp. 47-54), pp. 48 ss.; ido e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten, pp. 44 ss.

47. V. DIÓSZEGI, "K voprosu o borbe shamanov v obraze jivotnik", (in Acta orientalia hungarica, II, Budapeste, 1952, pp. 303-16), pp. 312 ss.
48. Quanto a esse tema, extremamente freqüente nas crenças e no folclore xamânicos, cf. A. FRIEDRICH e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten, pp. 160 ss., 164 ss.; W. SCHMIDT, Der Ursprung, vol. XII, pp. 634; V. DIOSZEGI, "A viaskodo taltosbika és a samán állatalakú életlelke" (A luta do touro milagroso e a alma vital do xamã capaz de assumir forma de animal) (in Ethnographia, LXIII, 1952, pp. 308-57), passim; id., "K voprosu o borbe, vassim". Neste último artigo, o autor acredita poder provar que originariamente o animal de combate dos xamãs era a rena. Isso parece confirmado pelo fato de os desenhos rupestres de Saymali Tas, na Quirguí, que remontam ao segundo e ao primeiro milênios antes de nossa era, representarem xamãs a defrontar-se na forma de renas; cf em particular "K voprosu", p. 308, n. e fig. I. Sobre o táltos húngaro, cf ibid., p. 306, e a bibliografia da nota 19.
49. Para Dominik SCHRODER, por habitarem no outro mundo, os espíritos protetores garantem a existência do xamã no além; cf. "Zur Struktur des Schamanismus" (in Anthropos, L, 1955, pp. 849-81), pp. 863 ss.

transforma em morto (ou em animal-espírito, ou em deus etc.) para poder demonstrar sua capacidade real de ascensão celeste ou de descida aos Infernos. Dessa maneira, concebe-se a possibilidade de uma explicação comum para todos esses grupos de fatos: trata-se de certo modo da repetição periódica (ou seja, recomeçada a cada nova sessão) da morte e da ressurreição do xamã. O êxtase é apenas a experiência concreta da morte ritual ou, em outras palavras, da superação da condição humana, profana. E, como veremos, o xamã é capaz de obter essa "morte" por todos os tipos de meios, desde os narcóticos e o tambor até a "possessão" por espíritos.

"Linguagem secreta" - "Linguagem dos animais"

Durante a iniciação, o futuro xamã deve aprender a linguagem secreta que utilizará nas sessões para comunicar-se com os espíritos e os espíritos-animais. Essa língua secreta ele a aprende corri um mestre ou com seus próprios meios, ou seja, diretamente dos "espíritos"; os dois métodos coexistem entre os esquimós, por exemplo[50], Pôde-se constatar a existência de uma linguagem secreta específica entre os lapões[51], os ostyaks, os tchuktches, os iacutos, os tungues[52]. Durante o transe, supõe-se que o xamã tungue compreenda a linguagem de toda a natureza[53]. A linguagem xamânica secreta é muito elaborada entre os esquimós, sendo empregada como meio de comunicação entre os angakut e seus espíritos[54]. Cada xamã tem seu canto particular, que ele entoa para invocar os espíritos[55]. Mesmo quando não

50. Cf. RASMUSSEN, Intellectual Culture ofthe Iglulik Eskimos, p. 114.
51. Cf. Eliel LAGERCRANTZ, "Die Geheimsprachen der Lappen" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XLII, 2, 1928, pp. 1-13).
52. (3) T. LEHTISALO, "Beobachtungen über die Jodler" (Journal de la Société Finno-Ougrienne, XLVIII, 1936-1937,2, pp. 1-34), pp. 12 ss.
53. LEHTISALO, "Beobachtungen", p. 13. .

54. TUALBITZER, The Heathen Priests, pp. 448, 454 ss.; id., Les magiciens esquimaux, p. 75; WEYER, The Eskimos, pp. 435-6.
55. RASMUSSEN, lntellectual Culture of the Iglulik Eskimos, pp. 111, 122; ver os textos em "a língua secreta" (ibid., pp. 125, 131 etc.).
115
se trata diretamente de linguagem secreta, distinguem-se seus vestígios nos refrãos incompreensíveis que são repetidos durante as sessões, como ocorre, por exemplo, entre os altaicos[56].

Esse fenômeno não é exclusivo do norte da Ásia e da região ártica: é encontrado com grande freqüência. Durante a sessão, o *hala* dos pigmeus semangs fala com os Chenoi (espíritos celestes) na língua deles; ao sair da tenda cerimonial, afirma ter esquecido tudo[57]. Entre os mentaweis, o mestre iniciador sopra por um bambu no ouvido do aprendiz, para torná-la capaz de ouvir as vozes dos espíritos[58]. Durante as sessões, o xamã batak utiliza a "língua dos espíritos" (Loeb, Sumatra, p. 81), e os cantos xamânicos dos dusuns (Bornéu setentrional) são em língua secreta[59], "Segundo a tradição caraíba, o primeiro piai (xamã) , foi um homem audaz que, ao ouvir um canto elevar-se das águas de um rio, nele mergulhou e só emergiu após saber de cor o canto das mulheres-espíritos e delas ter recebido o instrumental de sua profissão." (Métraux, Le shamanisme chez les indiens de I'Amérique du Sud tropicale, p. 210.)

Com grande freqüência, essa língua secreta é a "linguagem dos animais" ou tem como origem a imitação das vozes dos animais. Na América do Sul, durante o período de iniciação, o neófito é obrigado a aprender a imitar as vozes dos animais[60]. O mesmo se verifica na América do Norte: entre os pomos e os menominis, além de outros, os xamãs imitam o canto dos pássaros". Durante as sessões de iacutos, yukaghirs, tchuktches, goldes, esquimós e outros, ouvem-se sons de animais selvagens e de pássaros[61], Castagné nos apresenta o baqça quirguiz-tártaro correndo ao redor da tenda, dando botes, soltando

56. LEHTISALO, "Beobachtungen", p. 22.
57. SCHEBESTA, Les pygmées, p. 153; r. EVANS, Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang, pp. 11855.; id., Studies, pp. 15655.,160 etc.
58. LOEB, "Sharnan and Seer", p. 7l.
59. EVANS, Studies, p. 4. Cf. também L. ROTH, The Natives of Sarawak, I, p. 270.
60. Ida LUBLINSKI, Der Medizinmann, pp. 247 55.; MÉTRAUX, ibid., pp. 206, 210 etc.
61. LOEB, Tribal Iniciation, p. 278.
62. LEHTISALO, "Beobachtungen", pp. 23 55.
116
rugidos, pulando: "late como cachorro, fareja os assistentes, muge como boi, brame, ruge, bale como cordeiro, grunhe como porco, relincha, arrulha, imitando com notável precisão as vozes dos animais, os cantos dos pássaros, o ruído do seu revoar etc., o que não deixa de impressionar os assistentes" (Magie et exorcisme, p. 93). A "descida dos

espíritos" muitas vezes ocorre dessa maneira. Entre os índios da Guiana, "o silêncio é subitamente interrompido por uma explosão de gritos esquisitos, mas realmente terríveis; são mugidos, urros que enchem a tenda e fazem vibrar suas paredes. Esse clamor eleva-se como um bramido rítmico que se transforma progressivamente num grunhido surdo e distante para depois recomeçar"[63].

Tais gritos anunciam a presença dos espíritos, que também é proclamada por comportamentos animais (ver acima, p. 108). Grande número de palavras utilizadas durante a sessão tem como origem cantos de pássaros e vozes de outros animais (Lehtisalo, "Beobachtungen", p. 25). Como observou Lehtisalo (ibid., p. 26), o xamã cai em êxtase utilizando o tambor e o *Jodler*, e em todos os lugares os textos mágicos são cantados. "Magia" e "canto" - especialmente o canto à maneira dos pássaros - freqüentemente são expressos pelo mesmo termo. O vocábulo germânico que designa a fórmula mágica é *galdr*, derivado do verbo *galan*, "cantar", termo aplicado especialmente à voz dos pássaros[64].

Aprender a linguagem dos animais, sobretudo a dos pássaros, equivale, em qualquer parte do mundo, a conhecer os segredos da natureza e, portanto, a ser capaz de profetizar[65].

63. THURN, Among the Indians of Guiana, pp. 336-7, citado e traduzido por MÉTRAUX, Le shamanisme chez les Indiens, p. 326.
64. Jan de VRlES, Altgermanische Religionsgeschichte (2ª ed., Berlim e Leipzig, 1956-1957,2 vols.), I, pp. 304 ss.; LEHTISALO, "Beobachtungen", pp. 27 ss.; cf. carmen, canto mágico; incantare, encantar; o romeno descântare (lit. des-encantar), exorcizar; descântec, encantação, exorcismo.
65. Ver Antti AARNE, "Der tiersprachenkundige Mann und Seine neugierige Frau" (Folklore Fellows Communications, lI, 15, Hamina, 1914); N. M. PENZER, org., e C. H. TAWNEY, trad., The Ocean of Story (Somadeva's Kathâsaritsâgara, Londres, 10 vols., 1924-1928), I, p. 48; lI, 107, nota; Stith THOMPSON", Index, vols. I, pp. 314 ss. (B 215).

A linguagem dos pássaros geralmente é aprendida comendo-se serpente ou outro animal considerado mágico[66]. Esses animais podem revelar os segredos do futuro porque são concebidos como receptáculos das almas dos mortos ou como epifanias dos deuses. Aprender sua linguagem e imitar sua voz equivale a poder comunicar-se com o além e com os Céus. Encontraremos a mesma identificação com um animal, especialmente o pássaro, quando falarmos dos trajes dos xamãs e do vôo mágico. Os pássaros são psicopompos. Tornar-se pássaro ou ser acompanhado por um deles indica a capacidade de, ainda em vida, empreender a viagem extática para o Céu e o além.

Imitar as vozes dos animais, utilizar essa linguagem secreta durante a sessão é também sinal de que o xamã pode circular livremente entre as três zonas cósmicas: Inferno, terra e Céu, o que equivale a dizer que

pode penetrar impunemente nos lugares aos quais só os mortos ou os deuses têm acesso. Incorporar um animal durante a sessão não é tanto (como já vimos a respeito dos mortos) uma possessão quanto uma transformação mágica do xamã nesse animal. Semelhante transformação é obtida, aliás, por outros meios também: vestindo, por exemplo, o traje xamânico ou escondendo o rosto atrás de uma máscara.

Mas não é só isso. Em numerosas tradições, a amizade com os animais e a compreensão da linguagem deles constituem síndromes paradisíacas. No princípio, ou seja, nos tempos míticos, o homem vivia em paz com os animais e compreendia sua língua. Foi só depois de uma catástrofe primordial, comparável à "queda" da tradição bíblica, que o homem se tornou o que é hoje: mortal, sexuado, obrigado a trabalhar para alimentar-se e em conflito com os animais. Ao preparar-se para o êxtase, e durante o êxtase, o xamã suprime a condição humana atual e reencontra provisoriamente a situação inicial. A amizade com os animais, o conhecimento de sua língua, a transformação em animal são todos sinais de que

66. Cf. FILOSTRATO, Vida de Apolônio de Tiana, 1,20 ete. Ver L. THORNDIKE, A History of Magic and Experimental Science (Londres, 1923), vol. I, p. 261; N. M. PENZER, org., e C. H. TAWNEY, trad., The Ocean ofStory, vol. II, p. 108, n. 1.

xamã recobrou a situação "paradisíaca" perdida na aurora dos tempos (cf. M. Eliade, Mythes, rêves et mystéres, pp. 80 ss.).

A busca dos poderes xamânicos na América do Norte

Já fizemos alusão às diversas modalidades de obtenção dos poderes xamânicos na América do Norte. Lá a fonte desses poderes reside nos Seres Divinos, ou nas almas dos ancestrais xamãs, ou em animais míticos ou, finalmente, em determinados objetos ou zonas cósmicas. A obtenção dos poderes ocorre de maneira espontânea ou em decorrência de uma busca deliberada; em ambos os casos, o futuro xamã deve submeter-se a certas provas de caráter iniciático. De modo geral, na América do Norte, do mesmo modo que em outros lugares, a concessão de poderes xamânicos se traduz pela obtenção de um espírito protetor ou auxiliar[67].

Vejamos como as coisas acontecem entre os shuswaps, tribo da família salish do interior da Colúmbia Britânica: "O xamã é iniciado por animais que se tornam seus espíritos protetores. Os ritos de iniciação, cujo objetivo é tão-somente a obtenção de auxílio sobrenatural para tudo o que ele desejar, parecem ser os mesmos para guerreiros e xamãs. O rapaz que atinge a puberdade, antes mesmo de tocar em

mulher, deve ir para as montanhas e lá realizar certo número de feitos. Precisa construir uma "casa do suor" (sweat-house), na qual deve passar as noites; de manhã é-lhe permitido retomar à sua aldeia. Durante a noite ele se purifica nos vapores, dança e canta. Às vezes vive anos assim, até sonhar que o animal desejado como espírito protetor aparece e promete ajudá-lo. Assim que ele aparece, o noviço fica fora de si. Sente-se como bêbado, incapaz de saber o que lhe acontece ou se é dia ou noite". O animal

67. Cf. Josef HAEKEL, "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im Westlichen Nordamerika" (in Ethnos, XII, 1947, pp. 106-22).
68. Este é, como sabemos, sinal de experiência extática autêntica: cf. o "terror inexplicável" dos aprendizes esquimós diante da aparição de seus espíritos auxiliares (acima, pp. 108 ss.).

lhe diz que o invoque se precisar de ajuda e ensina-lhe um canto com o qual poderá chamá-lo. É por isso que cada xamã possui seu canto próprio, que ninguém mais tem o direito de cantar, a não ser quando se tenta descobrir um feiticeiro. O espírito às vezes "baixa" no noviço em forma de raio[69]. Se um animal inicia o noviço, ensina-lhe sua linguagem. Conta-se que um xamã de Nicola Valley fala, em seus encantamentos, a "linguagem do coiote". "Quando dispõe de um espírito protetor, o homem toma-se invulnerável às balas e às flechas; e, se é atingido por uma bala ou por uma flecha, o ferimento não sangra, o sangue escoa para o seu estômago, ele cospe e passa tão bem quanto antes. [...] Os homens podem adquirir vários espíritos protetores, e os xamãs poderosos sempre possuem mais de um [...]."[70]

Nesse exemplo, a obtenção dos poderes xamânicos decorre de uma busca deliberada. Em outros lugares da América do Norte, os candidatos se retiram para as cavernas das montanhas ou para locais solitários e, através de intensa concentração, esforçam-se por obter as visões indispensáveis para a carreira xamânica. De modo geral, é preciso definir que tipo de "poder" está sendo pedido[71]: detalhe importante, pois indica que se trata de uma técnica geral, destinada a obter poderes mágico-religiosos, e não apenas xamânicos.

69. Vimos (p. 31) que, entre os buriates, aqueles que são atingidos por raios são enterrados como xamãs, e seus parentes próximos têm o direito de tornar-se xamãs porque, de certo modo, ele foi "escolhido" pela divindade do Céu (MIKHAILOWSKl, Sharnanisrn, p. 86). Os soyotes e os kamchadals, entre outros, acreditam que a pessoa se torna xamã quando caem raios durante as tempestades (MIKHAILOWSKl, p. 68). Uma xamã esquimó obteve seu poder depois de ter sido atingida por uma "bala de ferro" (RASMUSSEN, Intellectual Culture ofthe Iglulik Eskirnos, pp. 122 ss.).
70. Franz BOAS, "The Shuswap" (Sixth Report of the Cornrnitee on the North Western Tribes of Canada: Report of the British Association, Leeds, 1890, separata), pp. 93 ss. Voltaremos ao valor xamânico da "casa do suor" (sweat-house).

71. Willard PARK, Sharnanisrn in Western North Arnerica, p. 27. Ver também Marcelle BOUTEILLER, Don chamanique et adaptation à la vie chez les indiens de I 'Amérique du Nord, passirn; id., Charnanisrne et guérison magique (Paris, 1950), pp. 57 ss.

120

Vejamos a história de um xamã paviotso coligida e publicada por Park: aos cinqüenta anos, ele resolve tomar-se "médico". Entra numa caverna e reza: "Meu povo está doente, quero salvá-lo etc." Tenta dormir, mas é impedido por ruídos estranhos: ouve grunhidos e urros de animais (ursos, pumas, cervos etc.). Finalmente, adormece e assiste, durante o sono, a uma sessão de cura xamânica: "Eles estavam lá, ao pé da montanha. Eu podia ouvir as vozes e os cantos deles. Em seguida ouvi o doente gemer. Um médico cantava e tratava dele." No fim, o doente morre e o candidato ouve os lamentos da família. A rocha começa a rachar. "Um homem apareceu na fenda, era alto e magro. Tinha uma pena de águia nas mãos." Manda-o buscar penas iguais e ensina-lhe como efetuar uma cura. Quando o candidato acorda pela manhã, não encontra ninguém ao seu lado (Park, Shamanism, pp. 27-8).

Se um candidato não respeitar as instruções recebidas em sonho ou seus esquemas tradicionais, estará fadado ao fracasso (Park, ibid., p. 29). Em certos casos, o espírito do xamã morto aparece no primeiro sonho de seu herdeiro, mas nos sonhos seguintes aparecem espíritos superiores e lhe concedem o "poder". Se o herdeiro não apanhar esse poder, adoecerá (ibid., p. 30); cabe lembrar que já encontramos a mesma situação praticamente no mundo todo.

As almas dos xamãs mortos são consideradas fontes de poderes xamânicos entre os paviotsos, os shoshones, os seedeaters e, mais ao norte, entre os lilloets e os thompsons[72]. No norte da Califórnia, essa modalidade de concessão dos poderes é extremamente difundida. Os xamãs yuroks sonham com um morto que em geral, mas não necessariamente, é um xamã. Entre os sinkyones, o poder pode ser recebido em sonhos nos quais aparecem parentes mortos. Os wintus tomam-se xamãs em decorrência de sonhos desse tipo, especialmente se sonharem

72. PARK, op. cit., p. 79; 1. TEIT, "The Lilloet Indians" (Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. IV, The Jesup North Pacific Expedition, II, 5, Nova York, 1900, pp. 163-392), p. 353. Os aprendizes lilloets dormem sobre túmulos, às vezes durante vários anos (TEIT, "The Lilloet", p. 287).

121

com os próprios filhos mortos. Entre os shastas, o primeiro indício do poder xamânico está em sonhos nos quais aparecem a mãe, o pai ou um antepassado morto[73].

Mas existem também na América do Norte outras fontes de poderes xamânicos e igualmente outras espécies de instrutores, além das almas

dos mortos e dos animais protetores. Na Grande Bacia, trata-se de um "homenzinho verde", com dois pés de altura, que usa arco e flechas. Vive nas montanhas e atira suas flechas em quem falar mal dele. O "homenzinho verde" é o espírito guardião dos curandeiros, dos que se tornaram magos unicamente por ajuda sobrenatural (Park, p. 77). O tema do anão que concede poder ou serve de espírito guardião é bastante comum a oeste das montanhas Rochosas, nas tribos do Planalto (thompsons, shuswaps etc.) e no norte da Califórnia (shasta, atsugewi, maidus setentrionais e yuki)[74].

Às vezes, o poder xamânico deriva diretamente do Ser Supremo ou de outras entidades divinas. Assim, entre os cahuillas do sul da Califórnia (Cahuilla Desert), por exemplo, acredita-se que os xamãs obtêm seu poder de Mukat, o Criador, mas esse poder é transmitido por intermédio dos espíritos guardiães (mocho, raposa, coiote, urso etc.), que se comportam como mensageiros do Deus para o xamã (Park, p. 82). Entre os mohawes e os yumas, o poder vem dos grandes seres míticos que o transmitiram aos xamãs no princípio do mundo (ibid., p. 83). A transmissão ocorre nos sonhos e tem um roteiro iniciático. O xamã yuma assiste em sonho às origens do mundo e revive os tempos míticos[75]. Entre os manicopas, os sonhos iniciáticos

73. PARK, op. cit., p. 80. A mesma tradição se encontra entre atsugewis, maidus setentrionais, crows, arapahos, gros-ventres etc. Em algumas dessas tribos, como em outras, busca-se alcançar esses poderes dormindo junto de túmulos; às vezes (entre os tlingits, por exemplo), recorre-se a um expediente ainda mais impressionante: o aprendiz passa a noite com o corpo do xamã morto (cf. FRAZER, Totemism and Exogamy, vol.lII, p. 439).

74. Ver a lista completa das tribos em PARK, pp. 77 ss. Cf. ibid., p. 111: o homenzinho verde que aparece para os futuros xamãs utes durante a adolescência.

75. A. L. KROEBER, "Handbook ofthe lndians ofCalifornia" (Bureau of American Ethnology, Bull., 78,1925), pp. 754 ss., 775; C. D. FORDE, Ethno-

seguem um esquema tradicional: um espírito toma a alma do futuro xamã e a leva de montanha em montanha, revelando cantares e curas em cada uma delas". Entre os walapais, a viagem guiada por espíritos é característica essencial dos sonhos xamânicos (Park, p. 116).

Como já vimos diversas vezes, a instrução dos xamãs costuma ocorrer em sonho. É em sonhos que se atinge a vida sagrada por excelência e que se restabelecem relações diretas com os deuses, os espíritos e as almas dos antepassados. É sempre nos sonhos que o tempo histórico é abolido, recuperando-se o tempo mítico, o que possibilita ao futuro xamã assistir ao começo do mundo e, assim, tomar-se contemporâneo tanto da cosmogonia quanto das revelações míticas primordiais. Às vezes, os sonhos iniciáticos são involuntários e começam já na infância, como por exemplo entre as tribos da Grande Bacia (cf. Park, p. 110). Os sonhos, embora não sigam um roteiro rígido,

são estereotipados; sonha-se com espíritos e antepassados, ou ouvem-se suas vozes (cantos e ensinamentos). É sempre em sonho que se recebem as regras iniciáticas (regime, tabus etc.) e que se fica sabendo quais os objetos necessários à cura xamânica". Também entre os maidus do nordeste, toma-se xamã quem sonha com os espíritos. Embora o xamanismo seja hereditário, a qualificação só é recebida depois da visão dos espíritos em sonho; estes últimos são de certa forma herdados de

graphy of lhe Yuma Indians (Univ. of California Publications in American Archaelogy and Ethnology, 28, 1931, nº 4), pp. 20 I ss. A iniciação da sociedade secreta xamânica Mide'wiwin também inclui um retomo aos tempos míticos do começo do mundo, quando o Grande Espírito revelou os mistérios aos primeiros "grandes médicos". Veremos que, nesses rituais iniciáticos, trata-se de uma comunicação entre a Terra e o Céu, tal como foi estabelecida quando da criação do mundo.

76. L. SPIER, Yuman Tribes of the Gila River (Chicago, 1933), p. 247;
PARK, p. 115.

77. Paviotsos, PARK, p. 23; tribos do sul da Califómia, ibid., p. 82.
Sonhos auditivos, p. 23 etc. Entre os okanagons do sul, o futuro xamã não vê os espíritos guardiães, apenas ouve seus cantos e seus ensinamentos, ibid., p. 118.

geração em geração. Os espíritos às vezes se mostram na forma de animais (e, nesse caso, o xamã não deve alimentar-se do animal em questão), mas também vivem, sem formas definidas, nas rochas, nos lagos etc.[78]

A crença de que os animais-espíritos ou os fenômenos naturais são fontes de poderes xamânicos é bastante difundida na América do Norte[79]. Entre os salishs do interior da Colúmbia Britânica, apenas alguns xamãs herdam os espíritos protetores de seus parentes. Quase todos os animais e um número considerável de objetos podem tornar-se espíritos: tudo o que possui uma relação qualquer com a morte (por exemplo, túmulas, ossos, dentes etc.) e qualquer fenômeno natural (Céu azul, leste e oeste etc.). Mas neste, como em vários outros casos, trata-se de uma experiência mágico-religiosa que ultrapassa a esfera do xamanismo, pois os guerreiros também possuem seus espíritos guardiães em suas armaduras e nas feras; os caçadores encontram os seus na água, nas montanhas, nos animais que caçam etc.[80]

No dizer de certos xamãs paviotsos, seu poder provém do "Espírito da Noite". Esse espírito "está por toda parte. Não tem nome. Não existe nome para ele". A Águia e o Mocho são apenas os mensageiros que transmitem os ensinamentos do Espírito da Noite. Os water-babies ou outro animal podem também ser seus mensageiros. "Quando concede o poder de curar (power for doctoring), o Espírito da Noite diz ao xamã que busque auxílio dos water-babies, da águia, do mocho, do cervo, do antílope, do urso ou de outro animal ou ave."[81] O coiote nunca é fonte

de poder entre os paviotsos, apesar de ser personagem importante em suas histórias (Park, p. 19). Os espíritos

78. R. Dixon, The Northern Maidu (Nova York, 1905), pp. 274 ss.
79. Ver a lista de tribos e as indicações bibliográficas em P ARK, pp. 76 ss.
80. F. BOAS, "The Salish Tribes of the Interior of British Columbia" (Annual Archaeological Reportfor 1905, Toronto, 1906), pp. 222 ss.
81. Informante paviotso citado por P ARK., p. 17. O "Espírito da Noite" é provavelmente uma fórmula mitológica tardia do Espírito Supremo, transformado numa espécie de deus otiosus, que auxilia os homens por intermédio de "mensageiros".

que conferem poder são invisíveis; apenas os xamãs podem vê-los (ibid.).

É preciso acrescentar a isso as "penas"* (pains), que são concebidas ao mesmo tempo como fonte de poder e causa de doenças. As "penas" parecem ser animadas e às vezes até possuem personalidade. Não têm forma humana, mas são consideradas concretas[82]. Entre os hupas, por exemplo, elas são de todas as feições: uma se parece com um pedaço de carne crua, outras são como caranguejos, ou cervos pequenos, pontas de flechas etc. (Park, p. 81). A crença nas "penas" é generalizada entre as tribos do norte da Califórnia (ibid., p. 80), mas é desconhecida ou rara em outras regiões da América do Norte (ibid., p. 81).

Os damagomis dos acumawis são ao mesmo tempo espíritos guardiães e "penas". Uma xamã, Old Dixie, conta como se revelou sua vocação: já era casada quando, um dia, "meu primeiro damagomi veio me procurar. Ainda o tenho. É uma coisinha preta, mal dá para enxergar. Quando veio pela primeira vez, fez muito barulho. Foi durante a noite. Disse que eu devia ir ter com ele na montanha. Então fui. Eu estava com muito medo. Quase perdi a coragem. Depois disso, tive outros. Peguei-os para mim?[83]. Eram damagomis que tinham pertencido a outros xamãs e que haviam sido enviados para envenenar pessoas ou por outras missões xamânicas. Old Dixie enviava um de seus próprios damagomis e os capturava. Desse modo tinha chegado a possuir mais de cinqüenta damagomis, ao passo que um jovem xamã só tem três ou quatro deles (J. de Angulo, p. 565). Os xamãs os alimentam com o sangue que sugam durante o tratamento (ibid., p. 563). Segundo Angulo (p. 580), esses damagomis são ao mesmo tempo reais (carne e osso) e fantásticos. Quando o xamã quer envenenar alguém, envia um damagomi

* No sentido de sofrimento, dor e castigo. [N.T.]
82. KROEBER, Handbook, pp. 63 ss., 111, 852; R. DIXON, "The Shasta" (Bulletin of the American Museum of Natural History, XVII, V, No- va York, 1907), pp. 472 ss.
83. Jaime de ANGULO, "La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme" (Anthropos, t. 23,1938, pp. 561-82), p. 565.

"Vá procurar fulano. Entre nele. Faça-o ficar doente. Não o mate já. Faça-o morrer dentro de um mês" (ibid.).

Como vimos a respeito dos salishs, qualquer animal ou objeto cósmico pode tornar-se fonte de poder ou espírito guardião. Entre os índios thompsons, por exemplo, a água é considerada espírito guardião de xamãs, guerreiros, caçadores e pescadores; o sol, o trovão ou o pássaro do trovão, os cumes das montanhas, o urso, o lobo, a águia e o corvo são os espíritos guardiães dos xamãs e dos guerreiros. Outros espíritos guardiães são comuns aos xamãs e aos caçadores, ou aos xamãs e aos pescadores. Existem também espíritos guardiães reservados exclusivamente aos xamãs: noite, bruma, Céu azul, leste, oeste, mulher, moça adolescente, criança, mãos e pés do homem, órgãos sexuais do homem e da mulher, morcego, país das almas, fantasmas, túmulos, ossos, dentes e cabelos dos mortos etc.[84] Mas a lista das fontes de poderes xamânicos não termina aí (cf. Park, pp. 18,76 ss.).

Como acabamos de constatar, qualquer entidade espiritual, animal ou física pode tornar-se fonte de poder ou espírito guardião tanto do xamã quanto de qualquer outro indivíduo. Isso nos parece assaz importante para a questão das origens dos poderes xamânicos; em nenhum caso a qualidade especial de "poder xamânico" se deve à sua fonte (que muitas vezes é a mesma de todos os outros poderes mágico-religiosos), nem ao fato de os "poderes xamânicos" se encamarem em certos animais-guardiães. Qualquer indivíduo pode obter seu espírito guardião se estiver disposto a fazer um esforço de vontade e concentração[85]. Em outros lugares, a iniciação tribal se conclui com a obtenção de um espírito guardião. Desse ponto de vista, a busca de poderes xamânicos integra-se na busca muito mais geral dos poderes mágico-religiosos. Já vimos num capítulo

84. James TEIT, The Thompson lndians ofBritish Columbia, pp. 354 ss.
85. H. HAEBERLIN e E. GUNTHER, "Ethnographische Notizen über die Indianerstãmme des Puget-Sundes" (Zeitschrift for Ethnologie, vol. 56, 1924, pp. 1-74), pp. 56 ss. Acerca dos espíritos exclusivos aos xamãs, ver ibid., pp. 65, 69 ss.

anterior que os xamãs não se diferenciam dos outros membros da sociedade por sua busca do sagrado - que constitui comportamento normal e universal de todos os seres humanos -, mas por sua capacidade para a experiência extática, que na maioria das vezes se reduz a uma vocação.

Por conseguinte, podemos concluir que os espíritos guardiães e os animais míticos auxiliares não constituem nota característica e exclusiva do xamanismo. Esses espíritos protetores e auxiliares são colhidos praticamente em qualquer parte do Cosmos, sendo acessíveis a

qualquer indivíduo disposto a enfrentar certas provas para obtê-las. Isso significa que o homem arcaico pode identificar uma fonte do sagrado mágico-religioso em qualquer parte do Cosmos, que qualquer fragmento do Cosmos pode originar uma hierofania, em conformidade com a dialética do sagrado (cf. nosso Traité d'histoire des religions, pp. 15 ss.). O que distingue o xamã de outro indivíduo do clã não é a posse de um poder ou de um espírito guardião, mas a experiência extática. Como já vimos e veremos adiante com mais detalhes, os espíritos guardiães ou auxiliares não são os autores diretos dessa experiência extática. São apenas os mensageiros de um ser divino ou os auxiliares numa experiência que implica muitas outras presenças além da sua.

Por outro lado, sabemos que muitas vezes o "poder" é revelado pelas almas dos ancestrais xamãs (que, por sua vez, o receberam na aurora dos tempos, nos tempos míticos), por personagens divinos e semidivinos e às vezes por um Ser Supremo. Tem-se, também nesse caso, a impressão de que os espíritos guardiães e auxiliares são apenas instrumentos indispensáveis à experiência xamânica, como novos órgãos que o xamã recebe em decorrência de sua iniciação, para poder orientar-se melhor no universo mágico-religioso que lhe é acessível a partir de então. Nos capítulos seguintes, o papel dos espíritos guardiães e auxiliares como "órgãos místicos" será ainda mais elucidado.

Como em todo o resto do mundo, na América do Norte a obtenção desses espíritos guardiães e auxiliares pode ser espontânea ou deliberada. Pretendeu-se estabelecer a distinção entre a iniciação dos xamãs norte-americanos e dos xamãs

siberianos afirmando-se que, entre os primeiros, sempre ocorre busca deliberada, ao passo que na Ásia a vocação xamânica é de certo modo infligida pelos espíritos[86]. Bogoras, utilizando os resultados de Ruth Benedict[87], resume do seguinte modo a obtenção dos poderes xamânicos na América do Norte: para entrar em contato com os espíritos ou obter espíritos guardiães, o aspirante isola-se e submete-se a um regime rigoroso de autotortura. Quando os espíritos se manifestam sob forma animal, o aspirante deve dar-lhes sua própria carne para comer (Bogoras, p. 442). Mas a oferta de si mesmo como alimento para os espíritos-animais, realizada pelo despedaçamento do próprio corpo (como, por exemplo, entre os assiniboins, ibid.), não passa de fórmula paralela ao rito extático do retalhamento do corpo do aprendiz, rito que já analisamos no capítulo anterior e que contém um esquema iniciático (morte e ressurreição). Encontra-se, aliás, em outras regiões também - como, por exemplo, na Austrália[88] e no Tibete (no rito tântrico-bön chöd) - e deve ser considerado substituto ou forma paralela do despedaçamento extático do candidato por espíritos demoníacos:

onde ele já não existe, ou é mais raro, a experiência extática espontânea do despedaçamento do corpo e da renovação dos órgãos é substituída pela oferta do próprio corpo aos animais-espíritos (como entre os assiniboins) ou aos espíritos demoníacos (Tibete).

Se bem que seja realmente a nota dominante do xamanismo norte-americano, a "busca" está longe de ser o único método

86. Waldemar G. BOGORAS, "The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northem Asia and Northern America" (Proceedings of lhe XIII Intemational Congress of Americanists, Nova York, 1930, pp. 441-4), esp. p. 443.
87. Cf. Ruth BENEDICT, "The Vision in Plains Culture" (American Anthropologist, XXIV, 1922, pp. 1-23).
88. Entre as tribos australianas lunga e djara, aquele que quer tornar-se medicine-man entra num pântano que se crê habitado por serpentes monstruosas. Estas o "matam" e, em decorrência dessa morte iniciática, o aspirante obtém seus poderes mágicos; ver A. P. ELKIN, "The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia" (Oceania, 1930, vol. I, n? 3, pp. 349-53), p. 350; cf. id., The Australian Aborigines, p. 223.

de obtenção desses poderes. Encontramos diversos exemplos de vocação espontânea (por exemplo, o caso de Old Dixie, cf. acima, p. 125), mas seu número é bem maior. Basta recordar a transmissão hereditária dos poderes xamânicos, em que a decisão cabe, em última instância, aos espíritos e às almas dos antepassados. Lembremos ainda os sonhos premonitórios dos futuros xamãs, sonhos que, segundo Park, se transformam em doenças fatais se não forem bem compreendidos e obedecidos à risca. Um velho xamã é chamado para interpretá-los; ordena ao doente que siga as injunções dos espíritos que provocaram os sonhos. "Geralmente, a pessoa aceita a contragosto tornar-se xamã e só resolve assumir os poderes e obedecer às ordens dos espíritos quando os outros xamãs garantem que, se não o fizer, morrerá" (Park, p. 26). É exatamente o caso dos xamãs da Sibéria e da Ásia central, além de outros. Essa resistência à "eleição divina" explica-se, como dissemos, pela atitude ambivalente do homem em relação ao sagrado.

Acrescente-se que na Ásia também se encontra, ainda que mais raramente, a busca voluntária dos poderes xamânicos. Na América do Norte, e especialmente no sul da Califórnia, a obtenção dos poderes xamânicos costuma ser associada às cerimônias de iniciação. Entre kawaiisus, luiseiios, juanefios e gabrielinos, assim como entre dieguefios, cocopas e akwa'alas, espera-se a visão do animal protetor em decorrência de uma intoxicação provocada por uma planta* (jimson weed)[89]. Trata-se, nesse caso, mais de um rito de iniciação numa sociedade secreta do que de uma experiência xamânica. As autotorturas dos aspirantes às quais aludia Bogoras dizem mais respeito às provas terríveis por que deve passar o candidato para ser admitido numa sociedade secreta do que ao xamanismo propriamente dito, embora na

América do Norte sempre seja difícil definir com clareza os limites entre essas duas formas religiosas.

* Trata-se do estramônio (Datura stramonium). (N. da T.)
89. KROEBER, Handbook, pp. 604 SS., 712 ss.; PARK, p. 84. 129
129

Capítulo IV
Iniciação xamânica

A iniciação entre os tungues e os manchus

A eleição extática, tanto no norte da Ásia quanto em outras partes do mundo, geralmente é seguida por um período de aprendizado durante o qual o neófito é devidamente iniciado por um velho mestre. É então que o futuro xamã deve aprender a dominar as técnicas místicas e assimilar a tradição religiosa e mitológica da tribo. Muitas vezes, mas nem sempre, a etapa preparatória é coroada por uma série de cerimônias que se costuma denominar iniciação do novo xamã[1].Mas, como nota com justeza Shirokogorov a respeito dos tungues e dos manchus, essa não pode ser uma iniciação propriamente dita, visto que os candidatos na verdade são "iniciados" muito antes de serem formalmente reconhecidos pelos mestres-xamãs e pela comunidade (Psychomental Complex ofthe Tungus, p. 350). Aliás, o mesmo se verifica praticamente em toda a Sibéria e na região central da Ásia; mesmo quando se trata de cerimônia pública (por exemplo, entre os buriates), esta só faz confirmar e validar a verdadeira iniciação extática e secreta, que, como vimos, é obra dos

1. Para uma visão sintética acerca da instituição e da iniciação dos xamãs na Sibéria e na Ásia central, ver W. SCHMIDT, Der Ursprung, XII, pp.653-68.
131
espíritos (doenças, sonhos etc.), completada pela aprendizagem junto a um mestre-xamã[2].

Existe, contudo, um reconhecimento formal por parte dos mestres-xamãs. Entre os tungues da Transbaikalia, a criança é escolhida e educada para tornar-se xamã. Depois de certa preparação, enfrenta as primeiras provas: deve interpretar sonhos, demonstrar suas capacidades divinatórias etc. O momento mais dramático é o seguinte: o candidato, em êxtase, descreve com perfeita precisão os animais que os espíritos lhe enviarão para que ele confeccione um traje com suas peles. Muito tempo depois, caçados os animais e feita a roupa, realiza-se uma outra reunião, na qual é sacrificada uma rena para o xamã morto; o

candidato veste então sua roupa e atua como xamã em sessão solene (Shirokogorov, op. cit., p. 351).

Entre os tungues da Manchúria, as coisas são um pouco diferentes. A criança é escolhida e instruída, mas são suas propensões extáticas que decidem sua carreira (ver acima, p. 30). Após o período de preparação ao qual já aludimos, vem a cerimônia de "iniciação" propriamente dita.

Dois türo (árvores das quais são cortados os galhos grossos, deixando-se o topo intacto) são erigidos diante de uma casa. "Esses dois türo são ligados por traves de aproximadamente 90 ou 100 em de comprimento, em número ímpar, isto é, 5, 7 ou 9. A uma distância de alguns metros, erige-se um terceiro türo mais ao sul, que é ligado ao türo do leste por um barbante ou fio de lã fina (sijim, "corda"), enfeitado a cada 30 em aproximadamente com fitas e penas de diversos pássaros. Para isso é possível utilizar seda chinesa vermelha ou tendões tingidos de vermelho. Esse é o "caminho" ao longo do qual os espíritos irão deslocar-se. No cordão enfia-se um anel de madeira que pode escorregar de um türo ao outro. No momento em que o mestre o envia; o espírito se encontra no plano do anel (júldu). Três estatuetas antropomórficas de madeira (an 'na-kan)

2. Cf. por exemplo, E. 1. LINDGREN, "The Reindeer Tungus of'Manchuria" (Journal ofthe Royal Central Asian Society, vol. 22, 1935, pp. 221-31), pp. 221 ss.; CHADWICK, Poetry and Prophecy, p. 53.

razoavelmente grandes (30 em) são colocadas junto a cada türo.

"O candidato se senta entre os dois türo e toca tambor. O velho xamã chama os espíritos um a um e, com o anel, envia-os ao candidato. Todas as vezes, o mestre recupera o anel antes de despachar um novo espírito: se não agisse assim, os espíritos penetrariam no candidato e não sairiam mais. [...] No momento em que é possuído pelos espíritos, o candidato é interrogado pelos anciões e deve contar toda a história (a "biografia") do espírito com todos os detalhes, especialmente quem ele era anteriormente, onde vivia, o que fazia, com qual xamã estava e quando este morreu, [...] tudo isso para convencer a audiência de que o espírito está realmente visitando o candidato. [...] Todas as noites, após a demonstração, o xamã sobe na trave mais alta e lá permanece por algum tempo. Sua roupa é pendurada nas traves do türo [...]" (Shirokogorov, op. cit., p. 352). A cerimônia dura três, cinco, sete ou nove dias. Se o candidato é bem-sucedido, realiza-se um sacrifício para os espíritos do clã.

Deixemos de lado, por ora, o papel dos "espíritos" na consagração do futuro xamã; de fato, o xamanismo tungue parece ser dominado pelos espíritos-guias. Atentemos apenas para dois detalhes: 1) a corda

chamada "caminho" e 2) o rito da subida. Veremos em breve a importância desses ritos: a corda é o símbolo do "caminho" que liga a Terra ao Céu (embora entre os tungues atuais o "caminho" sirva mais para garantir a comunicação com os espíritos); a subida na árvore significava originariamente a ascensão do xamã ao Céu. Se - como é provável- os tungues tiverem recebido esses ritos iniciáticos dos buriates, é bem possível que os tenham adaptado à sua própria ideologia, esvaziando-os concomitantemente de seu significado primeiro; essa perda de significado poderia ter ocorrido recentemente, sob a influência de outras ideologias (por exemplo, o lamaísmo). De qualquer modo, esse rito iniciático, emprestado ou não, integrava-se de alguma forma na concepção geral do xamanismo tungue, pois - como vimos e veremos melhor na seqüência - os tungues compartilhavam, com todas as outras populações norte-asiáticas e árticas, da crença na ascensão celeste do xamã.

133

Entre os manchus, a cerimônia de iniciação pública incluía antigamente a passagem do candidato sobre brasas: se o aprendiz dispusesse efetivamente dos "espíritos" que alegava ter, poderia caminhar impunemente sobre o fogo. Hoje em dia, essa cerimônia é bastante rara; dizem que os poderes dos xamãs diminuíram (Shirokogorov, p. 353), o que corresponde à concepção generalizada pelo norte da Ásia da decadência atual do xamanismo.

Os manchus possuem ainda outra prova iniciática: durante o inverno, são feitos três buracos no gelo; o candidato deve mergulhar por um deles e, nadando por sob o gelo, sair pelo segundo buraco e assim por diante até o nono. Os manchus dizem que o rigor excessivo dessa prova deve-se à influência chinesa (Shirokogorov, p. 352). De fato, ela se parece com certas provas da ioga tântrica do Tibete, que consistem em deixar secar sobre o corpo nu certo número de lençóis molhados durante uma noite de inverno, na neve. O aprendiz iogue comprova assim o "calor psíquico" que é capaz de produzir em seu próprio corpo. Vimos que, entre os esquimós, prova semelhante de resistência ao frio é considerada sinal inequívoco da eleição xamânica. Com efeito, produzir calor quando quer é um dos privilégios essenciais do mago e dos medicine-men primitivos; voltaremos a isso (cf. acima, p. 77, n. 58; abaixo, pp. 514 ss.).

Iniciação dos iacutos, samoiedos e ostyaks

Dispomos apenas de informações precárias e antigas em relação às cerimônias iniciáticas dos iacutos, samoiedos e ostyaks. É muito provável que as descrições disponíveis sejam superficiais e

aproximadas, pois os observadores e etnógrafos do século XIX muitas vezes viam o xamanismo como obra demoníaca; para eles, o futuro xamã só podia colocar-se à disposição do "diabo". Vejamos como Pripuzov apresenta a cerimônia iniciática entre os iacutos: feita a "escolha" pelos espíritos (ver acima, p. 29), o velho xamã conduz seu discípulo a uma colina ou a uma planície, entrega-lhe o traje xamânico, investe-o do tambor e do bastão e coloca à sua direita nove rapazes castos

e à sua esquerda nove moças virgens. Em seguida, ainda vestido com seu traje, passa por trás do neófito e manda-o repetir certas fórmulas. Pede-lhe inicialmente que renuncie a Deus e a tudo o que lhe é caro, fazendo-o prometer que consagrará toda a sua vida ao diabo, que em compensação realizará todos os seus desejos. Em seguida o mestre-xamã lhe indica os lugares em que mora o demônio, as doenças que ele cura e o modo de apaziguá-lo. Finalmente, o candidato abate o animal destinado ao sacrifício; sua roupa é regada de sangue e a carne é comida pelos participantes[3].

Segundo informações colhidas por Ksenofontov entre os xamãs iacutos, o mestre leva a alma do noviço consigo numa longa viagem extática. Eles começam escalando uma montanha. Lá de cima, o mestre mostra ao noviço as bifurcações do caminho de onde outras trilhas sobem até os cumes: é onde residem as doenças que assolam os homens. O mestre conduz em seguida seu discípulo para uma casa. Lá eles vestem os trajes xamânicos e atuam juntos. O mestre revela como reconhecer e curar as doenças que atacam as diversas partes do corpo. Cada vez que nomeia uma parte do corpo, cospe na boca do discípulo e este deve engolir a cusparada, a fim de conhecer "os caminhos das desgraças do Inferno". Finalmente, o xamã leva o discípulo para o mundo superior, para a morada dos espíritos celestes. O xamã dispõe a partir de então de um "corpo consagrado" e pode exercer seu ofício[4].

Segundo Tretjakov, os samoiedos e os ostyaks da região de Turushansk realizam a iniciação do futuro xamã do seguinte

3. N. V. PRIPUZOV, Svedenija dlja izutchenija shamantsva u jakutov (Irkutsk, 1885), pp. 64-5; MIKHAILOWSKI, Shamanism, pp. 85-6; U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 485-6; V. L. PRIKLONSKY, in W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, XI (Münster, 1954), pp. 179,286-7. Estamos provavelmente diante de uma iniciação de "xamãs negros", devotados exclusivamente aos espíritos e às divindades infernais, que existem também entre as outras populações siberianas: cf. U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 482 ss.

4. G. V. KNESOFONTOV, in A. PRIEDRICH e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten, pp. 169 ss.; H. FINDEISEN, Schamanentum, pp. 68 ss.

modo: o candidato volta-se para o Ocidente e o mestre pede ao Espírito das trevas que ajude o noviço e lhe dê um guia. Em seguida, entoa ao

Espírito das trevas um hino que o candidato repete. Finalmente, realizam-se as provas que o Espírito inflige ao noviço, pedindo-lhe mulher, filhos, bens etc.[5]

Entre os goldes, a iniciação ocorre em público, assim como entre os tungues e os buriates, e dela participam a família do candidato e vários convidados. Canta-se e dança-se (deve haver pelo menos nove dançarinos); são sacrificados nove porcos, cujo sangue os xamãs bebem; estes entram em êxtase e xamanizam longamente. A festa dura vários dias[6] e torna-se uma espécie de celebração pública.

Percebe-se que tal acontecimento envolve diretamente toda a tribo, e as despesas nem sempre podem ser pagas unicamente pela família. Nesse sentido, a iniciação desempenha papel importante na sociologia do xamanismo.

Iniciação entre os buriates

A cerimônia iniciática mais complexa e mais bem conhecida é a dos buriates, graças sobretudo a Changalov e ao Manual publicado por Pozdneyev e traduzido por Partanen[7].

5. P. L TRETJAKOV, Turukhanskij Kraj, pp. 210-1; MIKHAlLOWSKI, p. 66.
6. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 486-7, citando L A. LOPATIN.
7. N. N. AGAPITOV e M. N. CHANGALOV, Materialy Samanstvo u burjat lrkutskoj gubernii, pp. 42-52, traduzido e resumido por L. STIEDA, Das Schamanenthum unter den Burjâten (a iniciação encontra-se nas páginas 287-8); MIKHAILOWSKI, pp. 87-90; HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 487-96; W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 399-422. Professor em Irkustk e descendente de buriates, Changalov passara para Agapitov ricas informações de primeira mão sobre vários ritos e crenças xamânicas. Ver também Jorma PARTANEN, "A Description ofBuriat Shamanism" (Journal de la Société Finno-Ougrienne, vol. LI, 1941-1942,34 pp.). Trata-se de um manuscrito encontrado por POZDNEYEV em 1879, numa aldeia buriate, e publicado por ele em sua Chrestomathie mongole (São Petersburgo, 1900,

Mesmo nesse caso, a verdadeira iniciação ocorre antes da consagração pública do novo xamã. Durante longos anos após as primeiras experiências extáticas (sonhos, visões, diálogos com espíritos etc.), o aprendiz prepara-se na solidão, instruído por velhos mestres, especialmente por aquele que será seu iniciador e que é chamado de "xamã-pai". Durante todo esse tempo ele pratica como xamã, invoca os deuses e os espíritos, aprende os segredos do oficio. Também entre os buriates a "iniciação" é mais a demonstração pública das capacidades místicas do candidato, seguida pela consagração pelo mestre, do que propriamente uma verdadeira revelação dos mistérios.

Uma vez marcada a data da consagração, realiza-se uma cerimônia de purificação que, em princípio, deveria repetir-se de três a nove vezes, mas que na prática realiza-se apenas duas vezes. O "xamã-pai" e nove

rapazes, chamados seus "filhos", trazem água de três fontes e oferecem libações de tarasun aos espíritos dessas fontes. Na volta, arrancam bétulas novas e as levam para casa. A água é fervida e, para purificá-la, jogam tomilho selvagem, zimbro e casca de abeto na panela; também são acrescentados alguns pêlos cortados da orelha de um bode. Em seguida, o animal é morto e deixa-se que algumas gotas de seu sangue escorram na panela. A carne é dada às mulheres para que a preparem. Depois de realizar a adivinhação numa escápula de carneiro, o "xamã-pai" invoca os ancestrais xamãs do candidato e oferece-lhes vinho e tarasun. Mergulha então na panela uma vassoura de ramos de bétula e com ela toca o dorso nu do aprendiz. Os "filhos do xamã" repetem um após outro esse gesto ritual enquanto o "pai" declara: "Quando um pobre precisar de ti, pede-lhe pouco e aceita o que te der. Pensa nos pobres, ajuda-os e pede a Deus que os proteja contra os maus espíritos e seus poderes. Quando um rico te chamar, não lhe peças muito em troca de teus serviços. Se um rico e um

pp. 293-311). O texto é escrito em mongol literário, com traços de buriate moderno. O autor parece ter sido um buriate meio lamaísta (PARTANEN, p. 3). Infelizmente, esse documento relata apenas o aspecto externo do ritual. Vários detalhes notados por CHANGALOV estão ausentes.

pobre te chamarem ao mesmo tempo, vai ter com o pobre e depois com o rico."[8] O aprendiz promete observar as regras e repete a oração proferida pelo mestre. Após a ablução, são novamente oferecidas libações de tarasun aos espíritos guardiães e a cerimônia preparatória se encerra. Essa purificação pela água é obrigatória para os xamãs pelo menos uma vez por ano, ou então todos os meses por ocasião da lua nova. Além disso, o xamã se purifica do mesmo modo sempre que é maculado; se a mácula for especialmente grave, a purificação será feita com sangue também.

Algum tempo após a purificação ocorre a cerimônia da primeira consagração, khärägä-khulkhä, que toda a comunidade ajuda a custear. As oferendas são recolhidas pelo xamã e seus nove auxiliares (os "filhos"), que cavalgam em procissão de casa em casa. As oferendas geralmente consistem em lenços e fitas, raras vezes em dinheiro. Também são compradas taças de madeira, guizos para os bastões com cabeça de cavalo (horse-sticks), seda, vinho etc. Na região de Balagansk, o candidato, o "xamã-pai" e os nove "filhos do xamã" retiram-se numa tenda e jejuam durante nove dias, vivendo apenas de chá e farinha cozida. Em torno da tenda, são dadas três voltas de uma corda feita de crina de cavalo, na qual são penduradas pequenas peles de animais.

Na véspera da cerimônia, o xamã e seus nove "filhos" cortam um número suficiente de bétulas sólidas e retas. As árvores são cortadas na

floresta onde estão enterrados os habitantes da aldeia, e para apaziguar os espíritos da floresta são feitas oferendas de carne de carneiro e de tarasun. Na manhã da festa, as árvores são dispostas em ordem. Começa-se por fixar uma bétula sólida na iurta, com as raízes no átrio e a copa saindo pelo orifício superior (chaminé). Essa bétula é

8. HARVA Copo cit., p. 493) descreve esse rito de purificação após a iniciação propriamente dita. De fato, como veremos em seguida, um rito análogo é realizado imediatamente após a escalada cerimonial das bétulas. É provável, aliás, que o roteiro iniciático tenha variado bastante ao longo do tempo; existem também diferenças marcantes entre uma tribo e outra.

chamada de udesi-burkhan, "o guardião da porta" (ou "deus porteiro"), pois abre a entrada do Céu para o xamã. A árvore permanecerá na tenda, servindo de marca distintiva da casa do xamã.

As outras bétulas são colocadas longe da iurta, no local onde será realizada a cerimônia de iniciação, e são plantadas em certa ordem: 1) uma bétula sob a qual se colocam tarasun e outras oferendas, em cujos galhos são amarradas fitas vermelhas e amarelas, se for um "xamã negro", ou brancas e azuis no caso de um "xamã branco", ou das quatro cores se o novo xamã estiver decidido a servir a todas as categorias de espíritos, bons e maus; 2) uma bétula à qual são presos um sino e a pele de um cavalo sacrificado; 3) uma terceira, bastante sólida e bem plantada na terra, que o neófito deverá escalar. Essas três bétulas, geralmente arrancadas com as raízes, são chamadas "pilares" (särgä); 4) nove bétulas, agrupadas de três em três, interligadas por uma corda de pêlo de cavalo branco, na qual são amarradas fitas de várias cores, dispostas em certa ordem: branco, azul, vermelho, amarelo (as cores significam possivelmente os diversos níveis celestes); sobre essas bétulas serão expostos alimentos e as peles dos nove animais sacrificados; 5) nove mastros, aos quais são amarrados os animais destinados ao sacrifício; 6) grandes bétulas arrumadas numa ordem bem definida, nas quais serão posteriormente dependurados, embrulhados em palha, os ossos dos animais sacrificados[9]. Da bétula principal,

9. O texto traduzido por Partanen fornece muitos detalhes acerca das bétulas e dos mastros rituais (§§ 10-15). "A árvore situada ao norte chama-se Árvore-Mãe. Em seu topo é pendurado, com fitas de seda ou de algodão, um ninho de pássaro no qual são colocados, sobre algodão ou seda branca, nove ovos e uma lua feita de veludo branco, colada num círculo de casca de bétula [...] A grande árvore do sul chama-se Árvore-Pai. Em seu topo [é pendurado um pedaço] de cortiça recoberto de veludo vermelho chamado de sol" (§ 10). "Ao norte da Árvore-Mãe, do lado da iurta, são plantadas sete bétulas; em cada um dos quatro lados da iurta são postas quatro árvores, aos pés das quais é colocado um degrau onde serão queimados (como incenso) zimbro e tomilho. Isso se chama Escada (sita) ou Degraus (geskigür)" (§ 15). Uma análise detalhada de todas as fontes relativas a essas bétulas (com exceção do texto traduzido por Partanen) encontra-se em W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 405-8.

que se encontra dentro da iurta, a todas as outras árvores dispostas fora dela correm duas fitas, uma vermelha e outra azul; é o símbolo do "arco-íris", do caminho pelo qual o xamã chegará ao domínio dos espíritos, o Céu.

Terminados esses diversos preparativos, o neófito e os "filhos do xamã", todos vestidos de branco, procedem à consagração dos instrumentos xamânicos; sacrifica-se um carneiro em honra do Senhor e da Senhora do bastão com cabeça de cavalo e oferece-se tarasun. Às vezes derrama-se sangue do animal sacrificado no bastão, que, a partir desse momento, ganha vida e transforma-se em cavalo de verdade.

Após essa consagração dos instrumentos xamânicos começa uma longa cerimônia que consiste na oferenda de tarasun às divindades tutelares - os Khans ocidentais e seus nove filhos - e aos ancestrais do "pai-xamã", aos espíritos locais e aos espíritos protetores do novo xamã, a alguns famosos xamãs mortos, aos burkhans e a outras divindades menores[10]. O "pai-xamã" eleva nova prece aos vários deuses e espíritos, e o candidato repete suas palavras; segundo algumas tradições, fica segurando uma espada e, assim armado, escala a bétula que se encontra dentro da iurta, atinge o cimo e, saindo pela chaminé, grita uma invocação de auxílio dos deuses. Enquanto isso, as pessoas e os objetos que estão dentro da iurta vão sendo purificados. Em seguida, quatro "filhos do xamã", cantando, carregam o candidato sobre tapete de feltro para fora da iurta.

O grupo todo, com o "pai-xamã" à frente, seguido pelo candidato, os nove "filhos", parentes e espectadores, dirige-se em procissão para o local em que se encontra a fileira de bétulas

10. Acerca dos Khans e do panteão bastante complexo dos buriates, ver SANDCHEJEV, Weltanschauung und Schamanismus, pp. 939 ss.; W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 250 ss. Acerca dos burkhans, ver a longa nota de SHIROKOGOROV (Sramana-Shaman, pp. 120-1) contrariando a visão de B. LAUFER ("Burkhan", Journal ofthe American Oriental Society, XXXVI, 1917, pp. 390-5), que nega a presença de traços budistas entre os tungues de Amur. Quanto aos significados ulteriores do termo burkhan entre os turcos (onde é aplicado a Buda, Mani, Zaratustra etc.), ver Pestallozza, II manicheismo presso i turchi occidentali ed orientali, p. 456, n. 3.

Em determinado ponto, perto de uma bétula, a procissão pára, um bode é sacrificado, e o candidato, de torso nu, é ungido com sangue na cabeça, nos olhos e nas orelhas, enquanto os outros xamãs tocam tamborim. Os nove "filhos" mergulham suas vassouras na água, batem com elas nas costas do candidato e xamanizam.

Também são sacrificados nove animais ou mais, e enquanto a carne é preparada realiza-se o ritual da subida ao Céu. O "pai-xamã" escala uma bétula e faz nove incisões no seu cimo. Desce e instala-se num tapete que seus "filhos" trouxeram para o pé da árvore. O candidato

sobe por sua vez, seguido pelos outros xamãs. Subindo, todos entram em êxtase. Entre os buriates de Balagansk, o candidato, carregado sobre um tapete de feltro, dá nove voltas em torno dessas bétulas, sobe em cada uma delas e faz nove incisões no cimo. No alto, xamaniza, enquanto "pai-xamã", faz o mesmo no chão, dando voltas em torno das árvores. Segundo Potanin, as nove bétulas são plantadas uma perto da outra, e o candidato, carregado num tapete, salta diante da última, sobe até o topo e repete o mesmo ritual em cada uma das nove árvores, que simbolizam, como os nove entalhes, os nove Céus.

Nesse momento os alimentos estão prontos e, após as oferendas aos deuses (pedaços jogados no fogo e para o ar), começa o banquete. O xamã e seus "filhos" retiram-se em seguida para a iurta, mas os convidados continuam festejando por muito tempo. Os ossos dos animais, embrulhados em palha, são dependurados nas nove bétulas.

Nos tempos antigos, havia várias iniciações; Changalov e Sandchejev (Weltanschauung, p. 979) falam em nove, Petri em cinco (Harva, p. 495). Segundo o texto publicado por Pozdneyev, deviam ser realizadas uma segunda e uma terceira iniciações após três e seis anos, respectivamente (Partanen, p. 24, § 37). Cerimônias similares são documentadas entre os sibos (população aparentada aos tungues), entre os tártaros de Altai e também, em certa medida, entre os iacutos e os goldes (Harva, p. 498).

Mas, mesmo quando não se trata de uma iniciação desse tipo, encontramos rituais xamânicos de ascensão celeste que revelam concepções análogas. É possível perceber essa unidade

fundamental do xamanismo do centro e do norte da Ásia estudando a técnica das sessões. Pode-se assim extrair a estrutura cosmológica de todos esses ritos xamânicos. É evidente, por exemplo, que a bétula simboliza a Árvore Cósmica ou Eixo do Mundo e que, por conseguinte, deve ocupar o Centro do Mundo: escalando-a, o xamã realiza uma viagem extática ao "Centro". Já deparamos com esse importante motivo mítico quando tratamos dos sonhos iniciáticos, e ele aparecerá ainda mais claramente quando estudarmos as sessões dos xamãs altaicos e o simbolismo dos tambores.

Veremos, aliás, que a ascensão por meio de uma árvore ou de um mastro desempenha papel importante em outras iniciações de tipo xamânico; deve ser considerada como uma das variantes do tema mítico-ritual da ascensão ao Céu (tema que inclui também o "vôo mágico", o mito da "corrente de flechas", da corda, da ponte etc.). O mesmo simbolismo de ascensão é verificado na corda (= Ponte) que interliga as bétulas, na qual são penduradas fitas de várias cores (= faixas do arco-íris, diversas regiões celestes). Esses temas míticos e

esses rituais, embora específicos das religiões siberianas e altaicas, não são exclusividade dessas culturas, e sua área de difusão extravasa em muito o centro e o nordeste da Ásia. É até de se indagar se um ritual tão complexo quanto a iniciação do xamã buriate poderia ser uma criação independente, pois, como observou Uno Harva há um quarto de século, a iniciação buriate lembra muito certas cerimônias dos mistérios mitríacos. O candidato, de torso nu, é purificado pelo sangue de um bode que às vezes é imolado acima de sua cabeça; em certos lugares, ele deve até beber o sangue do animal sacrificado (cf. Harva [Holmberg], Der Baum des Lebens, pp. 140 ss.; Die religiösen Vorstellungen, pp. 492 ss.), cerimônia que se assemelha ao taurobolion, principal rito dos mistérios de Mitral[11]. E nos mesmos mistérios

11. No século II de nossa era, PRUDÊNCIO (Peri Stephanon, X, pp. 1011 ss.) descreve esse ritual em conexão com os mistérios da Magna Mater, mas há razões para crer que o taurobolion frígio foi copiado dos persas; cf. P. CUMONT, Les religions orientales dans /e paganisme romain (3ª ed., Paris, 1929), pp. 63 ss., 229 ss.

utilizava-se uma escada (clímax) de sete degraus, cada um deles feito de um material diferente. Segundo Celso (Orígenes, Contra Celsum, VI, 22), o primeiro degrau era de chumbo (correspondendo ao "Céu" do planeta Saturno), o segundo de estanho (Vênus), o terceiro de bronze (Júpiter), o quarto de ferro (Mercúrio), o quinto de "liga monetária" (Marte), o sexto de prata (Lua), o sétimo de ouro (Sol). O oitavo degrau, diz Celso, representava a esfera das estrelas fixas. Subindo por essa escada cerimonial, o iniciado percorria efetivamente os "sete Céus", chegando assim até o Empíreo[12]. Se levarmos em conta os outros elementos iranianos que, mais ou menos desfigurados, estão presentes nas mitologias da Ásia central[13], e se lembrarmos o importante papel desempenhado, no primeiro milênio de nossa era, pelos sogdianos como intermediários entre a China e a Ásia central, de um lado, e o Irã e o Oriente Próximo, do outro[14], a hipótese do estudioso finlandês parece verossímil.

12. Sobre a ascensão ao Céu por degraus, escadas, montanhas etc., ver A. DIETERICH, Eine Mithrasliturgie (2~ ed., Leipzig-Berlim, 1910), pp. 183 e 254; ver abaixo, pp. 527 ss. Lembremos que também entre os altaicos e os samoiedos o número sete desempenha papel importante. O "pilar do mundo" tinha sete andares (U. HARVA [Holmberg], Finno-Ugric [and) Siberian [Mythology), pp. 338 ss.), a Árvore Cósmica tinha sete galhos (id., Der Baum des Lebens, p. 137; Die religiösen Vorstellungen, pp. 51 ss.) etc. O número sete, que domina o simbolismo mitríaco (sete esferas celestes, sete estrelas, sete facas, sete árvores, sete altares etc. nos monumentos) deve-se a influências babilônicas sofridas pelo mistério iraniano (ver, por exemplo, R. PETT AZZONI, I misteri: saggio di una teoria storico-religiosa, Bolonha, 1924, pp. 231, 247 etc.). Sobre o simbolismo desses números, ver abaixo, pp. 303 ss.

13. Mencionamos alguns: o mito da árvore milagrosa Gaokêrêna, que cresce numa ilha do lago (ou mar) Vurukasha e junto à qual se encontra o lagarto monstruoso criado por Ahriman tVidêvdât, XX, 4; Bundahisn, XVIII, 2; XXVII, 4 etc.), mito que se encontra também entre os

kalmuks (um dragão se encontra no oceano, perto da árvore milagrosa Zambu), entre os buriates (a serpente Abyrga, junto à árvore, no "lago de leite") e em outros lugares (U. HARVA [Holmberg], Finno-Ugric [and) Siberian [Mythology), pp. 356 ss.). Mas é preciso considerar igualmente a possibilidade de uma influência indiana; ver abaixo, pp. 294 ss.

14. Ver Kai DONNER, "Über soghdisch nôm 'Gesetz' und samoje-disch nôm Himmel, Gott" (in Studia Orientalia, Helsingfors, 1925, vol. I, pp.
1-8).

143

Basta-nos, por ora, ter indicado essas prováveis influências iranianas sobre o ritual buriate. A importância de tudo isso aparecerá quando tratarmos das contribuições do sul e do oeste da Ásia para o xamanismo siberiano.

Iniciação da xamã araucana

Não é nossa intenção buscar todos os paralelos possíveis desse ritual de iniciação xamânica buriate. Lembraremos apenas os mais marcantes, especialmente os que comportam como rito essencial a escalada de uma árvore ou outro meio mais ou menos simbólico de ascensão ao Céu. Começaremos por uma consagração sul-americana, a da machi, a xamã araucana[15], Essa cerimônia de iniciação gira em torno da escalada ritual de uma árvore, ou melhor, de um tronco descorticado que leva o nome de rewe: este, aliás, é o símbolo da profissão xamânica, mantido indefinidamente por toda machi diante de sua cabana.

Uma árvore de três metros é descorticada, entalhada em forma de escada e firmemente plantada diante da casa da futura xamã, "um pouco inclinada para trás a fim de facilitar a subida". Às vezes, "na terra em torno da rewe são fincados galhos altos, que formam uma cerca de quinze metros por quatro" (Métraux, p. 319). Quando essa escada sagrada é instalada, a candidata se despe e, vestida apenas de combinação, deita-se num leito de peles de carneiro e cobertores. As velhas xamãs começam a friccionar seu corpo com folhas de canela, enquanto executam passes mágicos. Durante esse tempo, as assistentes cantam em coro e agitam guizos. Essa massagem ritual repete-se várias vezes. Em seguida, "as mais velhas inclinam-se sobre ela e sugam-lhe o peito, o ventre e a cabeça com tamanha força que

15. Seguiremos a descrição de A. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, que utiliza toda a documentação anterior, especialmente E. ROBLES RODRIGUEZ, "Guillatunes, costumbres y creencias araucanas" (Anales de la Universidad de Chile, t. 127, Santiago, 1910, pp. 151-77) e R. P. HOUSSE, Une épopée indienne. Les Araucans du Chili.

144

arrancam sangue" (Métraux, p. 321). Após essa primeira preparação, a candidata levanta-se, veste-se e senta-se numa cadeira. Os cantos e as danças continuam o dia todo.

No dia seguinte, a festa atinge o ápice. Chegam muitos convidados. As velhas machis fazem um círculo, tocando tambor e dançando uma após outra. Finalmente, as machis e a candidata aproximam-se da árvore-escada e começam a subir, uma depois da outra. (Segundo o informante de Moesbach, a candidata é a primeira a subir.) A cerimônia é encerrada com o sacrifício de um carneiro.

Acabamos de resumir a descrição de Robles Rodriguez. Housse fornece mais detalhes. Os espectadores formam um círculo em torno do altar, onde são sacrificados cordeiros oferecidos pela família da xamã. A velha machi dirige-se a Deus: "Ó Dominador e Pai dos homens, espalho sobre ti as gotas do sangue destes animais que criaste. Protege-nos!" etc. O animal é abatido e seu coração é pendurado num dos galhos do caneleiro. A música começa, e todos se reúnem em torno da rewe. Seguem-se o banquete e a dança, que continuam noite adentro.

Ao amanhecer, a candidata reaparece e as machis, com acompanhamento de tambor, recomeçam a dançar. Várias delas entram em êxtase. A mais velha se venda os olhos e, com uma faca de quartzo branco, tateando, faz várias incisões nos dedos e nos lábios da candidata. Em seguida faz as mesmas incisões em si mesma e mistura seu sangue com o da candidata. Após outros ritos, a jovem iniciada "sobe no rewe, dançando e tocando tambor. As mais velhas seguem-na e vão-se instalando pelos degraus; as duas madrinhas a ladeiam na plataforma. Despem-na do colar de plantas e da pele ensangüentada (com as quais pouco antes fora ornada), pendurando-os nos galhos dos arbustos. Só o tempo deverá destruí-los aos poucos, pois são sagrados. Depois, a congregação de curandeiras volta a descer, a mais nova por último, mas andando a ré e em cadência. Assim que seus pés tocam o solo, ela é saudada por um enorme clamor; é triunfo, é delírio, é uma grande confusão, todos querem vê-la mais de perto, tocar suas mãos, beijá-la" (Housse, Une épopée indienne, citado por Métraux, p. 325).

Segue-se o banquete, de que todos os presentes participam. Os ferimentos cicatrizam em oito dias.

Segundo os textos colhidos por Moesbach, a reza da machi parece dirigir-se a Deus-Pai ("Padre dios rey anciano" etc.). Ela lhe pede o dom da dupla visão (para enxergar o mal no corpo do doente) e a arte de tocar tambor. Pede-lhe ainda um "cavalo", um "touro" e uma "faca" - símbolos de determinados poderes espirituais - e, finalmente, uma pedra "rajada ou colorida". (Esta última é uma pedra mágica que pode ser projetada para dentro do corpo do paciente para purificá-lo; se sair ensangüentada, é sinal de que o doente está correndo perigo de vida. É com essa pedra que o doente é friccionado.) As machis prometem aos presentes que a jovem iniciada não irá praticar magia negra. O texto de

Rodriguez não fala em "Deus-Pai", mas em vileo, que é o machi do Céu, isto é, o grande xamã celeste. (Os vileos moram no "meio do Céu".)

Como sempre, quando se trata de ascensão iniciática, a mesma ascensão repete-se por ocasião da cura xamânica (Métraux, p. 336).

Relembremos as notas dominantes dessa iniciação: a subida extática da árvore-escada, simbolizando a viagem ao Céu, e a prece dirigida da plataforma ao Deus supremo ou ao Grande Xamã celeste, considerados capazes de outorgar à machi tanto o poder de curar (clarividência etc.) quanto os objetos mágicos necessários à cura (pedra rajada etc.). A origem divina ou pelo menos celestial do poder de curar é observada em muitas outras populações arcaicas, como por exemplo entre os pigmeus semangs, cujo hala trata dos doentes com a ajuda dos Cenois (intermediários entre Ta Pedn, o Deus supremo, e os homens), com pedras de quartzo nas quais muitas vezes se acredita que esses espíritos celestes vivam, mas também com a ajuda de Deus (ver mais adiante, p. 369). A "pedra rajada ou colorida", por sua vez, também é de origem celeste; já encontramos vários outros exemplos semelhantes na América do Sul e alhures (supra, pp. 63 ss.), e voltaremos a isso[16].

16. É necessário notar ainda que, entre os araucanos, sào as mulheres que praticam o xamanismo; antigamente, ele era apanágio dos homossexuais

A ascensão ritual das árvores

A subida ritual de uma árvore como rito de iniciação xamânica encontra-se também na América do Norte. Entre os pomos, a cerimônia de ingresso nas sociedades secretas dura quatro dias, dos quais um dia inteiro é reservado à escalada de uma árvore-mastro com oito a dez metros de altura e quinze centímetros de diâmetro[17]. Vimos que os futuros xamãs siberianos escalam árvores durante a consagração, ou antes. Como veremos (pp. 438 ss.), o sacrificante védico também sobe por um mastro ritual para atingir o Céu e os deuses. A ascensão por meio de árvore, cipó ou corda é um motivo mítico muito difundido: veremos mais exemplos em outro capítulo (pp. 527 ss.).

Cabe acrescentar, enfim, que a iniciação no terceiro e mais alto grau xamânico do manang (ver acima, pp. 74 ss.) de Sarawak comporta uma subida ritual: para a varanda é trazida uma grande bilha em cujas bordas são apoiadas duas pequenas escadas; depois de ficarem uma noite inteira frente a frente, os mestres iniciadores conduzem o candidato por uma das escadas e o fazem descer de volta pela outra. Um dos primeiros observadores dessa iniciação, o arcediago J. Perham, que escreveu por volta de 1885, confessava que não conseguira obter nenhuma

masculinos. Situação bastante parecida se encontra entre os tchutches: a maior parte dos xamãs é composta por homossexuais que às vezes até chegam a ter marido; mas, ainda que sejam sexualmente normais, são obrigados pelos espíritos-guias a vestir-se de mulher (cf. W. BOGORAZ, "The Chukchee", The Jesup North Pacific Expedition, vol. VII, Nova York, 1904, pp. 450 ss.). Existiria uma relação genética entre esses dois xamanismos? Parece-nos difícil afirmá-lo.

17. E. M. LOEB, "Pomo Folkways" (Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology, XIX, 2, Berkeley, 1926, pp. 149- 404), pp. 372-4. Ver outros exemplos provenientes das duas Américas em M. ELIADE, Naissances mystiques, pp. 155 ss. Ver também Josef HAEKEL, "Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stãmme Nordwestamerikas" (in Wiener Võlkerkundliche Mitteilungen, VI, 1958, n. s. I, pp. 33-81), pp. 77 5S.

explicação para esse rito[18]. No entanto, seu sentido parece bem claro: só pode tratar-se de uma ascensão simbólica para o Céu, seguida da descida de volta para a terra. Rituais semelhantes são encontrados em Malekula: um dos graus superiores da cerimônia maki chama-se justamente "escada?[19], e a subida numa plataforma constitui o ato essencial dessa cerimônia[20]. Há mais, porém: os xamãs e os medicine-men, assim como, aliás, certos tipos de místicos, são capazes de voar como pássaros e empoleirar-se em galhos de árvore. O xamã húngaro (táltos) "conseguia pular num salgueiro e sentar-se num galho que seria fraco demais para um pássaro"[21]. O santo iraniano Qutb ud-din Haydar era freqüentemente visto no topo das árvores (ver mais adiante, p. 437, n. 60). São José de Copertino voou para uma árvore e ficou meia hora num de seus galhos, "que oscilava como se um pássaro nele estivesse pousado" (cf. adiante, p. 522).

As experiências dos medicine-men australianos também são interessantes. Afirmam eles que dispõem de uma espécie de corda mágica com a qual podem subir ao cimo das árvores. "O mago deita-se de costas debaixo de uma árvore, manda a corda elevar-se e sobe por ela até um ninho situado no topo da árvore; depois, passa para outras árvores e, ao pôr-do-sol, desce de volta pelo tronco" (A. P. Elkin, Aboriginal Men of High Degree, pp. 64-5). Segundo informações colhidas por R. M. Berndt e A. P. Elkin, "um mago wongaibon, deitado de costas ao pé de uma árvore, fez uma corda elevar-se bem reta e por ela subiu, de cabeça para baixo, com o corpo solto, as pernas afastadas e os dois braços ao longo do corpo. Chegando à ponta,

18. Texto reproduzido por H. Ling ROTH, The Natives ofSarawak, I, p. 281. Ver também E. H. GOMES, Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo, pp. 178 ss.

19. Sobre essa cerimônia, ver 1. LAYARD, Stone Men of Malekula (Londres, 1942), capo XIV.

20. Cf. também A. B. DEACON, Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides (Londres, 1934), pp. 379 ss.; A. RIESENFELD, The Megalithic Culture of Melanesia (Leiden, 1950), pp. 59 ss. etc.

21. Géza RÓHEIM, "Hungarian Shamanism" (in Psychoanalysis and the Social Sciences, m, 4, Nova York, 1951, pp. 131-59), p. 134.

a quarenta pés de altura, agitou os braços na direção das pessoas que estavam embaixo e desceu da mesma maneira; depois, enquanto ainda estava deitado de costas, a corda entrou de volta em seu corpo" (Elkin, ibid., cf. também M. Eliade, Méphistophélés et l'androgyne, pp. 231 ss.). Essa corda mágica não deixa de lembrar o "truque da corda" (ropetrick) indiano, cuja estrutura xamânica estudaremos adiante (cf. pp. 463 ss.).

A viagem celeste do xamã caraíba

A iniciação dos xamãs caraíbas da Guiana Holandesa, embora também gire em torno da viagem extática do neófito ao Céu, utiliza meios diferentes[22]. Uma pessoa só pode tornar-se pujai se conseguir ver os espíritos e estabelecer com eles relações diretas e duradouras[23]. Trata-se menos de "possessão" que de visão extática capaz de estabelecer comunicação e diálogo com os espíritos. Essa experiência extática só pode ocorrer com a subida ao Céu, mas o noviço não pode realizar a viagem se não tiver sido instruído na ideologia tradicional e preparado, física e psicologicamente, para o transe. O aprendizado, como poderemos constatar, é extremamente rigoroso.

22. Seguimos aqui o estudo de Friedrich ANDRES, "Die Himmelreise der caraibischen Medizinmânner" (Zeiischrift für Ethnologie, vol. 70, 1938, 3/5,1939, pp. 331-42), que utiliza as pesquisas dos etnólogos holandeses F. P. e A. P. PENARD, W. AHLBRINCK e C. H. de GOEJE. Ver também W. E. ROTH, "An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians" (30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1908-1909, Washington, 1915, pp. 103-386); A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale, pp. 208-9. Ver também C. H. de GOEJE, "Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Ad jacent Countries" (in Internationales Archiv for Ethnographie, XLIV, Leiden, 1943, pp. 1-136), especialmente pp. 60 ss. (iniciação do medicine-man), 72 (o transe, considerado como um meio de viajar ao céu), 82 (a escada que leva ao céu).
23. AHLBRINCK chama-o de püyéi e traduz o termo por "exorcista de espíritos" (ANDRES, p. 333). Cf. ROTH, pp. 326 ss.

Em geral são iniciados seis rapazes ao mesmo tempo. Vivem completamente isolados numa cabana construída só para essa finalidade e coberta de folhas de palmeira. Exige-se deles certo trabalho manual: cuidar da plantação de tabaco do mestre-iniciador e construir com um tronco de cedro um banco em forma de jacaré, que põem na frente da cabana. É nesse banco que se sentam todas as noites, para ouvir o mestre ou para esperar as visões. Além disso, cada um deles fabrica o próprio chocalho e um "cajado mágico" de dois metros de comprimento. Seis moças, supervisionadas por uma velha instrutora, servem os candidatos. Providenciam diariamente o suco de tabaco que eles devem beber em grande quantidade, e todas as noites cada uma delas esfrega com um líquido vermelho o corpo todo de um dos

aprendizes; é para tomá-lo belo e digno de apresentar-se diante dos espíritos.

O curso de iniciação dura 24 dias e 24 noites e é dividido em quatro partes; cada série de três dias e três noites de instrução é seguida por três dias de repouso. Durante a noite a instrução é dada na cabana; dançam em círculo, cantam e, em seguida, sentados no banco em forma de jacaré, escutam o mestre discorrer sobre os espíritos, bons e maus, especialmente sobre o "Avô Urubu", que desempenha papel central na iniciação. Seu aspecto é de Índio nu; é ele quem ajuda os xamãs a voar para o Céu por uma escada giratória. Pela boca desse espírito fala o "Avô Índio", isto é, o Criador, o Ser Supremo[24]. As danças imitam os movimentos dos animais de que o mestre falou em sua instrução. Durante o dia os candidatos permanecem nas redes, dentro da cabana. Nos períodos de repouso ficam deitados no banco pensando nas lições do mestre e esforçando-se por ver os espíritos, tendo os olhos friccionados com sumo de pimenta (Andres, pp. 336-7).

24. Friedrich ANDRES, p. 336. Note-se que, ainda entre os caraíbas, o poder xamânico deriva em última instância do Céu e do Ser Supremo. Lembremos igualmente o papel da Águia nas mitologias xamânicas siberianas: pai do primeiro xamã, pássaro solar, mensageiro do deus celeste, intermediário entre Deus e os homens.

Durante todo o tempo que dura a instrução, o jejum é quase absoluto: os aprendizes fumam continuamente, mascam folhas de tabaco e bebem suco de tabaco. Após as danças extenuantes da noite, com a ajuda do jejum e da intoxicação, os aprendizes são preparados para a viagem extática. Na primeira noite do segundo período são ensinados a transformar-se em onça e em morcego (Andres, p. 337). Na quinta noite, depois de jejum absoluto (até o suco de tabaco é proibido), o mestre estende várias cordas em alturas diferentes, e os aprendizes dançam um de cada vez sobre as cordas ou ficam a balançar-se no ar, dependurados pelas mãos (ibid., p. 338). É então que têm a primeira experiência extática: encontram um índio, na verdade um espírito benfazejo (Tukajana), que diz: "Vem, noviço, para o Céu pela escada do Avô Urubu. Não é longe." O aprendiz "sobe por uma espécie de escada giratória e chega ao primeiro andar do Céu, onde atravessa aldeias de índios e cidades habitadas por brancos. Em seguida, o noviço encontra um Espírito das Águas (Amana), mulher belíssima, que o convida a mergulhar com ela no rio, onde lhe ensina feitiços e fórmulas mágicas. O noviço e seu guia atingem a outra margem do rio e chegam à encruzilhada da 'Vida e da Morte'. O futuro xamã pode escolher entre ir para a 'Terra-sem-anoitecer' ou para a 'Terra-sem-amanhecer'. O espírito que o acompanha revela-lhe então o destino das almas após a morte. O candidato é bruscamente trazido à terra por uma intensa

sensação de dor. É que o mestre aplicou-lhe o maraque à pele; trata-se de uma espécie de esteira em cujos interstícios são inseri das grandes formigas venenosas''[25].

Na segunda noite do quarto período de instrução, o mestre coloca um aprendiz de cada vez sobre "uma plataforma suspensa ao teto da cabana por várias cordas retorci das que, ao se

25. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de I'Amérique du Sud tropicale, p. 208, resumindo F. ANDRES, pp. 338-9. Ver também Alain GHEERBRANT, Journey to lhe Far Amazon: an Expedition into Unknown Territory (Nova York, 1954), pp. 115, 128, assim como as ilustrações do maraque que acompanham o texto.

desenrolarem, fazem girar a plataforma cada vez mais depressa" (Métraux, ibid., p. 208). O noviço canta: "A plataforma do pujai me levará para o Céu. Vou ver a aldeia de Tukajana." E penetra sucessivamente nas diversas esferas celestes, tendo visões dos espíritos[26]. Utiliza-se também a intoxicação da planta takini, que provoca febre alta. O corpo todo do noviço treme, e acredita-se que os maus espíritos tenham penetrado nele e estejam a rasgar-lhe o corpo. (Identificamos o motivo iniciático bastante conhecido do despedaçamento do corpo pelos demônios.) No final, o aprendiz se sente levado aos Céus e tem visões celestes (Andres, p. 341).

O folclore caraíba guarda a lembrança de um tempo em que os xamãs eram muito poderosos: dizem que podiam ver os espíritos com os olhos carnais e eram até capazes de ressuscitar mortos. Certa vez, um pujai subiu ao Céu e ameaçou Deus; este, armado de sabre, expulsou o insolente e desde então os xamãs só podem chegar ao Céu em êxtase (Andres, pp. 341-2). Deve-se ressaltar a semelhança entre essas lendas e as crenças norte-asiáticas relativas à grandeza inicial dos xamãs e à sua posterior decadência, agravada em nossos dias. Nisso já se pode enxergar, como em filigrana, o mito de uma época primordial em que a comunicação entre xamãs e Deus era mais direta e concreta. Em decorrência de um ato de orgulho ou de revolta por parte dos primeiros xamãs, Deus proíbe-lhes o acesso às realidades espirituais: eles não mais podem ver os espíritos com os olhos carnais, e a ascensão ao Céu só pode ser realizada em êxtase. Como veremos em breve, esse motivo mítico é ainda mais rico.

A. Métraux (p. 209) lembra as observações dos antigos viajantes acerca da iniciação dos caraíbas das ilhas. Laborde conta que os mestres "também esfregam o corpo [do neófito]

26. ANDRES, p. 340. Ibid., n. 3, o autor cita H. FÜHNER, "Solanazeen ais Berauschungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie" (Archiv for experimentelle Pathologie und Pharmakologie, III, 1926, pp. 281-94) a propósito do êxtase provocado pelo louro. Acerca do papel dos narcóticos no xamanismo da Sibéria e outros, ver mais adiante, pp. 434 ss.

com goma e cobrem-no de penas para torná-lo apto a voar e ir à casa do zemeen (espíritos) [...]" Detalhe que não nos surpreende, porquanto as vestes omitomorfas e outros símbolos do vôo mágico fazem parte do xamanismo siberiano, norte-americano e indonésio.

Vários elementos da iniciação caraíba encontram-se noutras partes da América do Sul: a intoxicação pelo tabaco é uma nota característica do xamanismo sul-americano; a reclusão ritual numa cabana e as duras provas físicas a que são submetidos os aprendizes constituem um dos aspectos essenciais da iniciação dos fueguinos (selk'nams e yamanas); a instrução por um mestre e a "visualização" dos espíritos são igualmente elementos constitutivos do xamanismo sul-americano. Mas essa técnica preparatória da viagem extática ao Céu parece ser exclusiva do pujai caraíba. Note-se que estamos diante de um roteiro completo da iniciação-modelo: ascensão, encontro com uma Mulher-espírito, imersão nas águas, revelação dos segredos (relativos em primeiro lugar ao destino post-mortem dos seres humanos), viagem às regiões do além. Mas o pujai esforça-se ao máximo para ter uma experiência extática desse esquema iniciático, mesmo que o êxtase só possa ser obtido por meios aberrantes. Tem-se a impressão de que o xamã caraíba faz de tudo para viver concretamente uma condição espiritual que, por sua própria natureza, não se presta a ser "vivenciada" tal como são "vivenciadas" certas situações humanas. Guardemos essa observação; ela será retomada e integrada mais tarde quando tratarmos de outras técnicas xamânicas.

Ascensão pelo arco-íris

A iniciação do medicine-man australiano da região de Forest River comporta tanto a morte e a ressurreição simbólicas do candidato quanto uma subida ao Céu. O método habitual é o seguinte: o mestre assume a forma de esqueleto e prende em si mesmo um saquinho, no qual introduz o candidato que ele reduziu magicamente às dimensões de criancinha.

Em seguida, montado na Cobra-Arco-Íris, começa a impelir-se com a força dos próprios braços, como se subisse por uma corda. Chegando perto do topo, arremessa o candidato para o Céu, "matando-o". Uma vez no Céu, o mestre introduz no corpo do aprendiz pequenas cobras-arco-íris, as brimures (n.b. pequenas cobras de água doce) e cristais de quartzo (que têm, aliás, o mesmo nome da Mítica Cobra-Arco-Íris). Após essa operação, o candidato é trazido de volta à terra, ainda montado no Arco-Íris. O mestre volta a introduzir nele objetos mágicos pelo umbigo

e toca-o com uma pedra mágica para despertá-la. O candidato volta ao tamanho normal. No dia seguinte, repete-se do mesmo modo a ascensão pelo Arco-Íris[27].

Já conhecíamos várias características dessa iniciação australiana: morte e ressurreição do candidato, inserção de objetos mágicos em seu corpo. É interessante notar que o mestre iniciador, transformando-se magicamente em esqueleto, reduz o aprendiz ao tamanho de um recém-nascido; os dois feitos simbolizam a abolição do tempo profano e a reintegração de um tempo mítico, o "tempo do sonho" australiano. A ascensão se faz por meio do arco-íris, miticamente imaginado com a forma de uma enorme cobra, por cujo dorso o mestre-iniciador sobe como por uma corda. Já aludimos às ascensões celestes dos medicine-men australianos e em breve teremos ocasião de encontrar exemplos ainda mais precisos.

Quanto ao arco-íris, sabe-se que um número considerável de povos o vêem como ponte que liga a Terra ao Céu, em especial a ponte dos deuses[28]. É por isso que seu aparecimento após

27. A. P. ELKlN, "The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia" (in Oceania, I, 3, Melbourne, 1930, pp. 349-52), pp. 349-50; id., The Australian Aborigines (Sydney-Londres, 1938), pp. 223-4; id., Aboriginal Men of High Degree, pp. 139-40. Cf. M. ELIADE, Naissances mystiques, pp. 108 ss. Sobre a Cobra-Arco-Íris e seu papel nas iniciações dos medicinemen australianos, ver V. LANTERNARI, "Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia" (in Studi e materiali di storia delle religione, XXIII, Roma, 1952, pp. 117-28), pp. 120 ss.

28. Cf., por exemplo, L. FROBENIUS, Die Weltanschauung der Naturvölker (Weimar, 1898), pp. 131 ss.; P. EHRENREICH, Die allgemeine My-

a tempestade é considerado como sinal de apaziguamento de Deus (entre os pigmeus, por exemplo; ver nosso Traité, p. 56). É sempre pelo arco-íris que os heróis atingem o Céu[29]. Na Polinésia, por exemplo, o herói maori Tawhaki com sua família e o herói havaiano Akelenuiaiku visitam regularmente as regiões superiores escalando o arco-íris ou utilizando uma pandorga a fim de libertar as almas dos mortos ou encontrar suas mulheres-espíritos[30]. O arco-íris desempenha a mesma função mítica na Indonésia, na Melanésia e no Japão[31].

Ainda que de modo indireto, esses mitos fazem alusão a um tempo em que a comunicação entre o Céu e a terra era possível; em decorrência de determinado acontecimento ou de uma transgressão ritual, a comunicação foi interrompida, mas

thologie und ihre ethnologischen Grundlagen (Mytologische Bibliothek, IV, I, Leipzig, 1910), p. 141; R. T. CHRISTANSEN, "Myth, Metaphor and Simile" (in T. A. SEBEOK, ed., Myth: a Symposium, Filadélfia, 1955, pp. 39-49), pp. 42 ss. Quanto aos fatos fino-úgricos e tártaros, ver U. HARV A (Holmberg), Finno-Ungric [and) Siberian [Mythology), pp. 443 ss.; quanto aos povos mediterrâneos, ver o estudo um tanto decepcionante de C. RENEL, "L' Arc-en-Ciel dans Ia tradition religieuse de I' Antiquité" (Revue d 'Histoire des Religions, 1902, t. 46, pp. 58-80).

29. EHRENREICH, op. cit., pp. 133 ss.
30. Cf. CHADWICK, The Growth of Literature, vol. III, pp. 273 ss., 298 etc; Nora CHADWICK, "Notes on Polynesian Mythology" (Journal of the Royal Anthropological Society, LX, Londres, 1930, pp. 425-46); id., The Kite. A Study in Polynesian Tradition (ibid., LXI, Londres, p. 455-91); sobre a pandorga na China, ver B. LAUFER, The Prehistory of Aviation (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XVIII, I, Chicago, 1928), pp. 31-43. As tradições polinésias costumam referir-se a dez céus superpostos; na Nova Zelândia fala-se em doze. (A origem indiana dessas cosmologias é mais do que provável.) O herói passa de um céu para outro, como vimos na ascensão do xamã buriate. Encontra mulheres-espíritos (muitas vezes suas próprias antepassadas) que o ajudam a encontrar o caminho; cf. o papel das mulheres-espíritos na iniciação do pujai caraíba, o papel da "esposa-celeste" entre os xamãs siberianos etc.
31. H. T. FISCHER, "Indonesische Paradiesmythen" (Zeitschrifi für Ethnologie, LXIV, 1-3, Berlim, 1932, pp. 204-45), pp. 208, 238 ss; F. K. NU- MAZA WA, Die Weltanfänge in der japanischer Mythologie (Lucema-Paris, 1946), pp. 155.

os heróis e os medicine-men ainda são capazes de restabelecê-la. Esse mito de uma época paradisíaca repentinamente abolida pela "queda" do homem ainda nos deterá em vários momentos ao longo deste estudo; está de algum modo vinculado a certas concepções xamânicas. Os medicine-men australianos, assim como vários outros xamãs e magos, aliás, só fazem restaurar por algum tempo e apenas para si mesmos essa "ponte" entre o Céu e a terra que antes era acessível a todos os seres humanos[32].

O mito do arco-íris como caminho dos deuses e ponte entre o Céu e a terra encontra-se nas tradições japonesas[33] e certamente existia também nas concepções religiosas mesopotâmicas[34]. As sete cores do arco-íris foram, ademais, associadas aos sete Céus, simbolismo que se encontra tanto na Índia e na Mesopotâmia quanto no judaísmo. Nos afrescos de Bâmiyân, Buda é representado sentado sobre um arco-íris de sete faixas[35], o que significa que ele transcende o Cosmos, exatamente como no mito da Natividade' ele transcende os sete Céus dando sete passadas em direção ao norte e atingindo o "Centro do Mundo", pico culminante do Universo.

O trono de Deus é circundado por um arco-íris (Apocalipse 4,3), e o mesmo simbolismo persiste até na arte cristã do Renascimento (Rowland, op. cit., p. 46, n. 1). O ziqqurat babilônico às vezes era representado com sete cores, simbolizando as sete regiões celestes: subindo por seus estágios, atingia-se o topo do mundo cósmico (cf. nosso Traité , pp. 99 ss.). Idéias semelhantes encontram-se na Índia (Rowland, p. 48) e - o que é ainda mais importante - na mitologia australiana. O deus

32. Sobre o arco-íris no folclore, ver S. THOMPSON, Motif-Index, F. 152 (vol. III, p. 22).
33. Cf. R. PETTAZZONI, Mitologia giapponesa (Bolonba, 1929), p. 42, n. I; NUMAZAWA, op. cit., pp. 154-5.
34. A. JEREMIAS, Hanbuch der altorientalischen Geistekultur (2~ ed., Berlim-Leipzig, 1929), pp. 139 ss.

35. Benjamin ROWLAND Jr., "Studies in the Buddhist Ar! of Bâmiyân: The Boddisattva of Group E" (Art and Thought, Londres, 1947, pp, 46-54); cf M. ELIADE, Mythes, rêves et mystéres, pp. 148 ss.

156

supremo dos kamilarois, dos wiradjuris e dos euahlays habita o Céu superior, sentado num trono de cristal (Traité, p. 49); Bundjil, o Ser supremo dos kulins, permanece acima das nuvens (ibid., p. 50). Os heróis míticos e os medicine-men sobem em direção a esses Seres Celestes utilizando, entre vários outros meios, o arco-íris.

Vimos que as fitas utilizadas nas iniciações buriates são chamadas de "arco-íris"; simbolizam, em geral, a viagem do xamã ao Céu[36]. Os tambores xamânicos têm desenhos do arco-íris, representado como uma ponte para o Céu[37]. Nas línguas turcas, aliás, arco-íris também significa ponte (Räsänen, p. 6). Entre os yuraks-samoiedos, o tambor xamânico é chamado de "arco"; por sua magia, o xamã é lançado como uma flecha para o Céu. Além disso, há razões para crer que os turcos e os uigurs consideravam o tambor como uma "ponte celeste" (arco-íris) pela qual o xamã realizava sua ascensão (Rãsãnen, p. 8). Essa idéia se integra no simbolismo complexo do tambor e da ponte, que representam fórmulas diferentes da mesma experiência extática: ascensão celeste. É pela magia musical que o xamã pode atingir o Céu mais elevado.

Iniciações australianas

Vimos que vários relatos de iniciação dos medicine-men australianos, embora centrados na morte simbólica e na ressurreição do candidato, aludiam a uma ascensão celeste deste (cf. acima, pp. 67 ss.). Mas há outras formas de iniciação em que a ascensão desempenha papel essencial. Entre os wiradjuris, o mestre iniciador introduz cristais de rocha no corpo do aprendiz e dá-lhe para beber a água em que foram depositados

36. U. HARVA (Holmberg), Der Baum des Lebens, pp. 14455.; id., Die religiösen Vorstellungen, p. 489.

37. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, p. 531; Martii RÀSÂNEN, Regenbogen-Himmelsbrücke (Studia Orienta lia, XIV, 1, 1947, Helsinque), pp.7-8.

157

tais cristais; graças a isso, o aprendiz consegue ver espíritos. Em seguida, o mestre o conduz para um túmulo e os mortos, por sua vez, dão-lhe pedras mágicas. O candidato também encontra uma serpente, que se torna seu totem; ela o guia para dentro da terra, onde se encontram várias outras serpentes que, encostando-se nele, infundem-lhe poderes mágicos. Após essa descida simbólica aos Infernos, o mestre se prepara para levar o candidato até a aldeia de Baiame, o Ser

Supremo. Para chegar lá, eles sobem por uma corda até encontrarem Wombu, o pássaro de Baiame. "Atravessamos as nuvens", conta o aprendiz, "e do outro lado estava o Céu. Penetramos por uma abertura por onde passam os médicos e que se abria e fechava muito depressa." Quem fosse tocado pelas portas perderia o poder mágico e, uma vez de volta à terra, inevitavelmente morreria[38].

Trata-se de um esquema quase completo de iniciação: descida às regiões inferiores seguida de ascensão ao Céu, onde o Ser Supremo concede o poder xamânico[39]. O acesso às regiões superiores é difícil e perigoso; é preciso entrar lá em cima num piscar de olhos, antes que as portas voltem a fechar-se. (Motivo especificamente iniciático, que já encontramos alhures.)

Em outro relato, também registrado por Howitt, fala-se de uma corda com a qual o candidato, de olhos vendados, é levado para um rochedo, onde se encontra a mesma porta mágica que se abre e fecha com muita rapidez. O candidato e seus mestres iniciadores penetram no rochedo, onde a venda do primeiro é retirada. Ele se vê num local inteiramente luminoso em cujas paredes brilham cristais. Recebe vários deles e é instruído quanto ao modo de utilizá-los. Em seguida, sempre pendurado na

38. A. W. HOWITT, On Australian Medicine Men, pp. 50 ss.; id., The Native Tribes 01 South-East Australia (Londres, 1904), pp. 404-13.

39. Sobre as iniciações dos medicine-men australianos, ver A. P. EL-KIN, Aboriginal Men of High Degree; Helmut PETRI, "Der australische Medizinmann" (in Annali lateranensi, Cidade do Vaticano, XVI, 1952, pp. 159- 317; XVII, 1953, pp. 157-225); Engelbert STIGLMAYR, "Schamanismus in Australien" (in Wiener Vôlkerkundliche Mitteilungen, vol. 2, 1957, pp. 161-90; M. ELIADE, Naissances mystiques, pp. 206 ss.

corda, é trazido de volta à aldeia pelos ares e depositado no topo de uma árvore[40].

Esses ritos e mitos de iniciação fazem parte de uma crença mais geral relativa à capacidade dos medicine-men de atingir o Céu por meio de uma corda[41], de uma faixa de tecido[42], ou simplesmente voando[43] ou subindo por uma escada em espiral. Numerosos mitos e lendas falam dos primeiros homens que ascenderam ao Céu subindo numa árvore; era assim que os ancestrais dos maras costumavam subir para o Céu e descer de volta à terra, por uma árvore[44]. Entre os wiradjuris, o primeiro homem criado pelo Ser Supremo, Baiame, podia chegar ao Céu pela trilha de uma montanha e depois subindo por uma escada até Baiame, exatamente como os medicine-men dos wurundjeris e dos wotjobaluks fazem até hoje (Howitt, The Native Tribes, pp. 501 ss.). Os medicine-men yuins sobem até Daramulun, que lhes dá remédios (Pettazzoni, Miti e leggende, p. 416).

Um mito euahlayi conta como os medicine-men chegaram até Baiame: caminharam por vários dias em direção ao nordeste, até atingirem o sopé da grande montanha Ubi-Ubi, cujo topo se perdia nas nuvens. Escalaram-na por uma escada de pedra em espiral e no final do quarto dia chegaram ao cume. Lá encontraram o Espírito-Mensageiro de Baiame; este chamou os Espíritos-Servidores, que transportaram os medicine-men por um buraco até o Céu (Van Gennep, nº 66, pp. 92 ss.).

Assim, os medicine-men podem repetir à vontade aquilo que os primeiros homens (míticos) fizeram na aurora dos tempos:

40. HOWITT, On Australian Medicine-Men, pp. 51-2; id., The Native Tribes, pp. 400 ss.; Mareei MAUSS, L 'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes, p. 159. Pensemos nas cavernas de iniciação dos samoiedos e dos xamãs das Américas.
41. Ver, por exemplo, M. MAUSS, op. cit., p. 149, n. 1.
42. R. PETTAZZONI, Miti e leggende: 1. Africa, Australia (Turim, 1948), p. 413.
43. MAUSS, p. 148. Os medicine-men transformam-se em abutres e voam (Spencer e Gillen, The Arunta, vol. II, p. 430).
44. A. Van GENNEP, Mythes et légendes d'Australie (Paris, 1906), ns. 36 e 49; cf. também n. 44.

subir ao Céu e retomar à terra. Como a capacidade de ascensão (ou de vôo mágico) é essencial para a carreira dos medicine-men, a iniciação xamânica contém um rito ascensional. Mesmo quando não se faz alusão direta a tal rito, ele está de algum modo implícito. Os cristais de rocha, que desempenham papel importante na iniciação do medicine-man australiano, são de origem celeste, ou pelo menos estão relacionados com o Céu, ainda que indiretamente. Baiame está sentado num trono de cristal transparente (Howitt, The Native Tribes, p. 501). E entre os euahlayis é o próprio Baiame (= Boyerb) que lança sobre a terra fragmentos de cristal, certamente arrancados de seu trono[45]. O trono de Baiame é a abóbada celeste. Os cristais que se desprendem de seu trono são "luz solidificada" (cf. Eliade, Méphistophélès et l'androgyne, pp. 24 ss.). Os medicine-men imaginam Baiame como um ser em tudo semelhante aos outros médicos, "a não ser pela luz que irradia de seus olhos" (Elkin, Aboriginal Men of High Degree, p. 96). Em outras palavras, sentem que existe uma relação entre a condição de ser sobrenatural e a abundância de luz. Baiame também inicia os jovens medicine-men molhando-os com uma "água sagrada e poderosa", considerada quartzo liquefeito (ibid.). Tudo isso equivale a dizer que uma pessoa se torna xamã quando é recheada com "luz solidificada", isto é, com cristais de quartzo; essa operação consegue modificar o modo de ser do aspirante a medicine-man, criando solidariedade mística entre ele e o Céu. Engolindo-se um desses cristais, voa-se para o Céu (Howitt, The Native Tribes, p. 582).

Crenças semelhantes encontram-se entre os negritos de Malacca (ver acima, p. 69, n. 36). Em sua terapêutica, o hala utiliza cristais de quartzo que obteve dos espíritos aéreos (cenoï), ou fabricou pessoalmente com água "solidificada" por meios mágicos, ou ainda foram extraídos dos fragmentos que o Ser Supremo deixa cair do Céu (cf. Pettazzoni, L'onniscienza di Dio, p. 469, n. 86, baseado em Evans e Schebesta). É por isso

45. PARKER, The Euahlayi Tribe, p. 7.

que esses cristais podem refletir o que se passa na terra (ver mais adiante, pp. 319 ss.). Os xamãs dos dayaks marítimos de Serawak (Boméu) possuem "pedras de luz" (light stones) que refletem tudo o que acontece na alma do doente e, assim, mostram onde ela se desgarrou[46]. Umjovem chefe da tribo ehatisaht nootka (ilha de Vancouver) encontrou um dia cristais mágicos que se movimentavam e entrechocavam. Jogou suas vestes sobre alguns deles e apanhou quatro[47]. Os xamãs kwakiutls recebem seu poder por intermédio de cristais de quartzo[48].

Vimos que os cristais de rocha - intimamente relacionados com a Cobra-Arco-Íris - outorgam a capacidade de elevar-se até o Céu. Em outros lugares, as mesmas pedras dão o poder de voar, como por exemplo num mito americano registrado por Boas (Indianische Sagen, Berlim, 1895, p. 152),em que um rapaz, escalando uma "montanha brilhante", cobre-se de cristais de rocha e imediatamente começa a voar. A mesma concepção de abóbada celeste sólida explica as virtudes dos meteoritos e das pedras-do-trovão: caídas do Céu, estão impregnadas de uma virtude mágico-religiosa que pode ser utilizada, comunicada, transmitida; constituem, de certo modo, um novo centro de, sacralidade uraniana na terra[49].

Ainda em relação a esse simbolismo celeste, é preciso lembrar também o motivo das montanhas ou palácios de cristal que os heróis encontram em suas aventuras míticas, motivo encontrado mesmo no folclore europeu. Finalmente, uma criação tardia do mesmo simbolismo fala da pedra na fronte de Lúcifer e dos anjos caídos (que se desprende na queda, segundo algumas variantes), dos diamantes que se encontram na cabeça ou na garganta das serpentes etc. Trata-se, sem dúvida, de crenças

46. R. PETTAZZONI, Essays on the History of Religions (Leiden, 1954), p. 42.
47. P. DRUCKER, "The Northem and Central Nootkan Tribes" (Bulletin of the Bureau of American Ethnology, 144, Washington, 1951), p. 160.
48. Wemer MÜLLER, Weltbild und Kult der Kwakiutl Indianer (Wiesbaden, 1955), p. 29, n. 67 (baseado em BOAS).
49. Cf. M. ELIADE, Forgerons et alchimistes (Paris, 1956), pp. 18 ss.; id., Traité d'histoire des religions, pp. 59,198 SS.

extremamente complexas, diversas vezes elaboradas e revalorizadas, mas cuja estrutura fundamental ainda permanece transparente: trata-se sempre de cristal ou pedra mágica que se desprendeu do Céu e que, apesar de ter caído na terra, continua dispensando sacralidade uraniana, ou seja, clarividência, sabedoria, poder divinatório, capacidade de voar etc.

Os cristais de rocha desempenham papel essencial na magia e na religião australianas, e sua importância não é menor em todo a Oceania e nas Américas. Sua origem uraniana nem sempre é explícita nas respectivas crenças, mas o esquecimento do significado original é fenômeno comum na história das religiões. O importante é termos mostrado que os medicine-men da Austrália e de outras partes do mundo relacionam, de modo obscuro, seus poderes com a presença desses cristais de rocha dentro de seu próprio corpo. O que significa que eles se sentem diferentes dos outros seres humanos por terem assimilado - no sentido mais concreto do termo - uma substância sagrada de origem uraniana.

Outras formas do rito de ascensão

Para bem compreender o complexo de idéias religiosas e cosmológicas que se encontra na base da ideologia xamanista, teria sido necessário passar em revista toda uma série de mitos e de rituais de ascensão. Nos capítulos seguintes estudaremos alguns dos mais importantes, mas o problema em seu conjunto não poderá ser plenamente discutido aqui, e será preciso retomá-lo em trabalho futuro. Por ora, será suficiente completar a morfologia ascensional das iniciações xamânicas com alguns novos aspectos, sem pretender com isso ter esgotado o assunto.

Entre os nias, aquele que está destinado a ser sacerdote-profeta desaparece repentinamente, carregado pelos espíritos (o jovem é provavelmente levado para o Céu); volta para a aldeia após três ou quatro dias; caso contrário, começam a procurá-lo e geralmente o encontram no topo de uma árvore a confabular com os espíritos. Parece privado da razão, e é preciso realizar

sacrifícios para que a recupere. A iniciação inclui ainda uma caminhada ritual aos túmulos, a um curso de água e a uma montanha[50].

Entre os mentaweis, o futuro xamã é levado ao Céu pelos espíritos celestes e lá recebe um corpo maravilhoso, semelhante ao deles. Geralmente adoece e imagina subir ao Céu[51]. Depois desses primeiros sintomas ocorre a cerimônia de iniciação por um mestre. Às vezes,

durante ou logo após a iniciação, o aprendiz xamã perde os sentidos e seu espírito sobe ao Céu numa barca carregada por águias, para conferenciar com os espíritos celestes e pedir-lhes remédios (Loeb, Shaman and Seer, p. 78).

Como teremos oportunidade de ver, a ascensão iniciática outorga ao futuro mágico a faculdade de voar. De fato, no mundo inteiro atribui-se aos xamãs e aos feiticeiros o poder de voar, de percorrer num piscar de olhos distâncias imensas e de ficar invisível. É difícil determinar se todos os magos que acreditam poder mover-se pelos ares tiveram, no decorrer de seu período de aprendizagem, uma experiência extática ou um ritual de estrutura ascensional, isto é, se obtiveram o poder mágico de voar em decorrência de uma iniciação ou de uma experiência extática que declarava a vocação xamânica. Pode-se supor que pelo menos uma parte deles realmente obteve tal poder mágico em decorrência de iniciação e através dela. Várias informações relativas à capacidade de voar dos xamãs e dos feiticeiros deixam de esclarecer a modalidade de obtenção de tais poderes, mas é bem possível que esse silêncio se deva à imperfeição de nossas fontes.

De qualquer modo, em muitos casos a vocação ou a iniciação xamânica está diretamente ligada a uma subida ao Céu. Para citar apenas alguns exemplos, um grande profeta basuto teve sua vocação demonstrada por um êxtase durante o qual viu o teto de sua cabana abrir-se acima de sua cabeça e sentiu-se carregado para o Céu, onde encontrou uma multidão de

50. E. M. LOEB, Sumatra, p. 155.
5l. E. M. LOEB, Shaman and Seer, p. 66; id., Sumatra, p. 195.

espíritos". Vários casos semelhantes foram registrados na África (Chadwick, op. cit., pp. 94-5). Entre os nubas, o futuro xamã tem a impressão de que "do alto o espírito lhe agarra a cabeça", ou que "entra em sua cabeça" (Nadel, Shamanism, p. 26). No mais das vezes esses espíritos são celestes (ibid., p. 27), e pode-se supor que a "possessão" se traduza por um transe de natureza ascensional.

Na América do Sul, a viagem iniciática ao Céu ou para altas montanhas desempenha papel essencial[53]. Entre os araucanos, por exemplo, a doença que determina a carreira de uma machi é seguida de uma crise extática durante a qual a futura xamã sobe ao Céu e encontra Deus. Durante essa estada celeste, seres sobrenaturais mostram-lhe os remédios necessários às curas[54]. A cerimônia xamânica dos manasis inclui uma descida do deus na cabana, seguida por uma ascensão: o deus leva o xamã consigo. "Sua partida era acompanhada por tremores que balançavam as paredes do santuário. Alguns

instantes mais tarde, a divindade devolvia o xamã à terra ou deixava-o cair de cabeça para baixo no templo."[55]

Mencionaremos, por fim, um exemplo de ascensão iniciática norte-americana. Um medicine-man winnebago sentiu como se o tivessem matado e, depois de muitas aventuras, sentiu-se levado ao Céu, onde parlamentou com o Ser Supremo. Os espíritos celestes testaram-no: ele conseguiu matar um urso considerado invulnerável e ressuscitou-o em seguida soprando sobre ele. No final, ele retomou para a terra e nasceu outra vez[56].

O fundador da "Ghost Dance Religion", assim como todos os principais profetas desse movimento místico, teve uma

52. Nora CHADWICK, Poetry and Prophecy, pp. 50-1.
53. Ida LUBLINSKI, Der Medizinmann hei den Naturvõlkern Sudamerikas, p. 248.
54. A. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, p. 316.
55. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale, p. 338.
56. P. RADIN, La religion primitive, pp. 98-9. Trata-se, neste caso, de uma iniciação completa: morte e ressurreição (= renas cimento), ascensão, testes etc.

experiência extática determinante para a carreira. Escalou em transe uma montanha e encontrou uma bela mulher vestida de branco que lhe revelou que o "Mestre da Vida" se encontrava no topo. Seguindo os conselhos da mulher, o profeta despiu-se, mergulhou num rio e, em estado de nudez ritual, apresentou-se diante do "Mestre da Vida". Este lhe impôs toda espécie de injunção: não mais tolerar brancos em seu território, lutar contra o alcoolismo, renunciar à guerra e à poligamia etc., e em seguida deu-lhe uma oração para ensinar aos seres humanos[57].

Woworka, o profeta mais notável da "Ghost Dance Religion", teve sua revelação aos 18 anos. Adormeceu durante o dia e sentiu-se transportado para o além. Viu Deus e os mortos, todos felizes e eternamente jovens. Deus deu a ele uma mensagem para os homens, recomendando que fossem honestos, trabalhadores, caridosos etc. (Mooney, op. cit., pp. 771 ss.). Outro profeta, John Slocum de Pudjet Sound, "morreu" e viu sua alma abandonar o corpo. "Vi uma luz ofuscante, uma grande luz. [...] Olhei e vi que meu corpo não tinha mais alma; ele estava morto. [...] Minha alma abandonou o corpo e elevou-se para o local do julgamento de Deus. [...] Vi uma grande luz em minha alma, luz que provinha daquele lugar tão bom [...]."[58]

Essas experiências extáticas iniciais dos profetas serviriam de modelo a todos os adeptos da "Ghost Dance Religion". Estes, por sua vez, após longas danças e cantos, também entravam em transe; visitavam então as regiões do além e encontravam as almas dos mortos, os anjos e às vezes até Deus. As primeiras revelações do fundador e dos

profetas transformaram-se, assim, em modelo para todas as conversões e êxtases ulteriores.

57.1. MOONEY, "The Ghost-Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890" (l4th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1892-93, II, Washington, 1896, pp. 641-1136), pp. 663 ss.
58.1. MOONEY, op. cit., p. 752; cf. a luz do xamã esquimó. Quanto ao "local do julgamento de Deus", ver as visões da Ascensão do profeta Isaias, o Ardâ Virâf etc.

165

As ascensões ao Céu também fazem parte de uma sociedade secreta de caráter profundamente xamânico, a midêwiwin dos ojibwas. Pode ser citada como exemplo típico a visão da jovem que, ouvindo uma voz a chamá-la, seguiu-a, subiu por uma trilha estreita e finalmente atingiu o Céu. Lá encontrou o Deus celeste, que a encarregou de transmitir uma mensagem aos seres humanos[59]. O objetivo da sociedade midêwiwin é restaurar o caminho entre o Céu e a terra, tal como foi estabelecido pela Criação (ver abaixo, p. 346); por isso os membros dessa sociedade empreendem periodicamente a viagem extática ao Céu; ao fazê-lo, de certo modo abolem a decadência atual do universo e da humanidade e recuperam a situação primordial, na qual a comunicação com o Céu estava ao alcance de todos os seres humanos.

Embora não se trate, nestes casos, de xamanismo propriamente dito - pois tanto a "Ghost Dance Religion" quanto a midêwiwin são associações secretas às quais qualquer pessoa pode aderir, contanto que se submeta a determinadas provas ou apresente alguma predisposição extática -, estão presentes nesses movimentos religiosos norte-americanos vários traços específicos do xamanismo: técnicas de êxtase, viagem mística ao Céu, descida aos Infernos, conversa com Deus, seres semidivinos, almas dos mortos etc.

Como acabamos de ver, a ascensão celeste desempenha papel essencial nas iniciações xamânicas, Ritos de subida por uma árvore ou um mastro, mitos de ascensão ou de vôo mágico, experiências extáticas de levitação, vôo, viagens místicas ao Céu etc., todos esses elementos cumprem função decisiva nas vocações ou nas consagrações xamânicas, Às vezes esse conjunto de práticas e idéias religiosas parece ter relação com o mito da existência de uma época remota em que a comunicação entre o Céu e a terra era muito mais fácil. Vista desse ângulo, a experiência xamânica equivale ao restabelecimento desse tempo mítico primordial, e o xamã surge como um ser privilegiado

59. H. R. SCHOOLCRAFT, citado por PETTAZZONI, Dio. Formazione e sviluppo dei monoteismo nella storia delle religioni (Roma, 1922), pp. 299 55.

166

que revive, individualmente, a condição feliz da humanidade na aurora dos tempos. Muitos mitos, dos quais alguns serão citados nos capítulos

seguintes, ilustram esse estado paradisíaco de um illud tempus beatífico que só os xamãs recuperam, intermitentemente, durante seus êxtases.
167

Capítulo V
O simbolismo da indumentária e do tambor xamânicos

Observações preliminares

A indumentária xamânica constitui em si mesma uma hierofania e uma cosmografia religiosa: revela não apenas uma presença sagrada mas também símbolos cósmicos e itinerários metafísicos. Examinada com atenção, a indumentária revela o sistema do xamanismo com a mesma transparência que os mitos e as técnicas xamânicas[1].

1. Estudos gerais sobre a indumentária do xamã: V. N. V ASILJEV, "Shamanskíj kostjum i buben u jakutov" (no Sbornik Museja po Antropologii i Tenografii pri Akademii Nauk, 1, 8, São Petersburgo, 1910; Kai DONNER, "Ornements de Ia tête et de la chevelure" (in Journal de la Société Finno Ougrienne, XXXVII, 3, 1920, pp. 1-23), especialmente pp. 10-20; Georg NIORADZE, Der Schamanismus bei den sibirischen Vôlkern, pp. 60-78; K. F. KARJALAINEN, Die Religion der Jugra-Völker, II, 1927, pp. 255-9; Hans FINDEISEN, "Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer" (Keto) (in Zeitschrififür Ethnologie, LXIII, 1931, pp. 296-315), especialmente pp. 311-3; E. J. LINDGREN, "The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N. W. Manchuria" (nos Geograjiska Annaler, I, 1935, pp. 365 ss.); Uno HARVA (Holmberg), "The Shaman Costume and Its Significance" (Annales Universitatis Fennicae Aboensis, 1,2, Turku, 1922); id., Die religiösen Vorstellungen, pp. 499-525; Jorma PARTANEN, A Description of Buriat Shamanism, pp. 18 ss.; ver também L. STIEDA, Das Schamanenthum unter den Burjäten, p. 286; V. M. MIKHAILOWSKI, Shamanism in Siberia and European Russia, pp. 81-5; T. LEHTISALO, Entwurfeiner Mythologie der Jurak-Samojeden, pp. 147 ss.; G. SANCHEJEW, Weltans-
169

No inverno, o xamã altaico veste a indumentária sobre uma camisa; no verão, diretamente sobre a pele. Os tungues, tanto no verão quanto no inverno, praticam apenas este último costume. O mesmo ocorre em outras populações árticas (cf. Harva, Die religiõsen Vorstellungen, p. 500), embora no nordeste da Sibéria e na maior parte das tribos esquimós não exista indumentária propriamente dita[2]. O xamã fica de peito nu e (entre os esquimós, por exemplo) seu único traje é um cinturão. Essa seminudez provavelmente tem significado religioso, ainda que o calor reinante nas habitações árticas pareça bastar para explicar tal hábito. De qualquer modo, quer se trate de nudez

chauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, pp. 979-80; À. OHLMARKS, Studien, pp. 211-2; K. DONNER, La Sibérie, pp. 226-7; id., "Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak" (in

The Turukhansk Region) (Mémoires de Ia Société Finno-Ougrienne, LXVI, Helsinque, 1933), especialmente pp. 78-84. V. r. JOCHELSON, The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus, pp. 169 ss., 176-86 (iacutos), 186-91 (tungues); id., 'lhe Yakut" (Anthropological Papers ofthe American Musem of Natural History, vol. 33, 1931, pp. 37-225), pp. 107-18; S. M. SHIROKOGOROV, Psychomental Complex of the Tungus, pp. 287-303; W.Schmidt, Der Ursprung der Gotiesidee, XI, pp. 616-26, XII, pp. 720-33; L. VAJDA, "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus" (in Ural-altaische Jahrbücher, XXXI, Wiesbaden, 1959, pp. 455-85), p. 473, n. 2 (bibliografia)., Documentação abundante sobre indumentária, objetos rituais e tambores dos xamãs siberianos encontra-se no estudo panorâmico de S. V. IV ANOV, Materialy po izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibirii XIX - nachala XX v (Moscou e Leningrado, 1954). Ver especialmente pp. 66 ss., sobre as roupas e tambores dos xamãs samoiedos (figs. 47-57, 61-4, 67); 98 ss., sobre os dolganes, os tungues e os manchus (figs. 36-62; indumentária, objetos e decoração dos tambores xamânicos entre os evenkes); 407 ss. sobre os tchuktches e os esquimós, etc. Os capítulos IV e V são dedicados aos povos turcos (pp. 522 ss.) e aos buriates (pp. 691 ss.). Os desenhos iacutos (fig. 15 ss.), as figuras representadas em tambores xamânicos (por exemplo, figo 31) e os tambores altaicos (pp. 607 ss., figo 89 etc.) apresentam particular interesse, especialmente as várias representações de ongones (ídolos) buriates (figs. 5-8, 11-12, 19-20; sobre os ongones, ver ibid., pp. 701 ss.).

2. Esta se reduz a um cinto de couro ao qual são presas várias franjas de pele de caribu e estatuetas de osso; cf. RASMUSSEN, lntellectual Culture of the Iglulik Eskimos, p. 114. O instrumento ritual essencial do xamã esquimó é o tambor.

ritual (como no caso dos xamãs esquimós), quer de indumentária específica para a experiência xamânica, o importante é que esta não ocorre com as roupas diárias, profanas, do xamã. Mesmo quando não existe indumentária, há um gorro, um cinturão, um tamborim e outros objetos mágicos que fazem parte do guarda-roupa sagrado do xamã e que fazem as vezes de indumentária. Assim, por exemplo, Radlov (Aus Sibirien, II, p. 17) garante que os tártaros negros, os schores e os teleutas não possuem indumentária xamânica; contudo, utiliza-se freqüentemente (entre os tártaros lebed, por exemplo, Harva, op. cit., p. 501) um pano amarrado em torno da cabeça, sem o qual não existe a menor possibilidade de atuar como xamã.

A indumentária representa, em si mesma, um microcosmo religioso qualitativamente diferente do espaço profano circundante. De um lado, constitui um sistema simbólico quase completo e, de outro, está impregnado, pela consagração, de forças espirituais múltiplas e, principalmente, de "espíritos". Pelo simples fato de vesti-la - ou de manipular objetos que a substituem - o xamã transcende o espaço profano e prepara-se para entrar em contato com o mundo espiritual. Em geral essa preparação é quase uma introdução concreta nesse mundo, pois enverga-se a indumentária após longas preparações e justamente às vésperas do transe xamânico.

Um candidato deve ver em sonhos o local exato onde se encontra sua futura indumentária e ir pessoalmente buscá-la[3]. Outra possibilidade é comprá-la dos parentes do xamã morto em troca de um cavalo (por exemplo, entre os birartchens). Mas o traje não pode deixar o clã (Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 302), pois em certo

sentido interessa a toda a comunidade, não só porque todo o clã contribuiu para a sua feitura ou sua compra mas também e sobretudo porque, estando impregnado pelos "espíritos", não deve ser envergado por alguém

3. Em outros lugares assiste-se à degradação progressiva da confecção ritual da indumentária, outrora, o xamã de Ienissei matava pessoalmente a rena, com cuja pele deveria fabricar sua roupa; hoje em dia, compra a pele dos russos (NIORADZE, Der Schamanismus, p. 62).

que não seja capaz de dominá-los, ou eles passariam a perturbar toda a comunidade (Shirokogorov, p. 302).

O traje é objeto dos mesmos sentimentos de temor e apreensão despertados por todos os outros "lugares para espíritos" (ibid., p. 301). Quando está velho demais, é dependurado numa árvore da floresta; os "espíritos" que o habitam saem e vão apegar-se ao traje novo (ibid., p. 302).

Entre os tungues sedentários, após a morte do xamã a indumentária é guardada em sua casa, e os "espíritos" que a impregnam dão sinal de vida fazendo-a agitar-se, mover-se etc. Os tungues nômades, como a maior parte das tribos siberianas, depositam a indumentária perto do túmulo do xamã (Shirokogorov, p. 301; Harva, p. 499 etc.). Em muitos lugares, as roupas tornam-se impróprias se, tendo servido para tratar de um doente, este tiver morrido. O mesmo ocorre com os tamborins que se tenham revelado incapazes de curar (Kai Donner, Ornements de la tête, p. 10)

A indumentária siberiana

Segundo Shaskov (que escreveu há quase um século), todo xamã siberiano devia possuir: 1. um cafetã ao qual são suspensos círculos de ferro e figuras de animais míticos; 2. uma máscara (entre os samoiedos tadibeis, um lenço com o qual os olhos do xamã são vendados para que ele possa penetrar no mundo dos espíritos com sua própria luz interior); 3. um peitoral de ferro ou de cobre; 4. um gorro, que o autor considerava como um dos principais atributos do xamã. Entre os iacutos, no meio das costas do cafetã, entre os círculos dependurados que representam o sol, existe um círculo vazado; segundo Sieroszewski (Du chamanisme, p. 320), chamam-no "orifício do sol" (oïbon-küngätäi, mas em geral considera-se que representa a Terra com sua abertura central por onde o xamã penetra nos Infernos (ver Nioradze, figo 16; Harva, op. cit., fig. 1)[4]. Nas costas há

4. Veremos (pp. 287 ss.) a cosmologia coerente que tal símbolo implica. Acerca da indumentária do xamã iacuto, ver também W. SCHMIDT, Der

também um crescente lunar e uma corrente de ferro, símbolo do poder e da resistência do xamã (Mikhailowski, p. 81)[5]. Segundo os xamãs, as placas de ferro defendem dos golpes dos maus espíritos. Os tufos costurados na pele representam plumas (Mikhailowski, p. 81, segundo Pripuzov).

Uma bela roupa de xamã iacuto, afirma Sieroszewski (ap. cit., p. 320), deve ostentar de 30 a 40 libras de enfeites metálicos. É principalmente o barulho produzido por esses ornamentos que transforma a dança do xamã numa sarabanda infernal. Esses objetos metálicos têm "alma"; não enferrujam. "Ao longo dos braços são dispostas barras que representam os ossos do braço (tabytala). Nas laterais do peito são costuradas pequenas folhas que representam as costelas (oïgos timir); um pouco acima, grandes placas redondas representam seios de mulher, o fígado, o coração e os outros órgãos internos. Muitas vezes são pregadas figuras de animais e aves sagradas. Prende-se ainda um pequeno ämägät ('espírito da loucura') metálico, em forma de pequena piroga, com uma imagem de homem"[6].

Entre os tungues nórdicos e os da Transbaikalia predominam duas espécies de roupas: uma em forma de pato e outra em forma de rena[7]. Os cajados têm uma extremidade esculpida de tal maneira que lembram uma cabeça de cavalo. Nas costas do cafetã há fitas de dez centímetros de largura e um metro de comprimento penduradas, que são chamadas de kulin, "serpentes"[8]. Tanto os "cavalos" quanto as "serpentes" são utilizados

Ursprung, XI, pp. 292-305 (segundo V. N. Vasiljev, E. K. PEKARSKIJ e M. A. CZAPLICKA). Sobre a "lua" e o "sol", cf. ibid., pp. 300-4.

5. Nem é preciso dizer que o duplo simbolismo do "ferro" e da "corrente" é muito mais complexo.

6. SIEROSZEWSKI, op. cit., p. 321. O significado e o papel de cada um desses objetos ficarão mais claros na seqüência. Acerca dos ämägät, ver E. LOT-FALCK,Apropos d'Ätügän, pp. 190 ss.

7. Sobre a roupa tungue, ver SHIROKOGOROV, Psychomental Complex, pp. 288-97.

8. Entre os birartchens é chamado de tabjan, a "jibóia"; SHIROKOGOROV, Psychomental Complex, p. 301. Como esse réptil não existe nas regiões nórdicas, temos aí uma prova importante das influências exercidas pela Ásia central no complexo xamânico siberiano.

nas viagens xamânicas aos Infernos. Segundo Shirokogorov (p. 290), os objetos de ferro dos tungues - "lua", "sol", "estrelas" etc. - foram tomados de empréstimo aos iacutos. As "ser- pentes" foram tomadas dos buriates e dos turcos, e os "cavalos" dos buriates. (Essas observações devem ser consideradas quando se trata do problema das influências meridionais sobre o xamanismo norte-asiático e siberiano.)

A indumentária buriate

Pallas, escrevendo na segunda metade do século XVIII, descreve o aspecto de uma xamã buriate: ela possuía dois cajados que terminavam em cabeça de cavalo e eram envolvidos por guizos; de seus ombros, trinta "serpentes" feitas de peles negras e brancas pendiam até o chão; tinha um capacete de ferro com três ângulos, semelhantes a chifres de veado[9]. Mas é a Agapitov e Changalov[10] que devemos a descrição mais completa do xamã buriate. Este deve possuir: 1. uma pele (orgoï) branca, se for "xamã branco" (auxiliado pelos bons espíritos), uma negra, se for "xamã negro" (cujos auxiliares são os maus espíritos); na pele, são costuradas várias figuras de metal representando cavalos, aves etc.; 2. um gorro em forma de lince; após a quinta ablução (que ocorre algum tempo após a iniciação), o xamã recebe um capacete de ferro (ver Agapitov e Changalov, figo 3, est. II) cujas duas extremidades, viradas, representam chifres; 3. um cajado com cabeça de cavalo, de madeira ou ferro: o primeiro, de madeira, é preparado na véspera

9. P. S. PALLAS, Reise durch verschiedene Provinzen des russichen Reiches (3 vols., São Petersburgo, 1771-1776), t. III, pp. 181-2. Ver a descrição da indumentária de outra xamã buriate, das proximidades de Telenginsk, feita por 1. G. GMELIN, Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743, t. II (Gõttingen, 1752), pp. 11-3.
10. N. N. AGAPITOV e M. N. CHANGALOV, Materia/y, pp. 42-4; cf. MIKHAILOWSKl, p. 82; NIORADZE, Der Schamanismus, p. 77; W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 424-32.

da primeira iniciação, com o cuidado de não se deixar morrer a bétula de que foi tirado, e o outro, de ferro, é recebido apenas depois da quinta iniciação; a ponta desse bastão é esculpida em forma de cabeça de cavalo e ornada com várias sinetas.

Vejamos a descrição fornecida pelo Manual do xamã buriate, traduzido do mongol por Partanen: "Um capacete de ferro cujo topo é formado por vários círculos de ferro e guarnecido de dois chifres; na parte traseira encontra-se uma corrente de ferro de nove elos e, na parte inferior, um pedaço de ferro em forma de lança chamado espinha dorsal (nigurasun; cf. tungue nikima, nikama, vértebra). Nas têmporas, de cada lado do capacete, há um anel e três hastes de ferro medindo um vershok (4,445 em) de comprimento, retorci das com o martelo e chamadas qolbugas (união, ir em dupla, ou par: amarra, ligação). De cada lado do capacete e atrás são penduradas fitas de seda, algodão, tecido fino e pele de vários animais selvagens e domésticos, retorci das em forma de serpentes; além disso são amarradas franjas de algodão da cor da pele do Körüne, do esquilo e da doninha. Essa cabeleira é chamada de maiqabtchi ("chapéu").

"Num pedaço de algodão de aproximadamente 30 em de largura, formando uma faixa presa à gola da roupa, são pregadas imagens variadas de serpentes e animais selvagens. Dão a isso o nome de dalabtchi ("asa") ou ziber ("nadadeira" ou "asa"; cf. A Description of Buriat Shamanism, p. 18, §§ 19-20)."

Dois cajados com aproximadamente duas varas de comprimento (grosseiramente esculpidos) cujas extremidades imitam uma cabeça de cavalo em cujo pescoço é colocado um anel com três qolbugas chamado de Crina do Cavalo; em sua extremidade inferior são presos qolbugas semelhantes, chamados de Rabo do Cavalo. Na parte da frente desses cajados são fixados, do mesmo modo, um anel qolbuga e (em miniatura) um estribo, uma lança e uma espada, um machado, um martelo, um barco, um remo, a ponta de um arpão, tudo de ferro; acima deles, como no alto, são presos três qolbugas. Esses quatro anéis (qolbugas) são chamados de Pés, e os dois cajados são designados pelo nome de sorbi. 175

"Um chicote feito de um caule suqai coberto com pele de almiscareiro enrolada oito vezes, com um anel de ferro e três qolbugas, um martelo, uma espada, uma lança, uma maça de ponta (todos em miniatura); além disso, amarram-se faixas de algodão e de seda coloridas. O conjunto leva o nome de chicote das 'coisas vivas'. Quando atua como xamã, o böge segura-o na mão junto com um sorbi; pode prescindir deste último quando a sessão é no interior de uma iurta" (ibid., p. 19, §§ 23-4).

Vários desses detalhes voltarão mais adiante. Note-se por ora a importância atribuída ao "cavalo" do xamã buriate; o tema do cavalo, como meio utilizado pelo xamã para realizar sua viagem, é específico da Ásia central e setentrional; teremos ocasião de encontrá-lo em outros lugares (cf. abaixo, pp. 357 ss., pp. 506 ss.). Os xamãs dos buriates de O1khonsk possuem além disso um baú onde guardam seus objetos mágicos (tamborins, cajados-cavalo, peles, sinetas etc.) e que costuma ser ornado com imagens do Sol e da Lua. Nil, arcebispo de Jaroslav, menciona ainda dois objetos do equipamento do xamã buriate: abagaldei, máscara monstruosa de couro, madeira ou metal, na qual é pintada uma enorme barba, e toli, espelho de metal com as figuras de doze animais, que fica pendurado no peito ou nas costas ou, às vezes, costurado diretamente no cafetã. Porém, segundo Agapitov e Changalov (op. cit., p. 44), estes dois últimos objetos já estão praticamente desaparecidos[11]. Voltaremos em breve a falar de sua presença em outros lugares e de seu complexo significado religioso.

A indumentária altaica

A descrição do xamã altaico feita por Potanin dá a impressão de que sua indumentária é mais completa e mais bem conservada que a dos xamãs siberianos. Seu cafetã é feito de pele de bode ou de rena. Grande quantidade de fitas e lenços costurados na roupa representam serpentes. Algumas das fitas são

11. Quanto ao espelho, às sinetas e outros objetos mágicos do xamã buriate, ver também PARTANEN, A Description, § 26.

recortadas em forma de cabeça de serpente, com dois olhos e a mandíbula aberta; a cauda das grandes serpentes é forqueada, e às vezes três serpentes possuem uma só cabeça. Diz-se que um xamã rico deve ter 1070 serpentes[12]. Há também diversos objetos de ferro, entre os quais um pequeno arco com flechas, para atemorizar os espíritos[13]. Nas costas da roupa são costuradas peles de animais e dois círculos de cobre. O colar possui uma franja de penas de mochos negros e castanhos. Um xamã costurara em seu colar, ademais, sete bonecas, cada uma com uma pena de mocho castanho no lugar da cabeça. Eram, dizia, as sete virgens celestes, e as sete sinetas eram as vozes dessas sete virgens que chamavam os espíritos para si[14]. Para outros, são em número de nove, consideradas as filhas de Ülgan (ver, por exemplo, Harva, op. cit., p. 505).

Entre os outros objetos que pendem da indumentária xamânica, cada qual com seu respectivo significado religioso, lembremos: entre os altaicos dois pequenos monstros, habitantes do reino de Erlik,jutpa e arba, um feito de tecido preto

12. Mais ao norte, o significado ofídico dessas fitas está-se perdendo em favor de uma nova valorização mágico-religiosa. Certos xamãs ostyaks, por exemplo, declararam a Kai DONNER que as fitas possuem as mesmas propriedades que os cabelos (Ornements de Ia tête et de Ia chevelure, p. 12; ibid., p. 14, figo 2, roupa de um xamã ostyak com centenas de fitas que vão até os pés; cf. HARVA, Die religiôsen Vorstellungen, figo 78). Os xamãs iacutos chamam as fitas de "cabelos" (HARVA, p. 516). Estamos diante de uma transferência de significado, processo bastante freqüente na história das religiões: o valor mágico-religioso das serpentes - valor este desconhecido por diversos povos siberianos - é substituído, no próprio objeto que alhures representa as "serpentes", pelo valor mágico-religioso dos "cabelos", pois cabelos longos também significam grande poder mágico-religioso, concentrado, como era de esperar, nos feiticeiros (por exemplo, no muni do Rig Veda, X, 136, 7), nos reis (babilônicos, por exemplo), nos heróis (Sansão) etc. Mas o testemunho do xamã interrogado por Kai Donner constitui um caso isolado.

13. Mais um exemplo de mudança de significado, já que o arco e as flechas são primeiramente um símbolo do vôo mágico e, assim, integram o aparato ascensional do xamã.

14. G. N. POTANIN, Otcherki severo-zapadnoj Mongolii, vol. IV, pp. 49-54; cf. MIKHAILOWSK1, p. 84; HARV A, Die religiôsen Vorstellungen, p. 595; W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, pp. 254 ss. Sobre a roupa dos xamãs altaicos e tártaros abakans, ver também ibid., pp. 251-7, 694-6.

ou marrom e o outro de tecido verde, com dois pares de pés, uma cauda e o focinho entreaberto (Harva, figs. 69-70, segundo Anochin); entre os povos do extremo norte siberiano, certas imagens de aves aquáticas, como a gaivota e o cisne, que simbolizam a imersão do xamã no inferno subaquático (concepção à qual voltaremos quando analisarmos as crenças esquimós) e diversos animais míticos (urso, cão, águia com um anel em torno do pescoço, o que simboliza, segundo informações obtidas no Ienissei, que o pássaro imperial está a serviço do xamã; cf. Nioradze, p. 70), bem como desenhos de órgãos sexuais humanos (ibid.), que também contribuem para santificar a indumentária[15].

Espelhos e gorros xamânicos

Entre os diversos grupos tungues do norte da Manchúria (tungues khingans, birartchens etc.) os espelhos de cobre desempenham papel importante (cf. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 296). A origem é claramente sino-manchu (ibid., p. 299), mas o significado mágico desses objetos varia de uma tribo para outra; diz-se que os espelhos ajudam o xamã a "ver o mundo" (isto é, concentrar-se), ou a "situar os espíritos", ou a refletir as necessidades do homem etc. V. Diószegi mostrou que o termo manchu-tungue que designa espelho, panaptu, deriva de pana, "alma, espírito", mais precisamente "alma-sombra". O espelho é portanto um receptáculo (-ptu) da "alma-sombra". Olhando no espelho, o xamã pode ver a alma do defunto[16]. Certos

15. Perguntamos se a coexistência dos dois símbolos sexuais (ver, por exemplo, NIORADZE, figo 32, segundo ANUTCHIN) no mesmo ornamento não implicaria uma vaga reminiscência da androginização ritual. Cf. também B. D. SHIMKIN, "A Sketch of the Ket, or Ienissei Ostyak" (Ethnos, IV, 1939, pp. 147-76), p. 161.
16. V. DIÓSZEGI, "Tunguso-manczurskoje zerkalo samana" (in Acta orienta lia hungarica, I, Budapeste, 1951, pp. 359-83), pp. 367 ss. Sobre o espelho dos xamãs tungues, ver também SHIROKOGOROV, op. cit., pp. 278,
299 ss.

xamãs mongóis vêem no espelho o "cavalo branco dos xamãs"[17]. O corcel é o animal xamânico por excelência: o galope, a velocidade vertiginosa são expressões tradicionais do "vôo", isto é, do êxtase (ver adiante, p. 506).

Quanto ao gorro, é considerado por algumas tribos (samoiedos-iuraks, por exemplo) como a parte mais importante da indumentária xamânica. "Esses xamãs afirmam que grande parte de seu poder está nos gorros" (Kai Donner, Les ornements de Ia tête, p. 11). "Por isso, quando as exibições xamânicas são executadas a pedido de russos, é comum o xamã atuar sem gorro" (Donner, La Sibérie, p. 227). "Interrogados por mim a esse respeito, responderam que, atuando sem

gorro, ficam desprovidos de qualquer poder verdadeiro e que toda a cerimônia não passa, conseqüentemente, de paródia, destinada basicamente a divertir o público" (id., Les ornements, p. 11)[18]. No oeste da Sibéria, trata-se de uma faixa larga em torno da cabeça na qual são pendurados lagartos ou outros animais tutelares e muitas fitas. A leste de Ket, os gorros "ora se assemelham a coroas com chifres de rena feitos de ferro, ora são modelados numa cabeça de urso, com as principais partes da pele da cabeça pregadas" (Kai Donner, La Sibérie, p. 228; ver também Harva, op. cit., pp. 514 ss., figs. 82, 83 e 86). O tipo mais

17. W. HEISSIG, "Schamanen und Geisterbeschwörter im Küriye-Banner" (in Folklore Studies, III, 1944, pp. 39-72), p. 46.

18. "A importância atribuída ao gorro sobressai também em antigos desenhos rupestres da Idade do Bronze, em que o xamã tem um gorro que aparece claramente, mas no qual podem faltar todos os outros atributos que indicam sua condição" (Kai DONNER, La Sibérie, p. 227). Mas KARJALAINEN não acredita no caráter autóctone do gorro xamânico entre os ostyaks e os voguls; acredita mais numa influência samoieda (cf. Die Religionen der Jugra-Völker, III, pp. 256 ss.). Em todo caso, a questão não está resolvida. O baqça kazak-quirguize "ostenta o tradicional malakhai, espécie de gorro pontudo de pele de carneiro ou raposa, que lhe cai ao longo do dorso. Alguns baqças usam um não menos estranho chapéu de feltro, recoberto de tecido vermelho de pêlo de camelo; outros, particularmente nas estepes da região de Syr-Daria, de Tchu e do mar de Aral usam um turbante, geralmente azul" (CASTAGNÉ, Magie et exorcisme, pp. 66-7). Ver também R. A. STEIN, Recherches sur l' épopée et le barde au Tibet (Paris, 1959), pp. 342 ss.

comum é o que representa chifres de rena (Harva, pp. 516 ss.), embora entre os tungues orientais certos xamãs afirmem que os chifres de ferro que ornam seu capacete imitam os do cervo[19]. Em outras áreas, tanto ao norte (como entre os samoiedos) quanto ao sul (como entre os altaicos), o gorro xamânico é enfeitado com penas de aves: cisne, águia, mocho. Entre os altaicos, por exemplo, são penas de águia dourada ou de mocho castanho (Potanin, Otcherki, IV; pp. 49 SS.)20; entre os soyotes e os karagasses, penas de mocho etc. (Harva, ibid., pp. 508 ss.). Certos xamãs teleutas fabricam seu gorro com pele de mocho castanho e deixam as asas, e às vezes também a cabeça, como enfeite (Mikhailowski, p. 84)[21].

Simbolismo ornitológico

Está claro que, por meio de todos esses adornos, a indumentária xamânica tende a prover o xamã de um corpo novo, mágico, em forma de animal. Os três principais tipos são em forma de ave, rena (cervo) e

urso - mas especialmente ave. Voltaremos ao significado dos corpos em forma de rena e de urso, concentrando-nos, por ora, na indumentária ornitomorfa[22]. Encontramos penas de aves em praticamente todas as descrições de indumentária xamânica. Além disso, a própria

19. Acerca do capacete xamânico com chifres de cervo, ver V. DIÓSZEGI, "Golovnoi ubor nanaiskych (goldskich) samanov" (in A néprajzi értesilo, XXXVII, Budapeste, 1955, pp. 81-108), pp. 87 ss. e figs. 1,3-4,6,9, II e 22-3.
20. Ver o estudo exaustivo do gorro altaico em A. V. Anochin, Materialy po shamanstvu u altajev (Leningrado, 1924), pp. 46 ss.
21. Em certas regiões o gorro de mocho castanho não pode ser usado pelo xamã imediatamente após a consagração. No decorrer da kamlanie, os espíritos revelam em que momento o gorro e outras insígnias superiores poderão ser usados sem perigo pelo novo xamã (Mikhailowski, pp. 84-5).
22. Acerca das relações entre xamãs e aves e o simbolismo omito lógico da indumentária, cf. H. KIRCHNER, "Ein archãologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus" (in Anthropos, XLVII, 1952, pp. 244-86), pp. 255 ss.

estrutura dos trajes tenta imitar do modo mais fiel possível a forma de ave. Os xamãs altaicos, os tártaros de Minnusinsk, os teleutas, os soyotes e os karagasses, por exemplo, esforçam-se por tornar suas roupas parecidas com o mocho (Harva, pp. 504 ss.). A indumentária soyote pode até ser considerada uma perfeita ornitofania[23]. Tenta-se imitar sobretudo a águia[24]. Entre os goldes, é igualmente a indumentária em forma de pássaro que prepondera (Shirokogorov, p. 296). O mesmo pode ser dito dos povos siberianos que vivem mais ao norte, dolgans, iacutos e tungues. Entre os yukaghirs, a indumentária contém penas (Jochelson, The Yukaghir, pp. 169-76). A bota do xamã tungue imita pata de ave (Harva, p. 511, figo 76). A forma mais complicada de indumentária ornitomorfa encontra-se entre os xamãs iacutos; exibe um esqueleto de ave completo, feito de ferro (Shirokogorov, p. 296). Além disso, segundo o mesmo autor, o centro de difusão da indumentária em forma de pássaro parece ser a região atualmente ocupada pelos iacutos.

Mesmo onde a indumentária não apresenta estrutura ornitomorfa visível - como, por exemplo, entre os manchus, fortemente influenciados por sucessivas vagas de cultura sino-budista (ibid.) -, o ornamento da cabeça é feito de penas e imita pássaro (ibid., p. 295). O xamã mongol tem "asas" nos ombros e sente-se transformado em pássaro assim que enverga o hábito (Ohlmarks, Studien, p. 211). É provável que, antes, o aspecto ornitomorfo fosse ainda mais acentuado entre os altaicos em geral (Harva, p. 504). Hoje, só o cajado do baqça kazak-quirguize (Castagné, p. 67) é ornado com penas de mocho.

Baseado em seus informantes tungues, Shirokogorov afirma que a indumentária de pássaro é indispensável para o vôo ao outro mundo:

"Dizem que é mais fácil chegar lá quando a roupa é leve" (Psychomental Complex, p. 296). É por essa mesma

23. U. HARVA, Die religiôsen Vorstellungen, figs. 71-3, 87-8, pp. 507-8,519-20. Cf. também W. SCHMIDT, Der Ursprung, XI, pp. 430-1.
24. Cf. Leo STERNBERG, "Der Adlerkult bei den Võlkern Sibiriens" (Archiv für Religionswissenschaft, 1930, vol, 28, pp. 125-53), p. 145.

razão que, nas lendas, uma xamã sai voando assim que consegue a pena mágica[25]. Á. Ohlmarks (Studien, p. 211) acredita que esse complexo seja de origem ártica e que deva ser diretamente relacionado com as crenças nos "espíritos auxiliares" que ajudam o xamã a realizar sua viagem aérea. Mas, como já vimos e voltaremos a ver, o mesmo simbolismo aéreo é encontrado em quase todo o mundo, vinculado justamente aos xamãs, aos feiticeiros e aos seres míticos que estes, às vezes, personificam.

Por outro lado, é preciso levar em conta as relações míticas existentes entre a águia e o xamã. Recordemos que a águia é considerada o pai do primeiro xamã, desempenhando papel considerável na sua iniciação e encontrando-se no centro de um complexo mítico que engloba a Árvore do Mundo e a viagem extática do xamã. Não se pode tampouco perder de vista que a Águia representa de certo modo o Ser Supremo, ainda que fortemente solarizado. Todos esses elementos parecem contribuir para definir de modo bastante claro o significado religioso da indumentária xamânica: ao vesti-Ia, recupera-se o estado místico revelado e fixado durante as longas experiências e cerimônias de iniciação.

O simbolismo do esqueleto

Ele é confirmado, aliás, pela presença na indumentária xamânica de certos objetos de ferro que imitam ossos e tendem a dar-lhe o aspecto, ainda que parcial, de esqueleto (ver,

25. OHLMARKS, Studien, p. 212. O motivo folclórico do vôo com a ajuda de penas de pássaros é bastante difundido, especialmente na América do Norte: ver Stith THOMPSON, Motif-Index, vol. III, pp. 10, 381. Ainda mais freqüente é o motivo da fada-pássaro que, casada com um homem, alça vôo assim que consegue apossar-se da pena há muito guardada pelo marido. Cf. Uno HARVA (Holmberg), Finno-Ugric [andJ Siberian [MythologyJ, p. 501. Ver também a lenda da xamã buriate que se eleva em seu cavalo mágico de oito patas, abaixo, p. 506.

por exemplo, Findeisen, Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer, figs. 37-38, segundo Anuchin, figs. 16 e 37; ver também id., Schamanentum, pp. 86 ss.). Certos autores, entre os quais Harva (Holmberg) (The Shaman Costume, pp. 14 ss.), acreditaram que se

tratava de esqueleto de pássaro. Mas Troschtshanskij, já em 1902, demonstrou que, pelo menos no xamã iacuto, esses "ossos" de ferro tentam imitar o esqueleto humano. Um habitante do lenissei dizia a Kai Donner que os ossos eram o próprio esqueleto do xamã[26]. O próprio Harva (Die religiõsen Vorstellungen, p. 514) converteu-se à idéia de que se trata de esqueleto humano, embora E. K. Pekarskij tenha proposto nesse ínterim (1910) uma outra hipótese: seria, antes, uma combinação de esqueleto humano e de pássaro. Entre os manchus, os "ossos" são feitos de ferro e bronze, e os xamãs afirmam (pelo menos hoje em dia) que representam asas (Shirokogorov, p. 294). Contudo, não resta dúvida de que, em muitos casos, estamos diante de urna representação de esqueleto humano. Findeisen (Der Mensch und seine Teile, figo 39) reproduz um objeto de ferro que imita admiravelmente a tíbia humana (Berliner Museum für Völkerkunde).

De qualquer modo, as duas hipóteses afinal remetem para a mesma idéia fundamental: tentando imitar o esqueleto, de homem ou pássaro, a indumentária xamânica proclama o status especial daquele que a veste, ou seja, o status de alguém que morreu e ressuscitou. Vimos que a crença, entre iacutos, buriates e outros povos siberianos, é de que os xamãs são mortos pelos espíritos de seus ancestrais, que, depois de "cozinhar" o corpo, contam seus ossos e os recolocam, ligando-os com ferros e revestindo-os de carne nova[27], Ora, entre os povos

26. Kai DONNER, "Baitrâge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XXXVIII, 1,1928, pp. 1-21), p. 15; id., Ethnological Notes about the Ienissei-Ostyak, p. 80. Recentemente, esse autor parece ter mudado de opinião; cf. La Sibérie, p. 228.

27. Cf. H. NACHTIGALL, "Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung" (in Zeitschrift for Ethnologie, LXXVII, Berlim, 1952, pp. 188-97),passim. Sobre o conceito dos ossos como sede da alma entre os

caçadores, os ossos representam a fonte última da vida, tanto do homem quanto do animal, fonte a partir da qual a espécie se reconstitui livremente. É por essa razão que os ossos dos animais caçados não são quebrados, mas recolhidos com cuidado e dispostos segundo o costume vigente, ou seja, enterrados sobre plataformas ou guardados em árvores, jogados ao mar etc.[28] Desse ponto de vista, o enterro dos animais observa com exatidão o modo de dispor dos corpos humanos (Harva, Die religiösen Vorstellungen, pp. 440-1), pois a "alma" de ambos reside nos ossos e, por conseguinte, pode-se esperar a ressurreição dos indivíduos a partir de seus ossos.

O esqueleto presente na indumentária do xamã resume e reatualiza o drama da iniciação, isto é, o drama da morte e da ressurreição. Pouco importa que seja considerado representação de esqueleto de homem ou de animal; em ambos os casos, trata-se da substância vital, da matéria-

prima conservada pelos ancestrais míticos. O esqueleto humano representa, de certo modo, o arquétipo do xamã, pois representaria a família de que nasceram, sucessivamente, os ancestrais-xamãs. (O tronco familiar é, aliás, designado por "osso"; diz-se "do osso de N" no sentido de "descendente de N"[29].) O esqueleto de pássaro é uma variante da mesma concepção; por um lado, o primeiro xamã nasceu da união de uma águia com uma mulher e, por

povos do norte da Eurásia, ver Ivar PAULSON, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Võlker (Estocolmo, 1958), pp. 137 ss., 202 ss., 236 ss.

28. Cf. Uno HARV A (Holmberg), Über die Jagdriten der Nôrdlichen Völker Asiens und Europas (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XLI, I, 1952), pp. 34 ss.; id., Die religiôsen Vorstellungen, pp. 434 ss.; "Adolf Friedrich", Knochen und Ske1et in der Vorstellungswelt Nordasiens (Wiener Beitriige zur Kulturgeschichte und Linguistik, V, 1943, pp. 189-247), pp. 194 ss.; K. MEULI, "Griechische Opferbräuche" (Phylobolia [ur Peter von der Muhl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945, Basiléia, 1946, pp. 185-288), pp. 234 ss., com riquíssima documentação; H. NACHTIGALL, "Die erhöte Bestattung in Nord- und Hochasien" (in Anthropos, XLVIII, 1-2, 1953, pp. 44-70), passim.

29. Cf. A. FRIEDRICH e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten, pp. 36 ss.

outro, o próprio xamã trata de transformar-se em pássaro e voar; na verdade, ele é um pássaro, porquanto tem acesso, como este último, às regiões superiores. No caso em que o esqueleto - ou a máscara - transforma o xamã em outro animal (cervo etc.), trata-se de teoria similar", pois o animal-ancestral mítico é concebido como matriz inesgotável da vida da espécie, matriz reconhecida nos ossos desses animais. Hesitamos em falar de totemismo. Trata-se, antes, de relações místicas entre o homem e sua caça, relações fundamentais para as sociedades de caçadores, tão bem evidenciadas por Friedrich e Meuli, recentemente.

Renascer dos próprios ossos

A crença de que um animal doméstico ou de caça pode renascer dos ossos encontra-se também em outras regiões, além da Sibéria. Frazer já havia registrado alguns exemplos americanos[31]. Segundo Frobenius, esse motivo mítico-ritual ainda está vivo entre os arandas, nas tribos do interior da América do Sul, entre os bosquímanos e os chamitas africanos[32]. Friedrich

30. A indumentária do xamã tungue, por exemplo, representa um cervo, cujo esqueleto é sugerido por pedaços de ferro. Seus chifres também são de ferro. Segundo as lendas iacutas, os xamãs lutam entre si com forma de touro etc. cr ibid., p. 212; ver acima, p. 113.

31. Vários índios minnetaris "acreditam que os ossos dos bisões que mataram e esquartejaram renascem com nova carne e nova vida, engordam e estão prontos para ser caçados novamente no mês de junho seguinte" (Sir James FRAZER, Spirits ofthe Com and ofthe Wild, Londres, 1913, II, p. 256). O mesmo costume encontra-se entre os dakotas, entre os esquimós da Terra

de Baffin e da baía de Hudson, entre os yuracares da Bolívia, entre os lapões ete. Ver ibid., II, pp. 247 ss.; O. ZERRlES, Wild- und Buschgeister in Südamerika, pp. 174 ss., 303-4; L. SCHMIDT, "Der 'Herr der Tiere' in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens" (in Anthropos, XL VII, 1952, pp. 509-39), pp. 525 ss. Cf. também P. SAINTYVES, Les contes de Perrau/t (Paris, 1923), pp. 39 ss.; EDSMAN, Ignis divinus, pp. 151 ss.

32. L. FROBENIUS, Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre (Zurique, 1933), pp. 183-5.

185

completou e integrou os dados africanos[33], considerando-os, com razão, expressão da espiritualidade pastoril. Esse complexo mítico-ritual conservou-se, aliás, em culturas mais evoluídas, seja no próprio seio da tradição religiosa, seja em forma de contos[34]. Uma lenda dos gagautz conta que, para dar mulheres a seus filhos, Adão juntou os ossos de diversos animais e pediu a Deus que os animasse[35]. Num conto armênio, um caçador assiste a um casamento dos espíritos das matas. Convidado para o banquete, abstém-se de comer, mas guarda a costela do boi que lhe fora oferecido. Em seguida, juntando todos os ossos do animal para ressuscitá-lo, os espíritos são obrigados a substituir a costela que falta por um galho de nogueira[36].

Poderíamos recordar aqui um detalhe do Edda em prosa, o incidente do bode de Thor. Este, partindo de viagem com seu carro e seus bodes, alojou-se em casa de um camponês. "Naquela noite, Thor pegou seus bodes e abateu-os; estes, retiradas as peles, foram postos no caldeirão. Quando estavam cozidos, Thor e seus companheiros sentaram-se para jantar. Thor convidou também o camponês, sua mulher e seus filhos para comerem com eles [...] Depois Thor colocou as peles dos bodes ao lado do fogo e disse ao camponês e à sua gente que jogassem os ossos sobre a pele. Thjalfi, o filho do camponês, que tinha o

33. A. FRIEDRICH, Afrikanische Priestertümer (Stuttgart, 1939), pp. 184-9.

34. Waldemar LIUNGMAN (Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein, Helsinque, 1937-1938, vol. Il, pp. 1078 ss.) lembra que o interdito de quebrar os ossos dos animais se encontra nos contos dos judeus e dos antigos germânicos, no Cáucaso, na Transilvânia, na Áustria, nos países alpinos, na França, Bélgica, Inglaterra e Suécia. Porém, escravo de suas teses de difusão oriental, o estudioso sueco considera que todas essas crenças são bem recentes e de origem oriental.

35. C. Fillingham COXWELL, Siberian and other Folk-Tales (Londres, 1925), p. 422.

36. COXWELL, op. cit., p. 1020. T. LEHTISALO ("Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen", Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XLVIII, 1937, p. 19) lembra a aventura semelhante de um herói do Bogda, Gesser Khan, na qual um bezerro morto e devorado renasce de seus próprios ossos, mas destes fica faltando um.

186

osso de uma das coxas de um dos bodes, fendera-o com a faca para chegar à medula. Thor passou a noite lá. No dia seguinte, levantou-se antes do amanhecer, vestiu-se, pegou o martelo Mjollnir e abençoou os restos dos bodes. Estes se levantaram, mas um deles mancava de uma pata traseira" (Gylfaginning, Capo 26, pp. 49-50, trad. fr. G. Dumézil,

Loki, Paris, 1948, pp. 45-6)[37]. Esse episódio comprova a sobrevivência, entre os antigos germânicos, do conceito arcaico dos povos caçadores e nômades. Não se trata necessariamente de traço de espiritualidade "xamanista". Contudo nós o registramos agora, deixando para examinar os resquícios de xamanismo indo-ariano depois que tivermos obtido uma visão de conjunto das teorias e práticas xamânicas.

Ainda a respeito da ressurreição a partir dos ossos, poderíamos mencionar a célebre visão de Ezequiel, embora ela se integre num horizonte religioso totalmente diverso do dos exemplos citados acima. "A mão do Eterno pousou sobre mim; o Eterno arrebatou-me em espírito e levou-me para o meio de um vale cheio de ossadas [...] Perguntou-me: '- Filho de homem, podem estas ossadas reviver?' Respondi: '- Senhor Eterno, apenas vós sabeis!' Então Ele me disse: '- Profetiza sobre essas ossadas, e diz a elas: 'Ossadas secas, ouvi a palavra do Eterno.' Assim fala o Senhor, o Eterno, a essas ossadas: 'Farei o espírito entrar em vós, e revivereis; e sabereis que sou o Eterno'. Profetizei, como me fora ordenado; e enquanto eu profetizava, houve um tremor, depois um estrépito, e os ossos aproximaram-se uns dos outros. Olhei, e vi que sobre eles formavam-se músculos e carne" etc. (Ezequiel, 37,1-8 SS.)[38].

37. Existe um estudo detalhado sobre esse episódio, de C. W. von SYDOW (Tors färd til! Utgard: I. Tors bockslaktning, Danske Studier, 1910, pp. 65-105), utilizado por EDSMAN (lgnis divinus, pp. 52 ss.). Cf. também J. W. W. MANNHARDT, Germanische Mythen (Berlim, 1858), pp. 57-75.
38. No Egito também os ossos deviam ser conservados para a ressurreição; ver O livro dos mortos, Capo CXXV. Cf. Alcorão, lI, 259. Numa lenda asteca, a humanidade nasce dos ossos trazidos da zona subterrânea; cf. H. B. ALEXANDER, Latin American [Mythology 1 ("The Mythology of ali Races", vol. XI, Boston, 1920), p. 90.

A. Friedrich lembra ainda uma pintura descoberta por Grünwedel nas ruínas de um templo de Sängimäghiz, que representa a ressurreição de um homem a partir de seus próprios ossos, ressurreição obtida pela bênção de um monge budista[39], Não cabe aqui entrar em detalhes no tocante à influência iraniana sobre a Índia budista, nem abordar o problema, ainda pouco estudado, das simetrias entre as tradições tibetana e iraniana. Como notou há vários anos J. J. Modi[40], existe uma semelhança impressionante entre os costumes tibetano e iraniano de expor os cadáveres. Em ambos os casos, deixa-se que cães e abutres devorem os corpos; para os tibetanos, é de suma importância que o corpo se transforme em esqueleto o mais depressa possível. Os iranianos depositam os ossos no astodan, "lugar dos ossos", onde estes ficam aguardando a ressurreição[41]. Pode-se considerar esse costume como remanescente da espiritualidade pastoril.

No folclore mágico da Índia, acredita-se que certos santos e iogues sejam capazes de ressuscitar os mortos a partir de seus ossos ou de

suas cinzas; é o que faz, por exemplo, Gorakhnâth[42], e não deixa de ser interessante notar desde já que esse famoso mago é considerado fundador de uma seita iogue-tântrica, os Kânphata iogues, entre os quais teríamos oportunidade de encontrar diversos outros vestígios xamânicos. Finalmente, é instrutivo lembrar: algumas meditações budistas cujo objetivo é

39. A. GRUNWEDEL, Teufel des Avesta (Berlim, 1924), II, pp. 68-9, fig. 62; A. FRIEDRICH, Knochen und Skelett, p. 230.
40. Cf "Tibetan Mode ofDisposa1 of the Dead" (nos Memorial Papers, Bombaim, 1922), pp. 1 ss.; FRIEDRICH, op. cit., p. 227. cr. Yast, 13, 11; Bundaisn, 220 (renascer dos próprios ossos).
41. Cf. a casa dos ossos numa lenda russa (Coxwell, Siberian and other Folk-Tales, p. 682). Seria interessante reexaminar à luz desses fatos o dualismo iraniano que, como se sabe, opõe ao "espiritual" o termo ustâna, "ósseo". Ademais, como nota FRIEDRICH (op. cit., pp. 245 ss.), o demônio Astôvidatu, "o quebra-ossos", não deixa de ter correspondências com os maus espíritos que atormentam. os xamãs tungues, iacutos e buriates.
42. Ver, por exemplo, George W. BRIGGS, Gorakhnâth and the Khânphatâ Yogis (Oxford, 1938), pp. 189, 190.

ver o corpo transformar-se em esqueleto[43]; o papel de destaque dos crânios e ossos humanos no lamaísmo e no tantrismo[44]; a dança do esqueleto no Tibete e na Mongólia"; a função exercida pela brâhmarandhra (= sutura frontal) nas técnicas extáticas tibeto-indianas e no lamaísmo[46] etc. Todos esses ritos e todas essas concepções parecem mostrar que, apesar de sua presente integração em sistemas bastante variados, as tradições arcaicas da identificação do princípio vital nos ossos não desapareceram totalmente do horizonte espiritual asiático.

Mas o osso também desempenha outros papéis nos ritos e nos mitos xamânicos. Quando o xamã vasyugan-ostyak parte em busca da alma do doente, por exemplo, usa uma barca feita de caixa torácica para sua viagem extática ao outro mundo e uma escápula como remo (Karjalainen, Die Religion der Jugra-Völker, II, p. 335). Caberia aqui citar ainda a adivinhação com escápula de carneiro ou ovelha, bastante difundida entre os kalmuks, os quirguizes e os mongóis, ou com escápula de foca, entre os koryaks[43]. A adivinhação é, em si, uma técnica

maismus" (Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete, vol. XXIII, Hanover, 1928), pp. 24 ss. Com relação às "meditações sobre a morte" no taoísmo, verROUSSELLE, "Die Typen der Meditation in China" (Chinesisch-deutscher Almanachfor das Jahr 1932), especialmente pp. 30 ss.
44. Cf. Robert BLEICHSTEINER, L'église jaune (trad. do alemão por Jacques Marty, Paris, 1937), pp. 222 ss.; FRIEDRICH, p. 211.
45. BLEICHSTEINER, op. cit., p. 222; FRIEDRICH, p. 225.
46, Mircea ELIADE, Le yoga, pp. 321 ss., 401; FRIEDRICH, p. 236.
47. O essencial já foi dito por R. ANDREE, "Scapulimantia" (in Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas, Nova York, 1906, pp. 143-65). Ver também FRIEDRICH, pp. 214 ss.;

acrescente-se à sua bibliografia G. L. KITTREDGE, Witchcraft in Old and New England (Cambridge, Mass., 1929), pp. 144 e 462, n. 44. O centro de gravitação dessa técnica divinatória parece ser a Ásia central; cf B. LAUFER, Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist (Journal ofthe American Oriental Society, LI, New Haven, 1931, pp. 87-103), p. 99; ela era bastante usual na China proto-histórica desde a era Chang (ver H. G. CREEL, La naissance de Ia Chine, trad. fr., Paris, 1937, pp. 17 ss.). A mesma técnica existia entre os lolos; cf. L. V ANNICELLI, La religione dei Laia (Milão, 1944), p. 151. A

189

própria para atualizar as realidades espirituais que estão na base do xamanismo, ou para facilitar o contato com elas. O osso do animal simboliza, aqui também, a "Vida total" em contínua regeneração e, portanto, inclui em si - mesmo que seja apenas virtualmente - tudo o que pertence ao passado e ao futuro dessa "Vida".

Não cremos que nos tenhamos afastado demais de nosso assunto - o esqueleto representado na indumentária xamânica - ao lembrarmos todas essas práticas e concepções. Quase todas elas pertencem a níveis de cultura similares ou homólogos e, ao enumerá-las, marcamos certos pontos de referência na vasta área cultural de caçadores e pastores. Entretanto, cumpre notar que todas essas relíquias não denotam uniformemente uma estrutura "xamanista". Por fim, cabe acrescentar que, no tocante às simetrias apontadas entre certos costumes tibetanos, mongóis, norte-asiáticos e até árticos, é preciso considerar as influências provenientes da Ásia meridional, em particular da Índia, às quais voltaremos.

Máscaras xamânicas

Vimos que Nil, arcebispo de Iaroslav, mencionava uma máscara monstruosa entre os acessórios do xamã buriate (ver acima, p. 176). Atualmente ela já não é utilizada. Aliás, as máscara

escapulomancia norte-americana, limitada às tribos do Labrador e do Québec, é de origem asiática; cf. John M. COOPER, "Northem AIgonkian Scrying and Scapulimancy" (Festschrift W. Schmidt, Mödling, 1928, pp. 207-15) e B. LAUFER, op. cit., p. 99. Ver também E. 1. EISENBERGER, "Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt" (in Internationales Archiv jür Ethnographie, XXXV, Leiden, 1938, pp. 49-116), passim; H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion (Wiesbaden, 1950), pp. 193 ss.; L. SCHMIDT, "Pelops und die Haselhexe" (in Laos, I, Estocolmo, 1951, pp. 67-78), p. 72, n. 38; F. BOEHM, "Spatulimantie" (in Handwörterbuck des deutschen Aberglaubens, VII, pp. 125 ss.), passim; F. AL THEIM, Geschichte der Hunnen (4 vols., Berlim, 1959-1962), I, pp. 268 ss.; C. R. BAWDEN, "On the Practice of Scapulimancy among the Mongols" (in Central Asiatic Journal, IV, Haia, 1958, pp. 1-31).

190

xamânicas são bastante raras na Sibéria e no norte da Ásia. Shirokogorov registra um único caso, em que um xamã tungue improvisou uma máscara "para mostrar que o espírito malu está nele" (Psychomental Complex, p. 152, n. 2). Entre os tchuktches, os koryaks,

os kamchadales, os iukagirs e os iacutos, a máscara não desempenha papel algum no xamanismo, porém é mais usada (esporadicamente) para assustar crianças (como entre os tchuktches) e durante os funerais, para não ser reconhecido pelas almas dos mortos (iukagirs). Entre os esquimós, os do Alasca (profundamente influenciados pelas culturas ameríndias) são os que mais usam máscara para fins xamânicos (ver Ohlmarks, pp. 65 ss.).

Na Ásia, os raros casos registrados encontram-se quase exclusivamente entre tribos meridionais. Entre os tártaros negros, os xamãs às vezes utilizam máscaras de casca de bétula, com bigodes e sobrancelhas feitos de rabo de esquilo[48]. O mesmo costume se encontra entre os tártaros de Tomsk[49]. Entre os altaicos e os goldes, quando o xamã leva a alma do defunto para o reino das sombras, besunta o rosto com fuligem para não ser reconhecido pelos espíritos[50]. Entre outros povos encontra-se a mesma utilização das máscaras, com o mesmo objetivo, no sacrifício do urso[51]. Cabe lembrar, a propósito, que o costume de sujar o rosto com fuligem é bastante difundido entre os "primitivos" e que seu significado nem sempre é tão simples quanto parece. Nem sempre se trata de camuflagem ou de proteção contra os espíritos, mas sim de técnica elementar na busca da integração mágica no mundo dos espíritos. De fato, em várias regiões do mundo, as máscaras representam os ancestrais, e considera-se que seus portadores

48. G.N. POTANIN, Otcherki severo-zapadnoj Mongolii, IV, p. 54; U. HARV A, Die religiôsen Vorstellungen, p. 524.
49. D. ZELENIN, "Ein erotischer Ritus in der Opferungen der altaischen Türken" (Internation. Archiv fiir Ethnographie, XXIX, 1928, pp. 83-98), pp. 84 ss.
50. RADLOV, Aus Sibirien, II, p. 55; HARV A, p. 525.
51. NIORADZE, p. 77.

encarnam esses ancestrais[52]. Cobrir o rosto de fuligem é um dos meios mais simples de mascarar-se, isto é, de incorporar as almas defuntas. As máscaras estão, por outro lado, relacionadas com sociedades secretas masculinas e com o culto dos ancestrais. Para a escola histórico-cultural, o complexo máscaras-culto dos ancestrais-sociedades secretas de iniciação pertence ao ciclo cultural do matriarcado, sendo as sociedades secretas, ainda no entender dessa escola, uma reação contra a dominação das mulheres[53].

A raridade das máscaras xamânicas não deve surpreender. Na verdade, como notou Harva (op. cit., pp. 524 ss.) com propriedade, a indumentária do xamã é em si mesma uma máscara, e pode-se dizer que derivada de uma máscara originária. Tentou-se provar a origem oriental, portanto recente, do xamanismo siberiano, invocando

justamente, entre outros, o fato de que as máscaras são mais freqüentes nas regiões meridionais da Ásia e tornam-se cada vez mais raras à medida que se avança para o norte, desaparecendo no extremo norte[54]. Não podemos abordar aqui a discussão da "origem" do xamanismo siberiano. Note-se, contudo, que foram atribuídos valores diversos à indumentária e à máscara no xamanismo norte-asiático e ártico. Em alguns lugares (por exemplo, entre os samoiedos, cf. Castrén, citado por Ohlmarks, p. 67), considera-se que a máscara facilita

52. K. MEULI, "Maske" (em Hanns Bãchtold, ed., Handwõrterbuch des deutschen Aberglaubens, V, Berlim, 1933, col. 1749 ss.); id., Schweizer Masken und Maskenbriiuche (Zurique, 1943), pp. 44 ss.; A. SLAWIK, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen" (Wiener Beitriige zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, Salzburgo e Leipzig, 1936, pp. 675-764), pp. 717 ss.; K. RANKE, "Indogermanische Totenverehrung" (in Folklore Fellows Communications, LIX, 1951, 140), I, pp. 117 ss.

53. Cf., por exemplo, Georges MONTANDON, Traité d'ethnologie culturel/e (Paris, 1934), pp. 723 ss. Ver as críticas, no tocante à América, de A. L. KROEBER e Catharine HOLT, "Masks and Moieties as a Culture Complex" (Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. 50, 1920, pp. 452-60) e a resposta de W. SCHMIDT, "Die Kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie" (Anthropos, vols. 14-5, pp. 546-63), pp. 553 ss.

54. Cf. A. GAHS em W. SCHMIDT,Der Ursprung, lU (Münster, 1931), pp. 336 ss.; opinião contrária: OHLMARKS, pp. 65 ss. Ver abaixo, pp. 537 S5.

a concentração. Vimos que, para alguns, o lenço que cobre os olhos ou até mesmo o rosto todo do xamã cumpre função semelhante. Por outro lado, mesmo que às vezes não se fale propriamente de máscara, na verdade o objeto é esse; por exemplo: peles e lenços que, entre os goldes e os soyotes, cobrem quase totalmente a cabeça do xamã (Harva, figs. 86-8).

Por essas razões, e considerando os múltiplos valores que ela assume nos rituais e nas técnicas do êxtase, pode-se concluir que a máscara desempenha o mesmo papel que a indumentária do xamã e dizer que os dois elementos são intercambiáveis. De fato, em todas as regiões onde é utilizada (e fora da ideologia xamânica propriamente dita), a máscara proclama manifestamente a encarnação de um personagem mítico (ancestral, animal mítico, deus)[55]. A indumentária, por sua vez, transubstancia o xamã, transformando-o diante dos olhos de todos em ser sobre-humano, seja qual for o atributo predominante que se procure ressaltar: prestígio de um morto ressuscitado (esqueleto), capacidade de voar (pássaro), situação de marido de "esposa celeste" (roupas de mulher, atributos femininos) etc.

O tambor xamânico

O tambor desempenha papel de primeira ordem nas cerimônias xamânicas[56]. Seu simbolismo é complexo, suas funções mágicas são múltiplas. É indispensável ao desenrolar da

55. Acerca das máscaras dos magos pré-históricos e de seu significado religioso, ver 1. MARINGER, Vorgeschichtliche Religion, pp. 184 ss.

56. Além da bibliografia citada na nota 1, p. 169, ver A. A. POPOV, Ceremonija odjivlenija bubna u ostyak-samojedov (Leningrado, 1934); 1. PARTANEN, A Description of Buriat Shamanism, p. 20; W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, pp. 258 ss., 696 ss. (altaicos, tártaros e abakans); XI, pp. 306 ss. (iacutos), 541 (ienisseianos); XII, pp. 733-45 (síntese); E. EMSHEIMER, Schamanentrommel und Trommelbaum; id., "Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel" (inEthnos, IX, 1944,3-4, pp. 141-69); id., "Eine Sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel?" (in Ethnos, XII, 1948, 1-2, pp. 17- 26); E. MANKER, "Die lappische Zaubertrommel". II: Die Trommel ais Urkunde geistigen Lebens" (Acta lapponica, VI, Estocolmo, 1950),

sessão, seja por levar o xamã para o "Centro do Mundo", por permitir que ele voe pelos ares, por chamar e "aprisionar" os espíritos, seja, enfim, porque a tamborilada permite que o xamã se concentre e restabeleça o contato com o mundo espiritual que está prestes a percorrer.

Já vimos que vários sonhos iniciáticos de futuros xamãs continham uma viagem mística ao "Centro do Mundo", à sede da Árvore Cósmica e do Senhor Universal. É de um dos galhos dessa árvore, caído por permissão do Senhor com essa intenção, que o xamã fabrica a caixa de seu tambor (ver acima, p. 59). O significado desse simbolismo parece ressaltar com clareza do complexo de que ele faz parte: a comunicação entre o Céu e a terra por intermédio da Árvore do Mundo, isto é, por meio do Eixo que se encontra no "Centro do Mundo". Uma vez que a caixa de seu tambor é extraída da própria madeira da Árvore Cósmica, ao tocá-la o xamã é magicamente projetado para perto da Árvore; é projetado para o "Centro do Mundo" e, assim, pode subir aos Céus.

Visto por esse prisma, o tambor pode ser equiparado à árvore xamânica de vários degraus pela qual o xamã sobe simbolicamente ao Céu. Escalando a bétula ou tocando o tambor, o xamã aproxima-se da Árvore do Mundo e a escala efetivamente. Os xamãs siberianos também possuem suas árvores pessoais, que outra coisa não são senão representantes da Árvore Cósmica; alguns deles utilizam ainda "árvores invertidas"[57] (fixadas

particularmente pp. 61 ss.; H. FINDEISEN, Schamentum, pp. 148-61; L. VAJDA, Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, p. 475, n. 3; V. DIÓSZEGI, "Die Typen und interethnischen Beziehungen der Sehamanentronuneln bai den Selkupen (Ostjak-Samojeden)" (in Acta Ethnographica, IX, Budapeste, 1960, pp. 159-79; E. LOT-FALCK, "L'anirnation du

tarnbour" (in Journal Asiatique, CCXLIX, Paris, 1961, pp. 213-39); id., "A propos d'un tambour de chaman tongouse" (in L 'homme, 2, Paris, 1961, pp. 23-50).

57. Cf. E. KAGAROW, "Der umgekeherte Schamanenbaum" (Archiv für Religionsgeschichte, 1929, vol. 27, pp. 183-5); ver também U. HARVA (Holmberg), Der Baum des Lebens, pp. 17, 59 ete.; id., Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], pp. 349 ss.; R. KARSTEN, The Religion of the Samek (Leiden, 1955), p. 48; A. COOMARASWAMY, "The lnverted Tree" (The Quarterly Journal of the Mythic Society, XXIX, 2, Bangalore, 1938, pp. 1-38); M.ELIADE, Traité d'histoire des religions, pp. 240 ss.

194

com as raízes para cima), que estão sabidamente entre os símbolos mais arcaicos da Árvore do Mundo. Todo esse conjunto, somado às relações já notadas entre o xamã e as bétulas cerimoniais, mostra os estreitos vínculos existentes entre a Árvore Cósmica, o tambor xamânico e a ascensão celeste.

A própria escolha da madeira com a qual será fabricada a caixa do tambor depende unicamente dos "espíritos" ou de uma vontade trans-humana. O xamã ostyak-samoiedo pega seu machado e, com os olhos fechados, entra numa floresta e toca numa árvore ao acaso; será dessa árvore que, no dia seguinte, seus companheiros tirarão a madeira para a caixa[58]. No outro extremo da Sibéria, entre os altaicos, o xamã recebe diretamente dos espíritos a indicação exata da floresta e do lugar em que está a árvore e envia seus auxiliares para reconhecê-la e tirar dela a madeira para a caixa do tambor[59]. Em outras regiões, o próprio xamã recolhe todas as lascas da madeira. Em outras ainda, são oferecidos sacrifícios à árvore, que é besuntada com sangue e vodca. Realiza-se também a "animação do tambor", regando a caixa com álcool[60]. Entre os iacutos, recomenda-se escolher uma árvore que tenha sido atingida por um raio (Sierosewski, Du chamanisme, p. 322). Todos esses costumes e precauções rituais mostram claramente que a árvore concreta foi transfigurada pela revelação sobre-humana e que, na realidade, deixou de ser uma árvore profana e passou a representar a própria Árvore do Mundo.

A cerimônia da "animação do tambor" é extremamente interessante. Quando o xamã altaico o rega com cerveja, o corpo do tambor é "animado" e, por intermédio do xamã, conta como a árvore de que fazia parte cresceu na floresta, como foi cortada, trazida para a aldeia etc. O xamã em seguida rega a membrana do tambor, que, "animando-se" também, conta o seu passado. Pela voz do xamã, o animal fala de seu nascimento,

58. A. A. POPOV, Ceremonija ... , p. 94; EMSHEIMER, Schamanentrommel, p. 167.

59. EMSHEIMER, p. 168, com base em MENGES e POTAPOV.

60. EMSHEIMER, p. 172.

195

de seus pais, de sua infância e de toda a sua vida até o momento em que foi abatido pelo caçador. Acaba prometendo ao xamã prestar-lhe

inúmeros serviços. Numa outra tribo altaica, dos tubalares, o xamã imita a voz e os movimentos do animal assim reanimado.

Como mostraram L. P. Potapov e G. Buldruss (Schamanengeschichten, pp. 74 ss.), o animal que o xamã "reanima" é seu alter ego, seu espírito auxiliar mais poderoso; quando penetra no xamã, este se transforma no ancestral mítico teriomórfico. Compreende-se então por que, durante o rito de "animação", o xamã deve contar a vida do animal-tambor: está assim decantando seu modelo exemplar, o animal primordial que é origem de sua tribo. Nos tempos míticos, todos os integrantes da tribo podiam metamorfosear-se em animais, ou seja, todos eram capazes de compartilhar da condição do ancestral. Hoje, tais relações com os ancestrais míticos estão reservadas exclusivamente aos xamãs.

Deve-se ter em mente um fato: durante a sessão o xamã restabelece só para si uma situação que na origem era de todos. O significado profundo dessa recuperação da condição humana original ficará mais claro quando examinarmos outros exemplos semelhantes. Por ora, é suficiente mostrar que tanto a caixa quanto a pele do tambor constituem instrumentos mágico-religiosos graças aos quais o xamã é capaz de realizar a viagem extática ao "Centro do Mundo". Em diversas tradições, o ancestral mítico teriomórfico vive no mundo subterrâneo, perto da raiz da Árvore Cósmica, cujo topo atinge o Céu (A. Friedrich, Das Bewusstseineines Naturvolkes, p. 52). Trata-se de idéias distintas, mas estreitamente vinculadas. Por um lado, o xamã, ao tocar seu tambor, voa em direção à Árvore Cósmica; veremos depois que o tambor contém grande número de símbolos ascensionais (pp. 199 ss.). Além disso, graças às suas relações místicas com a pele "reanimada" do tambor, o xamã consegue compartilhar da natureza do ancestral teriomórfico. Em outras palavras, consegue abolir o tempo e recuperar a condição original de que falam os mitos. Tanto num caso como noutro, estamos diante de uma

experiência mística que permite ao xamã transcender o tempo e o espaço. A metamorfose em animal-ancestral e o êxtase ascensional são expressões diferentes, porém equiparáveis, de uma mesma experiência, a transcendência da condição profana, a recuperação de uma existência "paradisíaca" perdida no final dos tempos míticos.

O tambor geralmente é oval, com membrana de pele de rena, alce ou cavalo. Entre os ostyaks e os samoiedos da Sibéria ocidental, a superfície externa não contém nenhum desenho[61]. Segundo Georgi[62], na membrana dos tambores tungues são representados pássaros, serpentes e outros animais. Shirokogorov descreve da seguinte maneira os desenhos que viu nos tambores dos tungues transbaikalianos: o

símbolo da terra firme (pois o xamã utiliza seu tambor como barco para atravessar o mar e por isso indica suas partes continentais), vários grupos de figuras antropomórficas, à esquerda e à direita, e muitos animais. Nenhuma imagem é pintada no centro do tambor; as oito linhas duplas que ali se encontram simbolizam os oito pés que sustentam a terra acima do mar (Psychomental Complex, p. 297). Entre os iacutos, observam-se sinais misteriosos pintados em vermelho e preto que representam homens e animais (Sieroszewski, p. 322). Diversas imagens são igualmente desenhadas nos tambores dos ostyaks do lenissei (Kai Donner, La Sibérie, p. 320).

"Atrás do tambor, há uma alça vertical de madeira e ferro que o xamã segura com a mão esquerda. Fios de metal ou cintéis de madeira sustentam vários pedaços de ferro tilintantes, guizos, campainhas, imagens de ferro representando espíritos e animais diversos etc., e muitas vezes armas, como flechas, arcos e facas."[63] Cada um desses objetos mágicos é dotado de um simbolismo particular e desempenha um papel específico

61. Kai DONNER, La Sibérie, p. 230; U. HARVA, Die religiösen Vorslellungen, pp. 526 ss.
62. 1. G. GEORGI, Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772 (São Petersburgo, 1775), I, p. 28.
63. K. DONNER, La Sibérie, p. 230; HARVA, pp. 527, 530; W. CHMIDT, Der Ursprung, IX, p. 260 etc.

na preparação ou na realização da viagem extática ou das outras experiências místicas do xamã.

Os desenhos que adornam a membrana do tambor constituem uma característica de todas as tribos tártaras e lapônias. Entre os tártaros, as duas faces da membrana são cobertas de imagens. Distinguem-se pela grande variedade, embora sempre seja possível discernir os símbolos mais importantes, como por exemplo Árvore do Mundo, Sol, Lua, Arco-Íris etc. Na verdade, os tambores constituem um microcosmo: uma linha de demarcação separa o Céu e a terra e, em certos lugares, a terra e o Inferno. A Árvore do Mundo, isto é, a bétula sacrificial escalada pelo xamã, o cavalo, o animal sacrificado, os espíritos auxiliares do xamã, o Sol e a Lua que ele atinge em sua viagem celeste, o Inferno de Erlik Kan (com os Sete Filhos e as Sete Filhas do Senhor dos Mortos etc.), onde ele penetra quando desce para o reino dos mortos, todos esses elementos que de certa forma resumem o itinerário e as aventuras do xamã encontram-se representados em seu tambor. Falta-nos espaço para detalhar todos os signos e imagens e comentar seu simbolismo[64]. Note-se apenas que o tambor representa um microcosmo, com suas três zonas - Céu, terra e Inferno -, e ao mesmo tempo indica os meios pelos quais o xamã realiza a ruptura dos níveis e estabelece a comunicação

com os mundos superior e inferior. De fato, como acabamos de ver, a imagem da bétula sacrificial (= Árvore do Mundo) não é a única; encontra-se também o arco-íris, que o xamã escala para subir às esferas superiores[65], e a imagem da ponte, através da qual o xamã passa de uma região cósmica para outra[66].

64. Cf. POTANIN, Otcherki, IV, pp. 43 ss.; ANOCHIN, Materialy, pp. 55 ss.; HARVA, op. cit., pp. 530 ss. (e as figs. 89-100 etc.); W. SCHMIDT, Der Urspung, IX, pp. 262 ss., 697 SS.; e sobretudo E. MANKER, Die lappis- che Zaubertrommel, lI, pp. 19 ss., 61 SS., 124 SS.
65. Cf. Martti RASÀNEN, "Regenbogen-Himmelsbrücke" (Studia Orientalia, XIV, I, Helsinque, 1947).
66. H. von LANKENAU, "Die Schamanen und das Schamanenwesen" (Globus, XXII, 1872, pp. 278-83), pp. 279 55.

A imagística dos tambores é dominada pelo simbolismo da viagem extática, isto é, das viagens que implicam uma ruptura de nível e, portanto, um "Centro do Mundo". A tamborilada inicial da sessão, destinada a invocar os espíritos e a "prendê-los" no tambor do xamã, constitui as preliminares da viagem extática. Por essa razão o tambor é chamado de "cavalo do xamã" (entre os iacutos e buriates). A imagem do cavalo é desenhada no tambor altaico; acredita-se que, ao tocar o tambor, o xamã sobe ao Céu em seu cavalo (Radlov, Aus Sibirien, II, pp. 18,28,30 e passim). Entre os buriates, o tambor, feito de pele de cavalo, também representa esse animal (Mikhailowski, p. 80). Segundo O. Mänchen-Helfen, o tambor do xamã soyote é considerado um cavalo e chamado Khamu-at, o que significa, literalmente, "xamã-cavalo"[67]; quando a pele é tirada de um cabrito, chama-se "cabrito do xamã" (karagasses e soyotes). As lendas dos iacutos contam com minúcias como o xamã voa com seu tambor através dos sete Céus. "Viajo com um cabrito selvagem!", cantam os xamãs karagasses e soyotes. Em certas tribos mongóis, o tambor xamânico é chamado de "cervo negro" (w. Heissig, Schamanen und Geistbeschwôrter, p. 47). A baqueta para bater no tambor é chamada de "chicote" entre os altaicos (Harva, op. cit., p. 536). A velocidade milagrosa é uma das características do táltos, xamã húngaro (G. Róheim, Hungarian Shamanism, p. 142). Certo dia, um táltos "montou num caniço, saiu galopando e chegou ao destino antes do cavaleiro" (ibid., p. 135). Todas essas crenças, imagens e símbolos relacionados com o "vôo", a "cavalgada" ou a "velocidade" dos xamãs são expressões figuradas do êxtase, ou seja, de viagens místicas realizadas por meios sobre-humanos e para regiões inacessíveis aos homens.

A idéia de viagem extática encontra-se também no nome que os xamãs dos yuraks da tundra dão ao seu tambor, arco ou arco cantante. Segundo Lehtisalo e Harva (p. 538), o tambor

67. O. MÀNCHEN-HELFEN, Reise ins asiatische Tuwa (Berlim, 1931), p. 117.

xamânico servia originariamente para afugentar os maus espíritos, efeito esse que também podia ser obtido com um arco. De fato, o tambor às vezes é utilizado para expulsar os maus espíritos (Harva, p. 537), mas nesses casos seu emprego particular é esquecido, e o que ocorre é "magia do ruído", com a qual se expulsam os demônios. Exemplos semelhantes de modificação de função são bastante freqüentes na história das religiões. Mas não nos parece que a função original do tambor fosse a de afugentar espíritos. O tambor xamânico distingue-se justamente de todos os outros instrumentos da "magia do ruído" por possibilitar uma experiência extática. A possibilidade de essa experiência ter sido preparada, na origem, pelo encanto dos sons do tambor - encanto ao qual se atribuiu o valor de "voz dos espíritos" - ou de a ela se ter chegado em decorrência da concentração extrema provocada por uma tamborilada prolongada é problema de que não trataremos por enquanto. Uma coisa é certa: o que determinou a função xamânica do tambor foi a magia musical, e não a magia do ruído antidemoníaco[68].

Prova disso é que, mesmo quando o tambor é substituído por um arco - como entre os tártaros lebeds e certos altaicos -, estamos sempre diante de um instrumento de música mágica, e não de arma antidemoníaca, já que não há flechas, e o arco é utilizado como instrumento monocórdio. Os baqça quirguizes tampouco utilizam o tambor para preparar o transe, mas o kobuz, que é um instrumento de cordas[69]. E o transe, como entre os xamãs siberianos, ocorre quando se dança ao som da melodia mágica do kobuz. A dança, como veremos melhor em seguida, reproduz a viagem extática do xamã ao Céu. Isso

68. As flechas também têm sua importância nas sessões xamânicas (cf., por exemplo, HARVA, p. 555). A flecha possui um duplo prestígio mágico-religioso; por um lado, é imagem exemplar da velocidade do "vôo" e, por outro, é a arma mágica por excelência (a flecha mata à distância). Utilizada em cerimônias de purificação ou de expulsão dos demônios, a flecha "mata" bem como "afasta" e "expulsa" os maus espíritos. Ver também René de NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles and Demons of Tibet, p. 543. Quanto à flecha como símbolo de "vôo" e "purificação", ver mais adiante, pp. 423.

69. CASTAGNÉ, Magie et exorcisme, pp. 67 ss.

significa que a música mágica, o simbolismo do tambor e da indumentária do xamã e mesmo a sua dança são meios de realizar ou garantir o êxito da viagem extática. Os cajados com cabeças eqüinas, que os buriates, aliás, chamam de "cavalos", revelam o mesmo simbolismo[70].

Os povos úgricos não fazem desenhos nos tambores xamânicos. Os lapões, ao contrário, enfeitam seus tambores ainda mais copiosamente que os tártaros. Na grande obra de Manker sobre o tambor mágico

lapão encontram-se reproduções e análises exaustivas de grande número de desenhos[71], Nem sempre é fácil identificar os personagens míticos e o significado de todas as imagens, às vezes bem misteriosas. Em geral, os tambores lapões representam as três zonas cósmicas, separadas por linhas fronteiriças. No Céu é possível identificar a lua, o sol, deuses e deusas (provavelmente influenciados pela mitologia escandinava)[72], aves (cisne, cuco etc.), o tambor, animais sacrificiais etc.; o espaço intermediário (a Terra) é povoado pela Árvore Cósmica, por diversos personagens míticos, bem como por barcas, xamãs, deus da caça, cavaleiros etc.; na zona inferior, ao lado de outras imagens, encontram-se os deuses do inferno, os xamãs com os mortos, serpentes e aves.

Os xamãs lapões também utilizam o tambor para a adivinhação[73], Tal costume inexiste entre os turcos[74]. Os tungues praticam uma espécie de adivinhação limitada, que consiste em jogar a baqueta para o ar; a posição em que ela cai dá a resposta para a pergunta formulada (Harva, p. 539).

O problema da origem e da difusão do tambor xamânico no norte da Ásia é extremamente complexo e ainda está longe

70. U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 538 ss. e figo 65.
71. E. MANKER, "Die lappische Zaubertrommel. I: Die Trommel ais Denkmal materieller Kultur" (Acta Lapponica, I, Estocolmo, 1938); ver também T. I. ITKONEN, Heidnische Religion und spãterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, pp. 139 ss. e figs. 24-27.
72. MANKER, Die lappische Zaubertrommel, I, p. 17.
73. ITKONEN, op. cit., pp. 121 ss.; HARVA, p. 538; KARSTEN, The Religion ofthe Samek, p. 74.
74. Com a possível exceção dos kurmandinzes de Altai. Cf. BUDDRUSS, in FRIEDRICH e BUDDRUSS, Schamanengeschichten, p. 82.

de ser resolvido. Vários dados indicam que o provável foco de difusão é o sul da Ásia. Não resta dúvida de que o tambor lamaísta influenciou não só a forma do tambor siberiano como também a do tambor dos tchuktches e dos esquimós (cf. Shirokogorov, Psychomental Complex, p. 299). Essas constatações não deixam de ter conseqüências para o estudo da formação do xamanismo atual na Ásia central e na Sibéria; voltaremos a isso quando tentarmos traçar as grandes linhas da evolução do xamanismo asiático.

Vestes rituais e tambores mágicos no mundo

Seria impossível apresentar aqui um quadro comparativo das vestes e dos tambores ou outros instrumentos rituais utilizados por feiticeiros[75], curandeiros e sacerdotes do mundo inteiro. A tarefa incumbe mais à etnologia e só interessa à história das religiões de

forma subsidiária. Lembraremos todavia que o mesmo simbolismo encontrado na indumentária do xamã siberiano também aparece em outras regiões. Encontram-se máscaras - desde as mais simples até as mais elaboradas -, couros e peles de animais e, especialmente, penas de aves cujo simbolismo ascensional nem é preciso ressaltar. Há ainda cajados mágicos, guizos e diversas formas de tambor. H. Hoffmann estudou com grande oportunidade as semelhanças entre a indumentária e os tambores dos sacerdotes bons e os dos xamãs siberianos (Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, pp. 201 ss.).

75. Cf., por exemplo, E. CRA WLEY, Dress, Drinks and Drums: Further Studies ofSavages and Sex (editado por T. BESTERMAN, Londres, 1931), pp. 159 ss., 233 ss.; MADDOK, The Medicine Man, pp. 95 S5.; WEBSTER, Magic, pp. 252 ss.; ete. Acerca do tambor entre 05 bhils, ver W. KOPPERS, Die Bhil in Zentralindien (Viena, 1946), pp. 223; entre os jakuns, EV ANS, Studies in Reli- gion, pp. 265; entre os mal aios, Skeat, Malay Magic (Londres, 1900), pp. 25 S5., 4055.,512 ss. ete.; na África, H. WIESCHOFF, Die afrikanischen Trommel und ihre ausserafrikanischen Beziehungen (Stuttgart, 1933); Adolf FRIEDRICH, Afrikanische Priestenümer, pp. 194 5S., 324 ete. Ver também A. SCHAEFNER, Origine des instruments de musique (Paris, 1936), pp. 166 S5.

As vestes desses sacerdotes tibetanos contêm, entre outras coisas, penas de águia, um capacete com largas fitas de seda, um escudo e uma lança[76]. V Goloubew já havia feito um paralelo entre os tambores de bronze desenterrados em Dongson e os tambores dos xamãs mongóis[77]. Recentemente, H. G. Quaritch Wales definiu com mais detalhes a estrutura xamânica dos tambores de Dongson; ele compara os personagens, com penas na cabeça e em procissão, da cena ritual representada no tímpano aos xamãs dos dayaks marítimos, que se enfeitam com penas e dizem ser pássaros[78]. Embora, hoje em dia, à tamborilada do xamã indonésio possam ser atribuídos diversos valores, às vezes ela significa a viagem celeste ou é considerada como preparatória da ascensão extática do xamã (ver alguns exemplos em Wales, op. cit., p. 86).

O feiticeiro dusun usa alguns adornos e penas sagradas quando realiza um tratamento (Evans, Studies, p. 21); o xamã de Mentawei utiliza uma indumentária cerimonial que possui penas de aves e guizos (Loeb, Shaman and Seer, pp. 69 ss.); os feiticeiros e curandeiros africanos cobrem-se com peles de animais selvagens, dentes e ossos de animais etc. (Webster, Magic, pp. 253 ss.). Embora a indumentária ritual seja bastante rara na América do Sul, certos acessórios do feiticeiro fazem as suas vezes; entre eles podemos citar o maracá, chocalho "feito de cabaça em cujo interior há grãos ou pedrinhas, sendo munido de um cabo". Esse instrumento é considerado sagrado, e os tupinambás chegam a fazer-lhe oferendas de alimentos[79].

76. R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles and demons ofTibet, pp. 410 ss. Ver também D. SCHRODER, "Zur Re1igion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)" (in Anthropos, XLVII, 1952, pp. 1-79, 620-58, 822-70; XLVIII, 1953, pp. 202-59), último artigo, pp. 235 ss., 243 ss.
77. V. GOLOUBEW, "Les tambours magiques en Mongolie" (in Bulletin de l 'École Française d 'Extrême-Orient, XXIII, Hanói, 1923, pp. 407-9); id., "Sur l'origine et Ia diffusion des tambours métalliques" (in Praehis- torica Asiae orientalia, Hanói, 1932, pp. 137-50).
78. H. G. Quaritch W ALES, Prehistory and Religion in South-East Asia (Londres, 1957), pp. 82 ss.
79. A. MÉTRAUX, La religion des Tupinambá et ses rapports avec celle des mares tribus Tupi-Guarani (Paris, 1928), pp. 72 ss.

Os feiticeiros yaruros executam com seus chocalhos "representações bastante estilizadas das principais divindades por eles visitadas durante o transe" (Métraux, Le shamanisme chez les indiens de l 'Amérique du Sud tropicale, p. 218).

Os xamãs norte-americanos possuem uma indumentária cerimonial bastante simbólica: penas de águia e de outras aves, uma espécie de chocalho ou um tamborim, bolsinhas com cristais de rocha, pedras e outros objetos mágicos etc. A águia da qual são retiradas as penas é considerada sagrada e, por isso, fica em liberdade (Park, Shamanism, p. 34). A bolsinha com os acessórios está sempre com o xamã; durante a noite, ele a esconde debaixo do travesseiro ou da cama (ibid.). Entre os tlingits e os haidas, pode-se falar de indumentária cerimonial própria (roupa, capa, chapéu etc.), que o xamã confecciona segundo as indicações de seu espírito protetor (Swanton, citado por M. Bouteiller, Chamanisme et guérison magique, p. 88). Entre os apaches, além das penas de águia, o xamã possui um losango, uma corda mágica (que o torna invulnerável e também lhe permite prever os acontecimentos futuros etc.) e um chapéu ritual[80]. Em outras tribos, como os sanpoils e os nespelems, o poder mágico da indumentária se reduz a um lenço vermelho amarrado no braço (Park, p. 129). As penas de águia são encontradas em todas as tribos norte-americanas (Park, p. l34). Amarradas em bastões, também são utilizadas durante cerimônias de iniciação (por exemplo, entre os maidus do nordeste), e tais bastões são depositados sobre os túmulos dos xamãs (Park, p. l34). É um sinal que indica a direção tomada pela alma do falecido.

Na América do Norte[81], bem como na maioria das outras áreas, o xamã utiliza o tamborim ou o chocalho. Nos lugares em que não se usa tambor cerimonial, este é substituído pelo

80. J. G. BOURKE, "The Medicine-Man of the Apache" (9th Annual Report of the Bureau of Ethnology, Washington, 1892, pp. 451-617), pp. 476 ss. (o losango; cf. figs. 430-1), 533 ss. (penas), pp. 550 ss. e figs. 435-9 ("medicine-cord "), pp. 589 ss. e ilustração V ("medicine-hat ").
81. PARK, Shamanism, pp. 34 ss., 131 ss.

gongo ou por uma concha (especialmente no Ceilão[82], no sul da Ásia e na China). De qualquer modo, trata-se sempre de um instrumento capaz de estabelecer algum contato com o "mundo dos espíritos". É preciso entender esta última expressão em seu sentido mais amplo, que engloba não apenas deuses, espíritos e demônios mas também as almas dos ancestrais, os mortos e os animais míticos. O contato com o mundo supra-sensível implica necessariamente concentração prévia, facilitada pela "inserção" do xamã ou do mago em sua indumentária cerimonial e acelerada pela música ritual.

O mesmo simbolismo da indumentária sagrada sobrevive nas religiões mais evoluídas: peles de lobo ou de urso na China[83] e penas de pássaro do profeta irlandês[84], entre outros. Encontra-se o simbolismo macrocósmico nas vestes dos sacerdotes e soberanos do antigo Oriente. Esse conjunto de fatos enquadra-se numa "lei" bem conhecida da história das religiões: o indivíduo torna-se aquilo que mostra. Os portadores de máscaras são na realidade os ancestrais míticos representados por tais máscaras. As mesmas conseqüências - a saber, a transformação total do indivíduo em outra coisa - decorrem, contudo, dos diversos signos e símbolos, às vezes apenas indicados nas vestes ou diretamente sobre o corpo: adquire-se a capacidade de realizar o vôo mágico usando uma pena de águia, ou então um desenho bastante estilizado de tal pena e assim por diante. O uso dos tambores e outros instrumentos de música mágica não é, contudo, restrito exclusivamente às sessões. Vários xamãs tocam tambor e cantam por prazer pessoal, sem que as implicações de tais atos deixem de ser as mesmas, isto é, subir ao Céu ou descer aos Infernos, para visitar os mortos. Essa "autonomia" que os instrumentos da música mágico-religiosa acabam ganhando levou à constituição de uma música que,

82. Cf. Paul WIRTZ, Exorcismus und Heilikunge auf Ceylon (Berna, 1941).
83. Cf. Karl HENTZE, Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen, pp. 34 ss.
84. Cf. Nora CHADWICK, Poetry and Prophecy, p. 58.

sem ser ainda "profana", é de todo modo mais livre e mais variada. O mesmo fenômeno se verifica em relação aos cantos xamânicos que contam as viagens extáticas ao Céu e as perigosas descidas aos Infernos. Depois de certo tempo, esse tipo de aventura passa para o folclore dos respectivos povos e acaba por enriquecer a literatura oral popular com novos temas e novas personagens[85].

85. Cf. K.MEULI, "Scythica" (Hermes, LXX, 1935, pp. 121-76), pp. 151 ss.

Capítulo VI

Xamanismo na Ásia central e setentrional: I. Ascensões celestes, descidas aos Infernos

Funções do xamã

Por mais importante que seja, o papel dos xamãs na vida religiosa da Ásia central e setentrional tem suas limitações[1]. O xamã não é um sacrificante, "não faz parte de suas atribuições cuidar dos sacrifícios a serem oferecidos em determinadas datas aos deuses da água, da floresta e da família" (Kai Donner, La Sibérie, p. 222). Como já notou Radlov, no Altai o xamã não tem participação alguma nas cerimônias de nascimento, casamento e enterro, a não ser que aconteça algo insólito. Assim, apela-se para o xamã em casos de esterilidade ou de parto difícil (Radlov, Aus Subirien, II, p. 55). Mais ao norte, o xamã às vezes é convidado para os enterros a fim de impedir que a alma do morto retome, e também está presente nos casamentos para proteger os recém-casados dos maus espíritos[2], Porém, como se vê, sua função limita-se à defesa mágica.

1. A posição social dos xamãs siberianos é de primeira ordem, com exceção dos tchuktches, entre os quais os xamãs não parecem ser muito respeitados; cf. MIKHAILOWSKI, pp. 131-2. Entre os buriates, os xamãs foram, ao que tudo indica, os primeiros chefes políticos (SANDCHEJEV, Weltanschauung, pp. 981 S5.).

2. KARJALAINEN, op. cit., m, p. 925. Segundo SIEROSZEWSKI, o xamã iacuto participa de todos os eventos importantes (Du chamanisme, p. 322); mas isso não significa que ele domine a vida religiosa "normal"; é

O xamã torna-se indispensável, ao contrário, em qualquer cerimônia relacionada com as experiências da alma humana como tal, como unidade psíquica precária, inclinada a abandonar o corpo e presa fácil de demônios e feiticeiros. Por isso, em toda a Ásia e na América do Norte, assim como em outras regiões (Indonésia, por exemplo), o xamã cumpre o papel de médico e curandeiro; formula o diagnóstico, busca a alma fugitiva do doente, que captura e obriga a juntar-se de novo ao corpo que acaba de deixar. É sempre ele quem conduz a alma do morto aos Infernos, pois é o psicopompo por excelência.

O xamã é curandeiro e psicopompo porque conhece as técnicas do êxtase, isto é, porque sua alma pode abandonar impunemente o corpo e vagar por enormes distâncias, entrar nos Infernos e subir ao Céu. Ele conhece, por experiência extática pessoal, os itinerários das regiões

extraterrenas. Pode descer aos Infernos e subir ao Céu porque já esteve lá. O risco de perder-se nessas regiões proibidas é sempre grande, mas, santificado pela iniciação e munido de seus espíritos guardiães, o xamã é o único ser humano que pode correr esse risco e aventurar-se numa geografia mística.

É também graças a essa capacidade extática que o xamã consegue - como em breve veremos - acompanhar a alma do cavalo oferecido ao Deus nos sacrifícios periódicos dos altaicoso Nesse caso, é o próprio xamã quem sacrifica o cavalo, mas o faz porque lhe cabe conduzir a alma do animal em sua viagem celeste até o trono de Bai Ülgan, e não porque tenha a função de sacerdote sacrificante. Entre os tártaros de Altai, ao contrário, aparentemente o xamã tomou o lugar do sacerdote sacrificante, pois nos sacrificios do cavalo ao deus celeste supremo dos prototurcos (hiungnos, tukües), dos katchins e dos beltires, os xamãs não têm participação alguma, ao passo que desempenham papel ativo nos outros sacrifícios[3].

essencialmente em caso de doença que ele se toma indispensável (ibid.). Entre os buriates, até a idade de quinze anos as crianças são protegidas dos maus espíritos pelos xamãs (SANDCHEJEV, p. 594).

3. Cf. W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, IX, pp. 14,31,63 (hiugno, tuküe etc.), 686 ss. (katchins, beltires), 771 ss.

Os mesmos fatos se verificam entre os povos úgricos. Entre os voguls e os ostyaks do Irtysh, os xamãs realizam sacrifícios em casos de doença e antes de iniciarem o tratamento, mas tal sacrifício parece ser uma inovação recente; apenas a busca da alma perdida do doente parece ser original e importante nesse caso (Karjalainen, III, p. 286). Entre esses mesmos povos, os xamãs auxiliam nos sacrifícios de expiação e, na região de Irtysh por exemplo, podem até realizar sacrificios, mas nada se há de inferir disso, visto que qualquer pessoa pode realizar sacrifícios para os deuses (ibid., pp. 287 ss.). Mesmo quando participa dos sacrifícios, o xamã úgrico não abate o animal, assumindo o aspecto por assim dizer "espiritual" do rito: realiza defumações, profere as orações etc. (ibid., p. 288). Nos sacrifícios dos tremuygans, o xamã é chamado de "o homem que reza", mas não é indispensável (ibid.). Entre os vasyugans, depois de consultar o xamã a respeito de uma doença, realiza-se o sacrifício segundo suas instruções, mas a imolação é feita pelo dono da casa. Nos sacrifícios coletivos dos povos úgricos, o xamã limita-se a proferir as orações e a conduzir as almas dos animais sacrificados às diversas divindades (ibid., p. 289). Conclui-se que, mesmo quando participa dos sacrificios, o xamã desempenha papel "espiritual"[4], encarregando-se tão-só do itinerário místico da alma do animal sacrificado. Compreende-se facilmente por

quê: o xamã conhece o itinerário e, além disso, é capaz de controlar e conduzir "almas", sejam elas de pessoas ou de animais.

Em direção ao norte, o papel religioso do xamã parece ir crescendo em importância e complexidade. No extremo norte da Ásia, quando a caça escasseia, pode-se recorrer à intervenção do xamã (U. Harva, Die religiôsen Vorstellungen, p. 542). Ocorre o mesmo entre os esquimós[5] e em certas tribos norte-americanas[6], mas tais ritos de caça não podem ser considerados

4. Note-se a analogia com a função do brâmane no ritual védico.
5. Ver, por exemplo, RASMUSSEN, lntellectual Culture of the Iglulik Eskimos, pp. 109 ss.; WEYER, The Eskimos, p. 422 etc.
6. Como, por exemplo, no "antelope-charming" dos paviotsos; cf. PARK, Shamanism, pp. 62 ss., 139 ss.

propriamente xamânicos. Se bem que o xamã pareça desempenhar algum papel nessas ocasiões, ele está sempre ligado às suas capacidades extáticas: prevê as mudanças climáticas, possui o dom da clarividência e da visão a distância (pode, portanto, descobrir onde há caça) e, além disso, possui relações mais estreitas e de ordem mágico-religiosa com os animais.

A adivinhação e a clarividência fazem parte das técnicas místicas do xamã. Assim, consulta-se o xamã para encontrar homens ou animais perdidos na tundra ou na neve, para recuperar um objeto perdido etc. Mas esses pequenos feitos incumbem às xamãs e a outras espécies de magos e magas. Fazer mal aos adversários de seus clientes não é uma "especialidade" dos xamãs, embora eles às vezes se prestem a isso. Mas o xamanismo norte-asiático é um fenômeno extremamente complexo e marcado por uma longa história, tendo acabado por absorver inúmeras técnicas mágicas, principalmente em decorrência do prestígio que os xamãs acumularam ao longo do tempo.

Xamãs "brancos" e "negros". Mitologias "dualistas"

A especialização mais clara, pelo menos em determinadas populações, é a que separa os xamãs "brancos" dos "negros", embora nem sempre seja fácil definir a oposição entre eles. M. A. Czaplicka[7] menciona, entre os iacutos, os ajy-ojunas, que realizam sacrifícios para os deuses, e os abasy-ojunas, que têm relações com os maus espíritos. Mas, como nota Harva (op. cit., p. 483), o ajy-ojuna não é necessariamente um xamã; pode também ser um sacerdote sacrificante. Segundo Pripuzov, o mesmo xamã iacuto pode invocar tanto os espíritos

superiores (celestes) quanto os das regiões inferiores[8]. Entre os tungues de

7. Aboriginal Siberia, pp. 247 ss.; ver também W. SCHMIDT, Der Ursprung, XI, pp. 273-8, 287-90.

8. U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, p. 483. Sieroszewski classifica os xamãs iacutos de acordo com seus poderes e distingue: a) os "últimos" (kennikf oüna), que são mais adivinhos e intérpretes de sonhos, e tratam

Turushannsk, a classe dos xamãs não apresenta nenhuma divisão interna; afora o xamã, qualquer sacerdote sacrificante pode oferecer sacrifícios ao deus celeste, e esses ritos sempre ocorrem durante o dia, ao passo que os ritos xamânicos são praticados à noite (Harva, op. cit., p. 483).

A distinção é claramente marcada entre os buriates, que falam de "xamãs brancos" (sagani bö) e "xamãs negros" (karain bö): os primeiros têm relações com os deuses e os últimos com os espíritos[9], Suas vestes diferem: são brancas para aqueles e azuis para estes. A própria mitologia dos buriates apresenta um dualismo bastante claro: os inumeráveis semideuses dividem-se em Khans negros e Khans brancos, separados por feroz inimizade[10]. Os Khans negros são servidos pelos "xamãs negros"; estes não são amados, mas nem por isso deixam de ser úteis, pois são os únicos que podem servir de intermediários junto aos Khans negros (Sandchejew, p. 952). Mas tal situação não é primitiva; segundo os mitos, o primeiro xamã era "branco", e o "negro" só surgiu mais tarde (ibid., p. 976). Vimos (acima, pp. 86 ss.) que foi o deus celeste quem enviou a Águia para investir dos dons xamânicos o primeiro ser humano que encontrasse na terra. Essa bipartição dos xamãs poderia perfeitamente ser um fenômeno secundário, talvez bastante tardio, decorrente de influências iranianas ou de uma valorização negativa das hierofanias ctonianas e "infernais" que com o tempo acabaram por designar forças "demoníacas"[11],

apenas das doenças leves; b) os xamãs "comuns" (orto oüna), que são os curandeiros habituais; c) os "grandes" xamãs, magos poderosos, aos quais o próprio Ulu- Toion enviou um espírito protetor (Du chamanisme, p. 315). Como veremos em seguida, o panteão dos iacutos é marcado por uma bipartição, mas a esta não parece corresponder uma diferenciação da classe dos xamãs. A oposição existe, antes, entre os sacerdotes sacrificantes e os xamãs. Fala-se, contudo, em "xarnãs brancos" ou "xamãs de verão", especializados nas cerimônias da deusa Aisyt; ver acima, pp. 97 e 98, n. 15.

9. N. N. AGAPITOV e M. N. CHANGALOV, Shamanstvo u burjat, p. 46; MIKHAILOWSKl, p. 130; HARVA, op. cit., p. 484.

10. Garrna SANDCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus, pp. 952 ss.; cf. W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 250 ss.

11. Acerca das relações entre a organização dualista do mundo espiritual e uma possível organização social dualista, ver Lawrence KRADER,

Não se deve esquecer que grande parte das divindades e das forças da Terra e dos Infernos não são obrigatoriamente "más" nem "demoníacas". Geralmente representam hierofanias autóctones, ou até mesmo tópicas, que decaíram em decorrência de modificações ocorridas no interior do panteão. Às vezes, a bipartição em deuses celestes e ctoniano-infernais não passa de classificação cômoda, sem nenhuma implicação pejorativa para estes últimos. Acabamos de ver entre os buriates uma oposição bem nítida entre Khans brancos e Khans negros. Os iacutos também conhecem duas grandes classes (bis) de deuses, os "do alto" e os "de baixo", os tangaras ("celestes") e os "subterrâneos"[12], sem que se possa no entanto falar de nítida oposição entre eles (Sieroszewski, pp. 300 ss.); trata-se, antes, de uma classificação e de uma especialização das diversas formas e forças religiosas.

Embora sejam benéficos, os deuses e espíritos "do alto" infelizmente são passivos; por isso, pouco ajudam no drama da existência humana. Vivem nas "esferas superiores do Céu, não se envolvem de modo algum nos assuntos humanos e têm bem menos influência no desenrolar da vida do que os espíritos do 'bis de baixo', que são vingativos, mais próximos da terra, aliados dos homens por laços de sangue e por uma organização clânica muito mais rigorosa" (Sieroszewski, p. 301). O chefe dos deuses e dos espíritos celestes é Art-Toion-Aga, o "Senhor Pai Chefe do Mundo", que reside "nas nove esferas do Céu. Ainda que poderoso, é inativo; resplandece como o sol, que é seu emblema, fala pela voz do trovão, mas não se imiscui nos assuntos humanos. De nada adiantaria dirigir-lhe orações por nossas necessidades cotidianas: seu repouso só pode ser interrompido em casos excepcionais, e mesmo assim

"Burjat Religion and Society" (in Southwestern Journal of Anthropology, X, 3, Albuquerque, 1954, pp. 322-51), pp. 338 ss.

12. "Alto" e "baixo" são. aliás, termos bastante vagos, que podem igualmente designar regiões a montante ou a jusante de um rio; SIEROSZEWSKl, p. 300. Cf. também W. JOCHELSON, The Yakut, pp. 107 ss.; B. D. SHIMKIN, A Sketch of lhe Ket, pp. 161 ss.

ele demonstra pouca boa vontade em imiscuir-se nos assuntos humanos"[13].

Além de Art-Toion-Aga existem sete grandes deuses "do alto" e uma multidão de deuses menores. Mas o fato de residirem no Céu não implica necessariamente uma estrutura uraniana. Ao lado do "Senhor-Criador Branco" (Urüng Ai-Toion), que mora no quarto Céu, encontram-se, por exemplo, "A Doce Mãe-Criadora", "A Doce Senhora da Natividade" e a "Senhora da Terra" (A n-Alai-Chotuni. O deus da caça, Bai Bainai, vive tanto na parte oriental do Céu quanto nos campos e florestas. Mas para ele são sacrificados búfalos negros, o que constitui indício de sua origem telúrica[14].

O "bis de baixo" compreende oito grandes deuses, encabeçados pelo "Todo-Poderoso Senhor do Infinito" (Ulutuier Ulu-Toion), e uma quantidade ilimitada de "maus espíritos". Mas Ulu- Toion não é mau: "Apenas está muito perto da terra, por cujos assuntos se interessa profundamente [...] Ulu- Toion personifica a existência ativa, cheia de sofrimentos, de desejos, de lutas [...] Deve ser procurado a oeste, no terceiro Céu. Mas não se deve invocar seu nome em vão: a terra treme e agita-se quando ele pisa, e o coração do mortal que ouse contemplar seu rosto sucumbe de pavor. Por isso ninguém jamais o viu. Contudo ele é o único dos poderosos habitantes do Céu que desce a este vale humano de lágrimas [...] Foi ele quem deu o fogo aos homens; foi ele quem criou o xamã e ensinou-o a lutar contra o infortúnio [...] É o criador dos pássaros, dos animais

13. SIEROSZEWSKl, p. 302, segundo CHUDJAKOW. Quanto ao caráter passivo dos Seres Supremos do Céu, ver nosso Traité d'histoire des religions, pp. 53 ss.

14. "Quando os caçadores não têm sorte na caça ou um deles adoece, é sacrificado um búfalo negro, e o xamã queima a carne, as tripas e a gordura do animal. Durante a cerimônia, lava-se no sangue do animal sacrificado uma estatueta de madeira de Bainai, coberta com uma pele de lebre. Com o degelo, são fincadas à beira da água estacas interligadas por uma corda de cabelos (sety), na qual são pendurados pedaços de pano coloridos e cabeleiras; além disso, jogam manteiga, doces, açúcar e dinheiro na água" (SIEROSZEWSKI, p. 303). É um típico sacrifício mestiço; cf. A. GAHS, Kopf-, Schãdel- und Langknochenopfer hei Rentiervolkern. passim.

das florestas, da própria mata." (Sieroszewski, pp. 306 ss.). Ulu-Toion não obedece a Art-Toion-Aga, mas trata-o de igual para igual[15].

Fato significativo é a oferta de animais brancos ou baios a várias dessas divindades "de baixo"; para Kahtyr-Kaghtan Burai-Toion, deus poderoso que só perde para Ulu-Toion, são sacrificados cavalos cinzentos de testa branca; à "Dama do Potro Branco" oferece-se um potro branco; aos demais deuses e espíritos "de baixo" são sacrificados jumentos baios de patas brancas ou cabeça branca, ou então jumentos cinzentos malhados etc. (Sieroszewski, pp. 303 ss.). Entre os espíritos "de baixo" também existem, é claro, alguns xamãs ilustres. O mais famoso é o "príncipe dos xamãs" dos iacutos, que reside na parte ocidental do Céu e pertence à família de Ulu-Toion. "Era outrora um xamã do ulus de Nam, do nosleg de Bötiünhe, da raça Tchaky [...] A ele é oferecido em sacrifício um cão de caça cor de aço com manchas brancas, com uma mancha branca na cabeça, entre os olhos e o focinho" (ibid., p. 305).

Esses exemplos mostram o quanto é difícil traçar uma fronteira clara entre os deuses "uranianos" e os deuses "telúricos", entre as forças religiosas consideradas "boas" e as outras, "más". O que salta aos olhos é que o deus supremo celeste é um deus otiosus e que, no panteão iacuto, as situações e as hierarquias foram modificadas

diversas vezes, quando não usurpadas. Considerando-se esse "dualismo" ao mesmo tempo complexo e vago, compreende-se como o xamã iacuto pode "servir" tanto aos deuses "do alto" quanto aos "de baixo",já que "bis de baixo" nem sempre quer dizer "maus espíritos". A diferença existente entre os xamãs e os outros sacerdotes (os "sacrificantes") não é de ordem ritual, e sim extática; não é o fato de um xamã poder ou não oferecer determinado sacrifício que caracteriza e define sua situação específica no seio da comunidade religiosa

15. Diante dessa descrição, percebe-se o quanto é inadequada a classificação de Ulu-Toion entre as divindades "inferiores", "de baixo". Na verdade, ele acumula os atributos de Senhor dos Animais, de demiurgo e até de deus da fertilidade.

(que engloba tanto sacerdotes quanto leigos), mas sim a natureza particular de suas relações com as divindades, tanto as "do alto" quanto as "de baixo". Essas relações - como veremos melhor em seguida - são mais "familiares", mais "concretas" que as dos outros, sacerdotes sacrificantes ou leigos, pois para o xamã as experiências religiosas sempre têm uma estrutura extática, seja qual for a divindade que provoque tal experiência.

Ainda que não tão claramente marcada como entre os buriates, encontra-se a mesma bipartição entre os xamãs altaicos. Anochin[16] fala de "xamãs brancos" (ak kam) e "xamãs negros" (kara kam). Radlov e Potapov não registram essa diferença. Segundo suas informações, o mesmo xamã pode executar tanto a viagem ao Céu quanto a descida aos Infernos. Mas tais afirmações não são contraditórias. Anochin (pp. 108 ss.) observa que existem igualmente xamãs "negros-brancos" que podem realizar ambas as viagens; o etnólogo russo encontrou seis xamãs "brancos", três "negros" e cinco "brancos-negros". É muito provável que Radlov e Potapov só tenham estado em contato com xamãs desta última categoria.

A indumentária dos "xamãs brancos" é mais sumária; o cafetã (manyak) não parece indispensável, mas eles têm um chapéu de pele de carneiro e outras insígnias[17], As xamãs são sempre "negras", pois nunca realizam a viagem ao Céu. Em resumo, os altaicos aparentemente distinguem três grupos de xamãs: os que se ocupam exclusivamente dos deuses e das forças celestes, os especializados no culto (extático) dos deuses do Inferno e os que têm relações místicas com as duas categorias de deuses. Estes últimos parecem ser numericamente importantes.

Sacrifício do cavalo e ascensão do xamã ao Céu (Altai)

Tudo isso ficará mais claro depois de descrevermos algumas sessões xamânicas, realizadas com finalidades diversas:

16. Materialy po shamanstvu u altajcev, p. 33.
17. ANOCHIN, Materialy, p. 34; HARVA, p. 482; W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, p. 244.

215

sacrifício do cavalo e ascensão ao Céu, procura das causas de uma doença e tratamento do doente, acompanhamento da alma do defunto aos Infernos e purificação da casa etc. Por ora, ficaremos limitados à descrição das sessões, sem estudar o transe propriamente dito do xamã, fazendo apenas algumas alusões aos conceitos religiosos e mitológicos que informam essas viagens extáticas. Este último problema, dos fundamentos míticos e teológicos do êxtase xamânico, será retomado mais tarde. É preciso ainda acrescentar que a fenomenologia da sessão varia conforme a tribo, embora a estrutura seja sempre a mesma. Não nos pareceu necessário esclarecer todas essas diferenças, que dizem mais respeito a detalhes. Neste capítulo, buscamos em primeiro lugar fazer uma descrição tão detalhada quanto possível dos tipos mais importantes de sessões xamânicas. Começaremos pela descrição clássica que. Radlov fez do ritual altaico, baseada não apenas em suas observações como também em textos de cantos e invocações registrados no início do século XIX pelos missionários do Altai e redigidos mais tarde pelo padre Verbitskii[18]. Esse sacrifício é celebrado de tempos em tempos por cada família, e a cerimônia dura duas ou três noites consecutivas.

A primeira noite é dedicada à preparação do rito. O kam, depois de escolher um local num prado, monta numa iurta nova; no interior da iurta coloca uma bétula nova sem os galhos mais baixos e em seu tronco instala nove degraus (tapty). As folhas mais altas da bétula, em cujo cimo há uma bandeira, saem pela abertura superior da iurta. Constrói-se uma pequena paliçada com madeira de bétula em torno da iurta e, na entrada, finca-se

18. RADLOV, Aus Sibirien, II, pp. 20-50. VERBITSKlI publicou, em 1870, o texto tártaro num jornal de Tomsk, depois de ter publicado, em 1858, uma descrição da cerimônia. A tradução dos cantos e das invocações dos tártaros, assim como sua integração na apresentação do ritual, devem-se a Radlov. Um resumo dessa descrição clássica foi feito por MIKHAILOWSKl, op. cit., pp. 74-8; cf. também U. HARVA, Die religiôsen Vorstellungen, pp. 553-6. Ultimamente, W. SCHMIDT dedicou um capítulo inteiro do IX tomo de seu Der Ursprung der Gottesidee (pp. 278-341) à apresentação e à análise do texto de Radlov.

216

um pau de bétula com um nó de crina de cavalo. Em seguida, escolhe-se um cavalo de pêlo claro que, após confirmação de que agrada à

divindade, é entregue pelo xamã a uma das pessoas presentes, que por essa razão é chamada de Bas-tut-kan-kisi, isto é, "a pessoa que vai segurando a cabeça". O xamã agita um galho de bétula sobre o dorso do cavalo, para forçar a alma do animal a sair e preparar seu vôo em direção a Bai-Ulgan. Repete o mesmo gesto sobre "a pessoa que vai segurando a cabeça", pois a "alma" dessa pessoa deverá acompanhar a alma do cavalo durante toda a sua viagem celeste, devendo por isso estar à disposição do kam.

O xamã retorna à iurta, joga os galhos no fogo e defuma o tamborim. Começa então a invocar os espíritos, ordenando-lhes que entrem no tambor; ele vai precisar de todos em sua ascensão. A cada chamado nominal, o espírito responde "Cá estou, kam!", e o xamã manobra o tamborim, fazendo o gesto de quem aprisiona nele o espírito. Depois de reunir seus espíritos auxiliares (que são todos celestes), o xamã sai da iurta. A alguns passos encontra-se um espantalho em forma de ganso, que ele monta enquanto agita rapidamente as mãos, como se fosse voar, e canta:

"Acima do Céu branco,
Além das nuvens brancas,
Acima do Céu azul,
Além das nuvens azuis,
Sobe ao Céu, Ó pássaro!"

A essa invocação o ganso responde, grasnando: "Ungaigakgak ungaigakgak, kaigaigakgak, kaigaigak." É evidentemente o próprio xamã que imita a voz da ave. Sentado sobre o ganso, o kam persegue a alma do cavalo (púra) - que supostamente fugiu - e relincha como um corcel. Com a ajuda da assistência, empurra a alma do animal para a paliçada e imita com mímicas a sua captura em todos os detalhes: relincha, dá coices e faz de conta que o laço destinado a prender o animal lhe aperta o pescoço. Às vezes, deixa cair o tamborim para indicar que a alma do cavalo fugiu. Finalmente, ela é recapturada, o xamã faz defumações com zimbro e manda embora o

ganso. Em seguida abençoa o cavalo e, com a ajuda de alguns assistentes, mata-o de modo cruel, quebrando-lhe a coluna vertebral de tal modo que nenhuma gota de sangue cai ao chão nem salpica nos sacrificantes[19]. A pele e os ossos são expostos, dependurados numa vara comprida[20]. Depois de realizar oferendas aos ancestrais e aos espíritos protetores da iurta, a carne é preparada e comida cerimonialmente; o xamã recebe os melhores pedaços.

A segunda parte da cerimônia, e a mais importante, ocorre na noite seguinte. É então que o xamã vai dar mostras de suas capacidades xamânicas durante sua viagem extática até a morada celeste de Bai Ülgan. O fogo arde na iurta. O xamã oferece carne do cavalo aos Senhores do Tambor, ou seja, aos espíritos que personificam as forças xamânicas de sua família, e canta:

"Aceita este pedaço, ó Kaira Khan!
Senhor do Tambor das seis corcovas
Vem a mim a tinir!
Quando eu gritar Tchokl, inclina-te!
Quando eu gritar mal, aceita isto! [...]"

Dirige-se do mesmo modo ao Senhor do Fogo, que simboliza o poder sagrado do proprietário da iurta, organizador da

19. Segundo POTANIN (Otcherki, IV, p. 79), junto à mesa de sacrifício são fixadas duas varas encimadas por aves de madeira; uma corda, na qual são pendurados galhos verdes e uma pele de lebre, liga as duas varas. Entre os dolgans, as varas com aves de madeira na ponta representam as colunas cósmicas; cf. HARVA (Holmberg), Der Baum des Lebens, p. 16, figs. 5-6; id., Die religiôsen Vorstellungen, p. 44. Quanto à ave, evidentemente simboliza o poder mágico de voar de que dispõe o xamã.
20. Cavalos e ovelhas são sacrificados do mesmo modo em outras tribos altaicas e entre os teleutas; cf. POTANIN, op. cit., IV, pp. 78 ss. É o sacrifício específico da cabeça e dos ossos longos, cujas formas mais puras encontram-se entre as populações árticas; cf. A. GAHS, Kopf-, Schiidel- und Langknochenopfer bei Rentiervôlkern; W. SCHMIDT, Der Ursprung, III (Münster, 1931), pp. 334, 367 ss., 462 ss. etc.; VI (1935), pp. 70-5, 274-81 etc.; IX, pp. 287-92; id., "Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern" (Ethnos, vol. 7, 1942, pp. 127-48). Ver também K. MEULI, Griechische Opferbriiuche, pp. 283 ss.

festividade. Elevando um copo, o xamã imita com os lábios o rumor de uma assembléia de convidados invisíveis a beber; depois, corta pedaços do cavalo para distribuí-los aos assistentes (representantes dos espíritos), que os devoram ruidosamente[21]. Em seguida, o xamã pratica defumações sobre os nove trajes dependurados numa corda como oferenda do dono da casa a Bai Ülgan e canta:

"Dádivas que cavalo algum pode carregar,
Ai! Ai! Ai!
Que homem nenhum pode levantar,
Ai! Ai! Ai!
Roupas de três golas,
Vira-as três vezes e olha-as,
Que sejam um cobertor para o corcel,
Ai! Ai! Ai!
Príncipe Ülgän, tu, tesouro de alegria! [...]"

Envergando suas vestes xamânicas, o kam se senta numa banqueta e, enquanto defuma o tambor, começa a invocar numerosos espíritos, grandes e pequenos, que respondem, um após o outro: "Cá estou, kam!". Desse modo ele invoca Yayyk Kan, o Espírito do Mar, Kaira Kan, Paisyn Kan, a família de Bai Ülgan (a Mãe Tasygan com nove filhas à sua direita e sete filhas à sua esquerda) e finalmente os Senhores e os Heróis de Abakan e de Altai (Mordo Kan, Altai Kan, Oktu Kan etc.). Ao final dessa longa invocação, dirige-se a Mãrküt, o Pássaro-da-Céu:

"Pássaro celeste, os cinco Märküt
Com as vossas potentes garras de bronze,
As garras da lua são de cobre
E o bico da lua é de gelo;
Poderoso é o remígio de tuas longas asas,
Tua longa cauda é semelhante a um leque,
Tua asa esquerda oculta a lua,

21. Acerca das implicações paletnológicas e religiosas desse rito, ver MEULI, op. cit., pp. 224 ss. e passim.

Tua asa direita oculta o sol,
Tu, mãe das nove águias,
Sem te perderes voas sobre Yaik,
Não estás cansada sobre Edil!
Vem até mim a cantar!
A brincar, aproxima-te de meu olho direito,
Pousa sobre meu ombro direito! [...]"

O xamã imita o grito desse pássaro para anunciar sua presença, Kazak, kak, kak! Eis-me aqui, kam! Ao fazê-lo, o xamã verga o ombro, como se fosse oprimido pelo peso de uma ave enorme.

O chamado dos espíritos continua, e o tambor fica pesado. Munido desses numerosos e poderosos protetores, o xamã dá várias voltas em torno da bétula que se encontra dentro da iurta[22] e ajoelha-se diante da porta para pedir ao Espírito-Porteiro que lhe dê um guia. Tendo obtido resposta favorável, retoma para o meio da iurta, tocando o tambor e convulsionando o corpo, ao mesmo tempo que murmura palavras ininteligíveis. Em seguida purifica todos com seu tambor, a começar pelo dono da casa. É uma cerimônia longa e complexa, que termina com a exaltação do xamã. É também o sinal da ascensão propriamente dita, pois pouco tempo depois ele se coloca sobre o primeiro entalhe (tapty) da bétula, enquanto bate com força no tambor e grita Tchok!tchok!

Além disso, faz movimentos para indicar que está subindo para o Céu. Em "êxtase" (?!) dá a volta na bétula e no fogo, imitando o som do trovão, e em seguida se aproxima rapidamente de uma banqueta recoberta com uma pele de cavalo. Esta representa a alma do püra, o cavalo sacrificado. O xamã sobe nela e exclama:

22. Esta simboliza a Árvore do Mundo, que fica no meio do Universo, eixo cósmico que liga o Céu, a Terra e o Inferno. Os sete, nove ou doze entalhes (tapty) representam os "céus", os níveis celestes. Note-se que a viagem extática do xamã sempre se realiza perto do "Centro do Mundo". Lembremos que entre os buriates a bétula xamânica é chamada de udesi-burkhan, "o guardião da porta", pois abre a entrada do céu para o xamã (cf. pp. 136 S5.).

"Subi um degrau!
Aikhai! Aikhai!
Atingi uma região (celeste)
Sagarbata!
Subi até o topo dos tapty!
Sagarbata!
Ergui-me até a lua cheia!
Sagarbata! "[23]

O xamã vai ficando cada vez mais excitado e, sempre tocando o tambor, ordena a Bas-tut-kan-kisi que se apresse. A alma da "pessoa que vai segurando a cabeça" abandona o corpo ao mesmo tempo que a alma do cavalo sacrificado. O Bas-tut-kan-kisi se queixa das dificuldades do caminho e o xamã encoraja-o. Em seguida, subindo ao segundo tapty, ele penetra simbolicamente no segundo Céu e exclama:

"Atravessei o segundo teto,
Subi o segundo degrau,
Olha! o teto está despedaçado! [...]"

E, imitando novamente o raio e o trovão, proclama:

"Sagarbata! Sagarbata!
Subi o segundo degrau! etc."

No terceiro Céu, o púra está bem cansado e, para aliviá-lo, o xamã chama o ganso. A ave se apresenta: "Kagak! Kagak! Cá estou, kam!". O xamã sobe e prossegue sua viagem celeste. Descreve a ascensão e imita o grasnar do ganso, que se queixa, por sua vez, das dificuldades da viagem. No terceiro Céu faz-se uma parada. O xamã então fala do seu próprio cansaço e do de seu cavalo. Dá ainda informações acerca do tempo que fará,

23. Evidentemente tudo isso é um exagero devido à embriaguez da ruptura do primeiro nível cósmico, pois na verdade o xamã atinge apenas o primeiro céu; ele não sobe até o topo dos tapty, nem chega até a lua cheia (que se encontra no sexto céu).

das epidemias e das desgraças iminentes e dos sacrifícios que a comunidade deverá oferecer.

Depois que o Bas-tut-kan-kisi descansou bastante, a viagem continua. O xamã vai subindo pelos entalhes da bétula e, assim, penetrando sucessivamente nas outras regiões celestes. Para animar o espetáculo, ocorrem diversos episódios, alguns bastante grotescos: ele oferece tabaco a Karakus, o Pássaro Negro, que está a serviço do xamã, e Karakus expulsa o cuco; o xamã dá água ao púra, imitando o ruído de um cavalo a beber, e finalmente no sexto Céu ocorre o último episódio cômico: a caça a uma lebre[24]. No quinto Céu, o xamã tem uma longa conversa com o poderoso Yayutsi (o "Criador Supremo"), que lhe revela vários segredos do futuro; alguns são comunicados em voz alta, outros apenas sussurrados.

No sexto Céu, o xamã inclina-se diante da lua, e no sétimo, diante do sol. Vai atravessando um Céu após o outro até o nono e, se é realmente poderoso, chega até o décimo segundo ou mesmo além; a ascensão depende exclusivamente da força do xamã. Atingido o cume permitido por seu poder, o xamã pára, deixa o tambor cair e invoca Bai Ülgan humildemente, nos seguintes termos:

"Deus, a quem três escadas levam,
Bai Ülgan, senhor de três rebanhos,
A encosta azul que acaba de aparecer,
O Céu azul que se mostra,
A nuvem azul que passa rapidamente,
Inacessível Céu azul!
Inacessível Céu branco!
Lugar a um ano de distância da água!
Pai Ülgan três vezes exaltado!
Por quem brilham as bordas da lua,
Que utiliza o casco do cavalo,
Tu, Ülgan, criaste todos os seres humanos
Que se movem em torno de nós.

24. Como a lebre é um animal lunar, é natural que seja caçada no sexto céu, o da Lua.

Tu, Ülgan, nos dotaste, a todos nós, de rebanhos!
Não nos deixes cair no sofrimento!
Ajuda-nos a resistir ao Malvado,

Não nos mostres Körmös (o mau espírito)
Não nos abandones nas mãos dele
Tu que fizeste girar o Céu estrelado
Milhares e milhares de vezes!
Não condenes meus pecados!"

O xamã fica então sabendo se Bai Ülgan gostou do sacrifício e recebe previsões sobre o tempo e a nova colheita; também fica sabendo qual outro sacrifício a divindade espera. Esse episódio marca o ponto culminante do "êxtase", e o xamã cai exausto. O bas-tut-kan-kisi aproxima-se e pega o tambor e o bastão. O xamã permanece imóvel e mudo. Depois de algum tempo, esfrega os olhos, parecendo despertar de um sono profundo, e saúda os presentes como se tivesse estado ausente por muito tempo.

Às vezes a festa termina com esse cerimonial; com mais freqüência, sobretudo em casa de ricos, dura ainda mais um dia, dedicado a libações aos deuses e a banquetes nos quais são consumidas enormes quantidades de bebidas alcoólicas[25],

25. U. HARVA reproduz (Die religiösen Vorstellungen, p. 557, fig.105) o desenho de um xamã altaico que representa a ascensão celeste por ocasião do sacrifício do cavalo. ANOCHIN publica textos (poemas e orações) pronunciados durante a ascensão do xamã ao céu junto com a alma do potro sacrificado, no âmbito do sacrifício a Karsut, o filho mais popular de Bai Ülgän (A. V. ANOCHIN, Materialy po shamanstvu u altajcev, pp. 10 1-4; ver tradução e o comentário em W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, pp. 357-63). W. AMSCHLER apresenta as observações de VERBITSKY acerca do sacrifício do cavalo entre os telingitas do Altai; cf. "Über die Tierpfer (Besonderes Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai" (in Anthropos, XXVIII, 3-4,1933, pp. 305-13). D. ZELENIN descreve o sacrifício do cavalo entre os kurmandines do Altai, rito bastante aparentado ao descrito por RADLOV, a não ser pelo fato de não conter a viagem celeste do xamã para apresentar a alma do cavalo a Sulta-Khan (= Bai Ülgăn); cf. D. ZELENIN, Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Tiirken, pp. 84-6. Entre os tártaros lebeds, sacrifica-se um cavalo à lua cheia que se segue ao solstício de verão: o objetivo é agrário ("que o trigo cresça"), e é bem possível que se trate de

Faremos apenas algumas observações acerca do ritual que acabamos de analisar. Vê-se claramente que ele é constituído por duas partes distintas e independentes: a) o sacrifício ao Ser Celeste e b) a ascensão simbólica do xamã[26] e seu comparecimento, juntamente com a alma do animal sacrificado, diante de Bai Ülgän. Na forma em que ainda se encontrava no século XIX, o sacrifício altaico do cavalo assemelhava-se aos sacrifícios oferecidos aos Seres Supremos Celestes no extremo norte da Ásia, rito também conhecido alhures, nas religiões mais arcaicas, e que não requer de modo algum a presença de um xamã sacrificante. De fato, como já mencionamos, vários povos turcos

conhecem o mesmo sacrifício do cavalo dedicado ao Ser Celeste, mas sem a intervenção do xamã. O sacrifício do cavalo era também praticado pela maioria dos povos indo-europeus[27], sempre em intenção de um deus do Céu ou da tempestade. Portanto, é lícito conjeturar que o papel do xamã no rito altaico seja recente e que tenha objetivos outros além da oferenda do animal ao Ser Supremo.

A segunda observação refere-se ao próprio Bai Ülgãn. Embora seus atributos sejam celestes, temos razões para crer

uma introdução tardia (HARVA, p. 577, segundo K. HILDÉN). A mesma "agrarização" do sacrifício do cavalo encontra-se entre os teleutas (sacrifício do 20 de julho, "nos campos", HARVA, p. 577). Os buriates também praticam o sacrifício do cavalo, mas o xamã não tem nenhuma participação nele; trata-se de uma cerimônia típica dos povos criadores de cavalos. Jeremiah CURTIN faz a descrição mais elaborada do sacrificio em A Journey in Southern Siberia, pp. 44-52. Outros detalhes encontram-se em U. HARV A, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 574 ss. (com base em SHASKOV) e em W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 226 ss.

26. Sobre esse motivo, ver também W. SCHMIDT, Der Ursprung, XI, pp. 651-8.

27. Cf. W. KOPPERS, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogerrnanen" (Wiener Baitrâge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. IV, Salzburgo- Leipzig, 1936, pp. 279-412); id., "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der vôlkerkundlichen Universalgeschichte" (Belleten, 20, Ancara, 1941, pp. 481-525).

que ele não é claramente nem desde sempre um deus supremo uraniano. Suas características são mais de deus da "atmosfera" e da fertilidade, pois possui uma esposa e muitos filhos e preside à fecundidade dos rebanhos e à opulência das colheitas. O verdadeiro deus celeste supremo dos altaicos parece ser Tengere Kaira Kan[28] ("o misericordioso Senhor Céu"), a julgar por sua estrutura, mais próxima do samoiedo Num e do turco-mongol Tengri, "Céu"[29]. É Tengere Kaira Kan que desempenha o papel principal nos mitos da cosmogonia e do fim do mundo, ao passo que Bai Ülgãn está sempre ausente deles. É de se notar a inexistência de sacrifício previsto para ele, ao passo que diversos sacrifícios são oferecidos a Bai Ülgan e a Erlik Kan (Schmidt, Der Ursprung, IX, p. 143). Mas essa ausência de Tengere Kaira Kan do culto é destino de quase todos os deuses uranianos (cf. Eliade, Traité, pp. 53 ss.). É provável que, na origem, o sacrifício do cavalo fosse endereçado a Tengere Kaira Kan; vimos, de fato, que o rito altaico se insere na categoria dos sacrifícios da cabeça e dos ossos longos, próprios das divindades celestes árticas e norte-asiáticas (cf. A. Gahs, op. cit.). Lembremos, a esse respeito, que na Índia védica o sacrificio do cavalo (açvamedha), de início oferecido a Varuna e aparentemente a Dyaus, acabou por ser oferecido a Prajâpati e mesmo a Indra (Eliade, Traité, p. 92). Esse fenômeno de substituição progressiva de um deus celeste por um deus da atmosfera (e, nas regiões agrícolas, de um deus fecundador) é bastante freqüente na história das religiões (ibid., pp. 92 ss.).

Bai Ülgän, como os deuses da atmosfera e da fertilidade em geral, é menos distante, menos passivo do que as divindades uranianas puras; interessa-se pelo destino dos homens e

28. Acerca desse nome, ver Paul PELLIOT, Tiingrim > tärim (T'oung Pao, vol. 37, 1944, pp. 165-85): "o nome do 'Céu' é o mais antigo nome resgitrado nas línguas altaicas, sendo já conhecido em hiong-nu por volta da era cristã" (ibid., p. 165).
29. Cf ELIADE, Traité de l'histoire des religions, p. 65. Ver também J.-P. ROUX, Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altatques, passim; N. PALLISEN, "Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis- Chans" (in Numen, Ill, 1956, pp. 178-229), especialmente pp. 185 ss.

auxilia-os em suas necessidades cotidianas. A "presença" desse deus é mais concreta, e o "diálogo" com ele é mais "humano" e mais "dramático". É lícito supor que tenha sido graças a uma experiência religiosa mais concreta e morfologicamente mais rica que o xamã conseguiu tomar o lugar do antigo sacrificante no sacrifício do cavalo, exatamente do mesmo modo como Bai Ülgän tomou o do antigo deus celeste. O sacrifício torna-se então uma espécie de "psicoforia" que desemboca num encontro dramático entre o deus e o xamã e num diálogo concreto (o xamã chega, às vezes, a imitar a voz do deus).

É fácil compreender por que o xamã - que, entre todas as variedades de experiência religiosa, é solicitado pelas formas "extáticas" por excelência - conseguiu apropriar-se da função principal no sacrifício altaico do cavalo; sua técnica de êxtase permitia-lhe abandonar o corpo e realizar a viagem celeste. Portanto, tinha facilidade de repetir tal viagem levando consigo a alma do animal sacrificado, para apresentá-la direta e concretamente a Bai Ülgän. Outra prova de que se trata de uma introdução muito provavelmente tardia está na intensidade mediocre do "transe". No sacrifício descrito por Radlov, o "êxtase" é claramente arremedado. Na verdade, o xamã faz a mímica laboriosa da ascensão (segundo o cânon tradicional: vôo de pássaro, cavalgada etc.) e o interesse do rito é mais dramático que extático. O que não significa de modo algum que os xamãs altaicos não sejam capazes de entrar em transe, mas apenas que estes ocorrem em outras sessões xamânicas, e não no sacrifício do cavalo.

A descida aos Infernos (Altai)

A contrapartida da ascensão celeste do xamã altaico é a descida aos Infernos. Essa cerimônia é muito mais difícil e, embora também possa ser realizada por xamãs simultaneamente "brancos" e "negros", constitui por certo uma especialidade destes últimos. Radlov não

conseguiu assistir a nenhuma sessão xamânica de descida aos Infernos. Anochin, que coletou os
226
textos de cinco cerimônias de ascensão, encontrou apenas um xamã (Mampüi) que concordou em repetir diante dele as fórmulas de uma sessão de descida aos Infernos. Mampüi, o informante, era um xamã "branco e negro"; talvez por isso, em sua invocação a Erlik (= ärlik) Khan, fizesse também alusão a Bai Ülgän. Anochin[30] apenas reproduz os textos da cerimônia, sem nenhuma informação acerca do ritual propriamente dito.

Segundo esses textos, o xamã parece descer verticalmente uma após outra as sete "escadas" ou regiões subterrâneas chamadas pudak, "obstáculos". Vai acompanhado por seus ancestrais e por seus espíritos auxiliares. A cada "obstáculo" superado descreve uma nova epifania subterrânea; a palavra negro aparece praticamente em todos os versos. No segundo "obstáculo" parece fazer alusão a ruídos metálicos; no quinto "obstáculo" ouve vagalhões e o sibilo do vento; finalmente, no sétimo, onde se encontram também as nove desembocaduras dos nove rios subterrâneos, ele avista o palácio de Erlik Khan, feito de pedra e argila negra e protegido por todos os lados. O xamã pronuncia uma longa oração diante de Erlik (na qual também menciona Bai Ülgän, "o do alto"); em seguida regressa à iurta e informa aos presentes os resultados de sua viagem.

Potanin fez uma boa descrição do ritual de descenso - mas sem os textos - com base nas informações de um padre ortodoxo, Tchivalkov, que durante a juventude assistira a diversas cerimônias e chegara a fazer parte do coro[31]. Existem algumas diferenças entre o ritual descrito por Potanin e os textos coletados por Anochin, devidas certamente ao fato de se tratar de tribos diferentes, mas também ao fato de Anochin fornecer apenas os textos das invocações e rezas, sem nenhuma explicação do ritual. A diferença mais perceptível é a de direção: vertical

30. A. V. ANOCHIN, Materialy po shamanstvu u altajcev, pp. 84-91; cf. o comentário de W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, pp. 384-93.
31. S. N. POTANIN, Otcherki severo-zapadnoj Mongolii, t. IV, pp. 64-8; resumido em MIKHAILOWSKl, pp. 72-3; U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 558-9; comentário em SCHMIDT, Der Ursprung, IX. pp. 393-8.

227
em Anochin, horizontal e em seguida duplamente vertical (ascensão seguida de descida) em Potanin.

O xamã inicia a viagem em sua própria iurta. Ruma para o sul, atravessa as regiões vizinhas, sobe os montes Altai e descreve de passagem o deserto chinês de areia vermelha. Em seguida cavalga através de uma estepe amarela que nem mesmo uma pega conseguiria

sobrevoar. "Com a força do cantar, nós a atravessaremos!", exclama o xamã dirigindo-se aos presentes, e entoa um canto que estes últimos prosseguem em coro. Diante dele se estende outra estepe, de cor baça, que um corvo não seria capaz de sobrevoar. Mais uma vez, o xamã apela para o poder mágico do canto e os presentes o acompanham em coro. Finalmente ele chega à Montanha de Ferro, Temir taiksa, cujo topo atinge o Céu. A escalada é perigosa, o xamã encena sua difícil subida e respira fundo, esgotado, quando chega ao cume.

A montanha é coberta pelas ossadas alvacentas de outros xamãs (e de seus cavalos), que não tiveram forças para chegar ao topo. Transposta a montanha, outra cavalgada leva o xamã até um buraco, que é a entrada do outro mundo, yer mesi, as "mandíbulas da Terra", ouyer tunigi, "a chaminé da Terra". Entrando, o xamã encontra primeiro um promontório e um mar atravessado por uma ponte da largura de um fio de cabelo. Sobe na ponte e, para transmitir uma imagem arrebatadora de sua perigosa travessia, cambaleia e ameaça cair. Avista no fundo do mar os ossos dos inúmeros xamãs que ali caíram, pois os pecadores não conseguem passar pela ponte. O xamã passa diante do local de tortura dos pecadores e consegue ver, preso pela orelha a um poste, um homem que em vida tinha o costume de ouvir atrás das portas; outro, que era caluniador, está pendurado pela língua, e um glutão está cercado de iguarias mas não pode tocá-las etc.

Passada a ponte, o xamã cavalga novamente em direção à morada de Erlik Khan. Consegue entrar, apesar dos cães que guardam a porta e do porteiro que acaba sendo persuadido por presentes. (Cerveja, carne cozida e pele de arminho são previamente preparadas para essa viagem do xamã aos Infernos.)

Depois de receber os presentes, o porteiro deixa o xamã entrar na iurta de Erlik. Então começa a cena mais movimentada. O xamã dirige-se para a porta da tenda onde se realiza a sessão e finge aproximar-se de Erlik. Inclina-se diante do Rei dos Mortos e, tocando a fronte com o tambor e repetindo Mergu! Mergu!, tenta atrair a atenção de Erlik. Imediatamente o xamã começa a gritar, para indicar que o deus o viu e que está profundamente encolerizado. O xamã se refugia junto à porta da tenda, e a cerimônia se repete três vezes. Finalmente, Erlik Khan lhe dirige a palavra: "Os que têm penas não podem voar até aqui, os que têm garras não podem chegar até aqui; tu, lesma negra e nojenta, de onde vieste?"

O xamã lhe diz seu nome e o de seus antepassados e convida Erlik a beber. Faz de conta que verte vinho em seu tambor e o oferece ao Rei do Inferno. Erlik aceita, começa a beber e o xamã imita até seus soluços. Em seguida oferece a Erlik um boi previamente abatido, roupas e peles

que estão penduradas numa corda. Ao oferecê-los, o xamã toca com a mão cada um desses objetos. Mas as peles e as roupas continuam em posse do proprietário.

Enquanto isso, Erlik embebeda-se completamente e o xamã encena com rninúcias as fases de sua embriaguez. O deus fica complacente, abençoa-o, promete multiplicar os rebanhos etc. O xamã volta alegre para a terra, cavalgando um ganso em vez de um cavalo, e anda pela iurta na ponta dos pés, como se voasse, imitando o grito da ave: Naingak! naingak! A sessão termina, o xamã se senta, alguém pega seu tambor e bate três vezes. O xamã esfrega os olhos como se acordasse. Perguntam lhe: "Fez boa cavalgada? Conseguiu?" E ele responde: "Fiz uma viagem admirável. Fui muito bem recebido!"

Essas descidas aos Infernos são realizadas especialmente para procurar a alma do doente e trazê-la de volta. Mais adiante, veremos vários relatos siberianos de tais viagens. É claro que a descida do xamã também ocorre com finalidade oposta, ou seja, acompanhar a alma do defunto até o reino de Erlik.

Teremos ocasião de comparar essas duas viagens extáticas - ao Céu e aos Infernos - e de mostrar os esquemas cosmográficos

que implicam. Por enquanto examinemos mais de perto esse ritual de descida descrito por Potanin. Certos detalhes pertencem especificamente às descidas infernais, como, por exemplo, o cão e o porteiro que defendem a entrada do reino dos mortos. Trata-se de um motivo bem conhecido das mitologias infernais, que voltaremos a encontrar diversas vezes. O motivo da ponte estreita como um fio de cabelo é menos especificamente infernal; a ponte simboliza a passagem para o além, mas não necessariamente a passagem para o Inferno; apenas os pecadores não conseguem atravessá-la e são precipitados no abismo. A travessia de uma ponte estreitíssima que interliga duas regiões cósmicas também significa a passagem de um modo de ser para outro, de não-iniciado para iniciado, de "vivo" para "morto" (cf. abaixo, pp. 523 ss.).

O relato de Potanin apresenta diversas disparidades. O xamã cavalga para o sul, escala uma montanha e em seguida desce por um buraco até o Inferno, de onde retoma montado num ganso, e não em cavalo. Este último detalhe tem algo de suspeito; não que seja difícil imaginar um vôo através do buraco que leva aos Infernos[32], mas o vôo montado num ganso lembra a ascensão do xamã ao Céu. Com grande probabilidade, estamos diante de uma contaminação do tema da descida pelo tema da ascensão.

Quanto ao fato de o xamã cavalgar inicialmente para o sul, escalar uma montanha e só então descer pela boca do Inferno, houve quem

visse nesse itinerário a vaga lembrança de uma viagem à Índia, e chegou-se a tentar associar as visões infernais a imagens que poderiam ser encontradas nos templos-cavernas do Turquistão ou do Tibete[33]. Não há dúvida de que

32. No folclore siberiano, o herói é muitas vezes levado por uma águia ou por outra ave do fundo do Inferno para a superfície da terra. Entre os goldes, o xamã não pode realizar a viagem extática ao Inferno sem o auxílio de uma ave-espírito (koori), que garante seu retomo à superfície; o xamã cumpre a parte mais difícil dessa viagem de retomo montado em seu koori (cf HARVA, op. cit., p. 338).
33. N. K. CHADWICK, "Shamanism among the Tatars of Central Asia" (Journal of the Royal Anthropological Institute, LXVI, Londres, 1936, pp.

existem influências meridionais e, em última instância, indianas nas mitologias e folclores centro-asiáticos, mas essas influências veicularam uma geografia mítica, e não vagas lembranças de uma geografia real (orografia, itinerários, templos, cavernas etc.). É provável que o Inferno de Erlik tenha sido inspirado em modelos irano-indianos, mas a discussão dessa questão nos levaria longe demais, e por isso a reservamos para um estudo ulterior.

O xamã psicopompo (altaicos, goldes, yuraks)

Os povos do norte da Ásia concebem o outro mundo como uma imagem invertida deste. Tudo se passa como aqui, mas ao contrário: quando é dia na terra, é noite no além (por isso as festas dos mortos são realizadas após o pôr-do-sol, quando eles estão acordando e iniciando seu dia); ao verão dos vivos corresponde o inverno no país dos mortos; quando a caça e a pesca escasseiam na terra, é sinal de que são abundantes no outro mundo etc. Os beltires colocam as rédeas e a garrafa de vinho na mão esquerda do morto, pois ela corresponde à mão direita na terra. No Inferno, os rios sobem para a nascente. E tudo o que se encontra invertido na terra está em posição normal entre os mortos, razão pela qual os objetos postos no túmulo para uso dos mortos são emborcados, quando não quebrados, já que tudo o que está quebrado aqui está intacto no outro mundo e vice-versa[34].

A imagem invertida confirma-se na concepção dos estágios inferiores (os "obstáculos", pudak, que o xamã atravessa em sua descida). Os tártaros siberianos concebem sete ou nove regiões subterrâneas; os samoiedos falam em nove camadas submarinas. Mas, como os tungues e os iacutos ignoram tais

75-112), p. 111; id., Poetry and Prophecy, pp. 82,101; H. M. e N. K. CHADWICK, The Growth of Literature, m, p. 217.
34. Cf U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 343 ss. Acerca de toda essa questão, ver nossa obra em preparação, Mythologies de la mort.

estágios infernais, é possível que a concepção tártara seja de origem exótica (Harva, ibid., p. 350; ver mais adiante, pp. 308 ss).

A geografia funerária dos povos do centro e do norte da Ásia é bastante complexa, tendo sido constantemente contaminada pela invasão de idéias religiosas de origem meridional. Os mortos dirigem-se para o norte ou para o oeste (Harva, p. 346), mas existe também a idéia de que os bons se dirigem para o Céu e os pecadores vão para debaixo da terra (por exemplo, entre os tártaros do Altai; cf. Radlov, Aus Sibirien, lI, p. 12). Contudo, tal valorização moral dos itinerários de além-túmulo parece ser uma inovação bastante tardia (Harva, pp. 360 ss.). Os iacutos acreditam que, ao morrerem, tanto os bons quanto os maus sobem ao Céu, onde suas almas (kut) assumem a forma de pássaros (Harva, ibid.). É provável que as "almas-pássaros" pousem nos galhos da Árvore do Mundo, imagem mítica que pode ser encontrada alhures. Mas como, por outro lado, segundo os iacutos os maus espíritos (abasy), que também são almas de mortos, moram debaixo da terra, é evidente que estamos diante de uma dupla tradição religiosa[35].

Existe ainda a concepção religiosa segundo a qual certos privilegiados, cujo corpo é cremado, voam junto com a fumaça para o Céu, onde levam uma vida em tudo semelhante à nossa. Os buriates acreditam ser esse o destino de seus xamãs, e a mesma crença se encontra entre os tchuktches e os koryaks (ver abaixo, pp. 277 ss.). A idéia de que o fogo garante destino celeste post-mortem é confirmada pela crença de que os fulminados por um raio voam para o Céu. O "fogo", qualquer que seja sua natureza, transforma o homem em "espírito"; por isso

35. Segundo SIEROSZEWSKl, certos iacutos situam o reino dos mortos "além do oitavo céu, no setentrião, num lugar onde reina a noite eterna, onde sopra incessantemente um vento glacial, onde brilha o pálido sol do norte, onde a lua só aparece invertida, onde os rapazes e as moças permanecem eternamente virgens [...]", ao passo que, segundo outros, existe debaixo da terra um outro mundo exatamente igual ao nosso, ao qual se pode chegar através do orifício deixado pelos habitantes das regiões subterrâneas para a ventilação (Du chamanisme, pp. 206 ss.). Cf. também B. D. SHIMKIN, A Sketch of the Ket, ar Yenissei Ostyak, pp. 166 ss.

os xamãs são considerados "senhores do fogo" e tomam-se insensíveis ao contato com brasas. O "domínio do fogo" ou a incineração equivalem, de certo modo, a uma iniciação. Idéia semelhante subjaz à concepção segundo a qual os heróis e todos quantos morreram de forma violenta sobem ao Céu (Harva, p. 362): sua morte é considerada uma iniciação. Ao contrário, a morte decorrente de doença só pode levar o defunto aos Infernos, pois a doença é provocada pelos maus espíritos ou pelos mortos. Quando alguém adoece, os altaicos e os telengitas dizem que

"está sendo comido pelos körmös" (os mortos). De alguém que acabe de morrer diz-se que "foi comido pelos körmös" (Harva, p. 367).

É por esse motivo que os goldes se despedem do morto que acabam de enterrar pedindo-lhe que não leve consigo a viúva e os filhos. Os uigures amarelos dizem-lhe: "Não leves teu filho contigo, não leves teu gado nem teus bens!". E se, logo após a morte de alguém, também ocorrer a morte da viúva, dos filhos ou dos amigos do defunto, os teleutas crêem que foi ele quem carregou suas almas (Harva, p. 281; cf. também p. 309). Os sentimentos em relação aos mortos são ambivalentes: de um lado, eles são venerados, convidados para os banquetes funerários, e com o tempo passam a ser considerados espíritos protetores da família; por outro lado, são temidos, e todas as precauções são tomadas para evitar que retomem para junto dos vivos. Na verdade, tal ambivalência pode ser resumida em dois comportamentos opostos e sucessivos: os mortos recentes são temidos e os mortos antigos são venerados, esperando-se destes proteção. O temor aos mortos deve-se ao fato de nenhum falecido aceitar, de início, o seu novo modo de ser: não querendo renunciar à "vida", retomam para junto dos seus. E é essa tendência que conturba o equilíbrio espiritual da sociedade; sem estar ainda integrado no mundo dos falecidos, o morto recente esforça-se por levar consigo sua família, seus amigos e até seus rebanhos. Deseja continuar a existência bruscamente interrompida, ou seja, "viver" entre os seus. Assim, muito menos que a eventual maldade do morto, teme-se sua ignorância sobre a nova condição, a recusa em abandonar "seu mundo".

233

Daí todas as precauções tomadas para impedir que o morto volte à aldeia: o retorno do cemitério é feito por outro caminho, a fim de despistar a alma do morto, depois de uma saída apressada de junto do túmulo; de volta à casa, faz-se uma purificação; no cemitério, são destruídos todos os tipos de transporte (trenós, carroça etc., e tudo isso será útil ao morto em sua nova morada); os caminhos que levam à aldeia são vigiados durante algumas noites após o enterro, acendendo-se fogueiras (Harva, pp. 282 ss.). Todas essas precauções não impedem que as almas dos mortos rondem suas casas durante três ou sete dias (ibid., pp. 287 ss.). Define-se outra idéia em relação a essa crença: a de que os mortos só se dirigem definitivamente para o além após o banquete funerário feito em sua homenagem três, sete ou quarenta dias após a morte[36]. Nessa ocasião, são-lhe oferecidos víveres e bebidas (atirados ao fogo), ele é visitado no cemitério e o seu cavalo preferido é sacrificado e devorado junto ao túmulo, ou então sua cabeça é enfiada num poste que é fincado diretamente sobre o túmulo (tártaros abakans,

beltires, sagais, karginzes etc.; cf. Harva, pp. 322 ss.). Procede-se então a uma "purificação" da casa do morto por um xamã.

36. Essas crenças dos povos altaicos foram muito provavelmente influenciadas pelo cristianismo e pelo islamismo. Os te leu tas chamam o banquete funerário que é realizado sete, quarenta dias ou um ano após a morte de üzüt pairamy; o próprio nome pairam indica a origem meridional (persa bairam, "festa", HARVA, p. 323). Encontra-se também o costume de honrar o morto 49 dias após a morte, o que revela influência lamaísta (ibid., p. 332). Mas há razões para supor que essas influências meridionais se tenham sobreposto a uma antiga festa dos mortos, com poucas modificações de significado, pois o "velório do morto" é um costume muito difundido, cujo objetivo primeiro é o acompanhamento simbólico da alma do morto até o além ou a recitação do itinerário infernal que este deve seguir para não se perder. Nesse sentido, o Livro dos mortos tibetano denota um estado de coisas bem anterior ao lamaísmo: em vez de acompanhar o morto em sua viagem além-túmulo (como os xamãs siberianos ou indonésios), o lama lhe recorda todos os itinerários possíveis para um falecido (como as carpideiras indonésias etc.; cf. mais adiante, pp. 473 55.). Acerca do número místico 49 (7 x 7) na China, no Tibete e entre os mongóis, ver R. STEIN, Leao-Tche (T'oung-Pao, XXXV, Leiden, 1940,pp.1-154),pp.118ss.

A cerimônia comporta, entre outras coisas, a busca dramática da alma do falecido e sua expulsão definitiva pelo xamã (teleutas, cf. Anochin, Materialy, pp. 20 ss.; Harva, p. 324). Certos xamãs altaicos chegam a acompanhar a alma do morto até os Infernos; para não serem reconhecidos pelos habitantes das regiões inferiores, cobrem o rosto de fuligem (Radlov, Aus Sibirien, lI, p. 55). Entre os tungues de Turushansk, o xamã só é chamado caso o morto continue a assombrar os locais familiares muito tempo após os funerais (Harva, p. 541).

O papel do xamã no complexo funerário altaico e siberiano é claramente evidenciado pelos costumes que acabamos de mencionar. O xamã é indispensável quando o morto tarda a deixar o mundo dos vivos. Em casos como esse, apenas o xamã tem poder de psicopompo. Por um lado, ele conhece bem o caminho dos Infernos, por tê-lo percorrido pessoalmente diversas vezes; por outro, só ele pode capturar a alma intangível do falecido e levá-la até a sua nova morada. O fato de a viagem psicopompa ocorrer por ocasião do banquete funerário e da cerimônia de "purificação", e não imediatamente após o falecimento, parece indicar que durante três, sete ou quarenta dias a alma do morto ainda está no cemitério e que só depois desse prazo ela se dirige definitivamente para os-Infernos[37]. De qualquer modo, entre certos povos (como os altaicos, os goldes e os yuraks) o xamã conduz os mortos para o além ao término do banquete funerário, ao passo que entre outros (tungues) só é chamado a desempenhar esse papel de psicopompo se o morto, terminado o prazo habitual, continuar assombrando os lugares dos vivos. Se levarmos em conta o fato de que, em outras populações que praticam alguma espécie de xamanismo (como, por exemplo, os lolos), ao xamã cabe dirigir todos os mortos, sem

37. Lembraremos contudo o fato de que, para a maioria dos povos turco-tártaros e siberianos, o homem possui três almas, das quais pelo menos uma permanece sempre no túmulo. Cf. 1. PAULSON, Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker, especialmente pp. 223 ss.; A. FRIEDRICH, Das Bewusstsein eines Naturvolkes von Haushalt und Ursprung des Lebens, pp. 47 ss.

235

distinção, à sua morada, pode-se concluir que na origem essa era a situação geral na Ásia setentrional e que determinadas inovações (como a dos tungues) são tardias.

Eis como Radlov descreve a sessão organizada para conduzir a alma de uma mulher morta havia quarenta dias. A cerimônia é realizada à noite. O xamã começa por dar uma volta na iurta tocando tamborim; depois entra na tenda e, aproximando-se do fogo, invoca a falecida. Repentinamente, a voz do xamã muda; ele começa a falar num registro agudo, em voz de falsete, pois na verdade é a morta quem está falando. Ela se queixa de não conhecer o caminho, de ter medo de afastar-se dos seus etc., mas acaba concordando em ser guiada pelo xamã, e os dois partem juntos em direção ao mundo subterrâneo. Ali chegando, o xamã fica sabendo que a entrada da recém-chegada é recusada pelas almas dos mortos. As súplicas são vãs, até que se oferece aguardente; a sessão vai-se animando, até tornar-se grotesca, pois as almas dos mortos, pela voz do xamã, começam a brigar e a cantar todas ao mesmo tempo. Por fim, aceitam receber a defunta. A segunda parte do ritual representa a viagem de volta; o xamã dança e grita até cair inconsciente (Radlov, Aus Sibirien, lI, pp. 52-5).

Os goldes realizam duas cerimônias funerárias: o nimgan, que ocorre sete dias ou mais (dois meses) após o falecimento, e o kazatauri, grande cerimônia celebrada algum tempo após a primeira e que termina com a condução da alma aos Infernos. Durante o nimgan, o xamã entra na casa do morto com o seu tambor, procura a alma, captura-a e manda-a entrar numa espécie de almofada (fanja)[38], Segue-se o banquete, de que participam todos os parentes e amigos do defunto presente nofanja; o xamã oferece aguardente a este último. O kazatauri começa do

38. Originariamente, o termo fanja (fan 'a) significava "sombra", "alma-sombra" (Schattenseele), mas acabou por designar também o receptáculo material da alma; cf. 1. PAULSON, Die primitiven Seelenvorstellungen, pp. 120 ss. (segundo L. A. LOPATIN, Goldy amurskie ussurijkie i sungarijskie, Vladivostok, 1922). Ver também G. RÀNK, "Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens" (in Folklore Fellows Communications, LVII, 137, 1949), pp. 17955.

236

mesmo modo. O xamã veste sua indumentária, pega o tambor e sai em busca da alma em torno da iurta. Durante esse tempo, dança e conta as dificuldades do caminho que leva aos Infernos. Finalmente, captura a alma e a traz para dentro de casa, onde a manda entrar na almofada

(fanja). O banquete se prolonga noite adentro e os víveres que sobram são lançados ao fogo pelo xamã. As mulheres trazem uma cama para dentro da iurta, o xamã coloca o fanja na cama, cobre-o e manda o morto dormir. Deita-se também na iurta e adormece.

No dia seguinte, o xamã veste novamente seus trajes e acorda o morto com o som do tambor. Segue-se um outro banquete e, ao cair da noite - pois a cerimônia pode durar vários dias -, o xamã recoloca o fanja na cama e o cobre com um cobertor. Finalmente, certa manhã, o xamã começa a cantar e, dirigindo-se ao morto, aconselha-o a comer bem mas a beber pouco, pois a viagem até os Infernos é extremamente difícil para um homem bêbado. Ao pôr-do-sol, são feitos os preparativos para a partida. O xamã canta, dança e besunta o rosto com fuligem. Invoca os espíritos auxiliares e pede-lhes que o guiem no além, juntamente com o defunto. Sai da iurta por alguns instantes e sobe numa árvore entalhada previamente preparada, de onde vê o caminho dos Infernos. (Na verdade, acaba de escalar a Árvore do Mundo e está no topo do mundo.) Nessa ocasião, também vê muitas outras coisas: neve abundante, caça copiosa, pesca venturosa etc.

Voltando para a iurta, invoca o auxílio de dois poderosos espíritos protetores: butchu, espécie de monstro de um pé só com rosto humano e penas, e kooki, ave de pescoço longo. (Existem estatuetas de madeira desses seres míticos; cf. Harva, figs. 39-40, p. 339. O xamã as leva consigo em sua descida aos Infernos.) Sem a ajuda desses dois espíritos, ele não poderia voltar dos Infernos; a parte mais árdua da viagem de volta é feita sobre o dorso do koori.

Atingindo a exaustão, senta-se com os olhos voltados para o oeste, numa tábua que representa um trenó siberiano. Perto dele é posto o fanja, no qual está incorporada a alma do morto, e uma cesta com víveres. O xamã pede aos espíritos que atrelem

os cães ao trenó e pede ainda um "lacaio" para fazer-lhe companhia durante a viagem. Alguns instantes mais tarde, "parte" para a terra dos mortos.

Os cantos que entoa e sua conversa com o "lacaio" permitem acompanhar seu itinerário. No início, o caminho é fácil, mas as dificuldades vão-se multiplicando à medida que se aproxima o reino dos mortos. Um grande rio interrompe o caminho, e é preciso ser um bom xamã para conseguir fazer a comitiva passar para a outra margem. Algum tempo depois, percebem-se sinais de atividade humana: pegadas, cinzas e pedaços de madeira; é porque a aldeia dos mortos não fica longe. De fato, ouvem-se cães latindo a pouca distância, vê-se a fumaça das iurtas e encontram-se as primeiras renas. Chegaram ao Inferno. Imediatamente os mortos se reúnem e perguntam ao xamã seu

nome e o do recém-chegado. O xamã cuida de não dizer seu nome verdadeiro; na multidão de espíritos, procura os parentes próximos da alma que está levando, para entregá-la. Em seguida, apressa-se a voltar para a terra e, ao chegar, conta com minúcias o que viu no país dos mortos e as impressões do falecido que ele acompanhou. Traz para cada um dos presentes saudações dos parentes falecidos e chega a distribuir presentinhos enviados por eles. No final da cerimônia, o xamã atira a almofada (fanja) ao fogo. Assim terminam as obrigações propriamente ditas dos vivos em relação ao falecido[39].

Cerimônia semelhante ocorre entre os yuraks da floresta, na Sibéria central, a grande distância dos goldes. O xamã procura a alma do morto e a leva consigo para os Infernos. O ritual desenrola-se em dois tempos: no primeiro dia, realiza-se a descida ao país dos mortos e, no segundo, o xamã retoma sozinho para a terra. Os cantos que entoa permitem acompanhar suas

39. U. HARVA, Die religiosen Vorstellungen, pp. 334-40, 345, segundo r. A. LOPATIN, Goldy, e P. P. Shimkevitch, Materialy dlja izutchenija shamanstva LI goldov (Chabarovsk, 1896). O essencial do livro de SHIMKEVITCH já foi resumido no artigo de W. GRUBE "Das Schamanentum bei den Golden" (Globus, 1897, vol. 71, pp. 89-93). Existe uma cerimônia semelhante entre os tungues; cf. SHIROKOGOROV, Psychomental Complex, p. 309. Acerca da cerimônia tibetana de "projeção" da alma do morto numa efigie, para evitar que reencarne nos mundos inferiores, ver abaixo, p. 474.

aventuras. Encontra um rio cheio de pedaços de madeira; seu espírito-pássaro, jorra, abre-lhe caminho por entre tais obstáculos (que aparentemente são velhos esquis fora de uso dos espíritos). Um segundo rio está cheio de destroços de velhos tambores xamânicos; um terceiro é impraticável devido às vértebras cervicais dos xamãs mortos. Jorra lhe abre caminho e o xamã chega à Grande Água, além da qual se estende o país das sombras. Ali os mortos continuam vivendo a mesma existência da terra: o rico continua rico, o pobre ainda é pobre. Mas voltam a ser jovens e preparam-se para renascer na terra. O xamã conduz a alma ao grupo de seus parentes. Quando encontra o pai do morto, este exclama: "Vejam, meu filho está aqui!" O retomo do xamã é feito por outro caminho, cheio de aventuras. O relato dessa viagem de retorno dura um dia inteiro. O xamã encontra sucessivamente um lúcio, uma rena, uma lebre e outros animais; caça-os e traz para a terra muita sorte na caça[40].

Alguns desses temas de descidas xamânicas aos Infernos passaram para a literatura oral dos povos siberianos. Assim, contam-se as aventuras do herói buriate Mu-monto que desce aos Infernos no lugar do pai e, ao retomar à terra, descreve as torturas sofridas pelos pecadores (Harva, op. cit., pp. 354-5). A. Castrén colheu entre os tártaros da estepe de Sajan a história de Kubaiko, a jovem corajosa que

desce aos Infernos para trazer de volta a cabeça do irmão, decapitado por um monstro. Depois de muitas aventuras e de assistir às diversas torturas com as quais os pecadores são punidos, Kubaiko encontra-se diante do Rei do Inferno em pessoa, Irle-Kan. Este lhe permite

40. T. LEHTISALO, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden (Helsinque, 1927), pp. 133-5. Ibid., pp. 135-7 (canções rituais dos xamãs samoiedos). Os yuraks acreditam que certos seres humanos sobem ao Céu após a morte, mas são poucos, reduzindo-se apenas àqueles que foram piedosos e puros durante a vida terrena (ibid., p. 138). A ascensão celeste post-mortem é atestada também nos contos: um velho, Yyriirje Seerradeetta, anuncia a suas duas jovens esposas que o deus (Num) o chama a si e que no dia seguinte um fio de ferro descerá do céu; subirá por ele até a casa de Deus (ibid., p. 139). Cf. o motivo da ascensão por uma liana, uma árvore, um pedaço de pano etc. mais adiante, pp. 527 ss.

levar a cabeça do irmão se ela vencer uma prova: extrair do solo um carneiro de sete chifres, tão enterrado que só se distinguem os chifres. Kunaiko realiza a proeza e volta à terra com a cabeça do irmão e com a água miraculosa que o deus lhe deu para ressuscitá-lo[41].

Os tártaros possuem literatura considerável sobre o assunto, mas trata-se mais de ciclos heróicos nos quais o personagem principal, entre muitas outras provas, deve descer aos Infernos[42]. Tais descidas nem sempre possuem estrutura xamânica, isto é, baseada no poder que o xamã tem de misturar-se impunemente com as almas dos mortos, de procurar a alma de um doente nos Infernos ou de para lá guiar os falecidos. Os heróis tártaros devem passar por determinadas provas que, como acabamos de ver com Kubaiko, constituem um esquema de iniciação heróica, que requer do personagem coragem, audácia e força. Contudo, na lenda de Kubaiko, certos elementos são xamânicos: a jovem desce aos Infernos para trazer a cabeça do irmão[43], ou seja, sua "alma", exatamente como o xamã traz a alma do doente; ela assiste às torturas infernais e as descreve; essas torturas, mesmo influenciadas por idéias da Ásia meridional e do Oriente Próximo antigo, resgatam certas descrições da topografia infernal cuja comunicação aos vivos, no mundo inteiro, foi feita primeiramente pelos xamãs. Como teremos ocasião de ver melhor em seguida, várias dentre as mais ilustres viagens aos Infernos, realizadas com o objetivo de descobrir o destino dos seres humanos após a morte, têm estrutura "xamânica" no sentido de utilizarem a técnica extática dos xamãs. Isso é muito importante

41. A. CASTRÉN, Nordische Reisen und Forschungen, vol. III (São Petersburgo, 1853), pp. 147 ss.

42. Ver o bom resumo feito por H. M. e N. K. CHADWICK (segundo os textos de RADLOV e CASTRÉN) em The Growth of Literature, vol. III, pp. 81 ss. Ver também N. POPPE, "Zum khalkhamongolischen Heldenepos" (Asia Major, vol. V, 1930, pp. 183-213), especialmente pp. 202 ss. (gesta de Bolot Khan).

43. O mesmo "motivo de Orfeu" encontra-se entre os manchus, os polinésios e os norte-americanos; ver abaixo, p. 269 ,pp. 34155., pp. 400 ss.

240
para a compreensão das "origens" da literatura épica. Quando procurarmos avaliar a contribuição cultural do xamanismo, poderemos mostrar quanto as experiências xamânicas contribuíram para cristalizar os primeiros grandes temas épicos (ver mais adiante, pp. 553 ss.).
241

Capítulo VII

Xamanismo na Ásia central e setentrional: II Curas mágicas. O xamã psicopompo

A principal função do xamã da Ásia central e setentrional é a cura mágica. Essa região em seu conjunto apresenta diversas concepções acerca da origem das doenças, mas predomina a do "rapto da alma"[1], A doença é então atribuída ao desgarramento ou roubo da alma, e o tratamento consiste, em suma, em procurá-la, capturá-la e fazê-la voltar ao corpo do doente. Em certas regiões da Ásia, a causa da doença pode ser a intrusão de um objeto mágico no corpo do doente ou sua "possessão" por maus espíritos; nesse caso, a cura consiste na extração do objeto nocivo ou na expulsão dos demônios. Às vezes a doença tem duas causas: o roubo da alma, agravado pela "possessão" por maus espíritos; nesses casos, a cura xamânica inclui tanto a busca da alma quanto a expulsão dos demônios.

Evidentemente, tudo isso é complicado pela multiplicidade de almas. Como tantos outros povos "primitivos" - entre os quais especialmente os indonésios -, os do norte da Ásia consideram que o ser humano pode ter até três ou mesmo sete almas. (A esse respeito, ver L Paulson, op. cit., passim.) Com a

1. Cf. FORREST E. CLEMENTS, "Primitivo Concepts of Disease" (Univ. of California Publications in American Ethnology and Archaeology, vol, 32, 1932, pp. 185-254), pp. 190 ss. Ver também L PAULSON, Die primitiven Seelenvorstellungen, pp. 337 ss.; L. HONKO, "Krankheitprojectile: Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung" (in Folklore Fellows Communications, LXXII, 178, 1959), p. 27.

243
morte, uma delas fica no túmulo, outra desce para o Reino das Sombras e a terceira sobe ao Céu. Mas essa concepção, que se encontra por exemplo entre os tchuktches e os yukaguirs[2], é apenas uma entre numerosas idéias relativas ao destino das três almas após a morte. Para outros povos, pelo menos uma alma desaparece com a morte ou é devorada pelos demônios etc.[3]. No caso destas últimas concepções, a

alma que após a morte é devorada pelos maus espíritos ou desce ao reino dos mortos é justamente aquela cuja fuga durante a existência terrena provoca as doenças.

Apenas o xamã pode realizar tais curas, pois só ele "vê" os espíritos e sabe como exorcizá-los; só ele percebe a fuga da alma e é capaz de ir ter com ela em êxtase e devolvê-la ao corpo. Muitas vezes a cura implica determinados sacrifícios, e é sempre o xamã quem decide quanto à sua necessidade e à sua forma; a recuperação da saúde física depende estreitamente da restauração do equilíbrio das forças espirituais, pois muitas vezes a doença é causada por negligência ou omissão em relação às forças infernais, que também fazem parte da esfera do sagrado. Tudo o que diz respeito à alma e às suas vicissitudes, aqui como no além, é de competência exclusiva do xamã. Graças às suas próprias experiências pré-iniciáticas e iniciáticas, ele conhece o drama da alma humana, sua instabilidade e sua precariedade; conhece, ademais, as forças que a ameaçam e as regiões a que pode ser levada. Se o tratamento xamânico exige êxtase, é justamente porque a doença é concebida como uma alteração ou uma alienação da alma.

2. Cf. BOGORAZ, The Chukchee, p. 332; JOCHELSON, The Yukaghirs, p. 157.

3. Acerca das três almas dos buriates, ver SANDCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus, pp. 578 ss., 933 etc.; a primeira reside nos ossos, a segunda - que provavelmente está localizada no sangue - pode deixar o corpo e circular com forma de vespa ou de abelha, e a terceira, em tudo semelhante à pessoa, é uma espécie de fantasma. Com a morte, a primeira alma permanece no esqueleto, a segunda é devorada pelos espíritos e a terceira aparece para os vivos na forma de fantasma (ibid., p. 585). Acerca das sete almas dos kets, ver B, D. SHIMKrN,A Sketch ofthe Ket, p. 166.

Na seqüência, relataremos certo número de sessões de cura, sem pretender esgotar a abundante documentação reunida e publicada até o presente. Para evitar a monotonia (pois no fundo a maior parte das descrições se parece muito), tomamos a liberdade de agrupar o material deixando de levar em conta vez por outra a continuidade geográfica ou cultural.

Rapto e busca da alma: tártaros, buriates e quirguizes

O xamã teleuta chama do seguinte modo a alma da criança doente: "Retoma à tua pátria! [...] para a iurta, junto do fogo brilhante! [...] Volta para junto de teu pai [...] junto de tua mãe! [...] (U. Harva, Die religiôsen Vorstellungen, p. 268). Para alguns povos, a chamada da alma constitui uma etapa da cura xamânica. O xamã parte à procura da alma e acaba por descer ao Reino dos Mortos para trazê-la de volta só se ela se recusar a voltar ou for incapaz de ligar-se de novo ao corpo. Os

buriates, por exemplo, conhecem tanto a invocação da alma quanto a busca desta por parte do xamã.

Entre os buriates da região de Alarsk, o xamã senta-se sobre um tapete perto do doente, cercado de diversos objetos, entre os quais uma flecha, a cuja ponta está preso um fio de seda vermelho que vai até a bétula situada fora da iurta, no pátio. É por esse fio que a alma do doente deverá retomar ao corpo; por isso a porta da iurta permanece aberta. Junto da árvore, alguém segura um cavalo; os buriates acreditam que os cavalos são os primeiros a perceber o retorno da alma, e manifestam-no tremendo. Sobre uma mesa da iurta são postos doces, tarasun, aguardente e tabaco. Se o doente for velho, os convidados para a sessão serão predominantemente velhos; se for adulto, convidam-se homens maduros; no caso de criança, a presença é de crianças. O xamã começa invocando a alma: "Teu pai é A, tua mãe é B, teu nome é C. Onde estás? Para onde foste? [...] A iurta está triste" etc. Os presentes desfazem-se em lágrimas. O xamã discorre longamente sobre a dor da família e a tristeza da casa. "Teus filhos perguntam: onde estás, pai? Escuta-os e tem

pena deles; volta! [...] Teus cavalos perguntam, onde estás, nosso dono? Volta para junto de nós!" etc.[4]

Em geral, essa é apenas a primeira cerimônia. Se não der resultado, o xamã tentará de outro modo. Segundo informações de Potanin, o xamã buriate realiza uma sessão preliminar para descobrir se o doente perdeu a alma ou se esta lhe foi roubada e está cativa na prisão de Erlik. O xamã começa a procurar a alma e, caso a encontre nas vizinhanças da aldeia, a reintegração é fácil. Se isso não ocorrer, passará a procurá-la nas florestas, nas estepes e até mesmo no fundo do mar. Se não a encontrar em lugar algum, é sinal de que a alma é prisioneira de Erlik e só restará recorrer a sacrifícios dispendiosos. Erlik às vezes pede outra alma em lugar daquela que mantém prisioneira, e é preciso então encontrar alguma alma disponível. Com o consentimento do doente, o xamã decide quem será a vítima. Enquanto esta última dorme, ele se aproxima transformado em águia, arranca-lhe a alma e desce com ela para o Reino dos Mortos, onde a apresenta a Erlik, que lhe permite levar a do doente. A vítima morre pouco tempo depois e o doente se restabelece. Mas isso não passa de prorrogação, pois este também morrerá três, sete ou nove anos depois[5].

Entre os tártaros de Abakan, a sessão dura até cinco ou seis horas e comporta, entre outros elementos, a viagem extática do xamã a regiões longínquas. Mas tal viagem é sobretudo simbólica: depois de atuar e fazer súplicas ao deus durante algum tempo, pedindo pela saúde do doente, o kam deixa a iurta.

4. HARVA, op. cit., pp. 268-72, segundo BARATOV; cf. SANDCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus, pp. 582-3. Acerca da sessão xamânica entre os buriates, ver também L. STIEDA, "Das Schamanenthumunter den Burjaten" (Globus, 1887, vol. 52), especialmente pp. 299 ss., 316 ss.; N. MELNIKOV, "Die ehemaligen Menschenopfer und der Shamanismus bei den Burjaten des irkutskischen Gouvemements" (Globus, 1899, vol. 75, pp. 132-4); W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 375-85; L. KRADER, Burjat Religion and Society, pp. 330-33.
5. G. N. POTANIN, Otcherki severo-zapadnoj Mongolii, IV, pp. 86-97; MIKHAILOWSKI, Shamanism, pp. 69-70; cf. SANDCHEJEW, op. cit., pp. 508 ss. Ver ainda MIKHAILOWSKI, pp. 127 ss., acerca das várias técnicas buriates de cura.

Ao retomar, acende o cachimbo e conta que foi até a China, que atravessou montanhas e mares para encontrar o remédio necessário à cura[6]. Estamos diante de um tipo híbrido de sessão xamânica, em que a busca da alma desgarrada do doente transforma-se numa pseudoviagem extática cujo objetivo é a busca de remédios. O mesmo procedimento encontra-se no extremo nordeste da Sibéria, entre' os tchuktches, onde o xamã simula um transe de uns quinze minutos, durante o qual viajaria extaticamente para pedir conselho aos espíritos (Bogoras, The Chukchee, p. 441). O recurso ao sono ritual a fim de entrar em contato com os espíritos para curar uma doença encontra-se também entre os povos úgricos (ver abaixo). Mas entre os tchuktches trata-se mais de uma decadência recente da técnica xamânica.Como veremos em breve, os "velhos xamãs" realizavam verdadeiras viagens extáticas em busca da alma.

Método híbrido, em que a cura xamânica já se encontra transformada em cerimônia de exorcismo, é o do baqça kazakquirguiz. A sessão começa com a invocação a Alá e aos santos muçulmanos e prossegue com o apelo aos djins e ameaças aos maus espíritos. O baqça não pára de cantar. Em dado momento os espíritos apoderam-se dele, e durante esse transe o baqça "começa a andar descalço sobre um ferro em brasa" e introduz várias vezes uma mecha acesa na boca. Toca o ferro em brasa com a língua e, "com uma faca tão afiada quanto uma navalha, golpeia o próprio rosto, sem que subsista nenhuma marca visível". Após tais proezas xamânicas, invoca novamente Alá: -Ó Deus! dá-nos a felicidade! Olha minhas lágrimas! Peço o teu auxílio]"[7]etc. A invocação ao deus supremo não é incompatível com a cura xamânica, e de fato a encontramos entre certos povos do extremo nordeste da Sibéria. Porém entre os kazak-

6. H. von LANKENAU, "Die Schamanen und das Schamanenweses" (Globus, XXII, 1872, pp. 278-83), pp. 281 ss. Acerca das canções rituais entre os teleutas, ver MIKHAILOWSKl, p. 98.
7. CASTAGNÉ, Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes, pp. 68 ss., 90 ss., 101 ss., 125 ss. Ver também MIKHAILOWSKl, p. 98: o xamã cavalga durante muito tempo pela estepe e, ao retomar, bate no doente com o chicote.

quirguizes a parte principal é a expulsão dos maus espíritos que se apoderaram do doente; para realizá-la, o baqça põe-se em estado xamânico, isto é, torna-se insensível ao fogo e às facadas; em outras palavras, apropria-se da condição do "espírito" e, como tal, tem o poder de assustar e expulsar os demônios da doença.

A sessão xamânica entre os povos úgricos e os lapões

Quando é chamado para um tratamento, o xamã tremyugan começa a tocar tambor e guitarra até cair em êxtase. Abandonando o corpo, sua alma entra nos Infernos e começa a procurar a alma do doente. Dos mortos obtém permissão para levá-lo de volta à terra, contanto que lhes prometa uma peça de roupa ou outro objeto de presente; mas às vezes ele tem de recorrer a métodos mais violentos. Quando acorda do êxtase, o xamã está com a alma do morto presa em seu punho cerrado e a reintegra no corpo pela orelha direita[8].

Entre os xamãs ostyaks de Irtisch, a técnica é sensivelmente diferente. Na casa à qual foi chamado, o xamã realiza defumações e dedica um tecido a Sänke, o Ser Supremo Celeste. (O sentido original de sänke era "luminoso, brilhante; luz"; cf. Karjalainen, II, p. 260.) Depois de jejuar o dia todo, à noite ele toma banho, come três ou sete cogumelos e dorme. Acorda bruscamente algumas horas depois e, tremendo, comunica o que os Espíritos lhe revelaram através de seu "mensageiro": o espírito ao qual se deve fazer o sacrificio, o homem que comprometeu o sucesso da caça etc. Em seguida o xamã cai novamente em sono profundo e na manhã seguinte realizam-se os sacrifícios solicitados[9],

8. K. F. KARJALAINEN, Die Religion der Jugra-Võlker, vol. nr, p. 305. Recorre-se aos mesmos expedientes para atingir o êxtase (tambor, violão) quando a sessão é dedicada à caça ou à confirmação dos sacrifícios desejados pelos deuses (ibid., p. 306). Acerca da busca da alma, ver ibid., vol. I, p. 31.

9. KARJALAINEN, Ill, p. 306. Costume semelhante é encontrado entre os tsingalas (ostyaks): fazem-se sacrifícios para Sänke, o xamã come três

O êxtase por ingestão de cogumelos é conhecido em toda a Sibéria. Em outras regiões do mundo, corresponde-lhe o êxtase provocado por narcóticos ou por tabaco; mais tarde deveremos voltar à questão dos valores místicos dos narcóticos. Notemos por ora algumas anomalias no rito que acabamos de descrever. Oferece-se um tecido ao Ser Supremo, mas a comunicação é feita com Espíritos, e é a eles que os sacrifícios são oferecidos; o êxtase propriamente xamânico é obtido por intoxicação com cogumelos, meio que, aliás, permite que as xamãs também caiam em transes análogos, com a diferença de que elas se dirigem

diretamente ao deus celeste Sänke. Tais contradições revelam certo hibridismo na ideologia subjacente às técnicas do êxtase. Como já observou Karjalainen (III, pp. 315 ss.), esse tipo de xamanismo úgrico parece ser um empréstimo bastante recente.

Entre os ostyak-vasiugans, a técnica xamânica é bem mais complicada. Se a alma do doente foi raptada por um morto, o xamã envia um de seus espíritos auxiliares para procurá-la. Este assume o aspecto de morto e desce aos Infernos. Lá, ao encontrar o raptor, tira repentinamente de seu peito um espírito em forma de urso; o morto fica com medo e deixa a alma do doente escapar de sua garganta ou de seu punho. O espírito auxiliar a pega e a traz para seu senhor na terra. Durante esse tempo, o xamã toca guitarra e narra as aventuras de seu mensageiro. Se a alma do doente tiver sido raptada por um mau espírito, o próprio xamã é obrigado a realizar a viagem de libertação, o que é muito mais difícil (Karjalainen, III, pp. 308 ss.).

Ainda entre os vasiugans, a sessão xamânica também é realizada do seguinte modo: o xamã senta-se no canto mais escuro da casa e começa a tocar guitarra. Na mão esquerda segura uma espécie de colher que serve também como meio de adivinhação. Em seguida invoca seus espíritos auxiliares, que são

cogumelos e entra em transe. As xamãs utilizam métodos semelhantes; através de uma intoxicação de cogumelos, elas conseguem o êxtase, visitam Sänke e revelam em canções o que acabam de saber do próprio Ser Supremo (ibid., p. 307). Ver também JOCHELSON, The Koryak, vol. lI, pp. 582-3.

sete. Dispõe de um mensageiro poderoso, a "Mulher-rigorosa-com-cajado", que envia, voando, a convocar seus auxiliares. Estes se apresentam um após outro, e o xamã narra suas viagens na forma de cantos. "Das regiões celestes de Mäy-junk-kân concedem-me as filhas de Mãy-junk-kân; ouço sua chegada das seis regiões da Terra, ouço como o Bicho-peludo-da-Grande-Terra (= Urso) vem da primeira região subterrânea e atinge a água da segunda região." (Nesse momento, começa a virar a colher.) Do mesmo modo, descreve a chegada dos espíritos da segunda região subterrânea, depois da terceira, e assim por diante, até a sexta; cada nova chegada é anunciada pela colher. Em seguida, os espíritos das várias regiões celestes se apresentam. São invocados, um por um, de todas as direções: "Da região celeste das Renas-Samoiedas, da região celeste dos povos do Norte, da cidade dos príncipes dos espíritos dos samoiedos com suas esposas etc. etc." Segue-se um diálogo entre todos esses espíritos, que falam peta boca do xamã, e o próprio xamã. Essa operação prolonga-se por toda a noite.

Na segunda noite ocorre a viagem extática do xamã, acompanhado por seus espíritos auxiliares. Os presentes são fartamente informados

sobre as peripécias dessa difícil e perigosa expedição, que se parece em todos os pontos com a viagem que o xamã realiza para levar ao Céu a alma do cavalo sacrificado (Karjalainen, ibid., pp. 310-7). Não se trata de uma "possessão" do xamã por seus espíritos auxiliares. Como nota Karjalainen (p. 318), estes últimos murmuram aos ouvidos do xamã exatamente do mesmo modo como os "pássaros" inspiram os bardos épicos. "O sopro dos Espíritos vem para dentro do mago", dizem os ostyaks setentrionais; o sopro deles "toca" o xamã, afirmam os voguls (ibid.).

Entre os úgricos, o êxtase xamânico é menos um transe que um "estado de inspiração". O xamã vê e ouve os espíritos, fica "fora de si" porque viaja em êxtase para as regiões longínquas, mas não fica inconsciente. É um visionário e um inspirado. A experiência fundamental é, contudo, extática, e o principal meio de obtê-la continua sendo, como em muitas outras regiões, a música mágico-religiosa. A intoxicação por cogumelos também produz o contato com os espíritos, ainda que de

modo passivo e repentino. Mas, como já notamos, essa técnica xamânica parece configurar um empréstimo tardio. A intoxicação reproduz, de modo mecânico e subversivo, o "êxtase", a "saída de si mesmo"; esforça-se por imitar um modelo que lhe é anterior e que pertence a outro plano de referências.

Entre os ostyaks de lenissei, a cura comporta duas viagens extáticas: a primeira é uma rápida inspeção; é durante a segunda, que desemboca no transe, que o xamã penetra profundamente no além. A sessão começa, como de hábito, pela invocação dos espíritos introduzidos sucessivamente no tambor. Durante todo esse tempo, o xamã dança e canta. Após a chegada de todos os espíritos ele começa a pular, o que significa que deixou a terra e está subindo para as nuvens. Em certo momento, exclama: "Estou bem alto e vejo o Ienissei a uma distância de cem verstas!" No caminho, encontra outros espíritos e conta aos presentes tudo o que está vendo. Depois, dirigindo-se ao espírito auxiliar que o carrega pelos ares, exclama: "Oh, minha mosquinha, leva-me ainda mais alto, quero ver mais longe! [...]" Pouco tempo depois, o xamã, cercado por seus espíritos, retorna à iurta. Aparentemente, não encontrou a alma do doente, ou a viu de longe, na região dos mortos. Para chegar até ela, o xamã recomeça a dança até atingir o transe; sempre levado pelos espíritos, deixa o corpo e penetra no além, de onde finalmente retoma com a alma do doente[10].

No que diz respeito ao xamanismo lapão, faremos apenas uma simples menção, pois ele desapareceu já no século XVIII e, além disso,

as influências da mitologia escandinava e do cristianismo, perceptíveis nas tradições religiosas dos lapões,

10. Cf. OHLMARK.S, Studien zum Problem des Schamanismus, p. 184, citando V. 1. ANUTCHIN, Otcherk shamanstva u jenisejkich ostjakov (São Petersburgo, 1914), pp. 28-31; cf. também B. D. SHIMKIN, A Sketch ofthe Ket, or Yenissei Ostyak, pp. 169 ss. Acerca de tudo o que diz respeito à história cultural desse povo, ver Kai DONNER, Beitrâge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken. Acerca do xamanismo entre os soyotes que habitam a região do Ienissei, ver V. DIÓSZEGI, "Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten" (in Acta Ethnographica, VIII, Budapeste, 1959, pp. 269-91); id., "Tuva Shamanism" (in Acta Ethnographica, XI, Budapeste, 1962, pp. 143-90).

nos obrigariam a situar seu estudo no âmbito da história religiosa da Europa. Segundo os autores do século XVII, confirmados pelo folclore, os xamãs lapões realizavam suas sessões completamente nus, como ocorre com diversos outros povos árticos, com verdadeiros transes catalépticos, durante os quais suas almas desceriam aos Infernos para acompanhar os falecidos ou buscar as almas dos doentes[11]. Essa descida ao País das Sombras começava com uma viagem extática em direção a uma Montanha[12], como entre os altaicos. A montanha, como se sabe, simboliza o eixo cósmico e encontra-se, por conseguinte, no "Centro do Mundo". Atualmente, os magos lapões ainda se lembram dos milagres de seus antepassados, que eram capazes de voar pelos ares etc.[13] A sessão incluía cantos e invocações aos espíritos; o tambor - que, como notamos, continha desenhos semelhantes aos dos tambores altaicos - desempenhava papel importante na realização do transe[14]. Tentou-se explicar o seidhr escandinavo como empréstimo do xamanismo lapão[15]. Mas, como teremos oportunidade de ver, a religião dos antigos germânicos conservava suficientes elementos qualificáveis como "xamânicos" para que seja necessário apelar para influências da magia dos lapões[16].

11. Cf. OHLMARKS, Studiem zum Problem des Schamanismus, pp. 34,50,51,176 ss. (descida aos Infernos), 302 s., 312 ss.

12. H. R. ELLIS, The Road to Hell: a Study ofthe Conception of the Dead in Old Norse Literature (Cambridge, 1943), p. 90.

13. OHLMARKS, op. cit., pp. 57, 75.

14. Cf. MIKHAILOWSKl, Shamanism in Siberia, pp. 144 ss. Acerca da adivinhação com o tambor, cf. ibid., pp. 148-9. Sobre o mago lapão de nossos dias e de seu folclore, ver T. L ITKONEN, Heidnische Religion und spãterer Aberglaube bei denfinnischen Lappen, pp. 116 ss.; quanto aos ritos de cura mágica, ver 1. QUIGSTAD, Lappische Heilkunde (Oslo, 1932); R. KARSTEN, The Religion ofthe Samek, pp. 68 ss.

15. J. FRITZNER (Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst) já em 1877 e, mais recentemente, D. STROMBÃCK (Sedj. Textstudier i nordisk religionshistoria, Estocolmo e Copenhague, 1935); ver a discussão dessa tese em OHLMARKS, Studien, pp. 310-50.

16. O xamanismo húngaro chamara a atenção do psicanalista e etnólogo Géza RÓHEIM, que dois anos antes de falecer publicou seu Hungarian Shamanism; esse mesmo problema é ainda abordado em sua obra póstuma,

Sessões xamânicas: ostyaks, yuraks e samoiedos

Nos cânticos rituais dos xamãs ostyaks e yurak-samoiedos, gravados por Tretjakov durante as sessões de cura, é contada com minúcias a viagem extática realizada em beneficio do paciente. Mas tais cantos já adquiriram certa autonomia em relação ao tratamento propriamente dito; o xamã exalta suas próprias aventuras no mais elevado dos Céus e no além, e tem-se a impressão de que a busca da alma do doente - motivo primordial

"Hungarian and Vogul Mythology" (Monographs ofthe American Ethnological Society, XXIII, Nova York, 1954; ver especialmente pp. 8 ss., 48 ss. e 61 ss.). Róheim considera evidente a origem asiática do xamanismo magiar. "Curiosamente, encontram-se os paralelos mais marcantes entre os samoiedos, os mongolóides (buriates), as tribos turcas orientais e os lapões, e não entre os úgricos (voguls e ostyaks), parentes próximos dos magiares" (Hungarian Shamanism, pp. 162). Como bom psicanalista, Róheim não podia resistir à tentação de explicar na linha freudiana o vôo e a ascensão do xamã: "Sonhos de vôo são sonhos de ereção, [o que significa que] nesses sonhos o corpo representa o pênis. Nossa conclusão hipotética é a de que o sonho do vôo seria o elemento central do xamanismo [o grifo é de Róheim] (ibid., p. 154). Róheim afirma que "não existe prova direta de que o táltos [xamã húngaro] entre em transe" (ibid., p. 147). Essa afirmação é diretamente contraditada por DIÓSZEGI em seu estudo "Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur" (inActa ethnographica, VII, Budapeste, 1958, pp. 97-135), pp. 122 ss. Nesse artigo, o autor resume o volume ricamente documentado, publicado por ele em húngaro, que trata do mesmo problema (A sámánhit emléki a magyar népi müveltsbégen, Budapeste, 1958). Diószegi mostra até que ponto o táltos húngaro difere das figuras aparentemente semelhantes que se encontram nos países próximos da Hungria, ou seja, o solomonar rumeno, o planetnik polonês e o garabancias dos sérvios e croatas. Apenas o táltos passa por uma espécie de "doença xamânica" (Die Überrreste, pp. 98 ss.), pelo "sono comprido" (ou seja, uma morte ritual) e pelo "desmembramento iniciático" tibid., pp. 103 ss., 106 ss.); só o táltos passa por uma iniciação, possui indumentária particular e tambor e entra em êxtase iibid., pp. 112 ss., 115 ss., 122 ss.). Como todos esses elementos também são encontrados entre os povos turcos, fino-úgricos e siberianos, o autor conclui que o xamanismo representa um elemento mágico-religioso pertencente à cultura originária dos magiares. Os húngaros trouxeram o xamanismo consigo quando vieram da Ásia para o território que atualmente ocupam. (Num estudo sobre o o êxtase do xamã húngaro, János BALÁZS insiste na experiência do "calor mágico"; cf. A magyar samán réülete (resumo em alemão: "Die Ekstase des ungarischen Schamanen") (in Ethnographia, LXV, 3-4, 1954, pp. 416-40)).

dessa viagem extática - passa para segundo plano e chega a ser esquecida, pois o objeto do cântico são sobretudo as experiências extáticas do próprio xamã. Não é difícil reconhecer em tais feitos a repetição de um modelo exemplar: o da viagem iniciática do xamã aos Infernos e sua ascensão ao Céu.

De fato, ele conta como sobe ao Céu por uma corda que lhe é especialmente lançada e como afasta as estrelas que obstruem seu caminho. No Céu, o xamã passeia num barco e depois desce à terra por um rio, com tanta rapidez que é atravessado pelo vento. Com o auxílio dos demônios alados, entra debaixo da terra, onde faz tanto frio que ele pede um manto ao espírito das trevas, Ama, ou ao espírito da mãe dele. (Neste ponto do relato, algum dos presentes joga um manto sobre seus

ombros.) Finalmente, o xamã retoma à terra e conta o futuro a cada um dos presentes, declarando também ao doente que o demônio causador de sua doença foi afastado[17].

Como se vê, não se trata de um êxtase xamânico que implique a ascensão e a descida concretas, mas de um relato repleto de lembranças mitológicas, cujo ponto de partida é uma experiência que precede o momento do tratamento. Os xamãs tazowsky ostyaks e yuraks falam de seu vôo maravilhoso por entre roseiras em flor; voam tão alto pelo Céu que vêem a tundra a uma distância de sete verstas; ao longe, avistam o local onde outrora seus mestres fizeram seus tambores. (Na verdade, avistam o "Centro do Mundo".) Chegam finalmente ao Céu e, após muitas aventuras, entram numa cabana de ferro onde adormecem, rodeados de nuvens purpúreas. Para descer à terra, tomam um rio. O canto termina com um hino de adoração a todas as divindades, a começar pelo Deus do Céu (Mikhailowski, p. 67).

Muitas vezes a viagem extática termina em visão: o xamã vê seus espíritos auxiliares entrar em forma de renas nos outros mundos e canta suas aventuras[18]. Entre os xamãs samoiedos,

17. P. I. TRETJAKOV, Turukhanskij Kraj, ego priroda i jiteli (São Petersburgo, 1871), pp. 217 55.; MIKHAILOWSKl, pp. 6755.; SHIMKlN, pp. 16955.
18. LEHTISALO, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, pp. 153 55.

os espíritos auxiliares desempenham função mais "religiosa" que entre as outras populações siberianas. Antes de empreender uma cura, o xamã entra em contato com seus espíritos para informar-se da causa da doença; se esta tiver sido enviada por Num, o Deus Supremo, o xamã recusa-se a tratá-la, e são então os seus espíritos que sobem ao Céu para pedir ajuda a Num[19]. O que não significa que todos os xamãs samoiedos sejam "bons"; embora seja ignorada a divisão entre xamãs "brancos" e "negros", sabe-se que alguns deles também praticam a magia negra e fazem o mal (Mikhailowski, p. 144).

As descrições das sessões dos samoiedos de que dispomos dão a impressão de que a viagem extática pode ser "cantada" ou então executada pelos espíritos auxiliares em nome do xamã. Às vezes o diálogo com os espíritos basta para que o xamã fique a par da "vontade dos deuses". Exemplo disso é a sessão à qual Castrén assistiu entre os samoiedos de Tomsk, que ele descreveu do seguinte modo: os presentes agrupam-se em torno do xamã, tomando o cuidado de evitar a porta, que este último olha fixamente. Na mão esquerda, ele segura um bastão em cuja extremidade há sinais e figuras misteriosas. Na mão direita, segura duas flechas com as pontas voltadas para cima; em cada uma das pontas há uma sineta. A sessão começa com um cântico que o xamã entoa sozinho, batendo ritmicamente as duas flechas com sinetas

no bastão à guisa de acompanhamento. É a evocação dos espíritos. Assim que estes chegam, o xamã se levanta e começa a dançar, fazendo movimentos difíceis e elaborados. Mas continua cantando e batendo no bastão. Cantando, reproduz o diálogo com os espíritos, e a intensidade do canto acompanha o interesse dramático da

19. A. CASTRÉN, Nordische Reisen und Forschungen. 11: Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845-1849 (herausgegeben von A. SCHIEFNER, São Petersburgo, 1856), pp. 194 ss.; acerca do xamanismo samoiedo, ver também W. SCHMIDT, Der Ursprung, m, pp. 364-66. V. DIÓSZEGI, "Denkrnäler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Völker" (Acta Ethnographica, XII, 1963, pp. 139-78); P. HADJÚ, "Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen" (in V. DIOSZEGI, org., Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker, Budapeste, 1963, pp. 161-90).

conversação. Quando o canto atinge o paroxismo, os presentes começam a cantar em coro. Depois de receber todas as respostas dos espíritos, o xamã pára e comunica aos presentes a vontade dos deuses (Castrén, op. cit., pp. 172 ss.).

Evidentemente existem grandes xamãs que realizam em transe a viagem extática em busca da alma do doente; é o caso do xamã yurak-samoiedo Ganjkka, observado por Lehtisalo (Entwurf, pp. 153 ss). Mas, ao lado de tais mestres, encontra-se uma quantidade considerável de "visionários" que recebem as instruções dos deuses e dos espíritos em sonhos (ibid., p. 145), ou que recorrem à intoxicação por cogumelos para saber, por exemplo, de que modo fazer uma cura (ibid., pp. 164 ss.). Em todo caso, tem-se a nítida impressão de que os verdadeiros transes xamânicos são raros e de que a maior parte das sessões inclui apenas uma viagem extática realizada pelos espíritos ou a narração fabulosa de aventuras cujo protótipo mitológico já é conhecido[20].

Os xamãs samoiedos também praticam a adivinhação usando um pedaço de pau marcado com sinais, que é jogado para o ar; lê-se o futuro na posição com que o pedaço de pau cai no chão. Também fazem demonstrações de proezas especificamente xamânicas: amarrados, invocam os espíritos (cujas vozes animalescas logo se fazem ouvir na iurta) e no final da sessão estão livres das cordas; cortam-se com facas e batem-se a cabeça com força etc. (ver, por exemplo, Mikhailowski, p. 66). No que diz respeito aos xamãs de outras populações siberianas e de povos não-asiáticos, encontram-se com freqüência os mesmos fatos que de algum modo têm características de faquirismo. No caso dos xamãs, não se trata de mera exibição ou luta por prestígio. Os "milagres" têm afinidade orgânica com a sessão xamânica: trata-se de atingir um segundo estado que se

20. Acerca do complexo cultural samoiedo, ver Kai DONNER, "Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, vol. 40, n. I, 1924,

pp. 1-24); A. GAHS, Kopf- und Langknochenopfer bei Rentiervõlkem, pp. 238 ss.; W. SCHMIDT, Der Ursprung, Ill, pp. 334 ss.

256

defina pela abolição da condição profana. O xamã comprova a autenticidade de sua experiência através dos "milagres" que ela concretiza.

Xamanismo entre iacutos e dolgans

Entre os iacutos e os dolgans, a sessão xamânica costuma conter quatro etapas: 1. invocação dos espíritos auxiliares, 2. descoberta da causa do mal, geralmente um espírito malvado que roubou a alma do doente ou introduziu-se em seu corpo, 3. expulsão do mau espírito por meio de ameaças, ruídos etc. e 4. subida do xamã ao Céu[21]. "O problema mais difícil de resolver é descobrir as causas da doença, saber qual é o espírito que atormenta o paciente, determinar sua origem, sua situação hierárquica, seu poder. Por isso a cerimônia sempre contém duas partes: em primeiro lugar, os espíritos protetores do Céu são chamados, pedindo-se seu auxílio para descobrir as causas do infortúnio, e em seguida ocorre a luta contra o espírito inimigo ou contra o üör" Segue-se, obrigatoriamente, a viagem ao Céu[22].

A luta contra os maus espíritos é perigosa e acaba exaurindo o xamã. "Estamos todos destinados a cair em poder dos espíritos", dizia o xamã Tüspüt a Sieroszewski; "os espíritos nos detestam, pois defendemos os homens [...]." (op. cit., p. 325.) Isso porque com freqüência, para extrair os maus espíritos do doente, o xamã é obrigado a incorporá-los pessoalmente; incorporando-os, debate-se e sofre mais que o próprio doente (Harva, op. cit., pp. 545-6).

Eis a descrição clássica, feita por Sieroszewski, de uma sessão dos iacutos. Ocorre à noite, na iurta, e os vizinhos são convidados a participar. "Às vezes, o dono da casa faz dois nós

21. U. HARVA, Die religiösen Vorstellungen, p. 545, segundo VIT ASCHEVSKIJ; YOCHELSON, The Yakut, pp. 120 ss.

22. SIEROSZEWSKI, Du chamanisme d'aprés les croyances des Yacoutes, p. 324. A contradição entre as afirmações de Vitaschevskij (sessão em quatro etapas) e Sieroszewski ("duas partes", seguidas da viagem celeste) é apenas aparente; na verdade, ambos os observadores dizem a mesma coisa.

257

correditços com correias sólidas, que o xamã prende aos ombros, enquanto outras pessoas seguram as pontas para retê-lo caso os espíritos tentem levá-lo[23]". O xamã fixa o olhar no fogo; boceja, soluça espasmodicamente, é sacudido a intervalos por tremores nervosos. Veste a indumentária xamânica e começa a fumar. O toque do tambor é baixo. Pouco depois, seu rosto empalidece, a cabeça cai-lhe sobre o

peito e os olhos ficam semicerrados. No meio da iurta é estendido um couro de égua branca. O xamã bebe água fresca e faz genuflexões nos quatro pontos cardeais, enquanto cospe água à direita e à esquerda. Reina o silêncio na iurta. O ajudante do xamã joga pêlos de cavalo ao fogo, cobrindo-os a seguir com cinzas. A escuridão torna-se então completa. O xamã senta-se sobre o couro de égua e sonha voltado para o sul. Todos ficam em expectativa.

"De repente, não se sabe de onde, ressoa um grito agudo, intermitente e penetrante como o ranger do aço, e tudo volta ao silêncio. Depois, outro grito. Embaixo, em cima, na frente, atrás do xamã são ouvidos ruídos misteriosos, como bocejos nervosos, amedrontadores, soluços histéricos; tem-se a impressão de ouvir o pio lamentoso do abibe, mesclado a um gruir de falcão interrompido pelo assobio da galinhola; é o xamã que grita, variando as entonações vocais."

De repente, ele pára; reina novamente o silêncio, a não ser por um fraco zunido, como de pernilongo. O xamã começa a tocar tambor. Canta em surdina. O volume do canto e da tamborilada vai crescendo e logo o xamã está rugindo. "Ouve-se o grasnar das águias misturado aos lamentos dos abibes, os gritos agudos das galinholas e o refrão dos cucos." A música amplifica-se até o paroxismo, depois é interrompida de repente, deixando ouvir apenas o zunido dos mosquitos. A alternância

23. SIEROSZEWSKl, p. 326. Esse uso encontra-se em diversas populações siberianas e árticas, embora com significados diferentes. Às vezes o xamã é amarrado para não sair voando; entre os samoiedos e os esquimós, ao contrário, o xamã deixa-se amarrar para demonstrar seus poderes mágicos, pois durante a sessão ele sempre consegue soltar-se "com a ajuda dos espíritos".

entre pios de aves e silêncio refaz-se diversas vezes. Finalmente, o xamã muda o ritmo de seu tambor e entoa seu hino.

"O poderoso touro da terra, o cavalo da estepe,
"O poderoso touro mugiu!
"O cavalo da estepe estremeceu!
"Estou acima de todos vocês, sou homem!
"Sou o homem dotado de tudo!
"Sou o homem criado pelo Senhor do Infinito!
"Venha, pois, cavalo da estepe, e ensine!

"Saia, touro maravilhoso do Universo, e responda!
"Ó Poderoso Senhor, ordenai! [...] etc. etc.
"Ó Senhora minha Mãe, mostra-me meus erros e os caminhos
"Que devo seguir! Voa adiante de mim, por uma estrada larga;
"Prepara meu caminho!

"Ó Espíritos do Sol que habitais no meio do Céu nas nove colinas cobertas de bosques, ó Mães de luz, vós que conheceis o ciúme, imploro-vos: que vossas três sombras permaneçam bem no alto, bem no alto! E tu, a oeste, do alto de tua montanha, ó Senhor meu Antepassado tremendamente poderoso, fica comigo!" etc.

A música recomeça com mais vigor e atinge o paroxismo. O xamã invoca em seguida a ajuda do ämägät e de seus espíritos familiares. Estes não obedecem de pronto; o xamã implora, eles tergiversam. Às vezes chegam tão rudemente que o xamã é derrubado. Então os presentes soam ferros acima dele enquanto murmuram: "O ferro sólido retine - as nuvens caprichosas turbilhonam, numerosas nuvens se elevaram!"

Com a chegada do ämägät, o xamã começa a pular; seus gestos são rápidos e violentos. Finalmente, instala-se no meio da iurta e, reacendendo-se o fogo, volta a tocar tambor e a dançar. Lança-se no ar, a uma altura que às vezes chega a ser de quatro pés[24]. Grita, em delírio. "Depois, nova interrupção.

24. Trata-se, evidentemente, de uma "ascensão" extática ao Céu. Os xamãs esquimós habakuks também tentam atingir o Céu com saltos rituais para

Entoa então um hino solene com voz baixa e grave." Segue-se uma dança ligeira, durante a qual ele canta em tom um tanto irônico ou, ao contrário, de imprecação, dependendo dos seres cuja voz imite. Finalmente, aproxima-se do doente e intima a causa da doença a retirar-se, "ou então retira o mal, leva-o para o meio da sala sem interromper suas imprecações, expulsa-o, cospe-o, empurra-o a pontapés ou expulsa-o da mão as soprando"[25].

É então que começa a viagem extática do xamã, que deve conduzir ao Céu a alma do animal sacrificado. Fora da iurta são fincadas três árvores sem galhos; no meio fica uma bétula em cuja extremidade está amarrado um maçarico morto. A leste da bétula finca-se um poste com um crânio de cavalo na ponta. As três árvores são ligadas umas às outras por um fio de crina de cavalo. Entre as árvores e a iurta, coloca-se uma pequena mesa; sobre ela, uma jarra com aguardente. O xamã começa a fazer movimentos que imitam vôo de pássaro. Pouco a pouco, sobe ao Céu. O caminho tem nove estações; em cada uma delas o xamã faz oferendas ao espírito local. Na volta de sua viagem extática, o xamã pede para ser "purificado" com fogo (carvões em brasa) numa parte de seu corpo (pé, coxa etc.)[26].

A sessão xamânica iacuta, evidentemente, tem diversas variantes. Eis como Sieroszewski descreve a viagem celeste. "Então

o ar (RASMUSSEN, citado por OHLMARKS, Studien, p. 131). Entre os menris de Kelantan, os medicine-men saltam no ar enquanto cantam e lançam um espelho ou um colar para Karei, o deus supremo (Ivor EV ANS, Schebesta on the Sacerdo-Therapy ofthe Semang, p. 120).

25. SIEROSZEWSKI, Du chamanisme, pp. 326-30. Certos especialistas colocaram em dúvida a autenticidade dos textos litúrgicos registrados por SIEROSZEWSKl; cf. JOCHESON, The Yakut, p. 122.

26. HARVA, op. cit., p. 547. O sentido desse rito não está claro. Kai DONNER afirma que os samoiedos também purificam seus xamãs com brasa ao término da sessão (HARV A, ibid.). Purifica-se aparentemente a parte do corpo através da qual foram "absorvidos" os maus espíritos que atormentavam o doente; mas, nesse caso, por que a purificação do xamã na volta da viagem celeste? [...] Não seria, na verdade, o antigo rito xamânico de "brincar com o fogo"? (ver mais adiante, pp. 512 ss.).

são cuidadosamente alinhados pequenos pinheiros previamente escolhidos, aos quais são presas guirlandas de crina de cavalo branco (os xamãs só utilizam estas); depois são fincados três postes, bem alinhados, com representações de pássaros em suas extremidades: no primeiro, o öksökjou de duas cabeças; no segundo, o grana nour (kougos) ou um corvo; no terceiro, um cuco (kögö). Ao terceiro poste amarra-se o animal oferecido em sacrifício. Uma corda presa ao alto representa a estrada para o Céu, "pela qual os pássaros vão voar e o animal vai seguir" (Sieroszewski, ibid., p. 332).

Em cada "descanso" (oloh) o xamã se senta e repousa; quando se levanta, é sinal de que retoma a viagem. Ele representa a viagem por meio de danças e gestos que imitam vôo de pássaro. "A dança sempre imita uma viagem pelo ar em companhia dos espíritos; quando o animal expiatório é conduzido, também é preciso dançar. Segundo a lenda, antigamente existiam xamãs que de fato voavam para o Céu, e os presentes viam um animal flutuando nas nuvens, seguido do tamborim xamânico; o próprio xamã, todo vestido de ferro, fechava o cortejo." "O tamborim é nosso cavalo", dizem os xamãs (ibid., p. 331; ver acima, p. 199).

A pele, os chifres e os cascos do animal sacrificado são expostos numa árvore seca. Sieroszewski encontrou várias vezes vestígios de tais sacrifícios em locais desérticos. Nas proximidades, às vezes na mesma árvore, "pode-se ver um kotchai, longa flecha de madeira, fincada no tronco seco. Seu papel é o mesmo desempenhado pela corda com tufos de cabelos da cerimônia precedente; indica a parte do Céu aonde a vítima deve ser levada" (ibid., pp. 332-3). Ainda segundo o mesmo autor, antigamente o xamã arrancava com as próprias mãos o coração do animal sacrificado e elevava-o ao Céu. Em seguida, passava o sangue no rosto e na roupa, na imagem de seu ämägäi e nas estatuetas de madeira que representavam os espíritos (ibid., p. 333)[27].

27. Trata-se aqui de um sacrifício profundamente mestiçado: oferenda do coração ao Ser Celeste e libação de sangue aos poderes "inferiores" (sjaadai etc.). O mesmo ritual cruel é praticado pelos xamãs araucanos; ver abaixo, pp. 362.

261

Outras vezes plantam-se nove árvores, em cuja proximidade é fincado um poste com um pássaro na ponta. As árvores e o poste são interligados por uma corda ascendente, sinal da subida ao Céu (Harva, op. cit., p. 548). Também entre os dolgans encontram-se as nove árvores, cada qual com um pássaro de madeira na ponta e sempre com o mesmo significado: caminho do xamã e da alma do animal sacrificado para o Céu. De fato, também entre os dolgans os xamãs escalam os nove Céus por ocasião de um tratamento. Segundo dizem, diante de cada Céu encontram-se espíritos guardiães cuja missão é supervisionar a viagem do xamã e ao mesmo tempo impedir a subida dos maus espíritos[28].

Nessa longa e movimentada sessão xamânica há apenas um ponto obscuro: se a alma do doente foi raptada pelos maus espíritos, por que razão é indispensável que o xamã iacuto realize a viagem ao Céu? Wasiljev propôs a seguinte explicação: o xamã leva a alma do doente para o Céu a fim de purificá-la da mácula provocada pelos maus espíritos (cf. Harva, op.cit., p. 550). Por sua vez, Trotchshanskij afirma que, entre os xamãs que conheceu, nenhum realizava a viagem aos Infernos e que todos apenas utilizavam a ascensão ao Céu durante os tratamentos (Harva, p. 551). Isso demonstra a variedade das técnicas xamânicas e a precariedade de nossas informações.

28. HAR V A, op. cit., p. 549. Ver outras descrições da sessão xamânica iacuta em 1. G. GMELIN, Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1734, t. II (Gõttingen, 1752), pp. 349 ss.; V. L. PRIKLOWSK.l, "Das Schamanenthum der Jakuten" (Mitt. der Wiener Anthropologische Gesellschaji, XVIII, Viena, 1888, pp. 165-82: é a tradução alemã do estudo "O shamanstve u jakutov," publicado em 1886 nas lzvetya Vostotchno-Sibirskago Otdela Russgago Geograjitcheskago Obshtchestva, VII, 1-2, Irkutsk, 1886). Existe ainda um longo resumo inglês do volumoso livro de SIEROSZEWSK.l, Yakuti (São Petersburgo, 1896); William G. SUMNER, "The Yakuts. Abridged from the Russian ofSieroszewski" (Journal ofthe Anthropologicallnstitute ofGreat Britain, vol. 31, 1901, pp. 65-110); as páginas 102-8 são dedicadas ao xamanismo (segundo Yakuti, pp. 621 ss.). Cf. W. JOCHELSON, The Yakut, pp. 120 ss. (segundo VITASHEVSK1J). Ver a discussão em W. SCHMlDT, Der Ursprung, XI, pp. 322-9; ver ibid., pp. 329-32, sobre o tratamento xamânico da esterilidade feminina.

262

É bastante provável que as descidas aos Infernos, mais perigosas e secretas, fossem menos acessíveis aos observadores europeus. Mas não resta dúvida de que as viagens aos Infernos, também eram conhecidas pelos xamãs iacutos, ao menos por alguns deles, pois sua indumentária contém um símbolo do "Buraco da Terra", chamado justamente de "Buraco dos Espíritos" (abasy-oibono), pelo qual os xamãs podiam descer às regiões inferiores. Além disso, o xamã iacuto é acompanhado em suas viagens extáticas por uma ave aquática (gaivota, mergulhão) que simboliza justamente a imersão no mar, ou seja, uma descida aos Infernos (Harva, ibid.). Finalmente, o léxico técnico dos xamãs iacutos

utiliza dois termos diferentes para designar as direções da viagem mística: allara kyrar (em direção aos "espíritos de baixo") e üsä kirar (em direção aos "espíritos de cima"; cf. Harva, p. 552). Aliás, Wasiljev também havia notado que, entre os iacutos e os dolgans, o xamã que procura a alma do doente, roubada pelos demônios, age como se mergulhasse, e os tungues, os tchuktches e os lapões referem-se ao transe xamânico como "imersão" (Harva, ibid.). Encontramos o mesmo comportamento e a mesma técnica extática entre os xamãs esquimós, pois vários povos, e com mais razão os marítimos, situam o além nas profundezas do mar[29].

Para compreender a necessidade da viagem celeste dos xamãs iacutos durante o tratamento, é preciso ter em mente duas coisas: de um lado, o estado complexo e até confuso de suas concepções religiosas e mitológicas e, do outro, o prestígio das ascensões celestes xamânicas em toda a Sibéria e na Ásia central. Como vimos, tal prestígio explica por que o xamã altaico acaba adotando certos traços característicos da técnica ascensional por ocasião de sua descida extática aos Infernos (sempre para libertar a alma do doente do domínio de Erlik Khan).

Quanto aos iacutos, seria portanto possível imaginar as coisas mais ou menos assim: visto serem feitos sacrifícios de animais aos Seres Celestes, indicando-se, por meio de símbolos

29. Porém, como veremos em seguida, nunca de forma exclusiva: certos "eleitos" e "privilegiados" sobem ao Céu após a morte.

sensíveis (flechas, aves de madeira, corda horizontal etc.), a direção tomada pela alma da vítima, acabou-se por utilizar o xamã como guia desta última em sua viagem celeste. E, como ele acompanhasse a alma do animal sacrificado por ocasião do tratamento xamânico, acreditou-se que essa ascensão tivesse por objeto principal a "purificação" da alma do doente. De qualquer modo, na forma atual, o ritual de tratamento xamânico é híbrido; percebe-se que se constituiu sob a influência de duas técnicas diferentes: 1) a busca da alma desgarrada do doente ou a expulsão dos maus espíritos e 2) a ascensão ao Céu.

Mas é preciso levar em conta também outro fato: afora os raros casos de "especialização infernal" (descensos exclusivos aos Infernos), os xamãs siberianos são capazes tanto de realizar ascensões celestes quanto descidas às regiões inferiores. Vimos que essa técnica dupla está de certo modo relacionada com a própria iniciação, visto que os sonhos iniciáticos dos futuros xamãs contêm tanto descensos (= sofrimentos e mortes rituais) quanto ascensões (= ressurreição). Nesse contexto, concebe-se facilmente a necessidade que tem o xamã iacuto de, após lutar contra os maus espíritos ou descer aos Infernos para

resgatar a alma do doente, restabelecer seu próprio equilíbrio espiritual repetindo a ascensão celeste.

Note-se mais uma vez que o prestígio e o poder do xamã derivam exclusivamente de sua capacidade extática. Ele tomou o lugar do sacerdote nos sacrifícios que eram oferecidos ao Ser Celeste, mas, tanto no seu caso quanto no do xamã altaico, tal substituição se traduziu em transformação na própria estrutura do rito: a oferenda transformou-se em psicoforia, isto é, em cerimônia dramática fundada em experiências extáticas. É sempre graças às suas capacidades místicas que o xamã pode descobrir e combater os maus espíritos que se apoderaram da alma do doente; não se satisfaz em exorcizá-los, mas integra-os em seu próprio corpo, "possui", atormenta e expulsa esses espíritos: tudo isso porque participa da natureza espiritual deles, ou seja, tem a liberdade de abandonar o próprio corpo, deslocar-se por distâncias consideráveis, descer aos Infernos, subir aos Céus etc. Essa mobilidade e essa liberdade "espirituais" que alimentam as experiências extáticas do xamã acabam por

torná-lo vulnerável, e muitas vezes, à força de lutar contra os maus espíritos, acaba caindo em poder destes, ou seja, acaba por ser realmente "possuído".

Sessões xamânicas entre os tungues e os orotchis

O xamanismo ocupa lugar de destaque na vida religiosa dos tungues[30]. Vimos que o próprio termo "xamã" é tungue (saman), seja qual for a origem do vocábulo (ver mais adiante, pp. 537 ss.). É bem provável, como apontou Shirokogorov e nós mesmos voltaremos a dizer, que o xamanismo tungue, pelo menos em sua forma atual, tenha sido profundamente influenciado por idéias e técnicas sino-lamaístas. Além disso, como dissemos reiteradas vezes, estão provadas as influências de origem meridional sobre o conjunto do xamanismo centro-asiático e siberiano. Veremos em outra oportunidade de que modo deve ser concebida a expansão dos complexos culturais meridionais em direção ao norte e ao nordeste da Ásia (cf. pp. 540 ss.). De qualquer modo, o xamanismo tungue apresenta hoje uma fisionomia complexa. Nele podem ser distinguidas várias tradições diferentes, cuja coalescência às vezes produziu formas claramente híbridas. Constata-se também certa "decadência" do xamanismo, verificada em quase todo o norte da Ásia: os tungues em especial comparam a força e a coragem dos "antigos xamãs" à pusilanimidade dos xamãs atuais que, em certas regiões, já nem ousam realizar a perigosa descida aos Infernos.

30. Cf. J. G. GMELIN, Reise durch Sibirien, II, pp. 44-6, 193-5 etc.; MIKHAILOWSK.l, pp. 64-5,97 etc.; S. SHIROKOGOROV, "General Theory of Shamanism among the Tungus" (Journal ofthe North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. 54, Xangai, 1923, pp, 246-9); id., "Northem Tungus Migrations in the Far East" (ibid., vol. 57, 1926, pp. 123-83); id., Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Scharnanenturns bei den Tungusen (Baessler-Archiv, vol. 18, II, 1935, pp. 41-96, trad, alemã de um artigo publicado em russo em VLADIVOSTOK, 1919); e especialmente a grande síntese de SHIROKOGOROV, Psychornental Cornplex of the Tungus. Cf. também W. SCHMIDT, Der Ursprung, X, pp. 578-623.

265

O xamã tungue é chamado a exercer seu poder em diversas ocasiões. Indispensável para a cura - seja buscando a alma do doente, seja exorcizando os demônios -, é também psicopompo. Leva os sacrifícios para o Céu ou para os Infernos, e, em especial, incumbe-lhe garantir a manutenção do equilíbrio espiritual da sociedade como um todo. Se as doenças, o infortúnio ou a esterilidade ameaçarem o clã, caberá ao xamã diagnosticar a causa e restabelecer a situação. Mais que seus vizinhos, os tungues tendem a atribuir grande importância aos espíritos, não só aos do mundo inferior mas também aos deste mundo, virtuais autores de todos os tipos de distúrbio. É por isso que, além dos motivos clássicos da sessão xamânica (doença, morte, sacrifícios aos deuses), os xamãs tungues realizam sessões, especialmente "pequenas sessões" preliminares, por inúmeras outras razões, mas que sempre implicam a necessidade de conhecer e dominar os "espíritos".

Os xamãs participam ainda de certo número de sacrifícios. O sacrifício anual oferecido aos espíritos do xamã constitui, ademais, um grande acontecimento religioso para toda a tribo (Shirokogorov, Psychomental Complex, pp. 322 ss.). E os xamãs são, é claro, indispensáveis aos ritos de caça e de pesca (ibid.).

As sessões que comportam uma descida aos Infernos podem ser realizadas pelos seguintes motivos: 1º) necessidade de levar sacrifícios aos ancestrais e aos mortos das regiões inferiores, 2º) busca e restituição da alma do doente, 3º) condução e integração no reino das sombras dos falecidos que não queiram deixar este mundo (ibid., p. 307). Apesar do grande número de ensejos, a cerimônia é bastante rara, pois é considerada perigosa, e poucos xamãs ousam enfrentá-la (ibid., p. 306). Seu nome técnico é örgiski, literalmente "em direção a örgi" (região inferior, "ocidental"). A decisão de empreender uma örgiski só é tomada após uma sessão preliminar de "pequeno xamanismo". Por exemplo, constata-se uma série de problemas, doenças ou infortúnios no seio da tribo; o xamã, chamado a descobrir a causa, incorpora um espírito e vem a saber por que motivo os espíritos das regiões inferiores ou os mortos e as almas dos

266

ancestrais provocam o desequilíbrio; também fica sabendo qual o sacrifício que poderia apaziguá-los. Toma-se então a decisão de realizar o sacrifício e o descenso infernal do xamã.

Um dia antes da örgiski, são reunidos os objetos que o xamã irá utilizar em sua viagem extática; entre eles encontram-se um pequeno bote no qual o xamã irá atravessar o mar (o lago Baikal), uma espécie de lança para quebrar os rochedos, pequenos objetos que representam dois ursos e dois javalis e que sustentarão o barco em caso de naufrágio e abrirão caminho através da densa floresta do além, quatro peixinhos que nadarão adiante do barco, um "ídolo" que representa o espírito auxiliar do xamã e que o ajudará a levar o sacrifício, diversos instrumentos de purificação etc. Na noite da sessão, o xamã veste sua indumentária, toca tambor, canta e invoca o "fogo", a "Mãe Terra" e os "ancestrais" a quem o sacrifício é destinado. Após as defumações, inicia-se a adivinhação; com os olhos fechados, o xamã joga para o alto a baqueta do tambor; se cair ao contrário, é bom sinal.

A segunda parte da cerimônia começa com o sacrifício do animal, geralmente uma rena. Os objetos expostos são lambuzados de sangue. A carne será preparada mais tarde. Para dentro do wigwam são trazidas algumas estacas cujas extremidades saem pelo respiradouro. Um longo fio liga essas estacas aos objetos expostos no exterior, sobre a plataforma; é o "caminho" para os espíritos[31]. Tomadas essas várias providências, o público se reúne no wigwam. O xamã começa a tocar tambor, a cantar e a dançar. Dá saltos cada vez mais altos[32]. Seus assistentes retomam, em coro com os espectadores, o refrão do canto. Ele pára um instante, bebe um copo de vodca, fuma alguns cachimbos e retoma a dança. Pouco a pouco, aumenta o ritmo até cair desmaiado, em êxtase. Se não recobrar os sentidos,

31. Percebe-se aqui uma contaminação da viagem xamânica ao Céu, de que daremos exemplos mais adiante, pois as estacas que saem pela chaminé simbolizam, como se sabe, o axis mundi ao longo do qual os sacrifícios são levados até o Céu mais alto.
32. Mais um indício de confusão com a ascensão celeste; os saltos significam o "vôo mágico".

borrifam-lhe sangue três vezes. Ele se levanta e começa a falar com voz aguda, respondendo às perguntas cantadas que lhe são dirigi das por duas ou três pessoas. O corpo do xamã está então sendo habitado por um espírito, que responde em seu lugar, pois o xamã nesse momento encontra-se nas regiões inferiores. Quando volta, todos saúdam com gritos de júbilo seu retorno do mundo dos mortos.

Essa última parte da cerimônia dura aproximadamente duas horas. Após um intervalo de duas ou três horas, ou seja, ao alvorecer, inicia-se a última fase, que não se distingue da primeira, durante a qual o xamã agradece aos espíritos (Shirokogorov, pp. 304 ss.).

Entre os tungues da Manchúria os sacrifícios podem ser feitos sem a assistência do xamã. Mas apenas ele pode descer às regiões inferiores e delas trazer a alma do doente. Essa cerimônia também é composta por três fases. Quando se descobre, numa sessão preliminar de "pequeno xamanismo", que a alma do doente está realmente presa nos Infernos, são realizados sacrifícios aos espíritos (séven) para que eles ajudem o xamã a descer às regiões inferiores. O xamã bebe sangue e come carne do animal sacrificado e, incorporando assim o espírito, atinge o êxtase. Terminada essa primeira fase, começa a segunda, a da viagem mística do xamã. Ele atinge uma montanha a noroeste e desce por ela para o outro mundo. Os perigos multiplicam-se à medida que se aproxima do Inferno. Encontra espíritos e outros xamãs e defende-se das flechas destes com seu tambor. Como o xamã canta todas as peripécias da viagem, os presentes podem acompanhá-lo passo a passo. Ele desce por um buraquinho e atravessa três rios antes de encontrar os espíritos das regiões inferiores. Finalmente atinge o mundo das trevas, e os presentes produzem faíscas com sílex: são os "raios" que o ajudarão a enxergar o caminho. Encontra a alma que, após pelejas ou negociações com os espíritos, é trazida de volta à terra com grande dificuldade e reintegrada no corpo do doente. A última parte da cerimônia, que ocorre no dia seguinte ou alguns dias depois, constitui uma ação de graças aos espíritos do xamã (Shirokogorov, p. 307).
268

Entre os rena-tungues da Manchúria, preserva-se a lembrança de um "tempo antigo" em que eram realizadas sessões xamânicas "em direção à terra", mas atualmente nenhum xamã ousa fazer isso (ibid.). Entre os tungues nômades de Mankova, a cerimônia é diferente. À noite, sacrifica-se um bode preto, cuja carne não é comida; ao atingir as regiões inferiores, o xamã cai e permanece imóvel durante cerca de meia hora. Durante esse tempo, os presentes saltam três vezes sobre o fogo (ibid., p. 308). Entre os manchus a cerimônia da "descida ao mundo dos mortos" também é bastante rara. Durante sua longa estada entre eles, Shirokogorov só pôde assistir a três sessões. O xamã invoca todos os espíritos (chineses, manchus e tungues), explica-lhes o motivo da sessão (no caso analisado por Shirokogorov, a doença de uma criança de oito anos) e pede o auxílio deles. Em seguida começa a tocar tambor e, ao incorporar seu espírito particular, cai sobre o tapete. Seus assistentes fazem-lhe perguntas, e pelas respostas percebe-se que ele já está nas regiões inferiores. Como o espírito que o "possui" é um lobo, o xamã se comporta como tal. Sua fala é de difícil compreensão. Entende-se, todavia, que a causa da doença não é imputável à alma de um morto, como se pensava antes da sessão, mas de certo espírito que, em

troca da cura, pede que construam um pequeno templo (m'ao) em sua honra e que lhe ofereçam sacrifícios regularmente (ibid., p. 309).

Descenso semelhante ao "mundo dos mortos" é narrado no poema manchu Nishan shaman, que Shirokogorov considera ser o único documento escrito acerca do xamanismo manchu. A história é a seguinte: no tempo da dinastia Ming, um rapaz, filho de pais ricos, vai caçar nas montanhas e morre acidentalmente. Uma xamã, Nishan, resolve trazer sua alma de volta e desce ao "mundo dos mortos". Encontra diversos espíritos, entre os quais o de seu marido falecido, e depois de muitas peripécias consegue retomar à terra com a alma do rapaz, que ressuscita. O poema, que todos os xamãs manchus conhecem, infelizmente fornece pouquíssimos detalhes sobre o aspecto ritual da sessão (Shirokogorov, p. 308). Acabou por se tornar um texto "literário", que se distingue dos poemas tártaros análogos por ter sido registrado e difundido na forma escrita

há muito tempo. Sua importância, contudo, é considerável, pois demonstra até que ponto o tema "descida de Orfeu" está próximo das descidas xamânicas aos Infernos[33].

Ainda com o mesmo objetivo de curar são realizadas viagens extáticas em sentido contrário, ou seja, com uma ascensão celeste. Nesses casos, o xamã dispõe 27 (9 X 3) árvores jovens e uma escada simbólica pela qual iniciará a subida. Entre os objetos rituais presentes, encontram-se várias estatuetas de aves, prova do simbolismo ascensional bem-conhecido. A viagem celeste pode ser realizada por diversas razões, mas a sessão descrita por Shirokogorov tinha por objetivo a cura de uma criança. A primeira parte assemelha-se à preparação de uma sessão de descida às regiões inferiores. Através do "pequeno xamanismo", descobre-se o momento preciso em que dayat-chan, a quem se pede a restituição da alma do doente, estará disposto a receber o sacrifício. O animal- no caso, uma ovelha - é morto de maneira ritual: seu coração é arrancado e seu sangue colocado em recipientes especiais, com o cuidado de não se deixar nenhuma gota cair no chão. Em seguida, a pele é exposta. A segunda parte da sessão é inteiramente dedicada à realização do êxtase. O xamã canta, toca tambor, dança e salta, aproximando-se de vez em quando da criança doente. Passa então o tambor ao assistente, bebe vodca, fuma e retoma a dança até cair exausto. É sinal de que deixou o corpo e está voando para o Céu. Todos se juntam ao redor dele, e seu assistente produz faíscas com sílex, como ocorre nas descidas às regiões inferiores. Esse tipo de sessão pode ser realizado tanto durante o dia quanto à noite. O xamã usa um traje bem sumário, e Shirokogorov acredita que esse tipo

de sessão com ascensão ao Céu tenha sido tomado de empréstimo aos buriates pelos tungues (op. cit., pp. 310-1).

O que parece evidente é o hibridismo dessa sessão: embora o simbolismo celeste esteja devidamente ilustrado pelas

33. Ver também Owen LATTIMORE, "Wulakai Tales from Manchuria" (Journal of American Folklore, vol. 46, 1933, pp. 272-86), pp. 273 55.; A. HUL TKRANTZ, The North American Indian Orpheus Tradition (Estocolmo, 1957), pp. 191 55.

árvores, pela escada e pelas imagens de pássaros, a viagem extática do xamã indica direção contrária (as "trevas" que precisam ser iluminadas pelas faíscas). Além disso, o xamã não leva o animal sacrificado para Buga, o Ser Supremo, e sim para os espíritos das regiões superiores. Esse tipo de sessão é encontrado entre os rena-tungues da Transbaikalia e da Manchúria, mas é desconhecido dos grupos tungues da Manchúria setentrional (ibid., p. 325), o que confirma a hipótese da influência buriate.

Além desses dois grandes tipos de sessão xamânica, os tungues possuem várias outras formas que não estão especificamente relacionadas com os mundos de baixo ou de cima, mas sim com os espíritos deste mundo. Seu objetivo é dominar esses espíritos, afastar os maus, fazer sacrifícios aos que poderiam tornar-se hostis etc. Evidentemente, muitas sessões são motivadas por doenças, pois supõe-se que estas sejam provocadas por certos espíritos. Para identificar o autor do problema, o xamã incorpora seu espírito familiar e finge dormir (imitação medíocre do transe xamânico), ou tenta invocar o espírito causador do mal e incorporá-lo no próprio corpo do doente (ibid., p. 313), pois a multiplicidade de almas (existem três; ibid., pp. 134 ss.; I. Paulson, Die primitiven Seelenvorstellungen, pp. 107 ss.) e sua instabilidade às vezes dificultam a tarefa do xamã. Trata-se de identificar qual das almas deixou o corpo e de procurá-la; nesse caso, o xamã chama a alma através de fórmulas padronizadas ou de cantos e tenta reintegrá-la ao corpo esboçando movimentos rítmicos. Às vezes, porém, esses espíritos estão alojados no doente; nesses casos, o xamã os expulsa com a ajuda de seus espíritos familiares[34].

O êxtase desempenha papel importante no xamanismo tungue propriamente dito. A dança e o canto[35] são os meios mais utilizados para atingi-lo, e a fenomenologia das sessões

34. SHIROKOGOROV, Psychomental Complex, p. 318. Os xamãs tungues praticam também a sucção, cf. MIKHAILOWSKI, p. 97; SHIROKOGOROV,op. cit., p. 313.

35. Segundo 1. Y ASSER, "Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes" (Pro-Musica Quarterly, Nova York, março-junho 1926, pp. 4-15, citado por SHIROKOGOROV, p. 327), as melodias

tungues lembra muito as sessões dos outros povos siberianos: ouvem-se as vozes dos espíritos, o xamã fica muito "leve", sendo capaz de pular apesar da indumentária, que chega a pesar 30 kg, e o paciente mal o sente a caminhar sobre o seu corpo (Shirokogorov, ibid., p. 364), o que se deve ao poder mágico de levitação e vôo (ibid., p. 332); o xamã sente muito calor durante o transe e, por isso, pode brincar com fogo e com ferro em brasa; torna-se totalmente insensível (pode, por exemplo, ferir-se em profundidade sem sangrar) etc. (ibid., p. 365). Tudo isso, como veremos a seguir, faz parte de uma antiga herança mágica que ainda sobrevive nos locais mais remotos do mundo e que precedeu as influências meridionais que tanta importância tiveram na constituição do xamanismo tungue em sua forma atual. Basta-nos por ora ter indicado sucintamente as duas tradições mágicas perceptíveis no xamanismo tungue: a base, que poderíamos denominar "arcaica", e a superposição da influência meridional sino-budista. Sua importância se tomará clara quando tratarmos de retraçar as grandes linhas da história do xamanismo na Ásia central e setentrional.

Encontra-se uma forma similar de xamanismo entre as tribos orotchis e udehes. Lopatin faz uma longa descrição da sessão de cura dos orotchis de Ulka (no rio Tumnin)[36]. O xamã começa com uma oração a seu espírito guardião, porque o xamã é fraco, mas seu espírito é todo-poderoso, e nada pode resistir-lhe. Dança nove vezes ao redor do fogo, depois entoa um canto dirigido ao seu espírito. "Tu virás!", diz ele. "Oh, virás até aqui!

tungues revelam origem chinesa, o que confirma as hipóteses de SHIROKOGOROV quanto às fortes influências sino-larnaistas sobre o xamanismo tungue. Cf. também H. H. CHRISTENSEN, K. GRONBECH, E. EMSHEIMER, The Music ofthe Mongols. Pari I: Eastern Mongolia (Estocolmo, 1943), pp. 13-38,69-100. Acerca de certos complexos "sulistas" entre os tungues, ver também W. KOPPERS, "Tungusen und Miao" (Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, vol. 60,1930, pp. 306-19).

36. Ivan "A. LOPATIN, "A Shamanistic Performance for a Sick Boy" (Anthropos, vols. 41-4, 1946-1949, pp. 365-8); cf. id., A Shamanistic Performance to Regain lhe Favour ofthe Spirit (ibid., vol. 35-6, 1940, pp. 352-5). Cf. também Bronislav PILSUDSKI, "Der Schamanismus bei den Ainu-Stâmmen von Sachalin" (Globus, 1909, vol. 95, pp. 72-8).

Terás piedade desta pobre gente" etc. Promete sangue fresco ao espírito, que, a julgar por algumas alusões do xamã, parece ser o Grande Pássaro do Trovão. "Tuas asas de ferro! [...] Tuas penas de ferro ressoam quando voas! [...] Teu bico poderoso está pronto para apanhar os inimigos! [...]" Essa invocação dura uns trinta minutos, e ao terminá-la o xamã está exausto.

De repente, grita com voz diferente: "Estou aqui! [...] Cheguei para ajudar essa pobre gente! [...]" O xamã atinge o êxtase; dança em torno do fogo, estende os braços, sempre segurando o tambor e o cajado, e

grita novamente: "Estou voando! [...] Estou voando! [...] Vou te alcançar! [...] Vou te apanhar. Não poderás escapar-me! [...]" Como foi posteriormente explicado a Lopatin, essa dança representava o vôo do xamã pelo reino dos espíritos, onde ele andava à caça do mau espírito que levara a alma do menino doente. Segue-se um diálogo de várias vozes, juncado de palavras incompreensíveis. Finalmente, o xamã grita: "Peguei! Peguei!" e, apertando as mãos como se estivesse segurando algo, aproxima-se do leito onde jaz a criança doente e lhe devolve a alma, pois - como explicou a Lopatin no dia seguinte - capturara a alma da criança na forma de pardal.

O interessante nessa sessão é que o êxtase do xamã não se traduz em transe, mas é atingido e mantido durante a dança que simboliza o vôo mágico. O espírito protetor parece ser o Pássaro do Trovão ou a Águia, que desempenha papel de grande destaque nas mitologias e nas religiões da Ásia setentrional. Assim, embora a alma do doente tenha sido raptada por um mau espírito, este não é perseguido nas regiões inferiores, como seria de esperar, e sim no Céu altíssimo.

O xamanismo yukaguir

Os yukaguirs possuem dois termos para designar o xamã: a'lma (do verbo "fazer") e i'rkeye, literalmente "aquele que treme"[37], O a'lma trata dos doentes, oferece sacrifícios, faz

37. Waldemar JOCHELSON, The Yukaghir and Yukaghirized Tungus, pp. 162 ss.

preces aos deuses pelo sucesso na caça e tem relações tanto com o mundo sobrenatural quanto com o Reino das Sombras. Nos tempos antigos, seu papel era certamente mais importante, pois todas as tribos yukaguirs afirmam originar-se de um xamã. Até o século XIX ainda eram venerados os crânios dos xamãs mortos: incrustados numa estatueta de madeira, eram guardados numa caixa. Nada se fazia sem antes proceder à adivinhação pelos crânios; o método utilizado para isso era o mais comum na Ásia ártica: o maior ou menor peso do crânio equivalia, respectivamente, a um "não" ou a um "sim", e a resposta do oráculo era respeitada à risca. Os outros ossos eram repartidos entre os parentes, e a carne era dessecada para melhor conservação. Erigiam-se também "homens de madeira" em memória dos ancestrais xamãs (Jochelson, op. cit., p. 165).

Quando um homem morre, suas três almas se separam: uma fica perto do cadáver, a segunda dirige-se ao Reino das Sombras, a terceira sobe ao Céu (Jochelson, p. 157). Ao que tudo indica, esta última vai reunir-se ao Deus Supremo, cujo nome é Pon, literalmente "Alguma

coisa" (ibid., p. 140). De qualquer modo, a mais importante parece ser a alma que se transforma em sombra; pelo caminho encontra uma velha, que é a guardiã do umbral do além, e, chegando a um rio, atravessa-o de barca. No Reino das Sombras, o falecido continua levando a mesma existência que tinha na terra, junto de seus próximos, ocupado em caçar "animais-sombras". É ao Reino das Sombras que o xamã desce para procurar a alma do doente.

Mas vai até lá em outra ocasião também: para "roubar" uma alma e fazê-la nascer aqui, introduzindo-a no ventre de uma mulher, pois os mortos retomam à terra e iniciam nova vida. Às vezes, porém, quando os vivos esquecem seus deveres para com os mortos, estes se recusam a enviar-lhes almas, e as mulheres deixam de gerar. Então o xamã desce ao Reino das Sombras e, se não conseguir convencer os mortos, rouba uma alma e a introduz à força no corpo da mulher. Nesse caso, contudo, a criança não vive muito. Sua alma tem pressa de retornar ao Reino das Sombras[38].

38. JOCHELSON, ibid., p. 160. (O mesmo conceito de um "eterno retomo" das almas dos mortos encontra-se na Indonésia e alhures.) Para

Encontram-se algumas vagas alusões a uma antiga divisão dos xamãs em "bons" e "maus", bem como a menção a mulheres xamãs, atualmente inexistentes. Entre os yukaguirs, não há sinal algum de participação das mulheres no chamado "xamanismo familiar, doméstico", que ainda sobrevive entre os koryaks e os tchuktches, permitindo que as mulheres guardem os tambores familiares (ver mais adiante, p. 280). Porém nos tempos antigos cada família yukaguir possuía seu próprio tambor (Jochelson, op. cit., pp. 192 ss.), prova de que pelo menos certas cerimônias "xamânicas" eram periodicamente praticadas pelos moradores da casa.

Entre as diversas sessões descritas por Jochelson, das quais nem todas são interessantes (ver, por exemplo, ibid., pp. 200 ss.), resumiremos apenas a mais importante, cujo objetivo é a cura. O xamã senta-se no chão e, depois de tocar tambor por muito tempo, invoca seus espíritos protetores, imitando vozes de animais: "Meus ancestrais", exclama, vinde até mim. Aproximai-vos, moças-espíritos, para ajudar-me! Vinde! [...]" Recomeça a tocar tambor e, levantando-se com a ajuda de seu assistente, aproxima-se da porta e respira profundamente, para aspirar desse modo as almas dos ancestrais e os outros espíritos que acabou de conjurar. "Parece que a alma do doente foi para o Reino das Sombras!", anunciam os espíritos dos ancestrais pela voz do xamã. Os pais do paciente encorajam-no: "Força! Força!" O xamã põe de lado o tambor e deita-se de bruços sobre a pele de rena; fica imóvel: sinal de

que abandonou o corpo e está viajando para o além. Desceu para o Reino das Sombras "através do tambor, como se tivesse mergulhado num lago?[39]. Permanece muito tempo imóvel, e todos os presentes esperam pacientemente que ele desperte.

descobrir qual o ancestral que reencamava, antigamente os yukaguirs praticavam a adivinhação pelos ossos dos xamãs: pronunciavam-se os nomes dos mortos e o osso ficava leve quando se chegava àquele que tinha reencamado. Ainda hoje os nomes são recitados diante do recém-nascido, que sorri quando escura o verdadeiro (ibid., p. 161).

39. Ibid., p. 197. O tambor chama-se, aliás, yálgil, "mar" (ibid., p. 195).

O xamã conta em seguida sua viagem extática a Jochelsono Acompanhado por seus espíritos auxiliares, seguiu o caminho que leva ao Reino das Sombras. Chegou diante de uma casinha, onde encontrou um cão que começou a latir. Uma velha, guardiã do caminho, saiu da casa e perguntou-lhe se ele tinha vindo para sempre ou apenas por algum tempo. O xamã não respondeu e disse aos espíritos "Não dêem atenção às palavras da velha! Sigam seu caminho!" Pouco depois chegaram a um rio. Havia lá uma barca, e na outra margem o xamã avistou tendas e homens. Sempre com seus espíritos, o xamã embarcou e atravessou o rio. Encontrou as almas dos parentes mortos do doente e, entrando na tenda deles, descobriu a alma do doente. Como os parentes se negassem a entregá-la, o xamã foi obrigado a pegá-la à força. Para poder trazê-Ia sem riscos à terra, o xamã aspirou a alma do doente e tampou as orelhas para evitar que ela escapasse. O retorno do xamã manifestou-se por alguns movimentos seus. Duas moças massagearam-lhe as pernas, e, voltando completamente, o xamã reintegrou a alma no corpo do doente. Em seguida, dirigiu-se até a porta e mandou embora os espíritos auxiliares[40].

Para realizar a cura, o xamã yukaguir não vai necessariamente buscar a alma do doente nos Infernos. A sessão pode ser feita sem menção das almas dos xamãs mortos: invocando seus espíritos auxiliares e imitando suas vozes, dirige-se ao Criador e a outras forças celestes (Jochelson, The Yukaghir, pp. 205 ss.). Essa particularidade mostra a polivalência de suas capacidades extáticas, pois ele serve de intermediário entre os seres humanos e os deuses e, por essa razão, desempenha papel de destaque na caça; é sempre ele quem pode interceder junto às divindades que reinam de algum modo sobre o mundo animal. Assim, quando a fome ameaça o clã, o xamã realiza uma sessão muito parecida com a de cura. Mas, em vez de dirigir-se ao Criador da Luz ou de descer aos

40.1bid., pp. 196-9. É fácil reconhecer aqui o roteiro típico de uma descida aos Infernos: a guardiã do umbral, o cão, a travessia do rio. Não é preciso relembrar todos os paralelos, xamânicos e outros; voltaremos a alguns desses motivos mais adiante.

infernos em busca da alma do doente, ele voa para o Senhor da Terra. Ao ter com ele, suplica: "Teus filhos me enviaram para pedir-te comida! [...]" O Senhor da Terra lhe dá a "alma" de uma rena e, no dia seguinte, o xamã vai para as margens de um rio e espera: passa uma rena, e o xamã a mata com uma flechada. É o sinal de que não haverá carência de caça (ibid., pp. 210 ss.).

Além de todos esses rituais, o xamã é ainda solicitado como adivinho. A adivinhação é praticada através de ossos ou por intermédio de uma sessão xamânica (ibid., pp. 208 ss.). Esse seu prestígio advém de suas relações com os espíritos, mas pode-se supor que a importância dos espíritos nas crenças dos yukaguirs seja profundamente marcada por influências dos iacutos e dos tungues. A propósito, dois fatos nos parecem significativos: de um lado, a consciência que os yukaguirs têm da atual decadência de seu xamanismo ancestral; de outro, as fortes influências iacutas e tungues, perceptíveis nas atuais práticas dos xamãs yukaguirs (ibid., p. 162).

Religião e xamanismo entre os koryaks

Os koryaks conhecem um Ser Supremo celeste, "O do Alto", a quem sacrificam cães. Mas esse Ser Supremo, como em todos os outros lugares, é até certo ponto passivo: os homens estão expostos aos ataques do mau espírito, Kalau, mas "O do Alto" raramente os socorre. Contudo, enquanto entre iacutos e buriates a importância dos maus espíritos se tornou considerável, a religião dos koryaks ainda atribui posição relevante ao Ser Supremo e aos espíritos benfazejos[41]. Kalau esforça-se o tempo todo por interceptar os sacrifícios oferecidos a "O do Alto" e muitas vezes o consegue. Quando, durante o tratamento de um doente, o xamã sacrifica um cão ao Ser Supremo, Kalau pode interceptar a oferenda; nesse caso, o doente morre; se, ao contrário, a oferenda chega até o Céu, a cura

41. W. I. JOCHELSON, The Koryak, pp. 92, 117.

está garantida[42]. Kalau é o Feiticeiro Malvado, a Morte e, provavelmente, o Primeiro Morto. De qualquer modo, é ele que provoca a morte dos seres humanos, devorando-lhes a carne e especialmente o fígado (Jochelson, The Koryak, p. 102). Ora, sabe-se que na Austrália e alhures os feiticeiros matam suas vítimas comendo-lhes o fígado e os órgãos internos enquanto estas dormem.

O xamanismo ainda desempenha papel digno de nota na religião dos koryaks. Mas também aqui encontramos o motivo da "decadência do

xamã". E, fato que nos parece ainda mais importante, essa decadência do xamã decorre da decadência da humanidade em geral, tragédia espiritual que ocorreu há muito tempo. Na era mítica do herói Grande-Corvo, os homens podiam subir sem dificuldade ao Céu e descer facilmente aos Infernos; hoje em dia, apenas os xamãs são capazes disso (ibid., pp. 103, 121). Nos mitos, escalava-se o Céu pela abertura central da abóbada celeste, através da qual o Criador da Terra olhava cá para baixo (ibid., pp. 301 ss.); podia-se também subir seguindo a trajetória traçada por uma flecha lançada em direção ao Céu (ibid., pp. 293, 304; acerca desse motivo mítico, ver mais adiante, p. 530). Porém, como já vimos em outras tradições religiosas, essas comunicações fáceis com o Céu e os Infernos foram subitamente interrompidas (os koryaks não especificam os acontecimentos que ocasionaram isso), e desde então apenas os xamãs ainda são capazes de restabelecê-las.

Mas, atualmente, mesmo os xamãs perderam seus poderes milagrosos. Não faz tanto tempo, os xamãs muito poderosos tinham a capacidade de restabelecer os laços entre a alma e

42. Cf JOCHELSON, ibid., p. 93, figs. 40 e 41; os desenhos primitivos de um koryak representam dois sacrifícios xamânicos; no primeiro, Kalau intercepta a oferenda, com a conseqüência de praxe; no segundo, o cão sacrificado sobe até "O do Alto" e o doente se salva. Para oferecer um sacrifício a Deus, o sacrificante volta-se para o leste; estará voltado para oeste se o sacrifício for para Kalau. (As mesmas direções dos sacrifícios encontram-se entre os iacutos, os samoiedos e os altaicos. Apenas entre os buriates as direções são opostas: leste para os maus Tengri, oeste para os bons Tengri; cf. AGAPITOV e CHANGALOV, Shamanstvo u burjat, p. 4; JOCHELSON, The Koryak, p. 93.)

o corpo de pessoas recém-falecidas, devolvendo-lhes a vida; Jochelson ainda ouviu falar de tais proezas praticadas pelos "antigos xamãs", mas todos eles já estavam mortos havia muito tempo (ibid., p. 48). Mais que isso, o oficio de xamã estava em declínio. Jochelson encontrou apenas dois xamãs, pobres e sem prestígio. As sessões às quais assistiu não despertavam grande interesse. Ouviam-se sons e vozes estranhas que vinham de todos os lados (os espíritos auxiliares) e cessavam repentinamente; quando as luzes voltavam a ser acesas, via-se o xamã estendido no chão, exausto; ele anunciava canhestramente que os espíritos lhe haviam garantido que a "doença" deixaria a aldeia (ibid., p. 49). Noutra sessão, que, como de hábito, começara com cantos, tamborilada e invocações dos espíritos, o xamã pediu a faca a Jochelson, pois os espíritos lhe teriam ordenado que se cortasse. Mas tal não ocorreu. É verdade que, sobre outros xamãs, contava-se que abriam o corpo do paciente, procuravam a causa da doença e comiam o pedaço de carne que a representava - e o ferimento se fechava imediatamente (ibid., p. 51).

O nome do xamã koryak é eñeñalan, isto é, "homem inspirado pelos espíritos" (ibid., p. 47). De fato, são os espíritos que determinam a carreira de xamã; ninguém se tomaria eñeñalan por vontade própria. Os espíritos manifestam-se na forma de pássaros e de outros animais. Tudo leva a crer que os "antigos xamãs" utilizavam tais espíritos para descer impunemente aos Infernos, como vimos entre os xamãs yukaguirs e outros. Aparentemente, deviam conquistar a boa vontade de Kalau e de outras figuras infernais, pois com a morte a alma sobe ao Céu, em direção ao Ser Supremo, mas a sombra e o falecido descem para as regiões inferiores. A entrada dos Infernos é guardada por cães. O Inferno propriamente dito é constituído por aldeias parecidas com as da terra, e cada família tem sua casa. O caminho para o Inferno começa logo abaixo da pira funerária e só fica aberto durante o tempo necessário à passagem do morto[43].

43. Ibid., p. 103. À "abertura" do Céu corresponde a abertura da Terra, que constitui a passagem para os Infernos, segundo um esquema cosmológico

A decadência. do xamanismo koryak também se revela no fato de o xamã já não usar roupa especial (Jochelson, The Koryak, p. 48). Tampouco possui tambor próprio. Cada família possui um tambor que serve para aquilo que Jochelson e Bogoras (e outros autores em seguida) chamaram de "xamanismo doméstico". De fato, cada família pratica uma espécie de xamanismo por ocasião dos seus rituais domésticos: sacrifícios e cerimônias, periódicos ou não, que constituem os deveres religiosos da comunidade. Segundo Jochelson (ibid.) e Bogoras, o "xamanismo familiar" teria precedido o xamanismo profissional. Muitos fatos, que mencionaremos em breve, contradizem essa idéia. Como em toda a história das religiões, o xamanismo siberiano confirma a observação de que são os leigos que buscam imitar as experiências extáticas de determinados indivíduos privilegiados, e não o contrário.

Xamanismo entre os tchuktches

O "xamanismo doméstico" também existe entre os tchuktches, uma vez que, durante as cerimônias celebradas pelo chefe da família, todos, inclusive as crianças, exercitam-se no tambor. Isso ocorre, por exemplo, durante a "imolação do outono", quando são sacrificados animais para garantir a caça do ano todo. Toca-se tambor - cada família possui o seu - e todos se esforçam por incorporar "espíritos" e "xamanizar"[44]. Mas, segundo

característico da Ásia setentrional; ver mais adiante, pp. 288 ss. O caminho que se abre e volta a fechar-se de imediato é um símbolo freqüente da "ruptura de níveis" e por isso aparece com recorrência nos relatos iniciáticos. Ver em ibid., pp. 302 ss., um conto koryak (nº 112) no qual uma jovem se deixa devorar por um monstro canibal para poder descer rapidamente aos Infernos e retomar à terra antes que o "caminho dos mortos" voltasse a fechar-se com todas as outras vítimas do canibal. Esse conto conserva diversos motivos iniciáticos com surpreendente coesão: passagem para os Infernos através do estômago de um monstro, busca e salvamento de vítimas inocentes; abertura e fechamento rápido do caminho para o além.

44. Waldemar G. BOGORAS, The Chukchee, pp. 374,413.

a opinião do próprio Bogoras, está claro que se trata de imitação medíocre das sessões xamânicas; a cerimônia é realizada na tenda externa e durante o dia, ao passo que as sessões xamânicas ocorrem no quarto de dormir, à noite e na mais completa escuridão; todos os membros da família, um após outro, imitam a "possessão pelos espíritos" ao modo xamânico, contorcendo-se, dando saltos e buscando produzir sons inarticulados, que seriam as vozes e a linguagem dos "espíritos". Às vezes, tenta-se até mesmo praticar curas xamânicas e fazer profecias, sem que ninguém preste a menor atenção (Bogoras, ibid., p. 413). Todos esses detalhes provam que, no calor da exaltação religiosa passageira, os leigos tentam atingir o estado xamânico imitando todos os gestos dos xamãs. O modelo é, sem dúvida, o transe dos verdadeiros xamãs, mas a imitação se restringe ao seu aspecto exterior: "voz dos espíritos", "linguagem secreta", pseudoprofecia etc. O "xamanismo doméstico", pelo menos na forma atual, não passa de plágio grotesco da técnica extática do xamã profissional.

Aliás, as sessões xamânicas propriamente ditas ocorrem à noite, ao fim das cerimônias religiosas que acabamos de mencionar, e são executadas por xamãs profissionais. O "xamanismo doméstico" parece ser um fenômeno híbrido, provavelmente decorrente de duas causas: de um lado, muitos tchuktches afirmam ser xamãs (quase um terço da população, segundo Bogoras, ibid.), e como cada casa possui seu próprio tambor, durante as noites de inverno muitos se põem a cantar e a tocar tambor, chegando às vezes a atingir um êxtase paraxamânico; de outro lado, a tensão religiosa das festas periódicas estimula o estado de exaltação latente e facilita certo contágio. Mas, cabe repetir, em ambos os casos tenta-se imitar um modelo preexistente: a técnica extática do xamã profissional.

Entre os tchuktches, como em toda a Ásia, a vocação xamânica geralmente se manifesta por uma crise espiritual, provocada ou por uma "doença iniciática" ou por uma aparição sobrenatural (lobo, morsa etc., que surge num momento de grande perigo e salva o futuro xamã). De qualquer modo, a crise desencadeada pelo "sinal" (doença, aparição etc.) é resolvida

de modo radical na própria experiência xamânica: o período de preparação é visto pelos tchuktches como uma doença grave, e a "inspiração" (isto é, o término da iniciação) equivale à cura (ibid., p. 421). A maioria dos xamãs conhecidos por Bogoras alegou que não teve mestres (ibid., p. 425), mas isso não significa que eles não tiveram instrutores sobre-humanos. O encontro com "animais xamânicos" constitui, em si mesmo, uma indicação sobre o tipo de instrução que um aprendiz pode receber. Um xamã contou a Bogoras (ibid., p. 426) que, ainda adolescente, ouviu uma voz ordenando: "Isole-se e encontrará um tambor. Comece a tocá-lo e verá o mundo inteiro!" Ele obedeceu e de fato conseguiu subir ao Céu e até montar sua tenda sobre as nuvens[45]. Pois, qualquer que seja a tendência do xamanismo tchuktche em sua fase atual (isto é, tal como foi observado pelos etnógrafos no início do século), o xamã tchuktche também é capaz de voar e de atravessar sucessivamente todos os Céus, passando pelo orifício da Estrela Polar (Bogoras, The Chukchee, p. 331).

Mas, como notamos a propósito de outras populações siberianas, os tchuktches têm o sentimento da decadência de seus xamãs. Estes recorrem, por exemplo, ao tabaco como estimulante, costume que aprenderam com os tungues (ibid, p. 434). E, embora o folclore seja rico em transes e viagens extáticas dos antigos xamãs à cata das almas dos doentes, atualmente o xamã tchuktche contenta-se com um pseudotranse (ibid., p. 441). Tem-se a impressão de que a técnica extática está em decadência, uma vez que as sessões xamânicas na maioria das vezes se reduz à invocação dos espíritos e a proezas faquíricas.

No entanto, o próprio léxico xamânico traduz o valor extático do transe. O tambor é chamado de "barco", e diz-se que

45. A tradição das ascensões celestes é particularmente expressiva nos mitos tchuktches. Cite-se como exemplo a história do rapaz que, casando-se com uma fada celeste ("sky-girl"), sobe ao Céu escalando uma montanha vertical; W. BOGORAS, "Chuktchee Mythology" (Memoirs of lhe American Museum of Natural History, XII, Jesup North Pacific Expedition, VIII, Leiden e Nova Y ork, 1910-12), pp. 107 ss.

o xamã em transe "está mergulhando" (ibid., p. 438). Tudo isso prova que a sessão era considerada uma viagem ao além submarino (como entre os esquimós, por exemplo), o que não impedia, aliás, que o xamã subisse ao mais alto dos Céus se quisesse. Mas a busca da alma perdida do doente implicava uma descida aos Infernos, como o folclore comprova. Atualmente, a sessão de cura ocorre do seguinte modo: o xamã tira a camisa e, de peito nu, fuma o cachimbo e começa a tocar tambor e a cantar. É uma melodia simples, sem palavras; cada xamã possui seus próprios cantos e, muitas vezes, improvisa. De repente,

ouvem-se as vozes dos "espíritos" de todos os lados; são vozes que parecem vir de baixo da terra, ou de muito longe. O ke'let entra no corpo do xamã e este, agitando rapidamente a cabeça, começa a gritar e a falar em falsete, que é a voz do espírito[46]. Nesse meio tempo, na escuridão da tenda, ocorrem todos os tipos de fenômenos estranhos: levitação de objetos, abalos na tenda, chuva de pedras e pedaços de pau etc. (Bogoras, The Chukchee, pp. 438 ss.). Através da voz do xamã, os espíritos dos mortos conversam com os presentes (cf. ibid., p. 440, as revelações da alma de uma mulher).

Se, por um lado, as sessões são repletas de fenômenos parapsicológicos, os transes propriamente xamânicos tornaram-se cada vez mais raros. Às vezes o xamã cai desmaiado no chão, e considera-se que sua alma deixou o corpo para ir pedir

46. BOGORAS (ibid., pp. 435 ss.) crê encontrar no ventriloquismo a explicação para as "vozes separadas" dos xamãs tchuktches. Mas seu fonógrafo registrou todas essas "vozes" exatamente como eram ouvidas pelos presentes, isto é, como se chegassem pelas portas ou surgissem dos cantos do recinto, e não como se fossem produzidas pelo xamã. As gravações "mostraram uma diferença bem nítida entre a voz do xamã, que ressoava a distância, e as vozes dos 'espíritos', que pareciam falar diretamente no cone do aparelho" (p. 436). Descreveremos mais adiante outras demonstrações dos poderes mágicos dos xamãs tchuktches. Como já dissemos, o problema da "autenticidade" de todos esses fenômenos xamânicos ultrapassa o escopo deste livro. Ver uma análise e uma interpretação audaciosa de tais fenômenos em E. de MARTINO, II mondo magico. Prolegomena ad una storia dei magismo (Turim, 1948), passim (fatos tchuktches, pp. 46 ss.). Acerca dos "shamanistic tricks", ver MIKHAILOWSKl, op. cit., pp. 137 ss.

conselhos aos espíritos. Mas esse êxtase só ocorre se o paciente for rico o bastante para pagar bem por ele. E, mesmo nesse caso, segundo a observação de Bogoras, trata-se de uma simulação: interrompendo bruscamente a tamborilada, o xamã fica imóvel no chão; sua mulher cobre-lhe o rosto com um pano e começa a tocar tambor. Após uns quinze minutos, o xamã acorda e dá "conselhos" ao doente (ibid., p. 441). A verdadeira busca da alma do doente realizava-se outrora em transe; hoje é substituída por um pseudotranse ou pelo sono, pois os tchuktches consideram que os sonhos são um modo de entrar em contato com os espíritos: após uma noite de sono profundo, o xamã acorda com a alma do doente na mão cerrada e imediatamente cuida de ligá-la de novo ao corpo (ibid., p. 463)[47].

Por esses poucos exemplos pode-se avaliar a decadência do xamanismo tchuktche. Embora os esquemas do xamanismo clássico ainda sobrevivam nas tradições folclóricas e até nas técnicas de cura (ascensão, descida aos Infernos, busca da alma etc.), a experiência xamânica propriamente dita se reduz a uma espécie de incorporação "espírita" e a exibições mágicas. Os xamãs tchuktches também conhecem o outro método clássico de cura, a sucção. Em seguida

mostram a causa da doença: um inseto, uma pedrinha, um espinho etc. (Bogoras, The Chukchee, p.465). Muitas vezes chegam a realizar uma "operação", que ainda mantém caráter xamânico: com uma faca ritual, bem "aquecida" por certos exercícios mágicos, o xamã afirma estar abrindo o corpo do doente para examinar os órgãos internos e extrair a causa do mal (ibid., pp. 475 ss.). Bogoras assistiu a uma "operação" desse tipo: um menino de catorze anos deitou-se nu no chão e sua mãe, uma xamã famosa, abriu-lhe o abdome. Podia-se ver o sangue e a carne viva. A xamã enfiou a mão no fundo da

47. Dizem que o xamà abre o crânio do doente para recolocar a alma que acaba de capturar, na forma de uma mosca; mas a alma também pode ser introduzida pela boca ou pelos dedos das mãos ou dos pés; cf. Bogoras, ibid., pp. 333. A alma humana geralmente se manifesta sob a forma de uma mosca ou de uma abelha. Mas, assim como entre os outros povos siberianos, os tchuktches distinguem várias almas; após a morte, uma delas voa para o Céu com a fumaça da pira funerária, outra desce aos Infernos, onde sua existência continua sendo exatamente o que era na terra (ibid., pp. 334 ss.).

incisão. Durante todo esse tempo, a xamã se sentia em brasa e não parava de beber água. Alguns instantes depois o corte havia desaparecido, e Bogoras não foi capaz de distinguir o menor vestígio dele (ibid., p. 445). Outro xamã, depois de tocar bastante tambor, a fim de "esquentar" o corpo e a faca o suficiente - dizia - para que a facada não fosse sentida, abriu o próprio abdome (ibid.). Tais proezas são freqüentes em todo o norte da Ásia e estão ligadas ao "domínio do fogo", pois os mesmos xamãs que se cortam são capazes de engolir brasas e de tocar ferro incandescente. A maior parte desses "truques" é executada em plena luz do dia. Bogoras assistiu, entre outras coisas, ao seguinte: uma xamã esfregava uma pedrinha enquanto grande quantidade de pedregulhos ia caindo de sua mão e amontoando-se dentro do tamborim. No final da experiência, esses pedregulhos formavam um montículo considerável, mas a pedra que a mulher esfregara entre os dedos permanecia idêntica (ibid., p. 444). Tudo isso faz parte do conjunto de demonstrações mágicas a que os xamãs se dedicavam, com grande concorrência, por ocasião das cerimônias religiosas periódicas. O folclore faz constantes alusões a tais feitos (ibid., p. 443), o que parece indicar capacidades mágicas ainda mais espantosas entre os "antigos xamãs"[48].

O xamanismo tchuktche é também interessante por outro motivo: há uma categoria especial de xamãs "amulherados".

48. Quanto à adivinhação, é praticada tanto por xamãs quanto por profanos. O método mais comum é a suspensão de um objeto na ponta de um fio, como se faz entre os esquimós. Também se faz adivinhação com a cabeça ou o pé da pessoa; esse sistema é especialmente utilizado pelas mulheres, o que ocorre entre os kamchadales e os esquimós americanos; cf. BOGORAS, ibid., pp. 484 ss.; F. BOAS, "The Eskimo of Baffin Island and Hudson Bay" (Bulletin

oftheAmerican Museum ofNatural History, vol, XV, parte 1, 1901), pp. 135,363. Sobre a adivinhação com escápula de rena, ver BOGORAS, The Chukchee, pp. 487 ss. Vimos que esse método é comum a toda a Ásia central, e também foi registrado na proto-história da China (ver acima, pp. 188 ss.). Não nos pareceu necessário apontar os métodos divinatórios de cada uma das populações cujas tradições e técnicas xamânicas examinamos. De modo geral, assemelham-se, mas é útil lembrar que os fundamentos ideológicos da adivinhação em todo o norte da Ásia devem ser buscados na crença numa" incorporação" dos espíritos, como também ocorre em grande parte da Oceania.

285

São os "homens efeminados" ou "parecidos com mulheres", que, em decorrência de uma ordem do ke'let, trocaram as roupas e os modos masculinos pelos femininos e acabaram até por se casar com outros homens. Geralmente, a ordem do ke'let é obedecida pela metade: o xamã se veste de mulher, mas continua vivendo com a esposa e tendo filhos. Alguns preferiram suicidar-se a obedecer a essa ordem, embora o hornossexualismo não seja desconhecido entre os tchuktches (Bogoras, The Chukchee, pp. 448 ss.). A transformação ritual em mulher encontra-se também entre os kamchadales, entre os esquimós asiáticos e os koryaks; entre estes últimos, porém, Jochelson encontrou apenas a lembrança disso (cf. The Koryak, p. 52). O fenômeno, embora raro, não se restringe ao nordeste da Ásia; por exemplo, o uso de roupas femininas e a mudança ritual de sexo são observados na Indonésia (manang bali dos dayaks litorâneos), na América do Sul (entre os patagões e os araucanos) e em algumas tribos norte-americanas (arapaho, cheyenne, ute etc.), entre outros. A transformação simbólica e ritual em mulher explica-se provavelmente por uma ideologia derivada do matriarcado arcaico; porém, como teremos oportunidade de mostrar, não parece indicar a prioridade da mulher no xamanismo mais antigo. De qualquer modo, a presença dessa classe especial de "homens parecidos com mulheres" - que, aliás, desempenha papel secundário no xamanismo tchuktche - não pode ser atribuída à "decadência do xamã", fenômeno esse que extrapola os limites da Ásia setentrional.

286

Capítulo VIII

Xamanismo e cosmologia

As três zonas cósmicas e o Pilar do Mundo

A técnica xamânica por excelência consiste na passagem de uma região cósmica para outra, da Terra para o Céu ou da Terra para o Inferno. O xamã conhece o mistério da ruptura de níveis. Essa

comunicação entre as zonas cósmicas é possível graças à própria estrutura do Universo. Isso porque, como veremos a seguir, este é concebido em três níveis - Céu, Terra e Inferno - interligados por um eixo central. O simbolismo pelo qual se expressam o vínculo e a comunicação entre as três zonas cósmicas é bastante complexo e nem sempre isento de contradições: é que esse simbolismo tem uma "história" e foi diversas vezes contaminado e modificado, ao longo do tempo, por outros simbolismos cosmológicos mais recentes. Mas o esquema essencial continua transparente, apesar das diversas influências sofridas: há três grandes regiões cósmicas, que podem ser atravessadas sucessivamente porque se encontram ligadas por um eixo central. Esse eixo passa por uma "abertura", um "buraco"; é por ele que os deuses descem à terra e os mortos vão para as regiões subterrâneas; é também por ele que a alma do xamã em êxtase pode subir voando ou descer quando de suas viagens celestes ou infernais.

Antes de dar alguns exemplos dessa topografia cósmica, faremos uma observação preliminar. O simbolismo do "centro" não é necessariamente uma idéia cosmo lógica. Na origem, é

"centro" - possível sede de uma ruptura de níveis - qualquer espaço sagrado, isto é, qualquer espaço que seja marcado por uma hierofania e que manifeste realidades (ou forças, figuras etc.) não pertencentes ao nosso mundo, provenientes de outro lugar, especialmente do Céu. Chegou-se à idéia de "centro" através da vivência de locais sagrados, impregnados de uma presença transumana: nesse ponto preciso alguma coisa de cima (ou de baixo) manifestou-se. Mais tarde, imaginou-se que a própria manifestação do sagrado, em si, implicava uma ruptura de níveis[1].

Os turco-tártaros, assim como vários outros povos, concebem o Céu como uma tenda; a Via Láctea é a "costura" e as estrelas são os "buracos" para a passagem da luz[2]. Segundo os iacutos, as estrelas são as "janelas do mundo", são as aberturas providenciadas para a aeração das várias esferas do Céu (geralmente nove, mas às vezes 12,5 ou 7)[3]. De tempos em tempos, os deuses abrem a tenda e olham para a Terra - são os meteoros[4]. O Céu também é concebido como uma tampa, porventura não perfeitamente ajustada às bordas da Terra; é então que os vendavais entram pelos interstícios, espaços reduzidos através dos quais os heróis e outros seres privilegiados podem passar para entrar no Céu[5].

l. Acerca dessa questão do espaço sagrado e do Centro, ver ELIADE, Traité d'histoire des religions, pp. 315 ss.; id., Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux (Paris, 1952), pp. 33 ss.; id., "C entre du monde, temple, maison" (in Le Symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957,passim).

2. U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 178 ss., 189 ss.
3. SIEROSZEWSKl, Du chamanisme d'aprês les croyances des Yacoutes, p. 215.
4. HARVA, op. cit., pp. 34 ss. Encontram-se idéias semelhantes entre os hebreus (Isaías, Capo 40) etc.; cf Robert EISLER, Weltenmantel und Himmelzelt (Munique, 1910), vol. lI, pp. 601 ss., 619 ss.
5. Uno HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, pp. 12 ss.; Die retigiösen Vorstellungen, p. 35. P. EHRENREICH (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Mythologische Bibliothek, IV, I, Leipzig, 1910, p. 205) observa que essa idéia mítico-religiosa domina todo o hemisfério norte. É ainda uma expressão do simbolismo de grande difusão do
288

No meio do Céu brilha a Estrela Polar, que fixa a tenda celeste à guisa de estaca. Os samoiedos chamam-na de "Prego do Céu", os tchuktches e koryaks, de "Estrela-Prego". A mesma imagem e a mesma terminologia encontram-se entre os lapões, os fineses e os estonianos. Os turco-altaicos concebem a Estrela Polar como um Pilar: é o "Pilar de Ouro" dos mongóis, dos kalmucks e dos buriates; o "Pilar de Ferro" dos quirguizes, dos bashkirs e dos tártaros siberianos; o "Pilar Solar" dos teleutas etc.[6] Imagem mítica complementar é a das estrelas que têm ligações invisíveis com a Estrela Polar. Os buriates concebem as estrelas como uma cavalhada, e a Estrela Polar ("O Pilar do Mundo") como a estaca à qual os cavalos são amarrados[7].

Como seria de se esperar, tal cosmologia encontra réplica perfeita no microcosmo habitado pelos seres humanos. O Eixo do Mundo foi representado de forma concreta pelos pilares que sustentam as casas ou na forma de estacas isoladas, chamadas de "Pilares do Mundo". Para os esquimós, por exemplo, o Pilar do Céu é idêntico ao poste que se encontra no centro de suas casas[8]. Para os tártaros de Altai, os buriates e os soyotes,

acesso ao Céu por uma "porta estreita"; o interstício entre os dois níveis cósmicos só se alarga por um instante, e o herói (ou o iniciado, o xamã etc.) deve aproveitar esse instante paradoxal para penetrar no "além".
6. Cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, pp. 12 ss.: Die religiösen Vorstellungen, pp. 38 ss. O Irminsúl dos saxões é chamado por Rudolf von FULDA (Translatio S. Alexandri) de universalis columna, quasi sustinens omnia. Os lapões da Escandinávia receberam essa idéia dos antigos germânicos; chamam a Estrela Polar de "Pilar do Céu" ou "Pilar do Mundo". O Irminsúl já foi comparado às colunas de Júpiter. Idéias afms sobrevivem ainda no folclore do sudeste da Europa; cf., por exemplo, Coloana Ceriului (a Coluna do Céu) dos romenos (ver A. ROSETTI, Colindele Românilor, Bucareste, 1920, pp. 70 ss.).
7. Essa idéia é comum aos povos úgricos e turco-mongóis; cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, pp. 23 ss.; Die religiõsen Vorstellungen, pp. 40 ss. Cf. também Jó, 38, 31; o skambha indiano (Atharva Ve- da, X, 7, 35 etc.).
8. THALBITZER, "Cultic Games and Festivais in Greenland" (Congrés des Américanistes, Compte-Rendu de Ia XXI' Session, 2' partie, Gôteborg, 1924, pp. 236-55), pp. 239 ss.
289

a estaca da tenda equivale ao Pilar do Céu. Entre os soyotes ela ultrapassa o topo da iurta e sua extremidade é enfeitada com pedaços de tecido azul, branco e amarelo, representando as cores das regiões celestes. Essa estaca é sagrada e quase considerada um deus. A seu pé

encontra-se um pequeno altar de pedra, no qual são colocadas oferendas[9].

O pilar central é um elemento característico das habitações das populações primitivas (a "Uhrkultur" da escola de Graebner-Schmidt) árticas e norte-americanas; encontra-se entre os samoiedos e os ainos, nas tribos do norte e do centro da Califórnia (maidus, pomos orientais, patwins) e entre os algonquinos. Ao pé do pilar fazem-se sacrifícios e orações, pois é ele que abre caminho para o Ser Supremo celeste[10]. O mesmo simbolismo microcósmico conservou-se também entre os pastores criadores da Ásia central, mas, como a forma da habitação se modificou (passou-se da tenda cônica com um pilar central para a iurta), a função mítico-religiosa do pilar foi transferida para a abertura superior por onde sai a fumaça. Entre os ostyaks, essa abertura corresponde ao orifício semelhante da "Casa do Céu", e os tchuktches equiparam-na ao "buraco" que a Estrela Polar faz na abóbada celeste. Os ostyaks falam ainda em "tubos de ouro da Casa do Céu" ou nos "Sete Tubos do Deus-Céu"[11]. Os altaicos também acreditam que através desses

9. HARVA, ibid., p. 46. Cf. os pedaços de tecido de várias cores utilizados nas cerimônias xamânicas ou nos sacrifícios e que sempre indicam a travessia simbólica das regiões celestes.
10. Cf. os materiais reunidos por W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, VI (Münster, 1935), pp. 67 ss., e as observações desse mesmo autor em "Der heilige Mittelpfahl des Hauses" (Anthropos, 1940-1941, vols. 35-36, pp. 966-9), p. 966, e em Der Ursprung, XII, pp. 471 ss.
11. Ver, por exemplo, F. KARJALAINEN, Die Religion der Jugra Völker, II, pp. 48 ss. Recorde-se que a entrada para o mundo subterrâneo encontra-se exatamente abaixo do "Centro do Mundo" (cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, pp. 30-1, e fig, 13, o disco iacuto com um furo no centro). O mesmo simbolismo se encontra no antigo Oriente, na Índia, no mundo greco-latino etc; cf. ELIADE, Cosmologie si alchimie babiloniana, pp. 35 ss.; A. K. COOMARASW AMY, Svayamâtrnnâ: Janua Coeli iZalmoxis, II, 1939, pp. 3-51).

"tubos" o xamã atravessa de uma zona cósmica para outra. Assim, a tenda construída para a cerimônia de ascensão do xamã altaico é equiparada à abóbada celeste; como esta, possui uma abertura para a fumaça (Harva, Die religiôsen Vorstellungen, p. 53). Os tchuktches sabem que o "buraco do Céu" é a Estrela Polar, que os três mundos são interligados por buracos desse tipo e que através deles os xamãs e os heróis míticos se comunicam com o Céu[12]. E entre os altaicos, assim como entre os tchuktches, o caminho do Céu passa pela Estrela Polar[13]. Os udesi-burkhans dos buriates abrem caminho para o xamã como se abrissem portas (Harva, Die religiõsen Vorstellungen, p. 54).

Tal simbolismo evidentemente não se restringe às regiões árticas e norte-asiáticas. O pilar sagrado erigido no centro da casa encontra-se também entre os pastores camitas galas e hadiyas, entre os camitóides nandis e entre os khasis[14]. Todos colocam oferendas sacrificiais ao pé desse pilar; trata-se às vezes de oblações de leite ao Deus celeste (como

ocorre nas tribos africanas supracitadas), mas em alguns casos são oferecidos até sacrifícios de sangue (entre os galas, por exemplo)[15].

12. BOGORAZ, The Chukchee, p. 331; JOCHELSON, The Koryak, p. 30 I. A mesma idéia se encontra entre os índios blackfoot, cf. ALEXANDER, "North American [Mythology]" (Mythology ofali Races, X, Boston e Londres, 1916), pp. 95 ss. Veja-se ainda o quadro comparativo Ásia setentrional-América do Norte em JOCHELSON, The Koryak, p. 37l.
13. A. V. ANOCHIN, Materialy po shamanstvu, p. 9.
14. W. SCHMIDT, Der heilige Mittelpfahl, p. 967, citando Der Ursprung, VII, pp. 53, 85, 165,449,590 ss.
15. A questão da "origem" empírica de tais concepções (por exemplo, a estrutura do cosmos concebida a partir de certos elementos materiais da habitação cuja explicação se encontra em necessidades de adaptação ao meio ambiente) é uma questão mal formulada e, portanto, estéril. Pois para os "primitivos", em geral, não existe diferença nítida entre "natural" e "sobrenatural", entre objeto empírico e símbolo. Um objeto adquire "identidade" (ou seja, é portador de um valor) à proporção que participa de um "símbolo"; um gesto adquire significado à proporção que replica um arquétipo etc. De qualquer modo, o problema da "origem" dos valores compete mais à filosofia que à história. Pois, para citar apenas um exemplo, não nos parece que o fato de a descoberta das primeiras leis geométricas ter decorrido de necessidades

O "Pilar do Mundo" às vezes é representado independentemente da casa; é o que acontece entre os antigos germânicos (Irminsül: Carlos Magno destruiu uma de suas imagens em 772), entre os lapões e entre as populações úgricas. Os ostyaks denominam esses postes rituais "estacas poderosas do Centro da Cidade"; entre os ostyaks de Tsingala são conhecidos como "Homem-Pilar de Ferro", sendo invocados em orações como "Homem" e "Pai", ao qual são oferecidos sacrifícios de sangue[16].

O simbolismo do Pilar do Mundo também se encontra em culturas mais evoluídas: Egito, Índia (por exemplo, Rig Veda, X, 89,4 etc.), China, Grécia e Mesopotâmia. Entre os babilônios, por exemplo, a ligação entre o Céu e a Terra - simbolizada por uma Montanha Cósmica ou suas réplicas, como zigurates, templos, cidades régias ou palácios - às vezes era concebida

empíricas da irrigação do delta do Nilo possa ter qualquer importância na validação ou invalidação dessas leis.
16. KARJALAINEN (Die Religion der Jugra-Völker, vol. Il, pp. 42 ss.) considera, erroneamente, que essas estacas serviriam para nela se amarrarem as vítimas de sacrificio. Na verdade, como mostrou HARVA (HOLMBERG), esse pilar é chamado de "sete vezes Homem-Pai dividido", assim como Sänke, o Deus celeste, é invocado como "Grande Homem sete vezes dividido, Sänke, meu Pai, meu Homem-Pai que olha em três direções etc." (HARVA (HOLMBERG), Finno-Ugric [and] siberian [Mythology], p. 338). No pilar às vezes eram feitos sete entalhes; os ostyaks de Salym, quando oferecem sacrifícios de sangue, fazem sete incisões numa coluna iibid., p. 339). Essa coluna ritual corresponde à "Sagrada Coluna de pura Prata dividida em sete partes" dos contos voguls, na qual os filhos do Deus amarram seus cavalos quando vão visitar o Pai iibid., pp. 339-40). Os yuraks também oferecem sacrifícios de sangue aos ídolos de madeira (sjaadai) de sete lados ou sete entalhes; segundo LEHTISALO iEntwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, pp. 67, 102 etc.), tais ídolos estão relacionados com as "árvores sagradas" (ou seja, com uma degradação da Árvore Cósmica de sete galhos). Encontramo-nos diante de um processo de

substituição, bem conhecido na história das religiões e que se verifica em outros casos no conjunto religioso siberiano. Assim, por exemplo, o pilar que originariamente servia de local de oferenda para o deus celeste Num tomou-se, entre os iurak-samoiedos, um objeto sagrado ao qual são oferecidos sacrificios de sangue; cf. A. GAHS, Kopf-, Schädel- und Langknochenopjer bei Rentiervölkern, p. 240). Acerca do significado cosmológico do número sete e de seu papel nos rituais xamânicos, ver mais adiante, pp. 303 ss.

292

como uma Coluna Celeste. Veremos em breve que a mesma idéia também se expressa por outras imagens, como Árvore, Ponte, Escada etc. Todo esse conjunto faz parte do que chamamos de simbolismo do "Centro", que parece ser bastante arcaico, pois é encontrado nas culturas mais "primitivas".

Cabe aqui mencionar o seguinte fato: embora à experiência xamânica propriamente possa ter sido atribuído o valor de experiência mística graças à concepção cosmológica das três zonas comunicantes, tal concepção cosmo lógica não pertence exclusivamente à ideologia do xamanismo siberiano e centro-asiático, nem, aliás, a nenhum outro xamanismo. É uma idéia universalmente difundida, ligada à crença na possibilidade de comunicação direta com o Céu. No plano macrocósmico, essa comunicação é representada por um Eixo (Árvore, Montanha, Pilar etc.); no plano microcósmico ela é representada pelo pilar central da habitação ou pela abertura superior da tenda; o que significa que toda habitação humana se projeta no "Centro do Mundo"[17], ou que todo altar, tenda ou casa possibilita a ruptura de nível e, portanto, a ascensão ao Céu.

Nas culturas arcaicas, a comunicação entre o Céu e a Terra é utilizada para enviar oferendas aos deuses celestes, e não para realizar ascensões concretas e individuais, que são apanágio dos xamãs. Só eles são capazes de subir pela "abertura central", só eles transformam uma concepção cosmoteológica em experiência mística concreta. Esse aspecto é importante, pois evidencia a diferença existente, por exemplo, entre a vida religiosa de um povo norte-asiático e a experiência religiosa de seus xamãs, que é uma experiência pessoal e extática. Em outras palavras, aquilo que, para o resto da comunidade, nunca deixa de ser um ideograma cosmológico, para os xamãs (e para os heróis etc.) é um itinerário místico. Para os primeiros, o "Centro do Mundo" possibilita encaminhar orações e oferendas aos deuses celestes, ao passo que para os últimos é local de vôo no sentido estrito da palavra.

17. Ver ELIADE, Traité d'histoire des religions, pp. 342 SS.; Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions (Paris, 1949), pp. 119 SS

293

A comunicação real entre as três zonas cósmicas só é possível para estes.

A propósito, lembraremos o mito várias vezes mencionado da idade paradisíaca, em que os homens podiam subir facilmente ao Céu e mantinham relações próximas com os deuses. O simbolismo cosmo lógico da habitação e a experiência da ascensão xamânica confirmam esse mito arcaico, embora sob outro aspecto. Ou seja: após a interrupção das comunicações fáceis que existiam na aurora dos tempos entre o Céu e a Terra, entre os seres humanos e os deuses, certos seres privilegiados (os xamãs em primeiro lugar) continuaram capazes de estabelecer uma ligação pessoal com as regiões superiores; assim, os xamãs têm o poder de voar e atingir o Céu através da "abertura central", ao passo que para o restante dos seres humanos essa abertura só serve para transmitir oferendas. Em ambos os casos, a situação privilegiada do xamã deve-se à sua capacidade de ter experiências extáticas.

Foi preciso insistir reiteradamente nesse ponto, que nos parece capital, para evidenciar o caráter universal da ideologia implicada no xamanismo. Não foram os xamãs que criaram, sozinhos, a cosmologia, a mitologia e a teologia de suas respectivas tribos; eles apenas as interiorizaram, "vivenciaram" e utilizaram como itinerário de suas viagens extáticas.

A Montanha Cósmica

Outra imagem mítica desse "Centro do Mundo", que possibilita a ligação entre a Terra e o Céu, é a da Montanha Cósmica. Os tártaros de Altai concebem Bai Ülgan no meio do Céu, sentado numa montanha de ouro (Radlov, Aus Sibirien, II, p. 6). Os tártaros de Abakan chamam-na "Montanha de Ferro"; os mongóis, os buriates e os kalmucks conhecem-na pelos nomes de Sumbur, Sumur ou Sumer, que revelam claramente a influência indiana (= Meru). Os mongóis e os kalmucks a representam com três ou quatro níveis; para os tártaros siberianos, a Montanha Cósmica tem sete níveis; em sua viagem mística,

o xamã iacuto também escala uma montanha de sete níveis. Seu cume está na Estrela Polar, no "umbigo do Céu". Os buriates dizem que a Estrela Polar está pregada no topo da montanha[18].

A idéia de uma Montanha Cósmica = Centro do Mundo não é necessariamente de origem oriental, pois - como vimos - o simbolismo do "Centro" parece ter precedido o surgimento das civilizações paleorientais. Mas as antigas tradições dos povos da Ásia central e setentrional - que por certo conhecem a imagem de um "Centro do Mundo" e do Eixo Cósmico - foram modificadas pelo afluxo constante de idéias religiosas orientais, quer de origem mesopotâmica (difundidas

através do Irã), quer indiana (através do lamaísmo). Na cosmologia indiana, o Monte Meru eleva-se no centro do mundo, e acima dele cintila a Estrela Polar[19]. Assim como os deuses indianos empunharam essa Montanha Cósmica (= Eixo do Mundo) e com ela agitaram o Oceano Primordial, criando assim o Universo, um mito kalmuck conta que os deuses utilizaram Sumer como bastão para remexer o Oceano, criando assim o sol, a lua e as estrelas (Harva, Die religiösen Vorstellungen, p. 63). Um outro mito centro-asiático demonstra a penetração de elementos indianos: na forma da águia Garide (= Garuda), o deus Otchirvani (= Indra) atacou a serpente Losun no Oceano Primordial, enrolou-a três vezes em torno do Monte Sumeru e, finalmente, esmagou-lhe a cabeça[20].

É ocioso lembrar aqui todos os outros Montes Cósmicos das mitologias orientais ou européias: Haraberezaiti dos iranianos, Himingsbjõrg dos antigos germânicos etc. Nas crenças

18. Uno HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, pp. 41, 57; id., Finno-Ugric [andJ Siberian [Mythology}, p. 431; id., Die religiösen Vorstellungen, pp. 58 ss.
19. W. KIRFEL, Die Kosmographie der lnder, nach den Quellen dargestellt (Bonn-Leipzig, 1920), p. 15.
20. Potanin, Otcherki, IV, pp. 228; Harva, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 62. Nas moedas gregas, uma serpente dá três voltas em torno do omphalos iibid., pp. 63).

mesopotâmicas, uma montanha central une o Céu e a Terra, é o "Monte dos Países", que interliga os territórios[21]. Mas o próprio nome dos templos e das torres sagradas babilônicos revela sua homologia com a Montanha Cósmica: "Monte da Casa", "Casa do Monte de Todas as Terras", "Monte das Tempestades", "Elo entre o Céu e a Terra" etc.[22] O zigurate era a bem dizer uma Montanha Cósmica, uma imagem simbólica do cosmos: os sete níveis representavam os sete Céus planetá- rios (como em Borsipa) ou tinham as cores do mundo (como em Ur)[23]. O templo Barabudur, verdadeira imago mundi, era construído em forma de montanha[24], Existem montanhas artificiais na Índia, entre os mongóis e no Sudeste Asiático[25]. É provável que as influências mesopotâmicas tenham atingido a Índia e o oceano Índico, embora o simbolismo do "Centro" (Montanha, Pilar, Árvore, Gigante) pertença organicamente à espiritualidade indiana mais antiga[26].

21. A. JEREMIAS, Handbuch, p. 130; cf. ELIADE, Le mythe de l'éternel retour, pp. 31 ss. Quanto aos aspectos iranianos, A. CHRISTENSEN, Les types du premier homme et du premier roi dans I'histoire légendaire des Iraniens, II (Upsala-Leiden, 1934), p. 42.
22. Th. DOMBART, Der Sakralturm, 1: Ziqqurat (Munique, 1920), p.34.
23. Th. DOMBART, Der babylonische Turm (Leipzig, 1930), pp. 5 ss.; M. ELIADE, Cosmologie si alchimie babilonianâ (Bucareste, 1937), pp. 31 ss. Acerca do simbolismo do zigurate, ver A. PARROT, Ziggurats et Tour de Babel (Paris, 1949).
24. P. MUS, Barabudur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur Ia critique archéologique des textes (Hanói, 2 vols., 1935 ss.), I, p. 356.

25. Cf. W. FOY, "Indische KuItbauten aIs Symbole des Götterberges" (Festschrift Ernst Windisch zum 70. Geburststag am 4. September 1914, Leipzig, 1914), pp. 213-6; U. HARVA, Die religiösen Vorstellungen, p. 68; R. von HEINE-GELDERN, "Weltbild und Bauform in Sudostasiens" (Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens, vol. IV, 1930), pp. 48 ss.; ver também H. G. Quaritch W ALES, The Mountain oJ God: a Study in Early Religion and Kingship (Londres, 1953),passim.

26. Cf. P. MUS, Barabudur, I, pp. 117 ss., 292 ss., 351 ss., 385 ss. etc.; J. PRZYLUSKI, "Les sept terrasses de Barabudur" (Harvard Journal of Asiatic Studies, julho 1936, pp. 351-6); A. COMARASWAMY, Elements oJ Buddhist Iconography (Cambridge, Mass., 1935),passim; M. ELIADE, Cosmologie si aichimie babilonianâ, pp. 43 ss.

296

O nome do monte Tabor, na Palestina, poderia significar tabbúr, isto é, "umbigo", omphalos. O monte Gerizim, no centro da Palestina, era por certo investido do prestígio de Centro, pois chamava-se "umbigo da terra" (tabbúr eres; cf. Juízes IX, 37: "É o exército, que desce do umbigo do mundo"). Tradição colhida por Petrus Comestor diz que, por ocasião do solstício de verão, o sol não produz sombra sobre a "Fonte de Jacó" (perto de Gerizim). De fato, explica Comestor, sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis[27]. A Palestina, sendo a terra mais elevada - porque contígua ao cume da Montanha Cósmica - não foi submersa pelo Dilúvio. Diz um texto rabínico: "A Terra de Israel não foi inundada pelo Dilúvio."[28] Para os cristãos, o Gólgota encontrava-se no centro do mundo, pois era o cume da Montanha Cósmica e o local onde Adão tinha sido criado e enterrado. Por isso, o sangue do Salvador cai sobre a cabeça de Adão, enterrado ao pé da cruz, e o redime[29].

Mostramos em outras obras como esse simbolismo do "Centro" é freqüente e essencial, tanto nas culturas arcaicas ("primitivas") quanto em todas as grandes civilizações orientais[30]. Para resumir em poucas palavras, supunha-se que os palácios, as cidades régias[31] e até mesmo as casas simples estavam

27. Eric BURROWS, "Some Cosmological Pattems in Babylonian Religion" (in The Labyrinth, editado por S. H. HOOKE, Londres, 1935, pp. 47-70), pp. 51,62 n. l.

28. Citado por A. WENSINCK, The Ideas of Western Semites concerning the Navel ofthe Earth (Amsterdã, 1916), p. 15; BURROWS (op. cit., p. 54) menciona outros textos.

29. WENSINCK, op. cit., p. 22; ELIADE, Cosmologie, pp. 34 ss. A crença de que o Gólgota se encontra no Centro do Mundo subsistiu no folclore dos cristãos do Oriente (por exemplo, entre os pequenos russos; cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, p. 72).

30. M. ELIADE, Cosmologie, pp. 31 ss.; Traité d'histoire des religions, pp. 315 ss.; Le mythe de l'éternel retour, pp. 30 ss.

31. Cf. P. MUS, Barabudur, I, pp. 354 ss., e passim; A. JEREMIAS, Handbuch, pp. 113, 142 etc.; M. GRANET, Lapensée chinoise (Paris, 1934), pp. 323 ss.; A. 1. WENSINCK, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia (Amesterdã, 1921), pp. 25 ss.; Birger PERING, "Die geflügelte Scheibe" (em Archiv für Orientforschung, vol. VIII, 1935, pp. 281-96); Eric BURROWS, Some Cosmological Patterns, pp. 48 ss.

297

no Centro do Mundo, no topo da Montanha Cósmica. Vimos acima o significado profundo dessa simbologia: no "Centro", é possível a ruptura de níveis, isto é, a comunicação com o Céu.

É uma dessas montanhas cósmicas que o xamã escala em sonho durante sua enfermidade iniciática e que ele visita mais tarde, em suas viagens extáticas. A subida de uma montanha sempre significa uma viagem ao "Centro do Mundo". Como vimos, o "Centro" está presente de diversas formas, mesmo na estrutura das moradias humanas, mas ninguém além dos xamãs e dos heróis escala efetivamente a Montanha Cósmica, assim como é em primeiro lugar o xamã quem, escalando sua árvore ritual, na verdade escala a Árvore do Mundo e, assim, atinge o topo do Universo, no Céu Supremo.

A Árvore do Mundo

Na verdade, o simbolismo da Árvore do Mundo é complementar ao da Montanha Central. Às vezes os dois simbolismos se sobrepõem; em geral, complementam-se. Mas tanto um como outro são apenas fórmulas míticas mais elaboradas do Eixo Cósmico (Pilar do Mundo etc.).

Não cabe aqui retomar a vasta documentação relativa à Árvore do Mundo[32]. Apenas lembraremos os temas mais freqüentes na Ásia central e setentrional, indicando seu papel na ideologia e na experiência xamânicas. A Árvore Cósmica é essencial para o xamã. Com sua madeira ele fabrica o tambor (ver acima, pp. 193 ss.); escalando a bétula ritual ele atinge efetivamente o cume da Árvore Cósmica; diante de sua iurta e dentro dela encontram-se réplicas dessa Árvore, que ele também desenha em seu tambor[33]. Em termos cosmológicos,

32. Seus elementos e bibliografia essenciais encontram-se em nosso Traité d'histoire des religions, pp. 239 ss., 281 ss.

33. Ver, por exemplo, o desenho no tambor de um xamã altaico, U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, figo 15. Os xamãs às vezes utilizam uma "árvore invertida", que instalam perto de suas casas, com a função de protegê-las; cf. E. KAGAROV, "Der Umgekehrte Schamanenbaum" (Archiv

a Árvore do Mundo cresce no Centro da Terra, lugar de seu "umbigo", e seus galhos mais altos tocam o palácio de Bai Ülgan (Radlov, Aus Sibirien, 11, p. 7). Nas lendas dos tártaros abakans, uma bétula branca de sete galhos cresce no alto de uma Montanha de Ferro. Os mongóis imaginam a Montanha Cósmica como uma pirâmide de quatro faces com uma árvore no meio, que é utilizada pelos deuses (assim como o Pilar do Mundo) para amarrar seus cavalos[34].

A Árvore liga as três regiões cósmicas[35]. Os vasyuganostyaks acreditam que seus galhos tocam o Céu e que suas raízes mergulham no Inferno. Segundo os tártaros siberianos, existe uma réplica da Árvore Celeste no Inferno: um pinheiro de nove raízes (ou, em outras versões,

nove pinheiros) eleva-se no palácio de Irle Khan; em seu tronco o rei dos mortos e seus filhos amarram os cavalos. Os goldes concebem três Árvores Cósmicas: a primeira no Céu (e as almas dos seres humanos ficam pousadas em seus galhos como pássaros, à espera do momento de descer na terra para nascerem como crianças), outra na Terra e a terceira no Inferno[36]. Os mongóis falam da árvore zambu, cujas raízes penetram na base do monte Sumer e cuja copa se abre por sobre seu cume; os deuses (tengeri)

für Religionswissenschaft, 27, 1929, pp. 183-5). A "árvore invertida" é, evidentemente, uma imagem mítica do cosmos; cf. A. COMARASW AMY, "The Inverted Tree" (The Quarterly Journal of the Mythic Society, Bangalore, vol. 29, n? 2, 1938, pp. 1-38), com uma rica documentação indiana; ELIADE, Traité d'histoire des religions, pp. 240 ss., 281. O mesmo simbolismo conservou-se nas tradições cristãs e islâmicas; cf. ibid., p. 240; A. JACOBY, "Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten" (Zeitschrift fiir Missionskunde und Religionswissenschaft, vol. 43, 1928, pp. 8-85); Carl-Martin EDSMAN, "Arbor inversa" (Religion och Bibel, Upsala, m, 1944, pp. 5-33).

34. Cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, p. 52; id., Die religiôsen Vorstellungen, p. 70. Odin também amarra o seu cavalo em Yggdrasil; ver nosso Traité, p. 242. Acerca do conjunto mítico cavalo-árvore (coluna) na China, ver HENTZE, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen (Antuérpia, 1937), pp. 123-30.

35. Cf. H. BERGEMA, De Boom des Levens in Schrift en Historie (Hil-versum, 1938), pp. 539 ss.

36. U. HARVA, Die religiõsen Vorstellungen, p. 71.

alimentam-se dos frutos da Árvore, e os demônios (asuras), escondidos nos recessos da Montanha, ficam a observá-los cheios de inveja. Mito análogo existe entre os kalmucks e também entre os buriates[37].

Várias idéias religiosas estão implicadas no simbolismo da Árvore do Mundo. Por um lado, ela representa o Universo em contínua regeneração (cf. Eliade, Traité, pp. 239 ss.), a fonte inesgotável da vida cósmica, o reservatório do sagrado por excelência (por ser o "Centro" de recepção do sagrado celeste etc.); por outro lado, simboliza o Céu ou os Céus planetários[38]. Voltaremos em breve à Árvore como símbolo dos Céus planetários, visto que esse simbolismo desempenha papel fundamental no xamanismo centro-asiático e siberiano. Mas é importante lembrar desde já que em numerosas tradições arcaicas a Árvore Cósmica, que exprime a sacralidade, a fertilidade e a perenidade do mundo, está relacionada com as idéias de criação, fertilidade e iniciação e, em última instância, com a idéia de realidade absoluta e imortalidade. A Árvore do Mundo torna-se, assim, Árvore da Vida e da Imortalidade. Enriquecida por muitos correspondentes míticos e símbolos complementares (Mulher, Fonte, Leite, Animais, Frutos etc.), a Árvore Cósmica sempre se apresenta como reservatório de vida e determinante dos destinos.

Tais idéias são bastante antigas, pois encontram-se integradas no simbolismo lunar e iniciático de vários povos

37. HARVA (HOLMBERG),Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], pp. 356 ss.; Die religiõsen Vorstellungen, pp. 72 ss. Já fizemos alusão a um possível modelo, a Árvore Gaokêrêna, localizada numa ilha do lago Vuruskasha, perto da qual encontra-se o lagarto monstruoso criado por Arimã (vide acima, p. 143, n. 13). O mito mongol, por sua vez, é claramente de origem indiana: Zambu = Jambú. Cf. também a Árvore de Vida (= Árvore Cósmica) da tradição chinesa, que cresce numa montanha e cujas raízes mergulham no Inferno: C. HENTZE, "Le culte de l'ours et du tigre et le t'ao-t'ie" (Zalmoxis, I, 1938, pp. 50-68), p. 57; id., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den friihchinesischen Kulturen, pp. 24 ss.

38. Ou, às vezes, a Via Láctea; cf., por exemplo, Y. H. TOIVONEN. "Le Gros Chêne des chants populaires finnois" (Journal de Ia Société Finno Ougrienne, LIII, 1946-1947, pp. 37-77).

"primitivos" (cf. Eliade, Traité, p. 241), mas foram diversas vezes modificadas e desenvolvidas, visto que o simbolismo da Árvore Cósmica é praticamente inesgotável. Não há dúvida de que influências sul-orientais contribuíram muito para conferir às mitologias das populações do centro e do norte da Ásia o aspecto que têm hoje. É principalmente a idéia da Árvore Cósmica como reservatório de almas e Livro dos Destinos que parece ter sido importada das civilizações mais evoluídas. De fato, a Árvore do Mundo é concebida como uma árvore que vive e dá vida. Para os iacutos, no "umbigo de ouro da Terra" existe uma árvore com oito galhos: é uma espécie de Paraíso Primordial, pois foi lá que nasceu o primeiro homem, alimentado pelo leite de uma mulher semi-emersa do tronco da Árvore[39]. Como observa Harva (Die religiösen Vorstellungen, p. 7), é difícil crer que uma imagem dessas possa ter sido inventada pelos iacutos no clima inóspito do norte da Sibéria. Os protótipos encontram-se no Oriente antigo e também na Índia (onde Yama, o primeiro homem, bebe com os deuses junto de uma árvore milagrosa, Rig Veda, X, 135, 1) e no Irã (Yima, sobre a Montanha Cósmica, transmite a imortalidade aos homens e aos animais, Yasna, 9, 4 ss.; Vidêvdat, 2,5).

Os goldes, os dolgans e os tungues dizem que antes do nascimento as almas das crianças ficam pousadas como passarinhos nos galhos da Árvore Cósmica e que os xamãs vão ali buscá-las (U, Harva, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 84, 166 ss.). Esse motivo mítico, já encontrado nos sonhos iniciáticos dos futuros xamãs (ver p. 55), não se restringe à Ásia central e setentrional; encontra-se, por exemplo, na África e na Indonésia[40]. O esquema cosmológico Árvore-Pássaro (=Águia),

39. HARVA (HOLMBERG), Die religiôsen Vorstellungen, pp. 75 ss.; id., Der Baum des Lebens, pp. 57 ss. Quanto aos protótipos paleorientais desse motivo mítico, ver ELIADE, Traité, pp. 247 ss. Ver ainda G. R. LEVY, The Gate of Horn, p. 156, n. 3. Acerca do tema Árvore-Deusa (= Primeira Mulher) nas mitologias da América, da China e do Japão, ver C. HENTZE, Frühchinesische Bronzen, p. 129.

40. No Céu existe uma árvore sobre a qual estão as crianças; Deus as colhe e as lança sobre a terra (H. BAUMANN, Lunda. Bei Bauern und Jãgern in Inner-Angola, Berlim, 1935, p. 95); sobre o mito africano da origem

ou Árvore com Pássaro no topo e Serpente na raiz, ainda que específico dos povos centro-asiáticos e germânicos, é provavelmente de origem oriental[41], mas o mesmo simbolismo já está formulado em monumentos pré-históricos[42].

Um outro tema, este de origem claramente exótica, é o da Árvore - Livro dos Destinos. Entre os turcos osmanlis, a Árvore da Vida tem um milhão de folhas e sobre cada uma delas está escrito o destino de um ser humano; cada vez que alguém morre, cai uma folha (U, Harva, Die religiõsen Vorstellungen, p. 72). Os ostyaks crêem que uma deusa, sentada numa montanha celeste de sete degraus, escreve o destino do ser humano, logo após seu nascimento, numa árvore de sete galhos (ibid., p. 172). A mesma crença encontra-se entre os bataks[43], mas, como tanto os turcos quanto os bataks só passaram a ter escrita tardiamente, a origem oriental do mito é evidente". Também os ostyaks crêem que os deuses procuram o futuro da criança num livro do destino; segundo as lendas dos tártaros siberianos, sete deuses escrevem o destino dos recém-nascidos num "livro da vida" (U. Harva, Die religiõsen Vorstellungen, pp. 160 ss.). Mas todas essas imagens derivam da concepção mesopotâmica dos sete Céus planetários, considerados como um Livro do Destino.

do homem a partir das árvores, ver id., Schõpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Võlker (Berlim, 1936), p. 224; material comparativo encontra-se em ELIADE, Traité, pp. 259 ss. Segundo as crenças dos dayaks, o primeiro casal de ancestrais nasceu da Árvore da Vida (H. SCHÀRER, Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo, 1946), p. 57; ver também abaixo, pp. 381. Mas é preciso notar que a imagem alma (criança)- pássaro - Árvore do Mundo é específica da Ásia central e setentrional.

41. U. HARVA, Die religiôsen Vorstellungen, p. 85. Acerca do significado desse simbolismo, ver ELIADE, Traité, pp. 252 ss. Material em A. J. WENSINCK, Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Ver também HENZE, Frühchinesische Bronzen, p. 129.

42. Ver G. WILKE, "Der We1tenbaum und die beiden kosmischen Vôgel in der vorgeschistlichen Kuns" (Mannus-Bibliothek, XIV, Leipzig, 1922, pp. 73-99).

43. J. WAMTECK, Die Religion der Batak (Gõttingen, 1909), pp. 49 ss. Acerca do simbolismo da árvore na Indonésia, ver mais adiante, pp. 313, 390.

44. Cf. G. WIDENGREN, The Ascension ofthe Apostle ofGod and the Heavenly Book (Upsala e Leipzig, 1950); id., The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion (Upsala, 1951).

Quisemos lembrá-las aqui porque o xamã, ao atingir o topo da Árvore Cósmica, no último Céu, de certo modo também indaga o "futuro" da comunidade e o "destino" da "alma".

Os números místicos 7 e 9

A identificação da Árvore Cósmica de sete galhos com os sete Céus planetários deve-se certamente a influências de origem mesopotâmica, Porém, vale repetir, isso não significa que a noção de Árvore Cósmica = Eixo do Mundo tenha chegado até os turco-tártaros e outras populações siberianas através de influência oriental. A subida ao Céu ao longo do Eixo do Mundo é uma idéia universal e arcaica, anterior à idéia da travessia das sete regiões celestes (= sete Céus planetários), que só pôde difundir-se na Ásia central muito tempo depois das especulações mesopotâmicas acerca dos sete planetas. É fato conhecido que o valor religioso do número 3 - simbolizando as três regiões cósmicas[45] - precedeu o valor do número 7. Fala-se também em nove Céus (e nove deuses, nove galhos da Árvore Cósmica etc.), número místico que aparentemente deve ser explicado como 3 X 3 e considerado, por conseguinte, como integrante de um simbolismo mais arcaico que o do número 7, de origem mesopotâmica[46].

45. Acerca da antiguidade, da coerência e da importância das concepções cosmo lógicas baseadas num esquema tripartite, ver A. COMARASWAMY, Svayamâtrnnâ: Janua Coeli,passim.
46. Acerca das implicações religiosas e cosmo lógicas dos números 7 e 9, ver W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, pp. 91 ss., 423 etc. U. HARVA (Die religiõsen Vorstellungen, pp. 51 ss., etc.) considera, ao contrário, que o número 9 é o mais recente. Acredita ainda que os nove céus sejam uma concepção tardia que pode ser explica da pela idéia dos nove planetas, registrada também na Índia, mas de origem iraniana iibid., p. 56). Trata-se, de qualquer modo, de dois complexos religiosos diferentes. Evidentemente, nos contextos em que o número 9 revela claramente uma multiplicação do número 3, é lícito considerá-lo como anterior ao número 7. Ver também F. ROCK, "Neunmalneun und Siebenmalsieben" (in Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LX, Viena, 1930, pp. 320-30), passim; H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, pp. 150, 153,245; A.

O xamã escala uma árvore ou um poste entalhado com sete ou nove taptys, que representam os sete ou nove níveis celestes. Os "obstáculos" (pudak) que ele deve vencer são, na verdade - como notou Anochin (Materialy, p. 9) -, os Céus em que o xamã deve entrar. Quando os iacutos fazem sacrifícios de sangue, seus xamãs instalam ao ar livre uma árvore com nove degraus (tapty) e a escalam, para levar a oferenda a Aitojon. A iniciação dos xamãs sibos (aparentados aos tungues) comporta, como vimos, a presença de uma árvore com degraus; o xamã mantém outra, menor, com nove taptys, dentro de sua iurta (Harva, Die religiösen Vorstellungen, p. 50). É mais uma indicação de sua capacidade de viagem extática pelas regiões celestes.

Vimos que os Pilares Cósmicos dos ostyaks possuem sete incisões (ver acima, p. 292, n. 16). Para os voguls, atinge-se o Céu subindo por uma escada de sete degraus. Em todo o sudeste da Sibéria, a concepção dos sete Céus é generalizada. Mas não é a única de que se tem registro,

visto que as imagens de nove níveis celestes, bem como de 16, 17 ou até 33 Céus, são igualmente difundidas. Como veremos em breve, o número de Céus não está relacionado com o número de deuses; as correlações entre o panteão e o número de Céus parecem, às vezes, bastante forçadas.

Os altaicos, por exemplo, mencionam sete Céus, mas também doze, dezesseis ou dezessete (Radlov, Aus Sibirien, lI, p. 6 ss.); entre os teleutas, a árvore xamânica possui dezesseis incisões, que representam os níveis celestes (Harva, ibid., p. 52). No Céu mais alto vive Tengere Kaira Kân, o "Imperador-Misericordioso-Céu"; nos três níveis inferiores encontram-se os três principais deuses produzidos por Tengere Kaira Kân através de uma espécie de emanação. Bai Ülgan reina no décimo sexto, num trono de ouro situado no topo de uma montanha de ouro; Kysügan Tengere, "o Fortíssimo", no nono (não há nenhuma informação sobre aos habitantes do décimo quinto ao

FRIEDRICH e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten aus Sibirien, pp. 21 55.,9655.,10155. etc.; W. SCHMIDT, Der Ursprung, XI, pp. 713-6.

décimo Céus); Mergen Tengere, "o Onisciente", no sétimo Céu, onde se encontra também o Sol. Nos níveis inferiores habitam os outros deuses e muitas outras figuras semidivinas (Radlov, ibid., pp. 7 ss.).

Anochin encontrou, entre os mesmos tártaros de Altai, uma tradição bem diferente (Materialy, pp. 9 ss.): Bai Ülgan, o deus supremo, habita o Céu supremo, o sétimo; Tengere Kaira Kân não desempenha mais papel algum (já notamos que ele está em via de desaparecer da atualidade religiosa); os sete Filhos e as nove Filhas de Ülgan moram nos Céus, mas não se sabe precisamente em quais[47].

É freqüente observar um grupo de sete ou nove filhos (ou "servos") do deus celeste no norte e no centro da Ásia, bem como entre os úgricos e os turco-tártaros. Os voguls falam em sete filhos do deus; os vasyugan-ostyaks falam em sete deuses repartidos pelos sete Céus: no mais alto encontra-se Num-tôrem, e os seis outros deuses são chamados de "Guardiães do Céu" (Tôrem-karevel) ou "Dolmetchers do Céu"[48]. Um grupo de sete deuses supremos encontra-se também entre os iacutos[49]. A mitologia mongol menciona, por sua vez, "Nove Filhos do Deus" ou "Servos do Deus", que são ao mesmo tempo deuses protetores (sulde-tengri) e deuses guerreiros. Os buriates chegam a conhecer os nomes desses nove filhos do deus supremo, que no entanto variam de uma região para outra. O número nove também aparece nos rituais dos tchuvaches do Volga e dos tcheremisses (Harva, ibid., pp. 162 ss.).

Além desses grupos de sete ou nove deuses e das respectivas imagens de sete ou nove Céus, existem na Ásia central grupos

47. Veja-se a análise dessas duas concepções cosmo lógicas em W. SCHMIDT, Der Ursprung, IX, pp. 84 ss., 135 ss., 172 ss., 449 ss., 480 ss. etc.
48. É provável, como mostrou KARJALAINEN (Die Religion der Jugra-Völker, Il, pp. 305 ss.), que tais nomes tenham sido tirados dos tártaros, juntamente com a idéia dos sete céus.
49. HARVA, Die religiosen Vorstellungen, p. 162, com base em PRIKLONSKIJ e PRIPUZOV. SIEROSZEWSKI afirma que Bai Bainai, deus iacuto da caça, tem sete companheiros, dos quais três são favoráveis e dois desfavoráveis aos caçadores (Du chamanisme, p. 303).

305

ainda mais numerosos, como o dos 33 deuses (tengeri) que vivem em Sumeru e cujo número poderia ser de origem indiana (ibid., p. 164). Verbitzki encontrou a idéia dos 33 Céus entre os altaicos, e Katanov também a encontrou entre os soyotes (ibid., p. 52); contudo a freqüência desse número é muito limitada, e pode-se supor que seja de importação recente, provavelmente de origem indiana. Entre os buriates, o número de deuses é três vezes' maior: 99 deuses, divididos em bons e maus e distribuídos por regiões, sendo 55 deuses bons nas regiões sudoeste e 44 maus no nordeste. Esses dois grupos de deuses lutam há muito tempo entre si[50]. Antigamente os mongóis também conheciam 99 tengri (Harva, p. 165). Mas nem os buriates nem os mongóis podem dizer nada de preciso acerca desses deuses, cujos nomes são obscuros e artificiais.

É preciso lembrar, entretanto, que na Ásia central e nas regiões árticas a crença num deus celeste supremo é originária e muito antiga (Eliade, Traité, pp. 63 ss.); a crença nos "Filhos de Deus" é igualmente antiga, embora o número sete represente influência oriental, portanto recente. É provável que a ideologia xamânica tenha desempenhado algum papel na difusão do número sete. Gahs acredita que o complexo mítico-cultural do ancestral lunar esteja relacionado com os ídolos de sete entalhes e com a Árvore-Humanidade de sete galhos, e também com os sacrifícios sangrentos periódicos e "xamanistas", de origem meridional, que substituíram os sacrifícios não-sangrentos (oferendas da cabeça e dos ossos aos deuses celestes supremos)[51]. De qualquer modo, entre os yurak-samoiedos o Espírito da Terra possui sete filhos, e os ídolos (sjaadai) têm sete faces, ou uma face com sete cortes, ou sete incisões; e esses sjaadais estão relacionados com as árvores sagradas[52].

50. G. SANDCHEJEW, Weltanschauung und Scamanismus, pp. 939 ss.
51. A. GAHS, Kopf-, Schädel- und Langknocheropfer, p. 237; id., "Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkem" (Semaine d'Ethnologie Religieuse, IV' session (1925), Paris, 1926, pp. 217-32), pp. 220 ss.
52. LEHTISALO, Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden, pp. 67, 77 ss., 102. Acerca desses ídolos de sete faces, ver também Kai DONER, La Sibérie, pp. 222 ss.

306

Vimos que a indumentária do xamã possui sete sinetas que representam as vozes das Sete Filhas celestes (cf. Mikhailowski,

Shamanism, p. 84). Entre os ostyaks do Ienissei, o futuro xamã se isola de todos e, em seu retiro, cozinha um esquilo voador e corta-o em oito partes, das quais come sete e joga fora a oitava. Ao cabo de sete dias, volta ao mesmo local e recebe um sinal que determina sua vocação[53], Aparentemente o número místico 7 desempenha papel importante na técnica e no êxtase do xamã, pois entre os yurak-samoiedos o futuro xamã jaz inconsciente por sete dias e sete noites, enquanto os espíritos o despedaçam e procedem à iniciação (Lehtisalo, Entwurf, p. 147); os xamãs ostyaks e lapões comem cogumelos de sete manchas para entrar em transe[54]; o xamã lapão recebe de seu mestre um cogumelo de sete manchas (Itkonen, p. 159); o xamã yurak-samoiedo possui uma luva de sete dedos (Lehtisalo, p. 147); o xamã úgrico tem sete espíritos auxiliares (Karjalainen, III, p. 311) etc. Foi demonstrado que, entre os ostyaks e os voguls, a importância do número sete se deve a influências precisas do Oriente antigo[55] e não resta dúvida de que o mesmo fenômeno ocorreu no restante da Ásia central e setentrional.

O importante para nossa investigação é que o xamã parece ter uma consciência mais direta de todos os Céus e, conseqüentemente, de todos os deuses e semideuses que lá vivem. Na verdade, se ele pode penetrar sucessivamente as regiões celestes, é também porque conta com a ajuda de seus habitantes, e antes de conseguir falar com Bai Ülgart conversa com as outras figuras celestes, pedindo-lhes apoio e proteção. O xamã dá mostras de ter vivência semelhante no que diz respeito às

53. Kai DONNER, La Sibérie, p. 223.
54. KARJALAINEN, Die Religion der Jugra-Võlker, voL Il, p. 278, III, p. 306; ITKONEN, Heidnische Religion und spâterer Aberglaube bei den finnischen Lappen, p. 149. Entre os ostyaks de Tsingala, o doente coloca um pão com sete cortes sobre uma mesa e faz um sacrifício a Sânke (KARJA- LAINEN, III, p. 307).
55. Josef HAEKEL, "Idolkult und Dualsystern bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus" (Archiv fiir Völkerkunde, I, Viena, 1947, pp. 97-163), p. 136.

regiões do mundo subterrâneo. A entrada do Inferno é concebida pelos altaicos como a "abertura para fumaça" da Terra e se encontra, evidentemente, no "Centro" (ao norte, segundo os mitos da Ásia central, o que corresponde ao Centro do Céu; U. Harva, Die religiôsen Vorstellungen, p. 54; como se sabe, o "Norte" é associado ao "Centro" em toda a área asiática, da Índia até a Sibéria). Por uma espécie de simetria, imaginou-se no Inferno o mesmo número de estágios do Céu; três, entre os karagasses e os soyotes, que concebem três Céus; sete ou nove para a maioria das populações do centro e norte asiáticos[56]. Vimos que o xamã altaico supera um após o outro os sete "obstáculos" (pudak) do Inferno. De fato, é sempre ele, e apenas ele, que tem conhecimento

vivencial do Inferno, pois ali penetra vivo, assim como escala os sete ou nove Céus e deles desce.

Xamanismo e cosmologia na área oceânica

Sem pretender comparar dois fenômenos tão complexos quanto o xamanismo do centro e do norte da Ásia, de um lado, e o xamanismo da Indonésia e da Oceania, do outro, passaremos rapidamente em revista certos fatos da área sudeste da Ásia, com o objetivo de elucidar dois pontos: 1) a presença nessas regiões do simbolismo arcaico de três zonas cósmicas e do Eixo do Mundo; 2) as influências indianas (perceptíveis sobretudo graças ao papel cosmológico e à função religiosa do número 7) que vieram juntar-se ao fundo de religião autóctone. Parece-nos, com efeito, que os dois blocos culturais - de um lado o norte e o centro da Ásia e, do outro, a Indonésia e a Oceania - sob esse aspecto apresentam traços comuns, devidos ao fato de ambas as tradições religiosas arcaicas terem sido sensivelmente modificadas em decorrência da expansão das culturas superiores. Não faremos aqui uma análise histórico-cultural da área indonésia e oceânica, trabalho esse que se afastaria demais

56. Entre os úgricos, o Inferno sempre possui sete estágios, mas a idéia não parece ser nativa; cf. KARJALAINEN, II, p. 318.

de nosso tema[57]. Importa-nos apenas estabelecer certos pontos de referência para mostrar a partir de quais ideologias e graças a quais técnicas o xamanismo pôde desenvolver-se.

Dentre as populações mais arcaicas da península de Malaca, os pigmeus semangs, encontramos o símbolo do Eixo do Mundo: um enorme rochedo, Batu-Ribn, eleva-se no centro do mundo, e abaixo dele está o Inferno. Outrora, sobre Batu-Ribn, havia um tronco de árvore que se elevava em direção ao Céu (Schebesta, Les pygmées, pp. 156 ss.). Segundo informações colhidas por Evans, uma coluna de pedra, Batu Herem, sustenta o Céu; seu cume atravessa a abóbada e desponta acima do Céu de Taperu, numa região chamada Ligoi, onde moram e se divertem os Chinoi[58]. O Inferno, o centro da Terra e a "porta" do Céu encontram-se no mesmo eixo, e era por ele que se passava antigamente de uma região cósmica para outra. Hesitaríamos em acreditar na autenticidade desse esquema cosmológico entre os pigmeus semangs se não tivéssemos razões para crer que teoria semelhante já havia sido esboçada nos tempos pré-históricos [59].

57. O essencial foi dito, numa síntese rápida e audaciosa, por P. Laviosa-ZAMBOTTI, Les origines de la diffusion de la civilisation (trad. fr., Paris, Payot, 1949), pp. 337 ss. Acerca da

história mais antiga da Indonésia, ver G. COlmES, Les états indouisés d'Indochine et d'Indonésie (Paris, 1948), pp. 67 ss.; ver também H. G. Quaritch W ALES, Prehistory and Religion in South-East Asia, particularmente pp. 48 ss., 109 ss.

58. Ivor H. N. EVANS, Studies in Religion, Folk-Lore, and Custom in British. North. Borneo and lhe Malay Peninsula, p. 156. Os Chinoi (Schebesta: cenoi) são ao mesmo tempo almas e espíritos da natureza que servem de intermediários entre Deus (Tata Ta Pedn) e os homens (SCHEBEST A, pp. 152 ss.; EVANS, Studies, pp. 148 ss.). Acerca de seu papel nas curas, ver abaixo, pp. 369 ss.

59. Ver, por exemplo, W. GAERTE, "Kosmische Vorstellungen im Bilde préhistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltstrôme" (Anthropos, IX, 1914, pp. 956-79). Quanto à questão da autenticidade e do arcaísmo da cultura dos pigmeus, tese valentemente defendida por W. SCHMIDT e O. MENGHIN, sabe-se que ainda não está resolvida; quanto à visão contrária, ver LAVIOSA-ZAMBOTTl, op. cit., pp. 132 ss. De qualquer modo, não resta dúvida de que os pigmeus atuais, embora marcados pela cultura superior de seus vizinhos, ainda conservam vários traços arcaicos; tal

Quando examinarmos as crenças relativas aos curandeiros semangs e suas técnicas mágicas, teremos ocasião de notar certas influências malásias (por exemplo, o poder de transformar-se em tigre). Também é possível perceber vestígios do mesmo tipo em suas idéias relativas ao destino da alma no além. Com a morte, a alma sai do corpo pelo calcanhar e vai para o oriente, até o mar. Durante sete dias, os falecidos podem retomar às suas aldeias; terminado esse prazo, aqueles que levaram vida honesta são conduzidos por Mampes a uma ilha miraculosa, Belet. Para lá chegar, atravessam uma ponte em forma de montanha-russa acima do mar, que se chama Balan Bacham; Bacham é uma espécie de feto que cresce do outro lado da ponte, onde se encontra uma mulher-chinoi, Chinoi-Sagar, que enfeita a cabeça com fetos Bacham, o que os mortos também devem fazer antes de pisar na ilha Belet. Mampes é o guardião da ponte e é concebido como um negrito gigante; é ele quem come as oferendas feitas em intenção dos mortos. Ao chegarem à ilha, os falecidos dirigem-se até a Árvore Mapic (situada, ao que tudo indica, no centro da ilha), onde se encontram todos os outros defuntos. Mas os recém-chegados não podem usar as flores da árvore nem provar de seus frutos enquanto os mortos que os precederam não lhes quebrarem todos os ossos e virarem seus olhos para dentro das órbitas, a fim de que olhem para dentro. Satisfeitas essas condições, eles se tornam verdadeiros espíritos (kemoit) e podem comer os frutos da Árvore[60]. Esta é, evidentemente, uma árvore milagrosa e fonte de vida, pois de sua raiz brotam seios regurgitantes de leite, e é lá que estão os espíritos das

conservantismo verifica-se principalmente em suas crenças religiosas, tão diferentes das de seus vizinhos mais evoluídos. Conseqüentemente, parece-nos ter fundamento classificar o esquema cosmo lógico e o mito do Eixo do Mundo entre os restos autênticos da tradição religiosa dos pigmeus.

60. A quebra dos ossos e a retroversão dos olhos lembram os rituais iniciáticas destinados a transformar o candidato em "espírito". Acerca da paradisíaca "Ilha dos Frutos" dos semangs,

sakais e jakuns, ver W. W. SKEAT e C. O. BLAGDEN, Pagan Races of the Malay Peninsula (Londres, 1906), vol. II, pp. 207, 209, 321. Ver também abaixo, pp. 312 ss., n. 63.

310

criancinhas[61] - ao que tudo indica, as almas daqueles que ainda não nasceram. Embora o mito colhido por Evans nada diga a esse respeito, é provável que os mortos voltem a ser criancinhas, preparando-se assim para uma nova existência terrena.

Reencontramos aqui a idéia da Árvore da Vida, em cujos galhos repousam as almas das criancinhas, e que parece ser um mito antiqüíssimo, embora pertencente a um complexo religioso diferente daquele centrado no deus Ta Pedn e no simbolismo do Eixo do Mundo. Nesse mito percebe-se, de um lado, o vínculo místico entre homem e planta e, do outro, vestígios de uma ideologia matriarcal, que são estranhos ao complexo arcaico: Deus supremo do Céu, simbolismo das três zonas cósmicas, mito de um tempo primordial em que existiam comunicações diretas e fáceis entre a Terra e o Céu (mito do "Paraíso Perdido"). Além disso, o detalhe de que durante sete dias os mortos podem voltar à sua aldeia evidencia também uma influência indo-malásia ainda mais recente.

Entre os sakais, tais influências se acentuam. Eles crêem que a alma deixa o corpo pela parte posterior da cabeça e dirige-se para o Ocidente. O morto tenta entrar no Céu pela mesma porta por onde entram as almas dos malaios, mas, como não o consegue, envereda por uma ponte, Menteg, que passa por cima de um caldeirão de água fervente (essa idéia é de origem malaia, Evans, Studies, p. 209, n. 1). A ponte é, na realidade, um tronco de árvore descascado. As almas dos malvados caem no caldeirão. Yenang apodera-se delas, queima-as até que se tornem pó e então as pesa: as que ficarem leves são enviadas para o Céu; as que não ficarem continuarão sendo queimadas para que se purifiquem pelo fogo[62].

Os besisis do distrito Kuala Langat de Selangan, bem como os de Bebrang, falam numa Ilha dos Frutos para onde

61. EVANS, Studies, p. 157; SCHEBESTA, Les pygmées, pp. 157-8; id.,"Jeniseisglaube der Semang auf Malaka" (in Festschriji. Publicação dedicada ao P[adre]. W. SCHMIDT, ed. W. KOPPERS, Viena, 1928, pp. 635-44).

62. EVANS, Studies, p. 208. A pesagem da alma e sua purificação pelo fogo são idéias orientais. O Inferno dos Sakai evidencia fortes influências, provavelmente recentes, que tomaram o lugar das concepções autóctones do além.

311

vão as almas dos mortos. A Ilha é comparável à Árvore Mapik dos semangs. Lá, quando os homens envelhecem, podem voltar a ser crianças e recomeçam a crescer[63]. Segundo os besisis, o Universo é dividido em seis regiões superiores, a Terra e seis regiões subterrâneas

(Evans, Studies, pp. 209-10), o que revela a mistura da antiga concepção tripartite com as idéias cosmo- lógicas indo-malásias.

Os jakuns[64] colocam sobre o túmulo um poste de cinco pés de comprimento com catorze incisões: sete de um lado, subindo, e sete do outro, descendo. O poste é chamado de "escada da alma" (ibid., pp. 266-7). Voltaremos ao simbolismo da escada (ver abaixo, pp. 527 ss.); por ora, note-se a presença das sete incisões que representam, quer os jakuns saibam ou não, os sete níveis celestes que a alma deve atravessar, o que comprova a penetração de idéias de origem oriental mesmo em populações tão "primitivas" quanto os jakuns.

Para os dusuns[65] do norte de Bornéu, o caminho dos mortos sobe por uma montanha e atravessa um rio (ibid., pp. 33 ss.). O papel da montanha nas mitologias funerárias sempre se explica pelo simbolismo da ascensão e implica a crença numa morada celeste dos falecidos. Veremos em outro ponto que os mortos "se agarram às montanhas", exatamente como o fazem os xamãs e os heróis em suas ascensões iniciáticas. O que

63. É o mito, bastante difundido, do "paraíso" onde a vida transcorre indefinidamente, num eterno recomeço. Cf. TUMA, a ilha dos espíritos (= mortos) dos melanésios de Trobriand: "Quando eles [os espíritos] envelhecem, livram-se da pele flácida e enrugada e aparecem com o corpo recoberto de pele macia, com cabelos negros, dentes sãos e cheios de vigor. Assim, sua vida é um recomeço, um rejuvenescer perpétuo, com tudo o que a juventude comporta de amores e prazeres" (B. MALINOWSKl, La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de Ia Mélanésie (trad. fr., Paris, 1930), p. 409; id., Myth in Primitive Psychology (Londres e Nova York, 1926), pp. 80 ss. (Myth of Death and the Recurrent Cycle of Life).

64. De acordo com EV ANS (Studies, p. 264), estes seriam de raça malásia, mas representariam uma leva mais antiga (vinda de Sumatra) do que os malásios propriamente ditos.

65. De raça protomalásia e habitantes aborígines da ilha; EVANS, Studies, p. 3.

importa deixar claro desde já é que, em todas as populações que estamos passando em revista, o xamanismo está estreitamente vinculado às crenças funerárias (Montanha, Ilha Paradisíaca, Árvore da Vida) e às concepções cosmológicas (Eixo do Mundo = Árvore Cósmica, três regiões cósmicas, sete Céus etc.). Ao exercer seu oficio de curandeiro ou de psicopompo, o xamã utiliza os dados tradicionais sobre a topografia infernal (seja ela celeste, marítima ou subterrânea), dados fundados, em última instância, numa cosmologia arcaica, ainda que muitas vezes enriquecida ou alterada por influências exóticas.

Os ngadju-dayaks do sul de Bornéu possuem uma concepção mais particular do Universo, ou seja, embora existam um mundo superior e um inferior, nosso mundo não deve ser considerado um terceiro termo, mas sim a totalidade dos outros dois, pois ele os reflete e os representa ao mesmo tempo[66]. Tudo isso, aliás, faz parte da ideologia arcaica segundo a qual as coisas da Terra não passam de réplicas dos modelos exemplares existentes no Céu ou no "além". Acrescente-se que a

concepção das três zonas cósmicas não contradiz a idéia da unidade do mundo. Os numerosos simbolismos que expressam a semelhança entre os três mundos e os meios de comunicação entre eles exprimem ao mesmo tempo sua unidade, sua integração num único cosmos. A tripartição das zonas cósmicas - motivo que, pelas razões expostas acima, é importante salientar aqui - não exclui de modo algum a unidade profunda do Universo nem seu aparente "dualismo".

A mitologia dos ngadju-dayaks é bastante complexa, mas pode-se perceber uma nota dominante, que é justamente a idéia do "dualismo cósmico". A Árvore do Mundo precede esse

66. Cf. H. SCHÃRER, "Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den gadju Dajak von Süd-Borneo" (Cultureel lndie, IV, Leiden, 1942, pp. 73-81), especialmente p. 78; id., Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Südborneo, pp. 31 ss. Ver também W. MÜNSTERBERGER, Ethnologische Stuien an lndonesischen Scõpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Süstasiens (Haia, 1939), especialmente pp. 143 ss. (Boméu); 1. G. RODER, Alahatala. Die Religion der Inlandstãmme Mittelcerams (Bamberg, 1948)pp 33 SS., 63 SS., 75 SS., 96 SS.

dualismo, pois representa o cosmos em sua totalidade (Schärer, Die Gotteside, pp. 35 ss.); simboliza até mesmo a unificação das duas divindades supremas (ibid., pp. 37 ss.). A criação do mundo é resultado do conflito entre os dois deuses que representam os dois princípios polares: feminino (cosmologicamente inferior, representado pelas águas e pela serpente) e masculino (região superior, pássaro). Durante a luta entre esses dois deuses antagonistas, a Árvore do Mundo (= totalidade primordial) foi destruída (Schãrer, ibid., p. 34), mas sua destruição foi apenas temporária: arquétipo de toda atividade humana criadora, a Árvore do Mundo só é destruída para poder renascer. Somos inclinados a perceber nesses mitos tanto o antigo esquema cosmogônico da hierogamia Céu-Terra - esquema igualmente expresso, num outro plano, pelo simbolismo dos opostos complementares Pássaro-Serpente - quanto a estrutura "dualista" das antigas mitologias lunares (oposição entre os contrários, alternância de destruições e criações, o eterno retorno). Por outro lado, é incontestável que, posteriormente, ao antigo fundo autóctone se tenham somado influências indianas, ainda que muitas vezes tais influências se tenham restringido à nomenclatura dos deuses.

Para nós, o mais importante é salientar que a Árvore do Mundo está presente em cada aldeia e até mesmo em cada casa dayak (cf. Schärer, ibid., pp. 76 ss. e ilustrações 1-11), e que essa Árvore é representada com sete galhos. A prova de que ela simboliza o Eixo do Mundo e, assim, o caminho para o Céu, está no fato de que uma dessas "Árvores do Mundo" se encontra representada em todos os "barcos dos mortos" indonésios, que transportam os mortos para o além celeste[67]. Essa

Árvore, desenhada com seis galhos (sete com o tufo do cume) e ladeada pelo sol e pela lua, às vezes tem a forma de lança adornada com os mesmos símbolos que servem para designar a "escada do xamã", pela qual este sobe aos Céus

67. Alfred STEINMAt'm, "Das kultische Schiff in Indonesien" (in Jahrbuch für prâhistorische ethnographische Kunst , XIII, XIV, Berlim,

314

para trazer a alma fugitiva do doente[68]. A Árvore-Lança-Escada, representada nos "barcos dos mortos", é réplica da árvore milagrosa que se encontra no além e que as almas encontram em sua viagem em direção ao deus Devata Sangiang. Os xamãs indonésios (por exemplo, entre os sakais, os kubus e os dayaks) também possuem uma árvore que utilizam como escada para atingir o mundo dos espíritos e procurar as almas dos doentes[69]. O papel da Árvore-Lança ficará claro quando examinarmos as técnicas do xamanismo indonésio. Note-se de passagem que a árvore xamânica dos dusun-dayaks, utilizada nas cerimônias de cura, tem sete galhos (Steinmann, Das kuZtische Schiff, p. 189).

Os bataks, cujas idéias religiosas derivam em grande parte da Índia, concebem o Universo dividido em três regiões: o Céu, com sete níveis, onde moram os deuses; a Terra, onde vivem os seres humanos; e o Inferno, morada dos demônios e dos mortos[70]. Encontra-se aqui também o mito de um tempo paradisíaco em que o Céu estava mais perto da Terra e havia comunicação constante entre os deuses e os seres humanos; mas, devido ao orgulho dos homens, o caminho para o mundo celeste foi interrompido. O deus supremo, Mula djadi na bolon ("Aquele que tem começo em si mesmo"), criador do Universo e dos outros deuses, habita o último Céu e parece ter-se tomado - como todos os deuses supremos dos "primitivos" - um deus otiosus; a ele não são oferecidos sacrifícios. Uma Serpen-te Cósmica vive nas regiões subterrâneas e, no final, destruirá o mundo[71].

1939-1940, pp. 149-205), p. 163; id., "Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo" (extraído do Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bem, XXII, 1942, pp. 107-12; também em separata), p. 6 (da separata).

68. A. STEINMANN, Das kultische Schijf, p. 163.

69. STEINMANN, ibid., p. 163. Também no Japão o mastro e a árvore são ainda hoje considerados "caminho dos deuses"; cf. A. SLA VIK, Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germaner, pp. 727-8, n. 10.

70. Mas, como seria de se esperar, muitos mortos vão para o Céu; L. LOEB, Sumatra, pp. 75. Acerca da pluralidade dos itinerários funerários, ver abaixo, p. 387.

71. J. LOEB, Sumatra, pp. 74-78.

315

Os minangkabaus de Sumatra têm uma religião híbrida, de base animista, mas fortemente influenciada pelo hinduísmo e pelo

islamismo[72], O Universo tem sete níveis. Após a morte, a alma deve andar sobre o fio de uma lâmina que passa por cima de um Inferno ardente; os pecadores caem no fogo e os bons sobem ao Céu, onde há uma grande Árvore. É lá que as almas ficam até a ressurreição final[73]. Percebe-se claramente aqui a mistura dos temas arcaicos (ponte, Árvore da Vida como receptáculo e nutriz das almas) com influências exóticas (fogo do Inferno, a idéia de ressurreição final).

Os nias conhecem a Árvore Cósmica que deu origem a tudo. Os mortos, para subirem ao Céu, passam por uma ponte, sob a qual está o abismo do Inferno. Na entrada do Céu há um guarda com escudo e lança; com um azorrague, joga as almas condenadas nas águas infernais[74].

72. Como notamos várias vezes e tomaremos mais claro no decorrer da análise, tal fenômeno é geral no mundo malásio. Vejam-se, por exemplo, as influências maometanas em Toradja, LOEB, Shaman and Seer, p. 61; influências indianas complexas sobre os rnalásios.J. CUISINIER, Danses magiques de Kelantan, pp. 16,90,108 etc.; R. O. WINSTEDT, Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic (Londres, 1925), especialmente pp. 8 ss., 55 ss. e passim (influências islâmicas, pp. 28 ss. e passim); id., "Indian Influence in the Malay World" (Journal of the Royal Asiatic Society, III-IV, 1944, pp. 186-96); MÜNSTERBERGER, Ethnologische Studien, pp. 83 ss., influências indianas na lndonésia; influências hinduístas na Polinésia, E. S. C. HANDY, "Polynesian Religion" (Berenice P. Bishop Museum Bulletin, 4, Honolulu, 1927),passim; CHADWICK, The Growth of Literature, Ill, pp. 303 ss.; W. E. MÜHLMANN, Aroi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde (Wiesbaden, 1955), pp. 177 ss. (influências hindus e budistas na Polinésia). Mas não se deve esquecer que tais influências em geral modificaram apenas a expressão da vida mágico-religiosa, que, de qualquer modo, não criaram os grandes esquemas mítico-cosmológicos que nos interessam neste trabalho.

73.1. LOEB, Sumatra, p. 124.

74.1. LOEB, Sumatra, pp. 150 ss. O autor nota (p. 154) a semelhança entre esse complexo da mitologia infernal nias e as idéias dos povos indianos nagas. A comparação poderia ainda ser estendida a outros povos aborígines da Índia; trata-se de vestígios daquilo que se chama de civilização austro-asiática,

Ficaremos por aqui com os exemplos indonésios. Voltaremos a todos esses motivos míticos (ponte funerária, ascensão etc.) e às técnicas xamânicas que estão de certo modo ligadas a eles. Foi suficiente mostrar, pelo menos numa parte da área oceânica, a presença de um complexo cosmológico e religioso muito antigo, que foi modificado de diversas maneiras por influências sucessivas de idéias indianas e asiáticas.

à qual pertencem os povos pré-arianos e pré-dravidianos da Índia, bem como a maior parte das populações aborígines da lndochina e da lnsulíndia. Acerca de algumas dessas características, ver M. ELIADE, Le yoga, pp. 340

55.; COlmES, Les états hindouisés, pp. 23 ss.

Capítulo IX

Xamanismo nas Américas

Xamanismo entre os esquimós

Quaisquer que tenham sido as relações históricas entre a Ásia setentrional e a América do Norte, a continuidade cultural entre esquimós e povos árticos atuais da Ásia e mesmo da Europa (tchuktches, iacutos, samoiedos e lapões) é absolutamente indubitável[1]. Um dos principais elementos dessa continuidade cultural é o xamanismo: na vida religiosa e social dos esquimós, os xamãs desempenham o mesmo papel de destaque observado entre seus vizinhos asiáticos. Vimos que sua iniciação apresenta em todos os lugares as mesmas linhas mestras das iniciações à vida mística: vocação, isolamento, aprendizagem com um mestre, obtenção de um ou mais espíritos familiares, rituais simbólicos de morte e ressurreição, linguagem secreta. Como veremos em breve, as experiências extáticas do

I. Cf. w. THALBITZER, "Parallels within the Culture of the Arctic Peoples" (Annaes do XX Congresso Internacional dos Americanistas, vol. I, Rio de Janeiro, 1925, pp. 283-7); F. BIRKET-SMITH, "Über die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturenwicklung" (Anthropos, vol. 25, 1930, pp. 1-23); Paul RIVET, Los origines dei hombre americano (México, 1943), pp. 105 ss. Tentou-se mesmo descobrir um parentesco lingüístico entre o esquimó e as falas da Ásia central; cf., por exemplo, Aurélien SAUV AGEOT, "Eskimo et Ouralien" (Journal de Ia Société des Américanistes, Nova Série, t. XVI, Paris, 1924, pp. 279-316). Mas tal hipótese ainda não obteve a adesão dos especialistas.

angakok esquimó apresentam o vôo místico e a viagem às profundezas do mar, dois feitos que caracterizam o xamanismo norte-asiático. Observam-se também relações mais profundas entre o xamã esquimó e a divindade celeste ou o deus cosmocrata que a tenha eventualmente substituído[2]. Existem, contudo, certas diferenças menores em relação ao nordeste asiático: a ausência, no xamã esquimó, de indumentária ritual propriamente dita e de tambor.

As principais prerrogativas do xamã esquimó são a cura, a viagem submarina até a Mãe dos Animais para garantir abundância de caça e bom tempo, através de seus contatos com Sila, e também o auxílio que presta às mulheres estéreis[3]. A doença é provocada pela violação dos tabus, ou seja, por uma desordem no sagrado, ou decorre do rapto da alma por um morto. No primeiro caso, o xamã tenta apagar a mácula através de confissões coletivas[4]; no segundo, empreende a viagem extática ao Céu ou às profundezas do mar para encontrar a alma do

doente e trazê-la de volta ao corpos[5]. É sempre por meio de viagens extáticas que o angakok chega até Takánakapsâluk, no fundo do oceano, ou até Sila, no Céu. Ele é um especialista do vôo mágico. Alguns xamãs visitaram a Lua, outros deram a volta ao mundo voando[6]. Segundo as tradições, os xamãs voam como

2. Cf. K. RASMUSSEN, Die Thulefahrt (Frankfurt-am-Main, 1926), pp. 145 ss.; os xamãs, na qualidade de intermediários entre os homens e Sila (o Cosmocrator, Senhor do Universo), veneram especialmente esse Grande Deus, esforçando-se por entrar em contato com ele através da concentração e da meditação.
3. W. THALBITZER, The Heathen Priests of East Greenland, p. 457; Knud RASMUSSEN, Intellectual Culture ofthe Iglulik Eskimos, p. 109; id., Intellectual Culture of the Copper Eskimos, pp. 28 ss. E. M. WEYER, The Eskimos, pp. 422,437 ss.
4. Cf., por exemplo, RASMUSSEN, Intellectual Culture ofthe Iglulik Eskimos, pp. 133 ss., 144 ss.
5. Acredita-se que a alma do doente se dirige para regiões ricas em sacralidade; as grandes regiões cósmicas ("Lua", "Céu"), os lugares freqüentados pelos mortos, as fontes da vida ("a terra dos ursos", como entre os esquimós da Groenlândia; cf. THALBITZER, Les magiciens esquimaux, pp. 80 ss.).
6. K. RASM.USSEN, "The Netsi!lik Eskimos, Social Life and Spiritual Culture" (in Report of the Fifth Thule Expedition, VIII, 1-2, Copenhague,

pássaros, abrindo os braços como se fossem asas. Os angakut também conhecem o futuro, fazem profecias, anunciam mudanças atmosféricas e fazem diversas proezas mágicas.

Contudo, os esquimós lembram-se de um tempo em que os angakut eram muito mais poderosos que atualmente (Rasmussen, Iglulik Eskimos, pp. 131 ss.; id., Netsilik Eskimos, p. 295). Eu sou xamã", dizia um indivíduo a Rasmussen, "mas não sou nada comparado a meu avô Tiqatsaq. Ele viveu nos tempos em que os xamãs podiam descer até a Mãe dos Animais do mar, voar até a Lua e viajar pelos ares [...]" (Rasmussen, The Netsilik Eskimos, p. 299). Note-se aqui também essa idéia da decadência atual dos xamãs, já encontrada em outras culturas.

O xamã esquimó não sabe apenas como suplicar bom tempo a Sila (cf. Rasmussen, Die Thulefahrt, pp. 168 ss.); também é capaz de fazer cessar as tempestades com um ritual bastante complicado, que comporta a assistência dos espíritos auxiliares, a invocação dos mortos e um duelo com outro xamã, durante o qual este é diversas vezes "morto" e "ressuscitado"[7]. Qualquer que seja o objetivo, as sessões são realizadas à noite, na presença de toda a aldeia. Os espectadores animam o angakok de tempos em tempos com canções estridentes e gritos. O xamã se demora nos cantos em "linguagem secreta", para invocar os espíritos. Quando entra em transe, fala com voz aguda, estranha, que não parece ser suas[8]. Os cantos improvisados durante o transe às vezes deixam perceber algumas experiências místicas do xamã.

1931), pp. 299 ss.; G. HOLM, em Thalbitzer (org.), The Ammassalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives, I, Copenhague, 1914, pp. 1-147), pp. 96 ss. Acerca da viagem dos esquimós centrais à lua, ver mais adiante, pp. 323. Surpreendente é o fato de essas tradições de viagens extáticas estarem totalmente ausentes entre os esquimós copper; cf. RASMUSSEN, Intellectual Cu/ture ofthe Copper Eskimos, p. 33.

7. Ver a longa descrição de uma sessão desse tipo em RASMUSSEN, Intellectual Culture ofthe Copper Eskimos, pp. 34 ss.; ver também o comentário perspicaz de Emesto de MARTINO, 11 mondo magico, pp. 148-9.

8. Cf., por exemplo, RASMUSSEN, The Netsilik Eskimos, p. 294: WEYER, pp. 437 ss.

"Todo o meu corpo são olhos.
Olhem para ele! Não temam!
Enxergo de todos os lados!"

canta um xamã (Thalbitzer, Les magiciens esquimaux, p. 102), certamente aludindo à experiência mística da luz interior que sente antes de entrar em transe.

Mas, além dessas sessões impostas por problemas coletivos (tempestades, escassez de caça, informações sobre o tempo etc.) ou por uma doença (que também ameaça, de um modo ou de outro, o equilíbrio de toda a sociedade), o xamã realiza viagens extáticas ao Céu, ao País dos Mortos, por puro prazer ("for joy alone"). Deixa-se amarrar, como é de costume quando se prepara para uma ascensão, e alça vôo; lá, conversa longamente com os mortos e, ao retomar à Terra, conta a vida dos finados no Céu (Rasmussen, Iglulik Eskimos, pp. 129-31). Esse aspecto prova a necessidade que os xamãs esquimós sentem de vivenciar a experiência extática em si mesma, e explica também seu gosto pelo isolamento e pela meditação, suas longas conversas com os espíritos auxiliares e sua necessidade de quietude.

Em geral são identificadas três regiões de permanência dos mortos (cf., por exemplo, Rasmussen, The Netsilik Eskimos, pp. 315 ss.): o Céu, um Inferno situado imediatamente abaixo da crosta terrestre e um segundo Inferno, situado nas profundezas da terra. Tanto no Céu quanto no Inferno verdadeiro e profundo os mortos levam vida feliz, com alegria e prosperidade. A única grande diferença em relação à vida terrestre é que lá as estações sempre são o oposto das da terra: quando é inverno aqui, é verão no Céu e no Inferno, e vice-versa. É apenas no Inferno subterrâneo, situado imediatamente abaixo da crosta terrestre e reservado àqueles que foram responsáveis por diversas violações de tabus, bem como aos maus caçadores, que reinam a fome e o desespero (Rasmussen, ibid.). Os xamãs conhecem perfeitamente todas essas regiões, e quando um morto, temendo enfrentar sozinho o caminho para o além, se apodera da alma de um vivo, o angakok sabe onde procurá-la.

Às vezes, a viagem além-túmulo do xamã ocorre durante um transe cataléptico que apresenta todas as características de uma morte aparente. Segundo um xamã do Alasca, que declara ter morri do e percorrido durante dois dias o trajeto dos falecidos, o caminho tinha sido bem batido por quantos que o haviam precedido. Enquanto andava, ouvia incessantemente choros e lamentações; soube que eram os vivos a chorarem seus mortos. Chegou a uma grande aldeia, idêntica às aldeias dos vivos; lá foi conduzido por duas sombras a uma casa. Uma fogueira ardia no meio da casa e alguns pedaços de carne assavam sobre as brasas, mas eles tinham olhos vivos, que seguiam os movimentos do xamã. Seus companheiros ordenaram que não tocasse na carne (se o xamã experimentasse uma vez a comida do país dos mortos, teria dificuldades em retornar à terra). Depois de permanecer algum tempo na aldeia, seguiu caminho, chegou à Via Láctea, percorreu-a durante muito tempo e desceu finalmente para o túmulo. Assim que chegou ali, seu corpo voltou à vida e, deixando o cemitério, o xamã entrou na aldeia e contou suas aventuras[9].

Trata-se de uma experiência extática cujo conteúdo extrapola a esfera do xamanismo propriamente dito, mas que, embora acessível a outros seres humanos privilegiados, é bastante freqüente nos meios xamânicos. Os descensos infernais ou as ascensões ao paraíso celeste, narrados nas peripécias de heróis polinésios, turco-tártaros, norte-americanos e outros, integram-se nessa categoria de viagem extática às zonas proibidas, e as respectivas mitologias funerárias são alimentadas por proezas desse tipo.

Voltando aos xamãs esquimós, suas capacidades extáticas permitem-lhes realizar qualquer viagem "em espírito" para qualquer região cósmica. Eles sempre tomam a precaução de se deixar amarrar com cordas, para que só possam viajar "em espírito"; de outro modo, seriam carregados pelos ares e

9. E. W. NELSON, "The Eskimo about Bering Strait" (18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1896-1997, I, Washington, 1899,pp.19-518),pp.433 ss.

desapareceriam para sempre. Devidamente amarrados e às vezes separados dos presentes por uma cortina, começam invocando seus espíritos familiares e, com a ajuda destes, deixam a Terra e atingem a Lua ou penetram nas entranhas do oceano ou da terra. Foi desse modo que um xamã dos esquimós baffins foi levado até a Lua por seu espírito auxiliar (no caso, um urso); lá, encontrou uma casa cuja porta, constituída por uma boca de leão-marinho, ameaçava dilacerar o intruso (conhecido motivo da "entrada difícil", ao qual voltaremos mais adiante). Ele conseguiu entrar na casa e lá encontrou o Homem-da-Lua

e sua mulher, o Sol. Após várias aventuras, voltou para a Terra e seu corpo, que durante o êxtase permanecera inerte, deu sinal de vida. Finalmente, o xamã libertou-se de todas as cordas que o mantinham prisioneiro e contou aos presentes as peripécias de sua viagem[10].

Tais feitos, realizados sem motivo aparente, repetem em certa medida a viagem iniciática repleta de perigos e, em especial, a passagem por uma "porta estreita" que só fica aberta por um instante. O xamã esquimó sente necessidade de realizar essas viagens extáticas porque é principalmente durante o transe que se sente autêntico; para ele, a experiência mística é necessária porque constitutiva de sua própria personalidade.

Mas não são apenas as viagens "em espírito" que o colocam diante dessas provas iniciáticas. Os esquimós são periodicamente aterrorizados pelos maus espíritos, e os xamãs são chamados para afastá-las. A sessão, nesses casos, implica uma luta acirrada entre os espíritos familiares do xamã e os maus espíritos (que podem ser espíritos da natureza, irritados com a violação de tabus, ou as almas de certos mortos). Às vezes, o xamã sai da habitação e volta com as mãos ensangüentadas (Rasmussen, IglulikEskimos, pp. 144 ss.).

10. Franz BOAS, The Central Eskimo, pp. 598 ss. A libertação do xamã das cordas que o mantêm bem amarrado constitui, ao lado de tantas outras coisas, um problema de parapsicologia que não poderemos abordar aqui. Da perspectiva que elegemos - que é a da história das religiões -, a libertação das cordas, ao lado de diversos outros "milagres" xamânicos, significa a condição de "espírito" que o xamà teria obtido mediante a iniciação.

Quando está à beira do transe, o xamã faz movimentos como se estivesse mergulhando. Mesmo quando deve penetrar nas regiões subterrâneas, dá a impressão de mergulhar e de voltar à superfície do oceano. Contaram a Thalbitzer que um xamã "voltou três vezes antes de mergulhar de verdade" (The Heathen Priests, p. 459). A expressão utilizada mais freqüentemente para falar de um xamã é "aquele que desce ao fundo do mar" (Rasmussen, Iglulik Eskimos, p. 124). Os descensos submarinos, como vimos, são representados simbolicamente na indumentária de vários xamãs siberianos (patas de patos, desenhos de mergulhões etc.). De fato, no fundo do oceano encontra-se a mãe dos animais marinhos, fórmula mítica da Grande Deusa dos Animais Selvagens, fonte e matriz da vida universal, de cuja boa vontade depende a existência da tribo. Por isso o xamã deve descer periodicamente, para restabelecer contato espiritual com a Mãe dos Animais. Mas, como já notamos, a grande importância desta na vida religiosa da coletividade e na experiência mística do xamã não exclui de modo algum a veneração a Sila, o Ser Supremo de estrutura celeste, que é outro a reinar sobre o tempo, enviando furacões e tempestades de

neve. É por isso que os xamãs esquimós não parecem ser especializados em descensos submarinos ou em ascensões celestes: seu oficio implica tanto uns quanto outras.

A descida para junto de Takánakapsâluk, a Mãe da Foca, é realizada a pedido de alguém, seja por doença, seja por azar na caça, e nesse caso o xamã é retribuído. Mas às vezes ocorre carência total de caça e a aldeia inteira vê-se ameaçada pela fome; então todos os habitantes se reúnem na casa onde é realizada a sessão, e a viagem extática do xamã é feita em nome de toda a comunidade. Os presentes devem desamarrar cintos e cordões e permanecer em silêncio, com os olhos fechados. O xamã respira profundamente por algum tempo, em silêncio, antes de invocar seus espíritos auxiliares. Quando estes chegam, ele começa a murmurar: "O caminho está aberto à minha frente! O caminho está aberto!" - e os presentes repetem em coro: "Assim seja!" E de fato a terra se abre, mas volta a fechar-se num instante, e o xamã ainda luta muito tempo com

forças desconhecidas, antes de exclamar, finalmente: "Agora o caminho está bem aberto!" E os espectadores replicam em coro: "Que o caminho permaneça aberto diante dele!" Ouve-se, inicialmente sob a cama, depois mais além, na passagem, um grito "halala-he-he-he, halala-he-he-he!"; é o sinal de que o xamã já partiu, O grito vai-se afastando até desaparecer por completo.

Enquanto isso, os convidados cantam em coro, de olhos fechados, e é freqüente as roupas do xamã - despidas antes da sessão - adquirirem vida e começarem a voar pela casa, acima das cabeças. Ouvem-se ainda suspiros e a respiração profunda das pessoas mortas há muito tempo; são os xamãs defuntos, que chegam para ajudar o colega em sua perigosa jornada. Os suspiros e a respiração parecem vir de sob a água, de muito longe, como se eles fossem animais marinhos.

Chegando ao fundo do oceano, o xamã vê-se diante de três pedras grandes, em contínuo movimento, que lhe barram a passagem: precisa passar entre elas, com o risco de ser esmagado. (Mais uma imagem da "passagem estreita" que impede o acesso ao plano de ser superior àqueles que não foram "iniciados", ou seja, que não conseguem comportar-se como "espíritos".) Transposto esse obstáculo, o xamã segue uma trilha e chega a uma espécie de baía; sobre uma colina ergue-se a casa de Takánakapsâluk, feita de pedra, com entrada estreita. Ele ouve os animais marinhos respirar e arfar, mas não os vê. Um cão, de dentes arreganhados, protege a entrada: ele é perigoso para quem o teme, mas o xamã passa acima dele, e o cão percebe que está diante de um mago muito poderoso. (Todos esses obstáculos têm de ser enfrentados pelos xamãs comuns; os que são realmente poderosos

chegam ao fundo do mar e vão ter com Takánakapsâluk diretamente, mergulhando sob suas tendas ou iglus, como se escorregassem por um tubo...)

Se a deusa estiver irritada com os seres humanos, haverá um paredão diante de sua casa. O xamã deve derrubá-lo com os ombros. Dizem outros que a casa de Takánakapsâluk não tem telhado, para que, de seu lugar junto ao fogo, a deusa possa enxergar melhor os atos dos homens. Todas as espécies de

animais marinhos encontram-se num tanque situado à direita do fogo, e seus gritos e sua respiração são audíveis. O rosto da deusa está encoberto pelos cabelos, e ela está suja e desarrumada. São os pecados dos homens que quase a deixam doente. O xamã deve aproximar-se dela, pegá-la pelos ombros e pentear-lhe os cabelos (pois a deusa não possui dedos para fazê-lo sozinha). Antes disso, ele ainda tem de vencer um obstáculo: o pai de Takánakapsâluk, tomando-o por um morto a caminho do Reino das Sombras, tenta apanhá-lo, mas o xamã exclama "Sou de carne e de sangue!" e consegue passar.

Enquanto penteia Takánakapsâluk, o xamã diz: "Os homens estão sem focas!" E a deusa responde, na língua dos espíritos: "Os abortos secretos das mulheres e as violações dos tabus, dos que comeram carne cozida, barraram o caminho dos animais!" O xamã precisa lançar mão de todos os seus recursos para apaziguar a deusa, e ela acaba por abrir o tanque e libertar os animais. Pode-se perceber os movimentos deles no fundo do mar, e pouco depois ouve-se a respiração ofegante do xamã, como se estivesse vindo à tona. Segue-se longo silêncio. Finalmente, o xamã anuncia: "Tenho algo para dizer!" Todos respondem: "Diga! Diga!" E o xamã, na língua dos espíritos, exige a confissão dos pecados. Uma a uma, as mulheres confessam seus abortos ou as violações de tabus, e se arrependem[11].

Como se vê, esse descenso extático ao fundo do mar comporta uma série ininterrupta de obstáculos tão semelhantes às provas de iniciação que é possível confundi-Ias com estas. A passagem por um espaço que está sempre a fechar-se e por uma ponte estreita como um fio de cabelo, o cão infernal, o apaziguamento da divindade irritada, tudo isso reaparece como leitmotiv tanto nos relatos iniciáticos quanto nos de viagens místicas ao "além". Em ambos os casos ocorre a mesma ruptura no nível ontológico: trata-se de provas destinadas a confirmar que aquele que empreende tal feito superou a condição

11. RASMUSSEN, Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos, pp. 124 ss. Ver também Erland EHNMARK, Anthropomorphism and Miracle (Upsala-Leipzig, 1939), pp. 151 ss.

humana, ou seja, que é comparável aos "espíritos" (imagem que revela uma mutação de ordem ontológica: ter acesso ao mundo dos "espíritos"); pois se não fosse um "espírito" o xamã nunca poderia transpor passagem tão estreita.

Além dos xamãs, qualquer esquimó pode consultar os espíritos, por um método chamado qilaneq. Basta sentar o doente no chão e manter sua cabeça erguida com o cinto. Os espíritos são invocados; quando a cabeça fica pesada, é sinal de que os espíritos estão presentes. Então são feitas as perguntas; se a cabeça fica ainda mais pesada, a resposta é positiva; se, ao contrário, parece leve, a resposta é negativa. As mulheres utilizam freqüentem ente esse meio cômodo de adivinhação pelos espíritos. Os xamãs às vezes recorrem a ele, usando o próprio pé (Rasmussen,Iglulik Eskimos, pp. 141 ss.).

Tudo isso é possível graças à crença generalizada nos espíritos e, em especial, ao sentimento de comunicação com as almas dos mortos. Uma espécie de espiritismo elementar faz parte de algum modo da experiência mística dos esquimós. Só são temidos os mortos que, por diversas violações de tabus, tornam-se cruéis e malvados. Com os outros os esquimós entram em contato de bom grado. Além dos mortos, existe um número infindável de espíritos da natureza que, cada qual a seu modo, prestam-lhes serviços. Qualquer esquimó pode obter ajuda ou proteção de um espírito ou de um morto, mas tais relações não bastam para conferir poderes xamânicos. Nesta, como em várias outras culturas, só é xamã quem, por vocação mística ou por busca deliberada, se submete aos ensinamentos de um mestre, passa com sucesso por provas iniciáticas e torna-se capaz de ter experiências extáticas inacessíveis aos demais mortais.

Xamanismo norte-americano

Em várias tribos norte-americanas, o xamanismo domina a vida religiosa ou pelo menos constitui seu aspecto mais importante. Mas em lugar algum o xamã monopoliza toda a

experiência religiosa. Além dele, existem outros técnicos do sagrado: o sacerdote e o feiticeiro (magia negra). Por outro lado, qualquer indivíduo, como vimos (acima, pp. 118 ss.), procura obter em beneficio próprio certo número de "poderes" mágico-religiosos, geralmente identificados com certos "espíritos" protetores ou auxiliares. O xamã, contudo, distingue-se de colegas ou leigos pela intensidade de suas experiências mágico-religiosas. Qualquer índio pode obter um "espírito' protetor" ou algum "poder" que o torne capaz de ter "visões" e aumente sua cota de sagrado, mas só o xamã, graças às relações que tem com os

espíritos, consegue penetrar tão profundamente no mundo sobrenatural. Em outras palavras, só ele consegue apropriar-se de uma técnica que permita realizar viagens extáticas à vontade.

São, porém, menos nítidas as diferenças que distinguem o xamã dos outros especialistas do sagrado (sacerdotes e magos negros). Swanton propôs a seguinte bipartição: os sacerdotes trabalhariam para a tribo ou a nação toda, de qualquer modo para uma sociedade qualquer, ao passo que a autoridade dos xamãs dependeria unicamente de sua habilidade pessoal[12]. Mas Park nota, com justeza, que em várias culturas (como, por exemplo, as da costa noroeste) os xamãs desempenham certas funções sacerdotais[13]. Wissler opta pela distinção tradicional entre o conhecimento e a prática dos rituais, que definiriam o sacerdócio, e a vivência direta das forças sobrenaturais, característica da função do xamã[14]. De modo geral essa diferença sobressai, mas não se deve esquecer que do xamã também se exige a aquisição de um corpus de doutrinas e tradições, e ele às vezes passa por um período de aprendizado com um velho mestre, ou por uma iniciação através de um "espírito" que lhe comunica a tradição xamânica da tribo.

12. John SWANTON, "Shamans and Priests", in J. H. Steward (org.), Handbook 01 American Indians North 01 Mexico iBulletin 01 lhe Bureau 01 American Ethnology, 30, I-lI, 2 vols., Washington, 1907, 1910), lI, pp. 522-4.
13. WiUard Z. P ARK, Shamanism in Western North America, p. 9.
14. Clark WISSLER, The American Indians (Nova York, 2ª ed., 1922), pp. 200 ss.

Park, por sua vez, define (Shamanism, p. 10) o xamanismo norte-americano pelo poder sobrenatural que o xamã adquire em conseqüência da vivência direta. "Esse poder geralmente é utilizado de tal modo que interessa à sociedade como um todo. Por conseguinte, a prática da feitiçaria pode ser parte tão importante do xamanismo quanto o tratamento das doenças ou o encantamento dos animais na caça comunitária. Designaremos como xamanismo qualquer prática por meio da qual o poder sobrenatural possa ser obtido pelos mortais, a utilização desse poder para o bem ou para o mal, bem como todos os conceitos e crenças associadas a tais poderes." A definição é cômoda e permite integrar diversos fenômenos díspares. Quanto a nós, preferiríamos ressaltar a capacidade extática do xamã, na comparação com o sacerdote, e sua função positiva, na comparação com as atividades anti-sociais do feiticeiro, do mago negro (ainda que em vários casos o xamã norte-americano - como seus congêneres no resto do mundo - acumule as duas atitudes).

A função principal do xamã é a cura, mas ele também desempenha papel importante em outros ritos mágico-religiosos, como por exemplo na caça comunitária[15] e - onde existem - nas sociedades secretas (de

tipo Mide'wiwin) e nas seitas místicas (do tipo "Ghost-Dance Religion"). Como todos os seus congêneres, os xamãs norte-americanos afirmam ter poderes sobre a atmosfera (fazem chover ou parar de chover etc.), conhecem os acontecimentos futuros, descobrem os autores de roubos etc. Defendem os homens contra os sortilégios dos feiticeiros, e em tempos passados bastava que um xamã paviotso acusasse um feiticeiro de crime para que este fosse executado e sua casa queimada (ibid., p. 44). Parece que no passado, pelo menos em certas tribos, a força mágica dos xamãs era maior e mais espetacular. Os paviotsos ainda falam dos antigos xamãs que punham carvão ardente na boca e tocavam impunemente em ferro em brasa (ibid., p. 57; mas, ver abaixo, p. 347, n. 32). Hoje em dia, os xamãs têm mais características de curandeiro, embora seus cantos rituais e suas declarações se refiram a

15. Acerca desse rito, ver PARK, ibid., pp. 62 ss., 139 ss.

poderes quase divinos. "Irmão branco" dizia um xamã apache a Reagan, "você pode não acreditar em mim, mas sou todo-poderoso. Nunca vou morrer. Se você apontar uma arma de fogo para mim, a bala não vai entrar na minha carne e, se entrar, não vai me ferir [...] Se você enfiar uma faca na minha garganta e a empurrar para cima, ela vai sair pelo alto da minha cabeça, mas não vai me ferir [...] Sou todo-poderoso. Se eu quiser matar uma pessoa, só preciso esticar a mão e tocá-Ia, e ela morrerá. Meu poder é como o de um deus,"[16]

Pode ser que essa consciência eufórica de onipotência esteja relacionada com a morte e a ressurreição iniciáticas. De qualquer modo, os poderes mágico-terapêuticos de que dispõem os xamãs norte-americanos não esgotam suas capacidades extáticas ou mágicas. Há razões para se supor que as sociedades secretas e as seitas místicas modernas tenham confiscado em grande parte a atividade extática que antes caracterizava o xamanismo. Basta lembrar, por exemplo, as viagens extáticas ao Céu de fundadores e profetas dos movimentos místicos recentes, a que já aludimos, morfologicamente pertencentes à esfera do xamanismo. A ideologia xamânica, por sua vez, impregnou profundamente certos setores da mitologia[17] e do folclore norte-americanos, especialmente no que se refere à vida post-mortem e às viagens aos Infernos.

A sessão xamânica

Ao ser chamado para atender um doente, o xamã tenta em primeiro lugar descobrir a causa da doença. As doenças são classificadas em dois tipos: as resultantes da introdução de um

16. Albert B. REAGAN, "Notes on the Indians of the Fort Apache Region" (American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XXXI, 5, Nova York, 1930, pp. 281-345), p. 319, citado por Marcelle BOUTEILLER, Chamanisme et guérison magique, p. 160.
17. Ver, por exemplo, M. E. OPLER, "The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology" (Journal of the American Folclore, vol. 59. 1946, pp. 268-81).

331

objeto patogênico e as decorrentes da "perda da alma"[18]. O tratamento difere essencialmente, dependendo da hipótese: na primeira, é preciso expulsar o agente do mal; na segunda, encontrar e reintegrar a alma fugitiva do doente. Neste último caso, a necessidade de intervenção do xamã é incontestável, pois só ele é capaz de ver e capturar almas. Nas sociedades que, além de xamãs, contam também com medicine-men e curandeiros, estes podem tratar determinadas doenças, mas a "perda de alma" é sempre da alçada do xamã. Nos casos de doença provocada por introdução de objeto mágico perturbador, é graças às suas capacidades extáticas, e não a raciocínio pertinente à ciência profana, que o xamã consegue diagnosticar a causa; ele dispõe de vários espíritos auxiliares que procuram para ele a causa da doença, e a sessão implica necessariamente a invocação desses espíritos.

As causas do roubo da alma podem ser múltiplas: sonhos que provocam a fuga da alma, mortos que não se decidem a partir para o reino das sombras e ficam rondando as aldeias, buscando levar consigo outra alma, ou então é a própria alma do doente que se desgarra do corpo. Um informante paviotso dizia a Park: "Quando alguém morre repentinamente, é preciso chamar o xamã. Se a alma não se tiver afastado demais, o xamã poderá trazê-la de volta. Ele entra em transe para recuperar a alma. Quando a alma já caminhou demais rumo ao outro mundo, o xamã não pode fazer nada: a distância entre a alma e ele é grande demais" (Park, Shamanism, p. 41). A alma deixa o corpo durante o sono; quando alguém é acordado bruscamente, pode morrer. Nunca se deve acordar um xamã em sobressalto.

18. cr F. E. CLEMENTS, Primitive Concepts of Disease (University of California, Publications in American Archaeology and Anthropology, vol. 32, 1932, n? 2, pp. 185-252), pp. 193 ss. Ver também William W. ELMENDORF, "Soul Loss Illness in Westem North America" (in Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of lhe 29th lnternational Congress of Americanists, Sol Tax (org.), III, Chicago, 1952, pp. 104-14); A. HULT-KRANTZ, Conceptions of the Soul among North American Indians: a Studs in Religious Ethnology (Estocolmo, 1953), pp. 449 ss.

332

Os objetos nocivos geralmente são projetados por feiticeiros. São pedrinhas, animais pequenos, insetos; não são introduzidos concretamente pelo mago, mas criados pelo poder de seu pensamento (ibid., p. 43). Também podem ser enviados por espíritos que às vezes se instalam por iniciativa própria no corpo do doente (Bouteiller, p. 106).

Uma vez descoberta a causa da doença, os xamãs extraem os objetos mágicos por sucção.

As sessões são realizadas à noite e quase sempre em casa do doente. O caráter ritual do tratamento é claramente especificado: o xamã e o doente devem respeitar certo número de interditos (evitam as mulheres grávidas ou menstruadas e todas as fontes de impureza em geral; não tocam em alimentos com carne ou sal; o xamã realiza purificações radicais com eméticos etc.). Às vezes, a família do paciente também observa o jejum e abstinência. Quanto ao xamã, banha-se ao amanhecer e no crepúsculo e dedica-se a meditações e orações. Como as sessões são públicas, provocam certa tensão religiosa na comunidade inteira, e, na ausência de outras cerimônias religiosas, as curas xamânicas constituem o ritual por excelência. O convite feito por um membro da família ao xamã e a fixação dos honorários possuem, em si, caráter ritual (Park, p. 46; Bouteiller, pp. 111 ss.). Se o xamã pedir preço alto demais, ou se não cobrar nada, adoecerá. Aliás, não é ele, e sim seu "poder", que determina os honorários da cura (Park, pp. 48 ss.). Apenas sua família tem direito a tratamentos gratuitos.

Um grande número de sessões foi descrito na literatura etnológica norte-americana[19]. Em linhas gerais, assemelham-se. Por isso, será proveitoso apresentar com mais minúcias uma ou duas sessões escolhidas entre as mais bem observadas.

19. Ver, por exemplo, as indicações reunidas por M. BOUTEILLER, op. cit., p. 134, n. 1. Ver também ibid., pp. 128 ss. Cf. Roland DIXON, "Some Aspects of the American Sharnan" (Journal of the American Folclore, 1908, vol, 21, pp. 1-12); Frederick JOHNSON, "Notes on Micmac Shamanism" (Primitive Man, XVI, 1943, pp. 53-80); M. E. OPLER, "Notes on Chiricahua Apache Culture: L Supernatural Power and the Shaman" (Primitive Man, XX, 1947,pp.1-14).

Cura xamânica entre os paviotsos[20]

Depois de aceitar empreender o tratamento, o xamã informa-se acerca das ações do paciente antes da doença, para adivinhar sua causa. Em seguida dá instruções para a fabricação do bastão que será colocado junto à cabeça do doente; é um bastão de trinta a quarenta centímetros, que deverá ser feito de madeira de salgueiro e ter, na ponta, uma pena de águia fornecida pelo xamã. A pena fica perto do doente na primeira noite, e o bastão é cuidadosamente protegido de contatos impuros. (Basta ser tocado por um cão ou um coiote para que o xamã adoeça ou perca O poder.) Vale lembrar a importância da pena de águia na cura xamânica norte-americana. Esse símbolo do vôo mágico está provavelmente relacionado com as experiências extáticas do xamã.

Este chega à casa do paciente por volta das nove horas da noite, acompanhado de seu intérprete, o "falador", cuja função é repetir em voz alta todas as palavras murmuradas pelo xamã. (O intérprete também recebe honorários, que em geral correspondem à metade dos do xamã.) Às vezes, o intérprete pronuncia uma oração antes da sessão e dirige-se diretamente à doença para informá-la de que o xamã chegou. Intervém novamente no meio da sessão, para implorar ritualmente ao xamã que cure o doente. Alguns xamãs utilizam também uma dançarina, que deve ser bela e virtuosa; ela dança com o xamã ou sozinha, enquanto ele realiza a sucção. Mas a participação das dançarinas nas curas mágicas parece ser inovação bem recente, pelo menos entre os paviotsos (Park, Shamanism, p. 50).

O xamã aproxima-se do doente, descalço e de torso nu, e começa a cantar em surdina. Os presentes, que ficam encosta- dos nas paredes, vão retomando os cantos um após outro, junto com o intérprete. Os cantos são improvisados pelo xamã, que os esquece assim que a sessão termina; a finalidade é chamar os espíritos auxiliares. Mas a inspiração é puramente extática;

20. Segundo Willard Z. PARK, "Paviotso Sharnanism" (American Anthropologist, 1934, vol. 36, pp. 98-113); id., Shamanism in Western North America, pp. 5055.

alguns xamãs afirmam que seu "poder" os inspira durante a concentração preliminar à sessão; outros afirmam que os cantos chegam até eles por intermédio do bastão com pena de águia (ibid., p. 52).

Depois de certo tempo, o xamã levanta-se e anda em círculos ao redor do fogo central da casa. Se houver dançarina, ela o seguirá. Então ele volta para seu lugar, acende o cachimbo, dá algumas baforadas e o passa para os presentes que, por recomendação sua, vão dando, em roda, uma ou duas baforadas. Durante todo esse tempo, os cantos prosseguem. É a natureza da doença que determina a etapa seguinte. Se o paciente estiver inconsciente, é evidente que padece de "perda de alma", e nesse caso o xamã deve entrar imediatamente em transe (yáika). Se a doença tiver sido provocada por outra causa, o xamã poderá entrar em transe para fazer o diagnóstico ou para discutir com seus "poderes" o tratamento a ser aplicado. Mas no que se refere a este último tipo de diagnóstico só se recorre ao transe se o xamã for suficientemente forte.

Quando o espírito do xamã retoma vitorioso de sua viagem extática à cata da alma do doente, os presentes são informados de sua aventura por meio de um longo relato. Quando o transe tem por objetivo descobrir a causa da doença, as imagens vistas pelo xamã durante o

êxtase revelam-lhe o segredo: se for vista a imagem de uma ventania, será sinal de que a doença foi causada por uma ventania; se ele vir o paciente a passear entre flores, a cura estará garantida; mas se as flores estiverem murchas a morte será inevitável etc. Os xamãs voltam do transe cantando, até recobrarem totalmente os sentidos. Comunicam de imediato sua experiência extática; se tiverem identificado algum objeto introduzido no corpo do paciente como causa da doença, procederão à sua extração. Sugam a parte do corpo vista durante o transe como sede da doença. Em geral o xamã suga diretamente a pele, mas alguns realizam a sucção por meio de um osso ou de um canudo de madeira de salgueiro. Durante toda essa operação, o intérprete e os presentes cantam em coro até que o xamã os faça parar sacudindo vigorosamente o chocalho. Depois de sugar o sangue, o xamã o cospe num buraquinho e repete a cerimônia, ou seja, d,á algumas baforadas no cachimbo,

335

dança em volta do fogo e recomeça a sugar até conseguir extrair o objeto mágico: uma pedrinha, um lagarto, um inseto ou um verme. Mostra-o a todos, joga-o dentro de um buraco e cobre-o com terra. Os cantos e a "cachimbada" ritual prosseguem até meia-noite, quando se faz um intervalo de meia hora; serve-se comida aos presentes, segundo as instruções do xamã, mas este nada come e cuida para que nenhuma migalha caia no chão; a comida que sobra é cuidadosamente enterrada.

A cerimônia se encerra pouco antes do amanhecer. Pouco antes do fim, o xamã convida os presentes para dançar com ele em volta do fogo durante um período de cinco a quinze minutos. Ele dirige a dança cantando. Em seguida, dá instruções à família sobre a comida do paciente e decide que desenhos devem ser pintados sobre o corpo deste (Park, Shamanism, pp. 55 ss.).

O xamã paviotso extrai do mesmo modo balas e pontas de flecha tibid., p. 59). As cerimônias xamânicas de clarividência e regularização meteorológica são bem menos freqüentes que as sessões de cura. Mas sabe-se que o xamã pode conseguir chuva, parar as nuvens e derreter o gelo dos rios apenas cantando ou agitando uma pena tibid., pp. 60 ss.). Como vimos, suas qualidades mágicas parecem ter sido muito maiores antigamente, e naquele tempo os xamãs gostavam de exibi-Ias. Alguns xamãs paviotsos fazem profecias e interpretam sonhos. Mas não desempenham papel algum na guerra, quando ficam subordinados aos chefes militares (ibid., pp. 61 ss.).

Sessão xamânica entre os achumawis

Jaime de Angulo fornece uma descrição bem rica do tratamento xamânico entre os achumawis". Como veremos em breve, a sessão nada tem de misterioso ou sombrio. O xamã às vezes medita durante muito tempo e fala sotto voce, dialogando com seus damagomi, seus "poderes" (espíritos auxiliares),

21. Jaime de ANGULO, "La psychologie religieuse chez les Achumawi: IV. Le Charnanisrne" (Anthropos, 23, 1928, pp. 561-82).

para descobrir a causa da doença, pois na verdade são os damagomi que fazem o diagnóstico (ibid., p. 570). De modo geral, distinguem-se seis categorias de doença: 1) acidentes visíveis, 2) transgressão de um tabu, 3) susto causado pela visão de monstros, 4) "sangue ruim", 5) envenenamento por outro xamã, 6) perda da alma.

A sessão ocorre à noite, em casa do paciente. O xamã ajoelha-se ao lado do doente, que fica deitado no chão, com a cabeça voltada para o leste. "Ele se balança cantarolando, com os olhos semicerrados. No início, é um murmúrio em tom lamurioso, como se o xamã quisesse cantar apesar de um sofrimento interno. O murmúrio vai ficando mais alto, assumindo a forma de verdadeira melodia, mas ainda em surdina. Todos começam a calar-se, a escutar, a prestar atenção. O xamã ainda não tem seu damagomi, que está em algum lugar, talvez bem longe, na montanha, talvez no ar noturno, bem perto. A canção é para seduzi-lo, convidá-lo a vir, forçá-Io até [...] Essas canções, como todas as dos achumawis, são formadas por uma linha melódica ou duas, que compõem duas, três ou no máximo quatro frases musicais. São repetidas dez, vinte, trinta vezes seguidas, sem interrupção, sendo a última nota imediatamente seguida pela primeira nota do início, sem pausa. Canta-se em uníssono. A cadência é marcada com palmas e não tem relação com o ritmo da melodia; seu ritmo é diferente, aliás qualquer um, mas uniforme e sem tempo forte. Em geral, no começo de uma melodia, cada um bate uma cadência um pouco diferente. Mas ao cabo de algumas repetições elas se unificam. O próprio xamã só canta alguns compassos. Começa sozinho, depois algumas vozes se somam e finalmente todos estão cantando. Então ele se cala, deixando por conta dos presentes o trabalho de atrair o damagomi. Evidentemente, quanto mais alto for o canto e quanto melhor o uníssono, maior a eficácia. É maior a probabilidade de despertar o damagomi, se ele estiver dormindo longe dali. Não é apenas o ruído físico que o desperta; é também, e ainda mais, o ardor emocional. (Esta não é interpretação minha. Repito

o que me disseram muitos índios.) O xamã, enquanto isso, se recolhe. Fecha os olhos e
337
escuta. Logo sente seu damagomi chegando, aproximando-se, voluteando no ar noturno, na mata, debaixo da terra, por toda parte, até em seu próprio ventre. [...] Então, de repente, o xamã bate palmas, em qualquer altura do canto, e todos se calam. Profundo silêncio (e é muito impressionante, em plena mata, sob as estrelas, à luz trêmula do fogo, aquele silêncio repentino depois do ritmo rápido e um tanto hipnótico da canção). Então o xamã se dirige ao seu damagomi. Sua voz é alta, como se tratasse com um surdo. Sua fala é rápida, ritmada, monótona, mas em linguagem comum, que todos compreendem. As frases são curtas. E tudo o que ele diz o "intérprete" repete exatamente, palavra por palavra [...]. O xamã fica tão excitado que se confunde no que diz. O intérprete, se o acompanha de ordinário, já conhece suas confusões habituais [...]. O xamã está em êxtase, cada vez mais em êxtase; fala com seu damagomi, e este responde às suas perguntas. Une-se tanto ao seu damagomi, projeta-se tanto nele que acaba repetindo exatamente todas as palavras do damagomi [...]." (Jaime de Angulo, op. cit., pp. 567-8.)

O diálogo entre o xamã e seus "poderes" às vezes é de uma espantosa monotonia; o mestre se queixa da demora do damagomi, e este se justifica dizendo que estava dormindo à beira de um rio etc. O mestre o manda embora e chama outro. "O xamã pára. Abre os olhos. Parece estar despertando de profunda meditação. Tem um ar abobado. Pede o cachimbo. O intérprete o enche, acende e dá ao xamã. Todos se deitam; acendem cigarros, fumam, conversam, dizem gracejos, põem lenha na fogueira. O próprio xamã participa dos gracejos, mas cada vez menos, à medida que o tempo passa: meia hora, uma hora, duas horas. Vai ficando cada vez mais distraído, esquivo. Recomeça e recomeça [...]. Às vezes isso dura horas e horas. Às vezes não passa de uma hora. Às vezes o xamã desiste do tratamento, desanimado. Seus damagomi nada encontram. Ou então têm medo. O 'veneno' é um damagomi muito poderoso, mais poderoso que eles [...]. Nem adianta atacá-lo." (Ibid., p. 569.)

Depois de encontrar a causa da doença, o xamã inicia a cura. Exceto em caso de perda de alma, o tratamento consiste
338
na extração do "mal" ou na sucção do sangue. Através da sucção, o xamã retira com os dentes um pequeno objeto, "como um pedacinho de fio branco ou preto, às vezes como uma lasca de unha" (ibid., p. 563). Um achumawi dizia ao autor: "Não acredito que essas coisas saiam do corpo do doente. O xamã sempre as tem na boca antes de começar o

tratamento. É que ele atrai a doença para elas; servem para aprisionar o veneno. Se não, como ele faria para agarrá-lo?" (lbid.)

Alguns xamãs sugam diretamente o sangue. Um xamã explicava o procedimento assim: "É sangue preto, sangue ruim. Primeiro cuspo-o nas mãos para ver direito se a doença está lá. Então ouço meus damagomi brigando. Todos querem que eu lhes dê de beber. Trabalharam bem para mim. Ajudaram-me. Então estão todos acalorados. Têm sede. Querem beber. Querem beber sangue [...]" (Ibid.) Se ele não lhes dá sangue, os damagomi agitam-se como loucos e protestam ruidosamente. "Então eu bebo sangue. Engulo. Dou a eles. E com isso se acalmam. Refrescam-se assim [...]" (Ibid.)

Segundo as observações de Jaime de Angulo, o "sangue ruim" não é sugado do corpo do doente; seria "produto de um derrame hemorrágico de origem histérica no estômago do xamã" (ibid., p. 574). De fato, o xamã fica exausto no final da sessão, e depois de beber de dois a três litros de água, "dorme sono pesado" (ibid.).

De qualquer modo, a sucção de sangue parece ser uma forma aberrante de cura xamânica. Vimos que certos xamãs siberianos bebem também o sangue dos animais sacrificados e afirmam que na verdade são os seus espíritos auxiliares que o pedem e bebem. Esse rito, extremamente complexo, baseado no valor sagrado do sangue quente, só é "xamânico" de modo subsidiário e por coalescência com outros ritos pertencentes a complexos mágico-religiosos diferentes.

Quando se trata de envenenamento por outro xamã, o curandeiro, após sugar muito tempo a pele, prende o objeto mágico com os dentes e o mostra. Às vezes o envenenador está entre os presentes, e o xamã lhe devolve o "objeto": "Tome! Aqui está o seu damagomi, não quero ficar com ele!" (Ibid.) Em caso de

perda de alma, o xamã, sempre informado por seus damagomi, sai à sua cata e a encontra perdida em lugares inóspitos, sobre rochedos etc. (ibid., pp. 575-7).

Descida aos Infernos

A sessão dos xamãs achumawis distingue-se pela moderação. Mas essa nem sempre é a regra. O transe, que entre os achumawis parece razoavelmente fraco, noutras partes é marcado por movimentos extáticos bastante pronunciados. O xamã shuswap (tribo do interior da Colúmbia Britânica) "age como se estivesse louco" assim que veste a touca ritual (uma esteira de dois metros de comprimento e um de largura). Começa a entoar os cantos que seu espírito protetor lhe ensinou durante a iniciação. Dança até começar a transpirar muito e o

espírito vir falar-lhe. Então se deita ao lado do doente e suga a parte dolorosa. Finalmente extrai uma tira de couro ou uma pena - a causa da doença - e lhes dá sumiço, soprando sobre elas[22].

A busca da alma desgarrada ou raptada pelos espíritos às vezes adquire aspecto dramático. Entre os índios thompsons, o xamã se mascara e caminha pela antiga trilha seguida outrora pelos ancestrais quando iam ao reino dos mortos; se não encontra a alma do doente, vasculha os cemitérios onde estão enterrados os índios cristianizados. De qualquer modo, precisa lutar com os fantasmas para conseguir arrancar-lhes a alma do doente; quando volta à terra, o xamã mostra aos presentes sua maça ensangüentada. Entre os índios tuanas do território de Washington, a descida aos Infernos é ainda mais realista; muitas vezes, cava-se o solo, imita-se um leito de rio, encena-se com grande

22. Franz BOAS, "The Shuswap", em seu "The lndians of British Columbia: Lku'figen, Nootka, Kwakiutl, Shuswap" (in British Association for the Advancement of Science, Sixth Report on lhe North-Western Tribes of Canada, 1890, publicado em 1891, pp. 553-715; também publicado em separata do Sixth Report, pp. 93 ss.), pp. 95 ss. da separata.

vigor a luta com os espíritos etc.[23] Entre os nootkas, que atribuem o "roubo da alma" aos espíritos marinhos, o xamã mergulha, em êxtase, nas profundezas do oceano e volta molhado, "às vezes perdendo muito sangue pelo nariz e pelas têmporas e trazendo a alma do doente num penacho de águia" (P. Drucker, The Northern and Central Nootkan Tribes, pp. 210 ss.).

Como em toda parte, a descida do xamã aos Infernos para trazer a alma do doente segue o itinerário subterrâneo dos falecidos, integrando-se, assim, nas mitologias funerárias de cada tribo. Durante uma cerimônia funerária, uma yuma desmaiou. Quando voltou a si, algumas horas mais tarde, contou o que lhe havia acontecido. Repentinamente, encontrara-se a cavalo atrás de um parente seu, morto havia anos. Estava cercada por grande número de cavaleiros. Dirigindo-se para o sul, chegaram a uma aldeia cujos habitantes eram yumas e onde ela reconheceu muitas pessoas que conhecera em vida. Todos tinham vindo ao seu encontro manifestando grande alegria. Contudo, algum tempo depois ela viu uma grande nuvem de fumaça, como se toda a aldeia estivesse. pegando fogo. Todos tinham fugido. Ela começou a correr, mas tropeçou num toco e caiu. Foi nesse momento que voltou a si e viu um xamã debruçado sobre ela, tratando dela (C. D. Forde, Ethnography ofthe Yuma Indians, pp. 193 ss.). Mais raramente, o xamã da América do Norte é chamado para resgatar o espírito guardião de uma pessoa, levado por falecidos para a terra dos mortos[24].

Mas é principalmente para ir à cata de almas de doentes que os xamãs se valem de todos os seus conhecimentos de topografia infernal e de suas capacidades de clarividência extática.

23. J. TEIT, The Thompson lndians of British Columbia, pp. 363 ss.; Rev. M. Eells, A Few Facts in Regard to the Twana, Claliam and Chemakum lndians of Washington Territory (Chicago, 1880), pp. 677 ss., citado por FRAZER, Tabou et les périls de l'âme (trad. francesa, Paris, 1927), pp. 48 ss. Na ilha Vea do Pacífico, o curandeiro também vai até o cemitério, em procissão. O mesmo ritual é praticado em Madagascar; cf. FRAZER, ibid., p. 45.

24. Ver, por exemplo, Hermann HAEBERLIN, "Sbeteda'q, A Shamanistic Performance ofthe Coast Salish" (American Anthropologist, 1918, n.s., n. 20, pp. 249-57). Pelo menos oito xamãs executam juntos essa cerimônia, que inclui uma viagem extática aos Infernos numa barca imaginária.

341

Seria supérfluo arrolar aqui todos os dados relativos à perda da alma e à sua busca por parte dos xamãs norte-americanos[25]. Será suficiente notar que tal crença é bastante freqüente na América do Norte, especialmente na faixa ocidental, e que sua presença na América do Sul afasta a hipótese de um empréstimo recente da Sibéria[26]. Como teremos ocasião de demonstrar em seguida, a teoria da perda da alma como causa de doença, conquanto provavelmente mais recente que a explicação por um agente perturbador, parece ser bastante arcaica, e sua presença no continente americano não pode ser explicada por uma influência tardia do xamanismo siberiano.

Na América, como em toda parte, a ideologia xamanista (ou, mais precisamente, a parte da ideologia tradicional que foi assimilada e amplamente desenvolvida pelos xamãs) encontra-se também em mitos e lendas nos quais não há a intervenção de xamãs propriamente ditos. É o caso, por exemplo, daquilo que foi chamado de "mito norte-americano de Orfeu", encontrado na maioria das tribos, em especial nas regiões oeste e leste do continente[27], Eis a versão dos telumni-yokuts.

25. Cf. Robert LOWIE, "Notes on Shoshonean Ethnography" (American Museum ofNatural History, Anthropological Papers, XX, 3, 1924, pp. 183-314), pp. 294 ss.; PARK, Shamanism, p. 137; CLEMENTS, Primitive Concepts of Disease, pp. 195 ss.; HUL TKRANTZ, Conceptions of the Soul, pp. 449 ss.; id., The North American Indian Orpheus Tradition, pp. 242 ss.

26. É a hipótese de R. L. LOWIE (Primitive Religion, Nova York, 1924, pp. 176 ss.), que ele mesmo descartou mais tarde; cf. On the Historical Connection between Certain Old World and New World Beliefs (Congresso Internacional dos Americanistas, realizado em Gõteborg, 1924, XXI" Sessão, Gõteborg, 1925, pp. 546-9). Ver também CLEMENTS, pp. 196 ss.; PARK, Shamanism, p. 137.

27. Cf. A. H. GA YTON, "The Orpheus Myth in North America" (Journal of the American Folklore, XLVIII, 189, 1935, pp. 263-93). Ver, à p. 265, a distribuição geográfica do mito; cf. HUL TKRANTZ, The North American Indian Orpheus Tradition (mapa, p. 7, e lista das tribos, pp. 313-4). O mito não existe entre os esquimós, o que a nosso ver exclui a hipótese de influência sibero-asiática. Cf. também A. L. KROEBER, "A Karok Orpheus Myth" (in Journal of American Folklore, LIX, 1946, pp. 13-9): as heroínas são duas mulheres que perseguem um rapaz até o Inferno, mas fracassam completa- mente em sua empreitada.

342

Um homem perde a mulher, decide segui-Ia e fica vigiando o túmulo. Na segunda noite, a mulher se levanta e começa a andar, como sonâmbula, em direção a Tipikinits, a terra dos mortos, que fica a oeste (ou a noroeste). O marido a segue, e ela chega a um rio sobre o qual há uma ponte que treme e balança o tempo todo. A mulher volta-se e diz ao marido: "O que está fazendo aqui? Você está vivo e não vai conseguir atravessar a ponte. Vai cair na água e virar peixe." No meio da ponte, um pássaro vigiava; com seus gritos, assustava os passantes e alguns caíam no abismo. Mas o homem tinha um talismã, uma corda mágica; com ela, consegue atravessar o rio. Na outra margem, encontra a mulher no meio de uma multidão de falecidos a dançar em roda (forma clássica da "Ghost Dance"). O homem aproxima-se, e todos começam a queixar-se de seu mau cheiro. O mensageiro de Tipikinits, o Senhor do Inferno, convida-o para comer. A própria mulher do mensageiro serve-lhe numerosos pratos, e ele come mas não consegue fazer diminuir a quantidade de comida. O Senhor do Inferno lhe pergunta o motivo da visita. Inteirado do motivo, diz que ele poderá levar a mulher de volta se conseguir ficar acordado a noite toda. A dança de roda recomeça, mas o homem, para não se cansar, conserva-se de parte, olhando. Tipinikits ordena que ele tome um banho. Em seguida, chama a mulher, para confirmar que é mesmo esposa dele. O casal passa a noite toda numa cama, conversando. Antes do amanhecer, o homem adormece e, ao despertar, vê-se com um tronco podre nos braços. Tipinikits envia o mensageiro para convidá-lo a comer. Dá-lhe uma segunda oportunidade, e o homem dorme o dia inteiro para ficar desperto na noite seguinte. À noite, tudo recomeça como na véspera. O casal ri e diverte-se até a aurora, quando o homem adormece, despertando novamente com o tronco podre nos braços. Tipinikits manda chamá-lo novamente, dá-lhe alguns grãos que lhe possibilitarão atravessar a ponte e ordena que vá embora do Inferno. De volta, ele conta a aventura, mas pede aos parentes que guardem segredo, pois ele morrerá se não conseguir ficar escondido durante seis dias. Mas seus vizinhos ficam sabendo do seu desaparecimento e do seu

retorno, e o homem resolve contar tudo, para poder juntar-se à esposa. Convida toda a aldeia para um grande banquete e conta tudo o que viu e ouviu no reino dos mortos. No dia seguinte, morre de uma picada de cobra.

Esse mito apresenta surpreendente uniformidade em todas as variantes registradas. A ponte, a corda sobre a qual o herói atravessa o rio infernal, o personagem generoso (uma velha ou um velho, Senhor do Inferno), o animal guardião da ponte etc., todos esses motivos clássicos da descida aos Infernos estão presentes em quase todas as variantes.

Em várias versões (gabriellinos etc.), a prova pela qual o herói deve passar é de castidade: ele deve permanecer casto por três noites ao lado da esposa (Gayton, pp. 270, 272). Numa versão alibamu, são dois irmãos que seguem a irmã morta. Rumam para o ocidente até chegarem ao horizonte; ali o céu é instável e desloca-se o tempo todo. Transformados em animais, os irmãos penetram no além e, com o auxílio de um velho ou uma velha, saem vitoriosos de quatro provas. Quando chegam ao alto, mostram-lhes sua casa terrestre, que se encontra exatamente abaixo dos pés deles (motivo "Centro do Mundo"). Eles assistem à dança dos mortos; a irmã deles está lá, e, tocando-a com um objeto mágico, eles a derrubam e a levam embora dentro de uma cabaça. Porém, de volta à terra, ouvem o choro da irmã dentro da cabaça e, imprudentemente, abrem-na. A alma da moça foge (ibid., p. 273).

Veremos um mito semelhante na Polinésia, mas o mito norte-americano conserva mais a lembrança da prova iniciática implicada na descida aos Infernos. As quatro provas a que se refere a variante alibamu, a prova da castidade e, principalmente, a prova da "vigília", têm caráter claramente iniciático[28]. O "xamânico" em todos esses mitos é a descida aos Infernos para trazer a alma da mulher amada. De fato, atribui-se aos

28. Na ilha do ancestral mítico Ut-Napishtim, Gilgamesh também deve permanecer acordado durante seis dias e seis noites seguidos para obter a imortalidade e, como o Orfeu norte-americano, fracassa; cf. ELIADE, Traité d'histoire des religions, pp. 251 ss.

xamãs não só o poder de ligar aos corpos as almas errantes dos doentes como também o de ressuscitar os mortos[29]; e estes, ao voltarem dos Infernos, contam aos vivos o que viram, exatamente como o fazem os que desceram "em espírito" ao país dos mortos, os que visitaram em êxtase infernos e paraísos e que alimentaram a literatura visionária multimilenar do mundo inteiro. Seria exagero considerar tais mitos criações exclusivas das experiências xamânicas; mas não resta dúvida de que eles utilizam e interpretam experiências desse tipo. Na variante alibamu, os heróis capturam a alma da irmã exatamente do mesmo modo como o xamã se apodera da alma do doente para trazê-la de volta da terra dos mortos.

Confrarias secretas e xamanísmo

O problema das relações existentes entre o xamanismo propriamente dito e as várias sociedades secretas e movimentos místicos norte-americanos é bastante complexo e ainda está longe de ser resolvido[30]. Pode-se, no entanto, dizer que todas essas confrarias baseadas em

mistérios possuem estrutura xamânica, no sentido de que sua ideologia e suas técnicas

29. Ver, por exemplo, a ressurreição de um menino pelos Mide'wiwin, feito que se conservou na tradição oral dessa confraria secreta. W. 1. HOFFMAN, "The Mide'wiwin or 'Grand Medicine Society' oft he Ojibwa" (in Seventh Report of the Bureau of American Ethnology, 1885-1986, Washington, 1891, pp. 143-300), pp. 241 ss. Cf também HULTKRANTZ, The North American Indian Orpheus Tradition, pp. 247 ss.

30. Ver algumas indicações gerais em Marcelle BOUTEILLER, Chamanisme, pp. 51 ss.; Clark WISSLER ("General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies", American Museum ofNatural History, Anthropological Papers, XI, 12, 1916, pp. 853-76) estuda a difusão de um complexo xamanístico partindo dos pawnees para outras tribos e mostra especialmente (pp. 857-62) o processo de assimilação das técnicas místicas. Ver também W. MÜLLER, Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer, pp. 114 ss.; 1. HAEKEL, "Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas" (in Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXXXIII, Vie- na, 1954, pp. 176-90).

fazem parte da grande tradição xamânica. Daremos em seguida alguns exemplos extraídos das sociedades secretas (de tipo Mide'wiwin) e de movimentos extáticos (de tipo "Ghost Dance Religion"). Em ambos é fácil perceber as linhas mestras da tradição xamânica: iniciação, comportando morte e ressurreição do candidato, visitas extáticas ao mundo dos mortos e ao Céu, inserção de substâncias mágicas no corpo do candidato, revelação da doutrina secreta, ensino da cura xamânica etc. A principal diferença entre o xamanismo tradicional e as sociedades secretas reside no fato de que estas estão abertas a qualquer pessoa que demonstre certa predisposição ao êxtase, que esteja disposta a pagar a contribuição exigida e, principalmente, que aceite submeter-se ao aprendizado e às provas iniciáticas. É freqüente observar certa oposição e até mesmo um antagonismo entre confrarias secretas e movimentos extáticos, de um lado, e os xamãs, de outro. As confrarias, assim como os movimentos extáticos, opõem-se ao xamanismo porque o equiparam a feitiçaria e magia negra. Outra oposição decorre do espírito exclusivista de certos meios xamânicos. As sociedades secretas e os movimentos extáticos manifestam, ao contrário, um espírito de proselitismo bastante acentuado que, em última instância, tende a abolir o privilégio dos xamãs. Todas essas confrarias e seitas místicas buscam uma revolução religiosa, de vez que proclamam a regeneração espiritual da comunidade inteira e mesmo da totalidade das tribos indígenas norte-americanas (cf. a "Ghost Dance Religion"). Por isso têm consciência de estarem em oposição aos xamãs, que, nesse particular, representam ao mesmo tempo os elementos mais conservadores da tradição religiosa e as tendências menos generosas da espiritualidade tribal.

Mas, na verdade, as coisas ocorrem de maneira infinitamente mais complexa, pois, se bem que tudo o que acabamos de dizer seja correto,

também é verdade que na América do Norte as diferenças entre "leigos" e "homens-sagrados" não são tanto de ordem qualitativa, e sim quantitativa: residem na quantidade de sagrado assimilada por estes últimos. Tivemos
346
ocasião de mostrar que todo índio busca o poder religioso, que cada indivíduo possui um espírito guardião obtido através das mesmas técnicas que o xamã utiliza para obter os seus (ver acima, pp. 119 ss.). A diferença entre um leigo e um xamã é quantitativa: o xamã dispõe de maior número de espíritos protetores ou guardiães e de um "poder" mágico-religioso maior[31]. Nesse sentido, quase se poderia dizer que todo índio "xamaniza", ainda que, conscientemente, não deseje tornar-se xamã.

Se entre leigos e xamãs a diferença é tão indefinida, não se pode dizer que seja mais nítida entre meios xamânicos e confrarias secretas ou seitas místicas. Por um lado, encontram-se nestas últimas as técnicas e as ideologias consideradas "xamânicas"; por outro, os xamãs geralmente participam das sociedades secretas que têm os mistérios mais importantes e às vezes chegam a fundir-se com elas. Essas relações são claramente evidenciadas pela Mide'wiwin ou, como a chamaram (erroneamente), "Sociedade da Grande Medicina" dos ojibwas. Entre os ojibwas existem dois tipos de xamãs, os Wâbeno' ("homem da aurora" ou "homem oriental") e os jes'sakkid, profetas e videntes, também chamados de "prestidigitadores" e "reveladores de verdades ocultas". As duas categorias manifestam qualidades xamânicas: os Wâbeno' são também chamados de "manejadores do fogo" e manipulam invulneravelmente carvão em brasa; osjes sakkid realizam curas, são porta-vozes de deuses e espíritos e "prestidigitadores" famosos, pois conseguem livrar-se instantaneamente das cordas e correntes com que são amarrados[32]. Uns e outros se filiam de bom grado à Mide'wiwin:

31. Acrescente-se aos exemplos já mencionados (pp. 119 ss.) a bela análise de Leslie SPIER, "Klamath Ethnography" (University of Califomia, Publications in American Archaeology and Ethnography, vol. 30, Berkeley, .930), pp. 93 ss. ("The Power Quest"), pp. 107 ss. (a diferença quantitativa dos poderes), pp. 249 ss. (a universalidade da busca) etc.
32. W. J. HOFFMAN, "The Mide'wiwin or 'Grand Medicine Society' of the Ojibwa", pp. 157 ss. Ver alguns exemplos dos poderes mágicos dos jes'sakkid (ibid., pp. 275 ss.). Mas convém acrescentar que as proezas mágidos xamãs norte-americanos não se reduzem a isso. Atribui-se a eles o poder de fazer germinar e crescer um grão de trigo diante dos olhos do espectador,
347
o Wâbeno', quando se especializa na medicina mágica e nos encantamentos, e o jes'sakkid, quando quer aumentar seu prestígio na tribo. Obviamente estão em minoria, visto que a confraria da "Grande Medicina" está aberta a todos quantos se interessem por coisas

espirituais e possuam meios para pagar as taxas de ingresso. Dos menominis, que, no tempo de Hoffman, eram mil e quinhentos, cem pertenciam à Mide'wiwin, entre as quais dois Wâbena' e cinco jes 'sakkid (Hoffman, The Mide'wiwin, p. 158). Não deviam restar muitos outros xamãs não filiados à Mide'wiwin.

O importante nesse caso é que na própria confraria da "Grande Medicina" se distingue uma estrutura xamânica. Aliás, seus membros, os mide, são chamados de "xamãs" por Hoffman, embora outros autores os chamem ora de xamãs, ora de medicine-men, profetas, videntes ou até sacerdotes. Todos esses termos se justificam em parte, pois os mide atuam ao mesmo tempo como xamãs, curandeiros, videntes e, em certa medida, como sacerdotes. As origens históricas da Mide 'wiwin são desconhecidas, mas suas tradições mitológicas não estão muito distantes dos mitos siberianos do "primeiro xamã", Conta-se que Mi'nabo'zho, mensageiro de Dzhe Manido (o Grande Espírito) e intercessor dos seres humanos junto a ele, vendo a miséria

de num piscar de olhos trazer galhos de pinheiros de montanhas muito afastadas, de fazer surgir coelhos e cabritos-monteses, de fazer voar penas e outros objetos etc. Também podem precipitar-se das alturas em pequenos cestos, tirar um coelho vivo de um esqueleto de coelho, transformar vários objetos em animais. Mas os xamãs são principalmente "mestres do fogo" e realizam todos os tipos de "fire tricks", truques com fogo, como por exemplo queimar e reduzir a cinzas um homem que alguns instantes depois estará participando de uma dança bem longe dali; cf. Elsie Clews P ARSONS, Pueblo Indian Religion (Chicago, 1939), I, pp. 440 ss. Entre os zunis e os keresans existem confrarias secretas especializadas em "fire tricks", e seus membros são capazes de engolir brasas, andar sobre o fogo, tocar ferro em brasa etc. cf. Mathilda Coxe STEVENSON, "The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fratemities and Ceremonies" (23rd Report of the Bureau of American Ethnology, 1901-1902, Washington, 1904, pp. 1-634), pp. 503, 506, etc., que relata também observações pessoais (um xamã que ficou de trinta a sessenta segundos com uma brasa na boca etc.).

da humanidade doente e debilitada, revela os segredos mais sublimes à lontra e introduz migis (símbolo dos mide) em seu corpo, para que ela se tome imortal e possa iniciar e, assim, consagrar os homens[33]. Por isso a sacola de pele de lontra desempenha papel capital na iniciação dos mide: é nela que são postos os migis, pequenas conchas que contêm a força mágico-religiosa (Hoffman, The Mide 'wiwin, pp. 217,220 ss.).

A iniciação dos candidatos segue as linhas gerais de todas as iniciações xamânicas. Comporta a revelação de mistérios (a saber, em primeiro lugar, o mito de Mi'nabo'zho e a imortalidade da Lontra), a morte e a ressurreição do candidato e a introdução em seu corpo de numerosos migis (o que faz lembrar as "pedras mágicas" introduzidas no corpo do aprendiz de mago na Austrália e alhures). Há quatro graus de iniciação, mas as três últimas apenas repetem a primeira cerimônia. É construí da a midewigan, "Grande Cabana-Medicina", espécie de

paliçada de vinte e cinco metros por oito, com folhas entre as estacas para evitar indiscrições. A cerca de trinta metros dali constrói-se um wigiwam, banho de vapor para o candidato. O chefe designa um instrutor, que revela ao candidato as origens e as propriedades do tambor e dos guizos e lhe ensina como utilizá-los para invocar o Grande Deus (Manidu) e exorcizar os demônios. Ensinam-lhe também os cantos mágicos, as ervas medicinais, a terapêutica e, especialmente, os elementos da doutrina secreta. A partir do quinto ou sexto dia anterior à cerimônia de iniciação, o candidato passa a purificar-se cotidianamente no banho de vapor e em seguida assiste à demonstração dos poderes mágicos dos mide; estes, dentro da midewigan, movimentam a distância diversas estatuetas de madeira e, de modo particular, suas sacolas. Na última noite, ele fica só com

33. W. 1. HOFFMAN, "The Midewiwin", pp. 16655.; id., "Pictography and shamanistic Rites of the Oj ibwa" (American Anthropologist, I, 1888, pp. 209-29), pp. 213 55. Ver também Wemer MÜLLER, Die blaue Hütte (Wiesbaden, 1954); Bemard COLEMAN, "The Religion of the Ojibwa of Northem Minnesota" (Primitive Man, X, 1937, pp. 33-57), pp. 4455. (acerca da Mide'wiwin).

seu instrutor no banho de vapor; no dia seguinte, realiza-se outra purificação e, se o céu estiver claro, a cerimônia de iniciação. Na "Grande Cabana-Medicina" reúnem-se todos os mide. Depois de fumarem em silêncio por bom tempo, entoam cantos rituais reveladores de aspectos secretos (na maioria das vezes ininteligíveis) da tradição primordial. Em determinado momento, todos os mide se levantam e, aproximando-se do candidato, "matam-no", tocando-o com migis", O candidato treme, cai de joelhos e, quando introduzem um migi em sua boca, estira-se no chão, inanimado. Então é tocado com a sacola e "ressuscita". Dão-lhe um canto mágico, e o chefe lhe apresenta uma sacola de pele de lontra, na qual o candidato coloca seus próprios migis. Para confirmar o poder das conchas, ele toca cada um de seus confrades, que caem como fulminados e ressuscitam através do mesmo procedimento de toque. Agora ele tem a prova de que suas conchas tanto podem dar vida quanto morte. No banquete que encerra a cerimônia, o mide mais antigo conta a tradição da Mide'wiwin, e, para terminar, o novo membro entoa seu canto e toca tambor.

A segunda iniciação é realizada pelo menos um ano após a primeira. A força mágica é então aumentada pelo grande número de migis introduzidos no corpo do iniciado, especialmente nas articulações e no coração. Com a terceira iniciação, o mide adquire força bastante para tomar-se umjes sakkid', ou seja, é capaz de executar todas as "prestidigitações" xamânicas e, principalmente, é promovido a mestre nas curas. A quarta iniciação introduz mais migis em seu corpo (Hoffrnan, ibid., pp. 204-76).

Esse exemplo deixa claras as estreitas relações existentes entre o xamanismo propriamente dito e as confrarias secretas norte-americanas; ambos estão inseridos na mesma tradição mágico-religiosa arcaica. Mas pode-se também perceber nessas confrarias secretas, em especial na Mide 'wiwin, uma tentativa de "volta às origens", no sentido de que há um esforço para restabelecer o contato com a tradição primordial e eliminar os feiticeiros. O papel dos espíritos protetores e auxiliares

34. cr W. MÜLLER, Die blaue Hütte, pp. 52 55.

é bem pequeno, ao passo que se dá muita importância ao Grande Espírito e às viagens celestes. Trata-se de restabelecer as comunicações entre a Terra e o Céu tal como eram na aurora dos tempos. Porém, apesar de seu caráter "reformista", a Mide 'wiwin retoma as técnicas mais arcaicas da iniciação mágico-religiosa (morte e ressurreição[35], corpo recheado de "pedras mágicas" etc.). E, como vimos, os mide tornam-se medicine-men, que também aprendem na iniciação as diversas técnicas de cura mágica (exorcismo, farmacopéia mágica, tratamento por sucção etc.).

O caso do "Medicine Rite" dos winnebagos, cujo cerimonial iniciático completo foi publicado por Paul Radin[36], é um pouco diferente. Trata-se também de uma confraria secreta que só aceita o candidato após um ritual de iniciação complexo, que começa com a "morte" e a ressurreição pelo contato com conchas mágicas guardadas nas sacolas de pele de lontra (Radin, ibid., pp. 5 ss., 283 ss. etc.). Mas a semelhança com a Mide 'wiwin dos ojibwas e dos menominis termina aí. É provável que o rito que consiste em inserir conchas no corpo do candidato tenha sido incluído tardiamente (por volta do final do século XVII) numa cerimônia winnebago mais antiga, rica em elementos xamânicos (ibid., p. 75). Como o "Medicine Rite" dos winnebagos apresenta várias semelhanças com a "cerimônia dos medicine-men" dos pawnees, e como a distância que separa as duas tribos exclui a possibilidade de empréstimo direto, pode-se concluir que ambas conservaram vestígios de um ritual arcaico, pertencente a um complexo cultural de origem mexicana (Radin, ibid.). Também é muito provável que a Mide 'wiwin dos ojibwas seja o desenvolvimento de tal ritual.

De qualquer modo, o que importa ressaltar é que o "Medicine Rite" dos winnebagos tinha por objetivo a regeneração

35. Acerca do caráter xamânico da "Sociedade dos. Canibais" kwakiutl, ver W. MÜLLER, Weltbild und Kult, pp. 65 ss.; Mircea ELlADE, Naissances vstiques, pp. 144 ss.

36. Paul RADIN, The Road o/ Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians (Nova York, 1945).

perpétua do homem iniciado. O demiurgo mítico, a lebre, que fora enviado à terra pelo Criador para ajudar os seres humanos, ficou muito impressionado com o fato de estes morrerem. Para remediar o mal, construiu a cabana iniciática e transformou-se em criança. "Quem fizer o que estou fazendo", disse, "ficará com este aspecto." (Ibid., p. 3l.) Mas o Criador interpretou a regeneração assim concedida aos seres humanos de modo diferente: os homens poderiam reencarnar tantas vezes quantas desejassem (ibid., p. 25). E o "Medicine Rite", no fundo, ensina o segredo de um retorno ad infinitum à terra, revelando o verdadeiro itinerário post-mortem e as palavras que o falecido deve dizer à Guardiã do além e ao próprio Criador. Evidentemente, também são reveladas a cosmogonia e a origem do "Medicine Rite", pois trata-se sempre de retomar às origens míticas, abolir o tempo e atingir assim o instante miraculoso da Criação.

Vários elementos xamânicos sobrevivem também nos grandes movimentos místicos conhecidos pelo nome de "Ghost Dance Religion", que, embora já se tivessem tornado endêmicos no início do século XIX, só afetaram profundamente as tribos norte-americanas pelo final do século[37]. É muito provável que o cristianismo tenha influenciado pelo menos alguns de seus "profetas" (cf. Mooney, pp. 748 ss., 780 etc.). A tensão messiânica e a espera do iminente "final dos tempos", proclamado pelos profetas e líderes da "Ghost Dance Religion", eram facilmente integráveis numa experiência cristã rudimentar. Mas nem por isso a estrutura desse importante movimento místico popular deixa de ser autóctone. Os profetas tiveram suas visões do modo mais puramente arcaico: "morreram" e subiram ao Céu, onde uma Mulher Celeste lhes ensinou como se apresentar ao "Senhor da Vida" (Mooney, pp. 663 ss., 746 ss., 772 ss. etc.); tiveram suas grandes revelações em transes, durante

37. Cf James MOONEY, The Ghost-Dance Religion and lhe Sioux Outbreak of 1890; Leslie SPIER, "The Prophet Dance of the Northwest and lts Derivations: the Source of the Ghost Dance" (General Series in Anthropology, I, Menasha, 1935; Cora A. OU BOIS, The 1870 Ghost Dance.

os quais viajaram para as regiões do além, e, voltando a si, contaram o que haviam visto (ibid., pp. 672 ss.); durante seus transes voluntários, podiam ser cortados com facas e queimados sem dor (pp. 719 ss.) etc.

A "Ghost Dance Religion" profetizava a vinda da regeneração universal, quando todos os índios, vivos e mortos, seriam chamados a viver numa "terra regenerada". Chegariam a essa terra paradisíaca voando com penas mágicas (ibid., pp. 777 ss., 781, 786). Alguns profetas - como John Slocum, criador do movimento dos "tremedores" -

insurgiam-se contra a antiga religião indígena e especialmente contra os medicine-men. Isso não impediu que os xamãs aderissem ao movimento: é que nele reencontravam a antiga tradição das ascensões celestes e da vivência da iluminação mística; além disso, assim como os xamãs, os "shakers" eram capazes de ressuscitar os mortos (ver, por exemplo, o caso das quatro pessoas ressuscitadas, ibid., p. 748). O principal ritual dessa seita consistia na contemplação prolongada do Céu e no tremor contínuo dos braços, técnicas sumárias que podem ser encontradas, com aspectos ainda mais aberrantes, no Oriente Próximo antigo e moderno, sempre associadas a ambientes "xamanizantes". Outros profetas também denunciavam as práticas mágicas e os medicine-men da tribo, mas com o intuito de reformá-los e regenerá-los. Exemplo disso é o profeta Shawano, que aos trinta anos foi levado para o Céu e recebeu do Senhor da Vida uma nova revelação que lhe permitiu conhecer os acontecimentos passados e futuros; embora denunciasse o xamanismo, declarava ter recebido o poder de curar todas as doenças e de afastar a morte até mesmo em plena batalha (ibid., p. 672). Esse profeta, aliás, considerava-se encarnação de Manabozho, o primeiro "Grande Demiurgo" dos algonquinos, e queria reformar a Mide'wiwin (ibid., 675-6).

Mas o espantoso sucesso popular da "Ghost Dance Religion" devia-se à simplicidade de sua técnica mística. Para preparar a chegada do Salvador da raça, os membros da confraria dançavam durante quatro ou cinco dias consecutivos, e assim entravam em transes durante os quais viam os mortos e conversavam

com eles. Dançavam em círculo perto das fogueiras, cantavam, mas sem acompanhamento de tambor. O apóstolo consagrava os novos sacerdotes dando-lhes uma pena de águia durante a dança. E bastava que ele tocasse um dançarino com essa pena para que este caísse inanimado, permanecendo nesse estado durante bom tempo, enquanto sua alma ia ao encontro dos mortos e conversava com eles (ibid., pp. 915 ss.). Não faltava nenhum elemento xamânico essencial: os dançarinos tornavam-se curandeiros (ibid., p. 786), vestiam "ghost shirts", que eram vestimentas rituais com desenhos de astros, seres mitológicos e até visões ocorridas durante os transes (ibid., pp. 789 ss., figo CIII, p. 895); enfeitavam-se com penas de águia (p. 791), utilizavam o banho de vapor (pp. 823 ss.) etc. Note-se que dançavam, e dançar é uma técnica mística que, conquanto não exclusivamente xamânica, desempenha, como vimos, papel decisivo na preparação extática do xamã.

É incontestável que o fenômeno da "Ghost Dance Religion" não se enquadra nos limites do xamanismo stricto sensu. A ausência de

iniciação e de instrução tradicional secreta, por exemplo, basta para distingui-la do xamanismo. Mas estamos diante de uma experiência religiosa coletiva cristalizada em torno da iminência de um "fim do mundo". A própria fonte dessa experiência - a comunicação com os mortos - implica, para quem a obtém, a abolição do mundo presente e a instauração (ainda que provisória) de uma "confusão" que constitui ao mesmo tempo o fechamento do ciclo cósmico atual e o germe da restauração gloriosa de um novo ciclo, paradisíaco. Como as visões míticas do "princípio" e do "final" dos tempos têm grandes homologias, porquanto, pelo menos sob certos aspectos, a escatologia se confunde com a cosmologia, o eschaton da Ghost Dance Religion reatualizava o illus tempus mítico, quando a comunicação com o Céu, o Grande Deus e os mortos era acessível a qualquer ser humano. Tais movimentos místicos afastavam-se do xamanismo tradicional porque, mesmo conservando elementos essenciais da ideologia e das técnicas xamânicas, acreditavam ter chegado o tempo em que todos os indígenas alcançariam o status

privilegiado de xamã, ou seja, tempo em que seriam restabelecidas as "comunicações fáceis" com o Céu, exatamente como ocorria no princípio dos tempos.

Xamanismo sul-americano: rituais diversos

O xamã parece desempenhar papel importante nas tribos da América do Sul[38], Ele não é apenas o curandeiro por excelência e, em algumas regiões, o guia da alma do falecido para a nova morada; é também o intermediário entre os homens e os

38. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale, pp. 329 ss.; ver também id., "Religion and shamanism" (in J. H. STEWARD (org.), Handbook of South American Indians. V: The Comparative Ethnology ofSouth American Indians, Washington, 1949, pp. 559-99); E. H. ACKERKNECHT, "Medican Practices" (in ibid., pp. 621 ss.); J. H. STEW ARD, "Shamanism among the Marginal Tribes" (in ibid., pp. 650 ss.); A. MÉTRAUX, "The Social Organization of the Mojo and Manasi" (in Primitive Man, XVI, Washington, 1943, pp. 1-30), pp. 9-16 (xamanismo mojo) e 22-28 (xamanismo manasi); W. MADSEN, "Shamanisrn in Mexico" (in Southwestern Journal of Anthropology, XI, Albuquerque, 1955, pp. 48-57); Nils M. HOLMER e S. Henry WASSÉN, org. e trad., "Nia-Ikala: conto mágico para curar Ia locura" (Etnologiska Studier, 23, Gõteborg, 1958); Nils M. HOLMER e S. Henry WASSÉN, "Dos contos chamanisticos de los indios Cunas" (Etnologiska Studier, 27, Gõteborg, 1963); O. ZERRIES, "Krankheits-dâmonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika" (in Proceedings ofthe 30th International Congress of Americanists, Londres, 1955, pp. 162-78). Acerca da questão dos ciclos culturais na América do Sul, ver W. SCHMIDT, "Kulturkreise und Kulturgeschichte in Südamerika" (in Zeitschriftfür Ethnologie, XLV, Berlim, 1913, pp. 1014-124); crítica de Roland B. DIXON, The Building ofCultures (Nova York, 1928), pp. 182 ss. e discussão de W. KOPPERS em Anthropos (XXIV, 1929), pp. 695-9. Ver ainda R. KARSTEN, The Civilization of the South American Indians (Londres, 1926); id., "Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes" (in Zeitschrift fiir Ethnologie, LXXX, 2, Berlim, 1955, pp. 170-7); John M. COOPER, "Areal and

Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture" (in Primitive Mon, XV, 1-2, Washington, 1942, pp. 1-38). Acerca da origem e da história das civilizações sul-americanas, ver Erland NORDENSK10LD. Origin of the Indian Civilization in Soutli America (Comparative Ethnographical Studies, X. 9, Gõteborg, 1932), especialmente pp. 1-76; Paul RIVET, Les origines de l'homme américain, passim.

355

deuses ou os espíritos, tomando às vezes o lugar do sacerdote (por exemplo, entre os mojos e os manasis da Bolívia oriental, entre os tainos das Grandes Antilhas etc.)[39]; garante a observância das proibições rituais, defende a tribo contra os maus espíritos, indica os locais de caça e pesca abundantes, multiplica os animais[40], controla os fenômenos atmosféricos[41], facilita os partos[42], revela os acontecimentos futuros[43] etc. Assim, nas sociedades sul-americanas, os xamãs gozam de prestígio e autoridade consideráveis. Só eles podem enriquecer, isto é, acumular facas, pentes, machados etc. Têm a reputação de realizar prodígios (de caráter estritamente xamânico, diga-se de passagem: vôo mágico, ingestão de brasas etc.; cf. Métraux, ibid., p. 334). Os guaranis levavam tão longe a veneração por seus pajés que cultuavam seus ossos; os restos dos magos muito poderosos eram guardados em ocas e consultados, ocasião em que recebiam oferendas[44].

Obviamente, como seus colegas no mundo inteiro, o xamã sul-americano também pode desempenhar o papel de feiticeiro; pode, por exemplo, transformar-se em animal e beber

39. A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens '" pp. 337 ss.

40. Ibid., pp. 330 ss.

41. Os xamãs fazem parar tempestades (ibid., pp. 331 ss.). "Os pajés ipurinás mandam duplos seus ao céu para apagarem os meteoros que ameaçam queimar o universo" (ibid., p. 332).

42. Segundo os tapirapés e outras tribos, as mulheres só podem gerar e dar à luz se o pajé fizer descer uma criança-espírito no ventre delas. Em algumas tribos, o pajé é chamado para identificar o espírito que encarnou na criança (ibid., p. 332).

43. Para saberem o futuro, os pajés tupinambás "isolavam-se em pequenas ocas depois de terem observado diversos tabus, entre os quais nove dias de continência" (ibid., p. 331). Os espíritos desciam e revelavam os acontecimentos futuros na língua dos espíritos. Ver também A. MÉTRA UX, La religion des tupinamba, pp. 86 55. Na véspera de expedições de guerra, os sonhos dos pajés são especialmente relevantes (MÉTRAUX, "Le shamanisme chez les indiens de I' Amérique du Sud tropical e", p. 331).

44. A. MÉTRAUX, La religion des tupinamba, pp. 81 ss.; id., "Les Hommes-Dieux chez les Chiriguano et dans l'Amérique du Sud" (Revista dei Instituto de Etnologia de Ia Universidad Nacional de Tucumán, II, 1931, pp. 61-91), pp. 66 ete.; id., Le shamanisme chez les indiens..., p. 334.

356

o sangue de seus inimigos. A crença nos lobisomens é muito difundida na América do Sul (Métraux, ibid., pp. 335-6). Contudo, é mais a suas capacidades extáticas que a seus dons mágicos que o xamã sul-americano deve a posição mágico-religiosa e a autoridade social, visto que, aliadas às suas prerrogativas costumeiras de curandeiro, tais capacidades lhe permitem realizar viagens místicas ao Céu para encontrar os deuses e comunicar-lhes diretamente os pedidos dos seres

humanos. (Às vezes é o deus que desce à cabana cerimonial do xamã, como acontece entre os manasis: o deus desce à Terra, conversa com o xamã e acaba levando-o consigo para o Céu, para deixá-lo cair alguns minutos depois; cf. Métraux, ibid., p. 338.)

Como exemplo da função sacerdotal assumida pelo xamã, lembremos a cerimônia coletiva periódica dos araucanos, ngil-la-tun, que tem por objetivo estreitar as relações entre Deus e a tribo[45]. Nela, o papel principal cabe à machi. É ela quem entra em transe e envia sua alma até o "Pai do Céu" para apresentar os pedidos da comunidade. A cerimônia é realizada em público. Antigamente, a machi subia numa plataforma sustentada por arbustos (rewe), onde tinha visões fitando o céu. Dois dos presentes desempenhavam uma função cujo caráter xamânico é evidente: "com um lenço branco na cabeça, o rosto besuntado de preto, montados num cavalo de madeira, com uma espada de madeira e uma espécie de cetro nas mãos", esses dois pajés "curveteiam seus cavalos de pau e agitam seus chocalhos freneticamente" (R. P. Housse) assim que a machi entra em transe. (Lembramos o "cavalo" do xamã buriate e as danças sobre um cavalo de pau dos murias[46].) Durante o transe da machi, outros

45. A. MÉTRAUX, "Le shamanisme araucan", pp. 351 ss. Ver Rodolfo M. CASAMIQUELA, Estudio dei ngillatun y Ia religión araucana (Bahía Blanca, 1964). Cf. o xamã yaruro, intermediário entre os seres humanos e os deuses; Vincenzo PETRULLO, "The Yaruros ofthe Capanaparo River, Venezuela" (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers, 11, Washington, 1939, pp. 161-290), pp. 249 ss.

46. O xamã yaruro realiza sua viagem ao país dos mortos, que é também o país da Grande Deusa Mãe, montado num "cavalo" (PETRULLO, ibid., p. 256).

cavaleiros lutam contra os demônios, e os maus espíritos são expulsos[47]. Quando a machi volta a si, conta sua viagem ao Céu e anuncia que o Pai do Céu atendeu a todos os pedidos da comunidade. Suas palavras são recebidas com prolongada ovação e desencadeiam o entusiasmo geral. Quando o tumulto se acalma, contam à machi tudo o que ocorreu enquanto ela viajava ao Céu: a luta contra os demônios, sua expulsão etc.

É impressionante a semelhança entre esse ritual araucano e o sacrifício altaico do cavalo seguido da viagem celeste do xamã ao reino de Bai Ülgan: em ambos os casos, tem-se um ritual comunitário periódico destinado a apresentar os desejos da tribo ao Deus celeste; em ambos os casos, é o xamã quem desempenha o papel principal, tão-só em virtude de suas capacidades extáticas, que lhe permitem realizar a viagem mística ao Céu e dialogar pessoalmente com Deus. É raro que a função religiosa do xamã - intermediário entre os homens e o Deus - ressalte com tanta nitidez quanto entre os araucanos e os altaicos.

Já apontamos outras semelhanças entre o xamanismo sul-americano e o altaico: a utilização de uma plataforma vegetal (entre os araucanos, cf. pp. 112 ss.) ou de uma plataforma suspensa do teto da cabana cerimonial por várias cordas trançadas (entre os caraíbas da Guiana Holandesa, cf. pp. 116 ss.), o papel do Deus celeste, o cavalo de pau, as galopadas desenfreadas dos participantes. Notemos enfim que, assim como ocorre entre os altaicos e os siberianos, alguns xamãs sul-americanos são psicopompos. Para os bacairis, a viagem ao além é difícil demais para que um morto possa fazê-Ia sozinho; ele precisa de alguém que conheça o caminho, que já o tenha trilhado diversas vezes; ora, é o xamã quem chega ao Céu num piscar de olhos. Para ele, dizem os bacairis, o Céu não é mais alto que uma casa[48]. Entre os manacicas, o xamã conduz a alma do falecido

47. É provável que o festival ngillatun faça parte do complexo de cerimônias periódicas de regeneração do tempo; cf. ELIADE, Le mythe de l'éternel retour, pp. 83 S5.
48. Karl von den STEINEN, Unter den Naturvolkern Zentral-Brasiliens (Berlim, 1894), p. 357.

até o Céu assim que termina o funeral. O caminho é extremamente longo e difícil. É preciso atravessar uma floresta virgem, escalar uma montanha, transpor mares, rios e pântanos até chegar à margem de um grande rio, que é preciso atravessar por uma ponte guardada por uma divindade[49]. Sem a ajuda do xamã, a alma nunca seria bem-sucedida.

A cura xamânica

Como em toda parte, a função essencial e exclusiva do xamã sul-americano é a cura[50], que nem sempre tem caráter unicamente mágico. Também o xamã sul-americano conhece as propriedades medicinais das plantas e dos animais, utiliza massagem etc. Mas como, em sua opinião, a grande maioria das doenças tem origem espiritual - ou seja, sua causa é a fuga da alma ou a introdução de objetos mágicos no corpo, por espíritos ou por feiticeiros -, é obrigatório recorrer à cura xamânica.

O conceito de doença como perda da alma, desgarrada ou raptada por um espírito ou por um fantasma, é muito difundido na Amazônia e nos Andes[51], mas parece ser rara nos trópicos. Foi contudo registrada em certas tribos da região[52] e até mesmo entre os yahgans da Terra do Fogo[53], Em geral, essa teoria coexiste com a da introdução de um objeto mágico no corpo do doente[54], que parece ser mais difundida.

49. Theodor KOCH, Zum Animismus der südamerikanischen Indianern (Suplemento ao vol. XIII de Internauonales Archiv fiir Ethnographie, Leiden, 1900), pp. 129 ss., baseado em fontes do século XVIII.

50. Ver também Ida LUBLlNSKI, Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas, pp. 247 ss.
51. Cf. F. E. CLEME TS, Primitive Concepts of Disease, pp. 196-7 (quadro); MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens ... , p. 325.
52. Caingangues, apinajés, cocamas, tucunas, cotos, cobenos, taulipangues, itonamas e uitotos; ibid., p. 325.
53. Cf., por exemplo, W. KOPPERS, Unter Feuerland-lndianer (Stuttgart, 1924), pp. 72, 172.
54. Como ocorre, por exemplo, entre os araucanos; cf. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, p. 331.

Quando se trata de encontrar uma alma raptada pelos espíritos ou pelos mortos, o xamã deve deixar o corpo e penetrar nos Infernos ou nas regiões habitadas pelos raptores. Entre os apinajés, o pajé vai para o mundo dos mortos; estes, tomados pelo pânico, fogem, e ele captura a alma do doente e a devolve ao corpo. Um mito taulipangue relata a busca da alma de uma criança, que a Lua raptara e escondera num pote; o xamã sobe à Lua e, depois de muitas peripécias, descobre o pote e liberta a alma da criança[55]. Nos cantos das machis araucanas, às vezes se fala das desventuras da alma: um espírito mau obrigou o doente a atravessar uma ponte ou um morto o amedrontou[56]. Em alguns casos, em vez de partir à cata da alma, a machi suplica-lhe que retome e reconheça seus parentes (ibid.), como se faz em outros lugares (na Índia védica, por exemplo). A viagem extática empreendida pelo xamã para realizar uma cura às vezes apresenta um caráter aberrante de ascensão celeste cujo objetivo já não se compreende. Assim, consta que, "para os taulipangues, o resultado da cura às vezes depende da luta entre o duplo do xamã e o feiticeiro. Para chegar ao país dos espíritos, o xamã bebe uma infusão preparada com um cipó, cuja forma lembra uma escada" (Métraux, Le shamanisme chez les indiens... , p. 327). O simbolismo da escada indica o significado ascensional do transe. Mas em geral os espíritos raptores de almas e os feiticeiros não vivem nas regiões celestes. Como em vários outros casos, o xamã taulipangue apresenta uma confusão de idéias religiosas cujo sentido profundo está em via de se perder.

A viagem extática do xamã na maioria das vezes é indispensável, mesmo que a doença não decorra do rapto da alma por demônios ou mortos. O transe xamânico faz parte do tratamento; qualquer que seja a interpretação dada pelo xamã, é sempre através do êxtase que ele encontra a causa exata da doença e descobre o tratamento mais eficaz. O transe às vezes

55. Id., Le shamanisme chez les indiens de I 'Amérique du Sud tropicale, p.328.
56.ld., Le shamanisme araucan, p. 331.

redunda na "possessão" do xamã por seus espíritos familiares (entre os taulipangues e os iecuanas, por. exemplo; cf. Métraux, ibid., p. 332), mas já vimos que, para o xamã, muitas vezes a "possessão" consiste em apossar-se de todos os seus "órgãos místicos", que de certo modo constituem sua personalidade espiritual verdadeira e integral. Na maioria dos casos, a "possessão" limita-se a pôr os espíritos auxiliares à disposição do xamã, a realizar sua presença efetiva, manifestada por todos os meios sensíveis; e tal presença, invocada pelo xamã, não redunda no "transe", mas no diálogo entre o xamã e seus espíritos auxiliares. Na verdade, as coisas são ainda mais complexas, pois o xamã é capaz de transformar-se em animal, e às vezes nos perguntamos em que medida as vozes de animais emitidas durante a sessão pertencem aos espíritos familiares[57] ou representam as etapas da própria transformação do xamã em animal, ou seja, a revelação manifesta de sua verdadeira personalidade mística.

A morfologia da cura xamânica sul-americana é praticamente a mesma por toda parte. Comporta defumações com tabaco, cantos, massagens na região afetada do corpo do doente, identificação da causa da doença com a ajuda dos espíritos auxiliares (é quando ocorre o "transe" do xamã, durante o qual às vezes os presentes lhe fazem perguntas sem relação direta com a doença) e, finalmente, a extração do objeto patogênico por meio de sucção[58]. Entre os araucanos, por exemplo, a machi começa dirigindo-se a "Deus-Pai", que, apesar de não se excluírem as influências cristãs, ainda conserva estrutura arcaica (a androginia, por exemplo: é invocado como "Deus-Pai, anciã que está no Céu [...]"; Métraux, Le shamanisme araucan,

57. Acerca da concepção sul-americana dos espíritos-animais, ver R. Karsten, The Civilization of lhe South American Indians, pp. 265 ss. Cf ibid., pp. 86 ss (o papel das penas como adorno ritual entre os curandeiros) e pp. 365 ss. (o poder mágico das rochas e dos cristais).
58. Ver, por exemplo, a descrição da sessão das tribos caribs da Guiana (fartamente documentada) por MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de I 'Amérique du Sud tropicale, pp. 325 ss. (e nota 90).

p. 333). A machi dirige-se em seguida a Anchimalen, mulher ou "amiga" do Sol, e às almas das machis mortas, "aquelas que, segundo dizem, estão no Céu e olham para a colega aqui em baixo" (Métraux, ibid.), pedindo-lhes que intercedam junto a Deus.

Cumpre notar a importância dos motivos de ascensão celeste e cavalgada aérea na técnica das machis, pois pouco depois de ter invocado a ajuda e proteção de Deus e das machis mortas a xamã anuncia que vai "montar a cavalo com suas assistentes, as machis invisíveis" (ibid., p. 334). Durante o transe, sua alma deixa o corpo e sai voando (ibid., p. 336). Para atingir o êxtase, ela emprega meios

elementares: dança, movimento dos braços, acompanhamento de chocalhos. Enquanto dança, dirige-se às machis celestes para que a ajudem durante o êxtase. "Quando a xamã está prestes a cair sem consciência, levanta os braços e começa a girar. Nesse momento, um homem se aproxima para segurá-la e impedir que caia. Um outro chega e executa uma dança chamada laiikaii, destinada a reanimá-la" (ibid., p. 337). Balançando-se no alto da escada sagrada (rewe), a machi atinge o transe.

Durante toda a cerimônia, o tabaco é fartamente utilizado. A machi dá uma baforada e lança a fumaça em direção ao céu, a Deus. "Ofereço-te esta fumaça", diz. Mas Métraux nota que "em nenhuma ocasião nos disseram especificamente que o tabaco ajuda a atingir um estado extático" (ibid., p. 339).

Segundo os viajantes europeus do século XVIII, o tratamento xamânico incluía o sacrifício de um carneiro, cujo coração ainda palpitante era arrancado pelo xamã. Hoje em dia, parece suficiente fazer uma incisão no animal sacrificatório. Mas a maioria dos observadores antigos e atuais afirma unanimemente que, num passe de ilusionismo, a machi leva os presentes a crer que está abrindo o peito e o ventre do doente e expondo entranhas e fígado[59]. Segundo o Pe. Housse, a machi

59. Cf. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, pp. 339 ss. (baseado num autor do século XVIII, Nuiies de Pineda y Bascuiian), 341 ss. (com base em Manuel Manquiefe em Housse).

parece abrir o corpo do infeliz, vasculhar seu interior e extrair algo". Em seguida, exibe a causa do mal: uma pedrinha, um verme, um inseto etc. Dizem que a "ferida" se fecha sozinha. No entanto, como o tratamento habitual não implica a aparente abertura do corpo, mas apenas a sucção (às vezes até sair sangue) da parte do corpo indicada pelo espírito (cf. ibid., p. 341), é bem provável que tenhamos, neste caso, uma aplicação aberrante da técnica iniciática bem conhecida de abrir magicamente o corpo do neófito para dar-lhe novos órgãos internos e fazê-la "renascer". No caso da cura araucana, as duas técnicas - substituição dos órgãos internos de um candidato e extração do objeto patogênico - confundiram-se, certamente porque o esquema iniciático (morte e ressurreição, com renovação dos órgãos internos) se estava perdendo.

Seja como for, no século XVIII essa operação mágica era acompanhada por um transe cataléptico. O xamã (pois na época o xamanismo era apanágio de homens e homossexuais) caía "como morto" (ibid., p. 340). Durante o transe, perguntavam-lhe o nome do feiticeiro que tinha provocado a doença etc. Hoje em dia a machi também entra em transe, e o meio de saber a causa e o tratamento da doença é o

mesmo, mas o transe não ocorre imediatamente após a "abertura" do corpo do paciente. Em alguns casos, não há sinal de operação mágica desse tipo, mas apenas de sucção, praticada depois do transe segundo as instruções dos espíritos.

A sucção e a extração do objeto patogênico continuam sendo operações mágico-religiosas. Em geral, o "objeto" é de ordem sobrenatural e foi projetado para o corpo, através de meios invisíveis, por um feiticeiro, demônio ou morto. O "objeto" não passa de manifestação sensível de um "mal" que não é deste mundo. Como vimos no caso dos araucanos, o xamã certamente é auxiliado por seus espíritos familiares, mas também por seus confrades mortos e até por Deus. As fórmulas mágicas da machi são, aliás, ditadas por Deus (ibid., p. 338). O xamã yamana, que também recorre à sucção para extrair o yekush (o "mal" introduzido por meios mágicos no corpo do paciente), nem por isso deixa de recorrer a preces.[60]

363

Também dispõe de um yefatchel, espírito auxiliar, e enquanto está "possuído" por ele fica insensível[61]. Mas essa insensibilidade diz mais respeito à sua condição de xamã, pois ele é capaz de brincar descalço sobre o fogo e de engolir brasas (Gusinde, II, p. 1426), como seus colegas oceânicos, norte-americanos e siberianos.

Resumindo, o xamanismo sul-americano apresenta ainda numerosas características extremamente arcaicas: iniciação pela morte e ressurreição ritual do candidato, inserção de substâncias mágicas em seu corpo, ascensão celeste para apresentar ao Deus supremo os desejos do grupo todo, cura xamânica por sucção e busca da alma do doente, viagem extática do xamã na qualidade de psicopompo, "cantos secretos" revelados pelo Deus ou por animais, especialmente pelos pássaros. Não cabe aqui fazer um inventário comparativo de todos os casos em que se encontra o mesmo complexo. Lembraremos simplesmente as semelhanças com os medicine-men australianos (inserção de substâncias mágicas no corpo do candidato, viagem iniciática celeste, cura por sucção) para mostrar a grande antiguidade de certas técnicas e crenças dos xamãs sul-americanos. Não nos cabe decidir se essas semelhanças evidentes se devem ao fato de os estratos sul-americanas mais antigos representarem, assim como os australianos, restos de uma humanidade arcaica confinados aos pontos extremos do mundo habitado, ou se houve contatos diretos, através das regiões antárticas, entre a Austrália e a América do Sul. Esta última hipótese é sustentada por estudiosos como Mendes Correa, W. Koppers e Paul River[62]. Considera-se também a hipótese de

60. M. GUSINDE, Die Feuerland Indianer, Il: Die Yamana, pp. 1417 ss. Ver a sessão entre os selk'nams, idib., 1: Die Selk 'nam, pp. 747 ss.
61. lbid., lI, pp. 1429 ss.
62. Cf. W. KOPPERS, "Die Frage enventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichsten Südamerika und Südost-Australien" (XXIIIe Congrés International des Américanistes, Nova York, 1930, pp. 678-86); quanto às semelhanças lingüísticas, Paul RIVET, Les australiens en Amérique tBulletin de Ia Société de Linguistique de Paris, XXVI, Paris, 1925, pp. 23-65); id., Les origines de l'homme américain, pp. 88 ss. Ver também W. SCHMIDT. Der Ursprung der Gottesidee. VI, pp. 361 55.

migrações posteriores da região malaio-polinésia para a América do Su1[63].

Antiguidade do xamanismo no continente americano

A questão da "origem" do xamanismo nas Américas ainda permanece em aberto. É provável que, ao longo do tempo, certo número de práticas mágico-religiosas tenha sido acrescentado às crenças e práticas dos primeiros habitantes das Américas. Se considerarmos os fueguinos como descendentes de uma das primeiras vagas de povoamento da América, poderemos supor que sua religião representa a sobrevivência de uma ideologia arcaica que, do ponto de vista que nos interessa, compreende: crença num Deus celeste, iniciação por vocação ou busca deliberada, relações com as almas dos xamãs mortos e os espíritos familiares (relações que às vezes chegam à "possessão"), conceito de doença como introdução de um objeto mágico ou como

63. Cf Paul RIVET, "Les Malayo-Polynésiens en Amérique" (Journal de Ia Société des Américanistes, N. Série, XVIll, Paris, 1926, pp. 141-278); Georg FRlEDERICI, "Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika" (Anthropos, 24, 1929, pp. 441-87); Walter LEHMANN, "Die Frage vôlkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika (Orientalische Literaturzeitung, XXXIll, Berlim, 1930, pp. 322-39); RIVET, Les origines de l'homme américain, pp. 103 ss.; James HORNELL, "Was there Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?" (The Journal of the Polynesian Society, LlV, Wellington, 1945, pp. 167-91). Paul RIVET crê possível distinguir, do ponto de vista cronológico, três migrações que povoaram o continente americano: asiática, australiana e melano-polinésia. Esta última teria sido bem mais expressiva que a australiana. Embora não tenham sido encontrados até o momento sítios paleolíticos na América do Sul, é bem provável que as migrações e os contatos culturais entre essa região e a Oceania (no caso de não restarem dúvidas quanto à sua existência) tenham sido bastante precoces. Ver também D. S. DA VIDSON, "The Question of Relationship between the Cultures of Austrália and Tierra del Fuego" (in American Anthropologist, n. s., XXXIX, 2, Menasha, 1937, pp. 229-43); C. SCHUSTER, Joint-Marks: a Possible Index ofCultural Contact between America, Oceania and the Far East (Koninklijk Institut voar de Tropen, Mededeling, 94, Amsterdam, 1951).

perda da alma, insensibilidade do xamã ao fogo. Ora, parece que a maior parte dessas características se encontra tanto nas zonas onde o xamanismo domina a vida religiosa da comunidade (América do Norte, esquimós, siberianos) quanto em regiões onde ele é apenas um dos

fenômenos constitutivos da vida mágico-religiosa (Austrália, Oceania, Sudeste Asiático). Portanto, pode-se supor que certa forma de xamanismo se tenha difundido pelas Américas com as primeiras vagas de imigrantes, qualquer que tenha sido sua "pátria de origem".

Sem dúvida, os contatos prolongados entre o norte da Ásia e a América do Norte possibilitaram influências asiáticas bem posteriores à penetração dos primeiros ocupantes[64]. Seguindo

64. Existe uma bibliografia considerável acerca dessa questão. Ver W. G. BOGORAS, "The Folklore ofNortheastern Asia, as Compared with that of Northwestern Arnerica" (American Anthropologist, n. s., IV, 4, 1902, pp. 577-683); Berthold LAUFER, Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the Oientalist; Von RICHTOFEN, "Zur Frage der archãologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasiens" tAnthropos, 27, 1932, pp. 123-51); Diamond JENNESS, "Prehistoric Culture Waves from Asia to America" (Annual Report of the Smithsonian lnstitution, 1940, Washington, 1941, pp. 383-96); G. HATT, Asiatic lnfluences in American Folklore (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-Filol. Medd., XXXI, 6, Copenhague, (949); R. von HEINE-GELDERN, Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America (Anthropos, 45, 1950, pp. 350-2), relativo ao Congresso Internacional dos Americanistas realizado em Nova York em 1949. HEINE-GELDERN destacou a origem asiática da arte das tribos americanas da costa noroeste; ele crê ter identificado o mesmo princípio estilístico entre as tribos costeiras da Colúmbia Britânica e do sul do Alasca, ao norte da Nova Irlanda, na Melanésia, em alguns monumentos e objetos rituais de Bornéu, de Sumatra e da Nova Guiné e, finalmente, na arte chinesa da era Chang. O autor supõe que tal estilo artístico, de origem chinesa, se tenha difundido, de um lado, em direção à Indonésia e à Melanésia e, do outro, em direção oriental, para a América, a onde não teria chegado depois da primeira parte do primeiro milênio a.c. Note-se que o paralelismo China antiga-América, estudado especialmente nos documentos artísticos, já foi ressaltado por C. HENTZE, Objets rituels, croyances et dieux de Ia Chine antique et de I'Amérique (Antuérpia, 1936). Acerca das influências siberianas e chinesas detectáveis na cultura pré-histórica de Ipiutak (oeste do Alasca), provisoriamente datada do primeiro século de nossa era, cf H. LARSEN, "Ipiutak Culture: its Origin and Relationship" (in Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 291h lnternational Congress ofAmericanists.

Tylor, Thalbitzer, Hallowell e outros, Robert Lowie[65] notou várias semelhanças entre os lapões e as tribos americanas, especialmente as do nordeste; em especial, os desenhos do tambor lapão lembram de modo impressionante o estilo pictográfico dos esquimós e dos algonquinos orientais (Lowie, Religious Ideas, p. 186). Esse mesmo estudioso chamou a atenção para a semelhança entre o canto do xamã lapão, inspirado num animal, de preferência um pássaro, e o canto dos xamãs norte-americanos, que tem a mesma origem tibid., p. 187). É preciso, contudo, lembrar que o mesmo fenômeno ocorre na América do Sul, o que, em nossa opinião, exclui a hipótese de influência eurasiática recente. Lowie nota também as semelhanças entre as teorias da perda da alma aceitas por norte-americanos e siberianos, a relação dos xamãs com o fogo (comum à Ásia setentrional e a várias tribos norte-americanas, como os fox e os menominis), a agitação da cabana cerimonial[66] e a ventriloquia

org. Sol Tax, III, Chicago, 1952, pp. 22-34). Ver ainda C. SCHUSTER, "A Survival ofthe Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo" (in ibid., pp. 34-45); R. von HEINE-GELDERN, "Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte" (in Anzeiger der Õsterreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, XCI, 24, Viena, 1955, pp. 343-63).

65. Robert H. LOWIE, "Religious Ideas and Practices ofthe Eurasiatic and North American Areas" (Essays presented to C. G. Seligman, org. por E. E. EV ANS-PRITCHARD et al., Londres, 1934, pp. 183-8); cf. também id., "On the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs," esp. pp. 547 ss. Um viajante do final do século XVII descreve assim um costume finlandês: os camponeses aqueciam pedras no centro de uma estufa, jogavam água sobre elas, permaneciam lá algum tempo para abrir bem os poros e depois saíam para mergulhar num rio gelado. O mesmo costume era registrado no século XVI entre os escandinavos. LOWIE lembra que os tlingits e os crows também mergulham em rios gelados depois de ficarem bom tempo em banho de vapor (op. cit., p. 188). Veremos mais adiante que o banho de vapor faz parte das técnicas elementares que visam aumentar o "calor místico", e a sudação tem um valor criador por excelência; em muitas tradições mitológicas, o homem primordial foi criado por Deus em decorrência de forte sudação; acerca desse motivo, ver K. MEULl, "Scythica" (Hermes, LXX, 1935, pp. 121-76), pp. 133 ss.; e mais adiante, p. 437.

66. Acerca desse complexo cultural, ver Regina FLANNERY, "The Gros Ventre Shaking Tent" (Primitive Man, XVll, 1944, pp. 54-84), pp. 82 ss. (estudo comparativo).

entre os tchuktches e os crees, os salteaux e os cheyennes, e, finalmente, certas características comuns ao banho de vapor iniciático praticado na América do Norte e na Europa setentrional, o que levaria a supor não apenas um vínculo cultural entre a Sibéria e a América ocidental mas também relações entre a América e a Escandinávia.

Notemos, todavia, que não somente todos esses elementos culturais (busca da alma, agitação da cabana xamânica, ventriloquia, banho de vapor e insensibilidade ao fogo) encontram-se na América do Sul como também os mais específicos deles (relação com o fogo, abalo da cabana cerimonial e busca da alma) se encontram igualmente em muitas outras regiões (África, Austrália, Oceania, Ásia), relacionados com as formas mais arcaicas da magia em geral, sobretudo com o xamanismo. O papel do "fogo" e do "calor" no xamanismo sul-americano parece-nos muito importante. Esse "fogo" e esse "calor" místicos sempre estão relacionados com o acesso a determinado estado extático; e a mesma relação se verifica nos estratos mais arcaicos da magia e da religião universais. O domínio do fogo, a insensibilidade ao calor e, conseqüentemente, o "calor místico" que torna suportáveis tanto o frio glacial quanto a temperatura da brasa são virtudes mágico-místicas que, acompanhadas de outras qualidades não menos prestigiosas (ascensão, vôo mágico etc.), traduzem em termos sensíveis o fato de que o xamã superou a condição humana e já participa da condição de "espírito" (ver abaixo, p. 514).

Esses poucos dados nos bastam para pôr em dúvida a hipótese da origem recente do xamanismo americano. Encontramos as linhas mestras de um mesmo complexo xamânico desde o Alasca até a Terra do Fogo. As contribuições norte-asiáticas, ou mesmo asiático-oceânicas,

provavelmente só fizeram fortalecer, e às vezes modificar em detalhes, uma ideologia e uma técnica xamânicas já amplamente difundidas nas Américas e, de algum modo, naturalizadas.
368

Capítulo X

Xamanismo no sudeste da Àsia e na Oceania

Crenças e técnicas xamânicas entre semangs, sakais e jakuns

Todos concordam em reconhecer os negritos como os habitantes mais antigos da península de Malaca. Kari, Karei ou Ta Pedn, o Ser Supremo dos semangs, tem todas as características de um deus celeste (kari significa, aliás, "relâmpago", "tempestade"), mas não é objeto de culto propriamente dito; é invocado apenas em caso de tempestade, com oferendas expiatórias de sangue (Eliade, Traité, pp. 53 ss.). O medicine-man dos semangs chama-se hala ou halak, termo também utilizado pelos sakais[1]. Quando alguém adoece, o hala e seu assistente retiram-se para uma cabana de folhas e começam a cantar para

I. W. W. SKEAT e C. O. BLAGDEN, Pagan Races of the Malay Peninsula, II, pp. 229 ss., 252 ss.; Ivor H. N. EV ANS, Studies in Religion, Folk-Iore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula, p. 158. Existem duas categorias de hala: o snahud, do verbo sahud, "invocar", só pode fazer o diagnóstico; o puteu também pode curar (Ivor EV ANS, Schebesta on the Sacerdo- Therapy of the Semang, p. 119). Acerca do halak, ver também Fay-Cooper COLE, The Peoples ofMalaysia (Nova York, 1945), pp. 6 ,73,108; W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, IlI, pp. 220 ss.; R. PETTAZZONI, L 'onniscienza di Dio, pp. 453 ss., 468, n. 86; E. STIGLAYR, "Schamanismus bai den Negritos Südostasiens" (in Wiener Völkerndliche Mitteilungen, lI, 2,1954, pp. 156-64; IlI, 1, 1955, pp. 14-21: IV, 1, .956, pp. 135-47), primeira parte.
369
invocar os cenoi, os "sobrinhos de Deus"[2]. Depois de algum tempo, as vozes dos próprios cenoi começam a soar na cabana; o hala e seu assistente cantam e falam numa língua desconhecida e, quando saem da cabana, dizem tê-la esquecido[3]. Na verdade, os cenoi cantaram pela boca deles. A descida desses espíritos luminosos manifesta-se pela agitação da cabana (cf. sessões dos xamãs da América do Norte, acima, p. 366). São eles que revelam a causa da doença e indicam o tratamento; é nesse momento que o xamã entra em transe (Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 115).

Na realidade, a técnica não é tão simples quanto parece. A presença concreta dos cenoi implica alguma comunicação entre o hala e o Céu, se não com o próprio Deus celeste. "Se Ta Pedn não tivesse dito que remédio utilizar, a hora de dá-lo ao doente e as palavras que é preciso

pronunciar, como o hala poderia curar?", perguntava um pigmeu semang (Schebesta, p. 152). Pois as doenças são enviadas pelo próprio Ta Pedn para punir os pecados dos homens (Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 119). Outra prova de que as relações entre o hala e o Deus celeste são mais diretas do que entre este e os outros negritos é o fato de que os menri de Kelantan afirmam que os halas possuem poderes divinos e, por isso, não fazem sacrifícios de sangue durante as tempestades (ibid., p. 121). O hala dos menris dá saltos durante a cerimônia, canta e lança

2. "Pequenos seres celestes, amáveis e luminosos; netos e servidores da divindade", é como os descreve SCHEBESTA, Les pygmées, pp. 152 ss. São eles que servem de intermediários entre os seres humanos e Ta Pedn. Mas também são considerados ancestrais dos negritos (EVANS, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 118; id., Studies, p. 148). Cf também id., Papers on lhe Ethnology and Archaeology O/lhe Malay Peninsula (Cambridge, 1927), pp. 18,25; COLE, op. cit., p. 73.

3. SCHEBESTA, pp. 153 ss. É, evidentemente, a "língua dos espíritos", a linguagem secreta exclusiva dos xamãs. EVANS (Studies, p. 159) transcreve algumas invocações e (pp. 161 ss.) textos de cantos de uma espantosa simplicidade. Segundo o mesmo autor, durante a sessão o hala é controlado pelos cenoi (p. 160), mas a descrição de SCHEBESTA dá mais a impressão de haver um diálogo entre o hala e seus espíritos auxiliares.

um espelho e um colar em direção a Karei (ibid.); ora, sabemos que o salto ritual simboliza a ascensão celeste.

Mas há dados ainda mais precisos sobre as relações do xamã pigmeu com o Céu: durante a sessão do halak dos negritos pahangs, este segura entre os dedos cordões feitos de folhas de palmeira ou, de acordo com outros informantes, cordinhas bem finas. Esses cordões vão até Bonsu, o Deus celeste que vive acima dos sete níveis do Céu (mora lá com o irmão, Teng; nos outros níveis do Céu não há ninguém). Enquanto a sessão dura, o halak fica diretamente ligado ao Deus celeste por esses fios ou cordas, que este envia e puxa de volta no final da cerimônia (Evans, Papers, p. 20). Finalmente, elemento essencial da cura são os cristais de quartzo (chebuch), cujas relações com a abóbada celeste e os deuses do Céujá notamos (ver acima, pp. 160 ss.). Esses cristais podem ser obtidos diretamente dos cenoi ou podem ser fabricados; dizem que no interior dessas pedras vivem cenois que obedecem às ordens do hala. Dizem que o curandeiro vê a doença nos cristais, isto é, os cenoi que vivem neles mostram-lhe a causa da doença e o tratamento. Mas nos cristais o hala também pode ver um tigre aproximar-se do acampamento (Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 119). O próprio hala pode transformar-se em tigre (Evans, ibid., p. 120; Schebesta, p. 154), exatamente como os bomors de Kelantan e os/as xamãs de Malaca[4]. Tal concepção revela influências malaias. Não se deve esquecer, contudo, que em toda a região do

Sudeste Asiático o Tigre-Ancestral mítico é considerado "iniciador": é ele que conduz os neófitos para a selva a fim de iniciá-los (na verdade, para "matá-los" e "ressuscitá-los"). Em outras palavras, ele faz parte de um complexo religioso extremamente arcaicos[5].

4. Jeanne CUISINIER, Danses magiques de Kelantan, pp. 38 ss., 74 ss.; acerca do papel do tigre no xamanismo malaio, ver abaixo, p. 376. Os sugkaisakais acreditam também que o xamã pode transformar-se em tigre (EV ANS, Studies, p. 210). E, em todo caso, no décimo quarto dia após sua morte o xamã vira tigre (ibid., p. 211).

5. Um bomor belian (especialista em invocações ao espírito do tigre) da região de Kelantan só recordava de seu período inicial de loucura o fato de ter

Uma lenda negrito parece conservar um antigo roteiro de iniciação xamânica. Conta que uma grande serpente, Mat Chinoi, vive no caminho que leva ao Palácio de Tapem (Ta Pedn). É ela que fabrica os tapetes para Tapem; são belos tapetes, com numerosos ornamentos, que ficam estendidos numa trave; debaixo deles mora a serpente. Em seu ventre encontram-se vinte ou trinta mulheres-Chinoi belíssimas, além de vários adornos de cabeça, pentes etc. Um Chinoi chamado Halak Gihmal ("Arrna-Xamã") vive no dorso da serpente, como guardião de seus tesouros. Quando um Chinoi deseja entrar no ventre da serpente, Halak Gihmal submete-o a duas provas, que têm estrutura e significado claramente iniciáticos. A serpente fica esticada sob uma trave que sustenta sete tapetes, em movimentação contínua, afastando-se e aproximando-se uns dos outros. O Chinoi candidato deve passar com rapidez suficiente para não cair em cima da serpente. A segunda prova consiste em entrar numa tabaqueira cuja tampa se abre e fecha muito depressa. Se o candidato passar pelas duas provas, poderá entrar na serpente e escolher uma esposa entre as mulheres-Chinoi (Evans, Studies, p. 151).

Encontra-se aí o motivo iniciático da porta mágica, que se abre e fecha num piscar de olhos, motivo que já encontramos na Austrália, na América do Norte e na Ásia. Note-se ainda que a passagem por um monstro ofídico equivale a uma iniciação.

Entre os bataks de Palawan, outro ramo pigmeu de Malaca, o xamã (balian) atinge o transe dançando. Isso já é sinal de que a técnica sofreu influências indo-malásias. Tais influências são ainda mais perceptíveis nas crenças funerárias. A alma do morto permanece quatro dias junto aos seus; em seguida atravessa uma planície, no meio da qual se ergue uma árvore. A alma escala a árvore e atinge o ponto em que a Terra toca

andado sem rumo pela floresta e de ter encontrado um tigre; ele montou no tigre e este o levou até Kadang baluk, local mítico onde vivem os homens-tigres. Retomou depois de três anos e, a partir de então, não teve mais crises de epilepsia (1. CUISINIER, pp. 5 ss.). Kadang Baluk é, evidentemente, o "Inferno da floresta" onde se conclui a iniciação, não necessariamente xamânica.

o Céu. Ali se encontra um espírito-Gigante que, de acordo com os atos do falecido em vida, decide se a alma pode avançar ou se deve ser lançada ao fogo. O reino dos mortos tem sete níveis; pode-se dizer que é o Céu. O espírito os percorre um após outro. Quando atinge o último, transforma-se em vaga-lume[6]. O número 7 e a condenação ao fogo, como vimos (cf. pp. 310 ss.), são idéias de origem indiana.

As outras duas populações aborígines de Malaca, sakai e jakun, que são pré-malásias, criam alguns problemas para o etnólogo[7]. Do ponto de vista histórico-religioso, não resta dúvida de que entre eles o xamanismo desempenha papel muito mais importante do que entre os pigmeus semangs, embora a técnica seja essencialmente a mesma. São encontrados a cabana circular construída de folhagens, em que o hala sakai ou o poyang jakun (variante do termo malásio, pawang) penetra com seus assistentes, os cantos que entoam e as invocações dos espíritos auxiliares. A importância mais acentuada destes, que são herdados e obtidos depois de um sonho, denota as influências malásias. Às vezes os espíritos auxiliares são invocados em malásio. No interior da cabana encontram-se duas pequenas pirâmides com degraus (Evans, Studies, pp. 211 ss.), signo da escalada simbólica até o Céu. Para a sessão, o xamã enverga um chapéu especial, com várias fitas (ibid., p. 214), outro indício de influência malásia.

Os cadáveres dos xamãs sakais são deixados nas casas onde morreram, insepultos (cf. Evans, Studies, p. 217). Os puteu dos kenta-semangs são enterrados com a cabeça para fora do túmulo; acredita-se que a alma deles vai para o leste, e não para o oeste, como a de todos os outros mortais (Evans, Schebesta on the Sacerdo-Therapy, p. 120). Tais detalhes mostram tratar-se de uma categoria de seres privilegiados que, por

6. F. C. COLE, The Peoples ofMalaysia, pp. 70 ss.
7. Cf. COLE, pp. 92 ss., 11 ss.; EVANS, Studies, pp. 208 ss. (sakai) e 264 ss. (jakun). Uma tentativa de definição das crenças religiosas dos três povos pré-rnalásios da península de Malaca - pigmeus, jakuns e sakais - encontra-se em SKEAT e BLAGDEN, Pagan Races ofthe Malay Peninsula, II, pp. 174 ss.

conseguinte, têm um destino post-mortem diferente do restante da tribo. Após a morte, os poyang dos jakuns são colocados sobre plataformas, pois "suas almas sobem ao Céu, enquanto as dos comuns dos mortais, cujos corpos são enterrados, descem às regiões inferiores"[8].

Xamanismo nas ilhas Andaman e Nicobar

Segundo informações de Radcliffe-Brown, nas ilhas Andaman do Norte o medicine-man (oko-juma, literalmente, "sonhador" ou "o que fala dos sonhos") obtém poder através do contato com os espíritos, em encontros diretos, na mata ou em sonhos. Mas o meio mais habitual de entrar em contato com os espíritos é a morte; quando alguém morre e volta à vida, torna-se oko-juma. Radcliffe-Brown viu um homem gravemente enfermo que permaneceu inconsciente durante doze horas e foi dado por morto. Diziam que um outro tinha morri do e ressuscitado três vezes. Percebe-se facilmente, nessa tradição, o esquema da morte iniciática seguida de ressurreição do candidato. Mas ignoram-se os outros detalhes relativos à teoria e à técnica de iniciação; os últimos oko-juma já haviam morri do quando foi tomada a decisão de estudá-los objetivamente, no início deste século[9].

Os oko-juma consolidam sua reputação pela eficiência das curas e da magia meteorológica (pois cabe a eles prevenir as tempestades). Mas o tratamento propriamente dito consiste na recomendação de remédios conhecidos e utilizados por todos. Às vezes eles também procedem à expulsão de demônios que provocam a doença; ou prometem completar o tratamento

8. EV ANS, Studies, p. 265. Acerca das implicações cosmológico-religiosas desses costumes e crenças funerários, ver mais adiante, pp. 387 ss. Acerca do poyangs dos benua-jakuns de Johore, ver SKEAT e BLAGDEN, Pagan Races O/lhe Malay Peninsula, II, pp. 350 5S.

9. A. R. RADCLlFFE-BROWN, The Andaman lslanders: a Study in Social Anthropology (Carnbridge, 1922), pp. 175 ss.; ver também E. STIGLMAYR, Schamanismus hei den Negritos Südostasiens, segunda parte.

diretamente através dos sonhos. Os espíritos lhes revelam as propriedades mágicas de diversos objetos (minerais e plantas). Eles ignoram o uso de cristais de quartzo.

Os medicine-men das ilhas Nicobar praticam tanto a cura pela "extração" do objeto mágico que provocou a doença (um pedaço de carvão ou uma pedrinha, um lagarto etc.) quanto a busca da alma raptada pelos maus espíritos. Na ilha Car, do arquipélago de Nicobar, existe uma interessantíssima cerimônia de iniciação dos futuros medicine-men. Em geral, o indivíduo que tenha temperamento doentio está destinado a tornar-se xamã; os espíritos de parentes ou amigos recentemente falecidos manifestam sua escolha deixando alguns sinais na casa, durante a noite (folhas, galinhas de pés atados etc.). Se o doente não quiser tornar-se xamã, morrerá. Após essa eleição, realiza-se a cerimônia pública que marca o início do noviciado. Os parentes e amigos reúnem-se diante da casa; dentro dela, os xamãs deitam o

noviço no chão e cobrem-no com folhas e galhos, colocando penas de asa de galinha em sua cabeça. (Nesse sepultamento vegetal poderíamos distinguir um túmulo simbólico e, nas penas, o sinal mágico da capacidade mística de voar.) Quando o noviço se levanta, os assistentes lhe dão colares e adornos variados, que ele deve usar no pescoço enquanto durar o noviciado. Esses objetos serão devolvidos aos respectivos donos quando a aprendizagem terminar.

Em seguida fabricam um trono, sobre o qual o noviço é carregado de aldeia em aldeia, e dão-lhe uma espécie de cetro e uma lança para lutar contra os maus espíritos. Alguns dias depois, é levado pelos mestres-xamãs para o meio da selva, no centro da ilha. Alguns amigos acompanham o grupo até certa distância; param antes de entrar na "terra dos espíritos", pois as almas dos mortos poderiam assustar-se. Os ensinamentos secretos consistem essencialmente em aprender as danças e tornar-se capaz de ver espíritos. Depois de algum tempo na selva (isto é, na terra dos mortos), o noviço e seus mestres retomam à aldeia. O jovem aprendiz continua dançando pelo menos uma hora diante de sua casa, durante todo o tempo de noviciado. Terminada a iniciação, os mestres lhe

dão um bastão. Certamente existe outra cerimônia que o consagra xamã, mas não foi possível obter nenhuma informação a esse respeito[10].

Essa interessantíssima iniciação xamânica só existe na ilha Car; é desconhecida no restante do arquipélago Nicobar. Alguns elementos são certamente arcaicos (sepultamento sob folhas, retiro no "mundo dos espíritos"), mas muitos outros revelam influência indiana (o trono do noviço, a lança, o cetro, o bastão). Temos aí um exemplo típico de hibridização de uma tradição xamânica em decorrência de contatos culturais com uma alta civilização que elaborou técnicas mágicas extremamente complexas.

O xamanismo malásio

Aquilo a que se dá o nome de xamanismo malásio tem como característica a invocação do espírito do tigre e a obtenção do estado lupa. Este é um estado de inconsciência do xamã, durante o qual os espíritos se apoderam dele, o "possuem" e respondem às perguntas feitas pelos presentes. Quer se trate de tratamentos individuais, quer de cerimônias de proteção coletiva contra as epidemias (como, por exemplo, as danças belian de Kelantan), a sessão mal ás ia geralmente implica a invocação do tigre. Isso de deve ao papel de Ancestral mítico e, portanto, de mestre da iniciação que cabe ao tigre em toda essa região.

Os benuas, tribo protomalásia, acreditam que o poyang se transforma em tigre no sétimo dia após a sua morte. Se seu filho quiser herdar-lhe os poderes, deverá velar sozinho junto ao cadáver, queimando incensos. O xamã defunto aparece no sétimo dia, na forma de tigre prestes a lançar-se sobre o aspirante. Sem dar o menor sinal de medo, este deve continuar o incensamento. Então o tigre desaparece, e em seu lugar surgem duas belas mulheres-espíritos; o aspirante perde os sentidos,

10. George WHITEHEAD, In lhe Nicobar Islands (Londres, 1924), pp. 12855., 14755.

e durante o transe realiza-se a iniciação. As mulheres se convertem em seus espíritos familiares. Se o filho do payang não cumprisse esse ritual, o espírito do morto ficaria para sempre no corpo do tigre, e sua "energia" xamânica estaria irremediavelmente perdida para a comunidade[11]. Pode-se perceber aí o roteiro de uma iniciação típica: o isolamento na mata, o velório do cadáver, o teste do medo, a aparição terrível do Mestre da iniciação (= Ancestral mítico), a proteção de uma bela mulher-espírito.

A sessão propriamente dita é realizada dentro de uma cabana circular ou de um círculo mágico, e na maioria das vezes seu objetivo é a cura, a descoberta de objetos perdidos ou roubados ou o conhecimento do futuro. Em geral, o xamã fica sob um abrigo durante a sessão. O incensamento, a dança, a música e o ritmo do tambor são os elementos preparatórios indispensáveis de toda sessão malásia. A chegada do espírito manifesta-se pelo tremular da chama de uma vela. Acredita-se que o espírito penetre primeiro na vela, razão pela qual o xamã fica muito tempo com o olhar fixo na chama, tentando assim desobrir a causa da doença. O tratamento geralmente consiste na sucção das partes afetadas, mas, quando entra em transe, o poyang também pode expulsar demônios e responde a todas as perguntas que lhe são feitas[12].

A invocação do tigre visa chamar o Ancestral mítico, o primeiro Grande Xamã, e provocar a sua encamação. O pawang observado por Skeat transformava-se efetivamente em tigre: corria como quadrúpede, rugia e lambia longamente o corpo do paciente, como as tigresas fazem com os filhotes[13].

11. T. J. NEWBOLD, Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca (2 vols., Londres, 1839), lI, pp. 387-9; R. O. WINSTEDT, Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic, pp. 44-5; id., "Kingship and Enthronement in Malaya" (Journal of the Royal Asicatic Society, 1945, pp. 134-45), pp. 135 SS. ("The Malay King as Shaman").

12. WINSTEDT, Shaman, Saiva and Sufi, pp. 96-101.

13. W. W. SKEAT, Malay Magic, pp. 486 ss.; WINSTEDT, Shaman, pp. 97 ss.

377

As danças mágicas dos belian bomor de Kelantan comportam necessariamente a invocação do tigre, seja qual for o motivo da sessão[14]. A dança leva ao estado lupa, "esquecimento" ou "transe" (do sânscrito lopa, perda, desaparecimento), em que o protagonista perde consciência de sua própria personalidade e encarna um espírito (Cuisinier, pp. 34 ss., 80 ss., 102 ss.). Seguem-se diálogos intermináveis entre o dançarino em transe e os presentes. Se a dança tiver sido organizada com fins terapêuticos, o curandeiro aproveitará o transe para fazer perguntas e descobrir as causas da doença e seu tratamento (ibid., p. 69).

Não nos parece apropriado considerar tais danças mágicas e tais curas como fenômenos xamânicos no sentido estrito do termo. A invocação do tigre e o transe-possessão não se limitam à esfera dos bomor e dos pawang. Vários outros indivíduos podem ver e invocar o tigre, ou transformar-se nele. Quanto ao estado lupa, em outros lugares da Malásia (entre os bessisis, por exemplo) ele é acessível a qualquer pessoa; durante a invocação dos espíritos, qualquer um pode entrar em transe (isto é, ser "possuído") e responder às perguntas que lhe são feitas[15]. Trata-se de fenômeno mediúnico também característico dos bataks de Sumatra. Porém, considerando tudo o que procuramos mostrar neste livro, não se deve confundir "possessão" com xamanismo.

Xamãs e sacerdotes em Sumatra

A religião dos bataks de Sumatra, profundamente influenciada por idéias vindas da Índia (ver acima, pp. 315 ss.), é dominada pelo conceito de alma (tondi), que entra e sai do corpo pela moleira. A morte é, na verdade, o rapto da alma por um espírito (begu); se o morto for jovem, uma mulher-begu têlo-á tomado para marido, e vice-versa. Os mortos e os espíritos falam através dos médiuns.

14. Jeanne CUISINIER, pp. 38 55., 74 55. ele.
15. W. W. SKEAT e C. O. BLAGDEN, Pagan Races ofMalay Peninsula, II, p. 307.

378

Xamãs (sibaso, "palavra") e sacerdotes (datu), embora diferentes em termos de estrutura e vocação religiosas, possuem o mesmo objetivo: defender a alma (tondi) contra o rapto pelos demônios e garantir a integridade da pessoa humana. Entre os bataks setentrionais, o sibaso é sempre mulher e o xamanismo costuma ser hereditário. Não existe aprendizado junto a um mestre; quem tiver sido "escolhido" pelos espíritos receberá a iniciação diretamente deles, o que significa que se tornará capaz de "ver" e de profetizar, ou de ser "possuído" por um

espírito[16], em outros termos, de identificar-se com ele. A sessão dos sibaso é realizada à noite. O xamã toca tambor e dança em volta do fogo para invocar os espíritos. Cada espírito tem sua melodia particular e até mesmo sua cor própria, e o sibaso veste uma roupa de várias cores quando quer invocar vários espíritos. A presença deles manifesta-se por palavras em língua secreta, "língua dos espíritos", proferidas pelo sibaso, e que devem ser interpretadas. O diálogo versa sobre a causa da doença e seu tratamento; o begu garante que realizará a cura, contanto que o paciente ofereça certos sacrifícios[17].

O sacerdote batak, datu, é sempre um homem que tem a posição social mais elevada depois do chefe. Mas também cura e também invoca os espíritos em linguagem secreta. O datu protege das doenças e dos sortilégios. A sessão de cura consiste na busca da alma do doente. Além disso, ele é capaz de

16. A "possessão, espontânea ou provocada, é um fenômeno freqüente entre os bataks. Qualquer pessoa pode receber um begu, ou seja, o espírito de um morto; este fala pela boca do médium e revela segredos. A possessão muitas vezes assume formas xamânicas: o médium pega carvão em brasa e coloca na boca, dança e salta até o paroxismo etc." 1. W ARNECK, Die Religion der Batak, pp. 68 ss.; T. K. OESTERREICH, Les possédés, pp. 330 ss. Mas, à diferença do xamã, o médium batak não é capaz de controlar seu begu e fica à mercê deste ou de qualquer outro morto que o queira "possuir". Essa rnediunidade espontânea que caracteriza a sensibilidade religiosa dos bataks pode ser encarada como imitação grotesca de certas técnicas xamânicas. Acerca do xamanismo indonésio em geral, ver também G. A. WILKEN, Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel; A. C. KRUYT, Hei Animisme in den Indischen Archipel (Haia, 1906), pp. 443 ss.

17. E. M. LOEB, Sumatra, pp. 80-1.

exorcizar os begu que entram nos doentes; pode ainda envenenar, embora seja considerado "mago branco". À diferença dos sibaso, o datu é iniciado por um mestre; são-lhe revelados especialmente os segredos da magia, inscritos em "livros" feitos de cortiça. O mestre tem o título indiano de guru e atribui grande importância ao seu bastão mágico, incrustado de figuras ancestrais e com um furo, no qual estão fixadas as substâncias mágicas. Com esse bastão, o guru protege a aldeia e pode provocar chuva. Mas a fabricação desse bastão é extremamente complicada. Para isso, chega-se a sacrificar uma criança, que é morta com chumbo fundido para extirpar-lhe a alma e transformá-la num espírito que acate as ordens do mago (Loeb, Sumatra, pp. 80-8).

Tudo isso revela influências da magia indiana. É lícito supor que o datu represente o sacerdote-mago, ao passo que o sibaso representa apenas o extático, o "homem-de-espíritos". O datu não tem êxtases místicos; atua como mago e "ritualista": exorciza os demônios. Também é obrigado a partir em busca da alma do doente, mas essa viagem mística não é extática; suas relações com o mundo dos espíritos são de hostilidade ou de superioridade, relações de 'senhor para servo. O

sibaso é o extático por excelência; convive com os espíritos, deixa-se "possuir", torna-se clarividente e profeta. Foi o "eleito", e contra a eleição divina ou semidivina não há nada que se possa fazer.

O dukun dos minangkabaus de Sumatra é ao mesmo tempo curandeiro e médium. A função, geralmente hereditária, pode ser exercida tanto por mulheres como por homens. O indivíduo torna-se dukun depois de passar por uma iniciação, ou seja, depois de aprender a ficar invisível e a ver espíritos durante a noite. A sessão é realizada sob um abrigo. Ao cabo de uns quinze minutos, o dukun começa a tremer, sinal de que sua alma deixou o corpo e se encontra a caminho da "aldeia dos espíritos". Ouvem-se vozes sob o abrigo. Ele pede aos espíritos que procurem a alma fugitiva do doente. O transe é simulado. O dukun não tem coragem de realizar a sessão à vista de todos, como seu colega batak (Loeb, Sumatra, pp. 125-6). O dukun é encontrado em Nias também, ao lado de outras

categorias de sacerdotes e curandeiros. Durante o tratamento, enverga um traje especial, enfeita os cabelos e usa um pano sobre os ombros. Também neste caso a doença costuma decorrer do rapto da alma por deuses, demônios ou espíritos, e a sessão consiste em sua busca. Em geral, acaba-se descobrindo que a alma foi raptada pelas "Serpentes do Mar" (o mar é um símbolo do além). Para trazê-la de volta, o medicine-man dirige-se aos três deuses - Ninwa, Falahi e Upi - e os invoca assobiando sem parar até obter comunicação com eles. Nesse momento entra em transe. Mas o dukun também pratica a sucção, e quando consegue descobrir a causa do mal mostra aos presentes pedrinhas vermelhas e brancas (ibid., pp. 155 ss.).

O xamã de Mentawei também realiza o tratamento com massagens, purificações, ervas etc. Mas a verdadeira sessão segue o esquema corrente na Indonésia: o xamã dança por muito tempo, cai desmaiado e sua alma é levada para o Céu numa barca puxada por águias. É no Céu que ele conversa com os espíritos sobre as causas da doença (fuga da alma, envenenamento por outros feiticeiros) e recebe os remédios. O xamã de Mentawei nunca dá sinais de "possessão" e não sabe exorcizar os maus espíritos do corpo do doente[18]. Trata-se basicamente de um farmacêutico que encontra os remédios numa viagem celeste. O transe não é dramático; não há diálogo com os espíritos celestes. Ele não parece ter relações com os demônios, "poder" sobre eles.

Técnica semelhante é utilizada pelo xamã kubu (do sul de Sumatra): ele dança até entrar em transe e vê a alma do doente prisioneira de um espírito ou empoleirada como um pássaro numa árvore (Loeb, Sumatra, p. 286).

Xamanismo em Bornéu e nas Celebes

Entre os dusuns do norte de Bornéu, que são de raça protomalásia e representam os habitantes aborígines da ilha, as

18. LOEB, Sumatra, pp. 198 ss.; id., Shaman and Seer, pp. 66 ss.

sacerdotisas desempenham papel capital. Sua iniciação dura três meses. Durante a cerimônia, utilizam uma língua secreta e usam roupas especiais: um véu azul que esconde o rosto e um chapéu em forma de cone com penas de galo e conchas. A sessão é composta por cantos e danças, enquanto aos homens incumbe apenas o acompanhamento musical. Sua técnica específica é divinatória e diz respeito mais à magia menor do que ao xamanismo propriamente dito. A sacerdotisa segura uma vara de bambu em equilíbrio sobre o dedo e diz, por exemplo: se fulano for ladrão, que a vara faça tal movimento etc.

Entre os dayaks do interior há duas espécies de magos curandeiros: os daya beruri, geralmente homens, que se encarregam das curas, e os barich, em geral mulheres, especialistas no "tratamento" das colheitas de arroz. A doença é interpretada como sinal da presença de um mau espírito no corpo ou como ausência da alma. Os xamãs das duas categorias têm o poder extático de ver a alma humana e a alma da colheita, mesmo que elas tenham fugido para muito longe. Eles saem no encalço das almas fugitivas, que são capturadas (na forma de um fio de cabelo) e reintegradas ao corpo (ou à colheita). Quando a doença é causada por um mau espírito, a sessão reduz-se a uma cerimônia de expulsão[19].

O xamã dos dayaks da costa é chamado de manang. Tem ótima posição social, inferior apenas ao chefe. A profissão de manang costuma ser hereditária, mas existem duas categorias: a dos que tiveram a revelação em sonho, e assim receberam proteção de um ou de vários espíritos, e a dos que se tornaram manang por vontade própria e por isso não dispõem de espíritos familiares. De qualquer modo, o título de manang só é outorgado a quem foi iniciado por mestres reconhecidos (ver acima, p. 74). Há registros de homens e mulheres nas funções de manang, bem como de homens assexuados (impotentes); veremos em breve o significado ritual destes últimos.

O manang possui uma caixa com grande número de objetos mágicos, entre os quais os mais importantes são cristais de

19. H. Ling ROTH, Natives ofSarawak and British North Borneo, I, pp. 259-63).

quartzo, bata ilau ("pedra de luz"), que o ajudam a encontrar a alma dos doentes. Isso porque, também neste caso, a doença é fuga da alma e o objetivo da sessão é localizá-la e reinseri-la no corpo do paciente. A sessão é realizada à noite. O corpo do doente é esfregado com pedras e em seguida os presentes começam a cantar canções monótonas, enquanto o manang-chefe dança até a exaustão, procurando e chamando a alma do doente. Se a doença for grave, a alma escapará das mãos do manang diversas vezes. Quando o manang-chefe cai, os presentes jogam uma coberta sobre ele e esperam pelo resultado de sua viagem extática, pois assim que entra em êxtase o manang desce aos Infernos para procurar a alma do doente. Acaba por capturá-la e levanta-se repentinamente; com a alma do paciente na mão, ele a reinsere pela cabeça. A sessão tem o nome de belian, e Perham distingue até catorze espécies de sessão, de acordo com suas dificuldades técnicas. O tratamento termina com o sacrifício de uma galinha[20].

Na forma atual, o belian dos dayaks da costa parece ser um fenômeno mágico-religioso bastante complexo e sincrético. A iniciação do manang (fricção com pedras mágicas, ritual de ascensão etc.) e alguns elementos do tratamento (importância dos cristais de quartzo, fricção com pedras) indicam uma técnica xamânica bastante antiga. Mas o pseudotranse (que é cuidadosamente ocultado sob um abrigo) indica influências recentes, de origem indo-malásia. Antigamente, todos os manangs, depois da iniciação, vestiam roupas femininas pelo resto da vida. Hoje em dia esse costume é raríssimo[21]. Contudo, uma categoria especial de manang, o manang bali de algumas tribos litorâneas

20. Cf. Ling ROTH, op. cit., I, pp. 265 ss.; Are. J. PERHAM, "Manangism in Bomeo" (Journal ofthe Straits Branch of the Royal Asiatic Society, 19, Cingapura, 1887, pp. 87-103), retomado em Ling ROTH, I, pp. 271 ss. Ver ainda W. STOHR, "Das Totenritual der Dakak" (Ethnotogica, n.s., Colônia, 1959), pp. 152 ss.; ver também ibid., pp. 48 ss. (o xamã acompanha a alma do morto ao além), 12555. (o ritual funerário).

21. Ling ROTH, I, p. 282. Cf. o desaparecimento dos travestis e dos homossexuais entre os xamãs araucanos (A. MÉTRAUX, Le shamanisme araucan, pp. 315 ss.).

(aliás, desconhecido pelos dayaks das colinas), usa roupas de mulher e realiza trabalhos femininos. Alguns têm "marido", apesar do escárnio da aldeia. O travestimento, com todas as mudanças que implica, é aceito quando decorre de uma ordem sobrenatural recebida três vezes em sonhos; a desobediência levaria à morte[22]. Esse conjunto de elementos denota traços precisos de uma magia feminina e de uma mitologia matriarcal que já devem ter dominado o xamanismo dos dayaks da costa. Quase todos os espíritos são invocados pelos manangs com o nome de Ini, "Grande Mãe" (Ling Roth, I, p. 282). Contudo, o fato de os

manang-balis serem desconhecidos no interior prova que o complexo todo (travestimento, impotência sexual, matriarcado) veio de fora, ainda que em época remota.

Entre os ngadju-dayaks do sul de Bornéu, os intermediários entre homens e deuses (especialmente os Sangiangs) são as balians e os basirs, sacerdotisas-xamãs e sacerdotes-xamãs-assexuados (o termo basir significa "incapaz de procriar, impotente"). Estes últimos são verdadeiros hermafroditas, que se vestem e se comportam como mulheres[23]. Tanto as balians como os basirs são "escolhidos" por Sangiang, e sem o chamado deste não é possível tomar-se seu servidor, nem mesmo recorrendo às técnicas correntes de êxtase: dança e tambor. Os ngadju-dayaks são claros nesse ponto: o êxtase não é possível para quem não se sente chamado pela divindade. A bissexualidade e a impotência dos basirs estão ligadas ao fato de eles serem considerados intermediários entre os dois planos

22. Ling ROTH, I, pp. 270 ss. Um rapaz raramente se torna manang bati. Em geral são homens velhos ou sem filhos, atraídos pela situação material extremamente tentadora. Acerca do travestimento entre os tchuktches, ver BOGORAZ, The Cukchee, pp. 448 ss. Na ilha Rambree, na costa da Birmânia, alguns feiticeiros usam roupas femininas, tornam-se "esposas" de um colega e em seguida trazem-lhe lima mulher como segunda esposa, com a qual os dois homens coabitam (WEBSTER, Magic, p. 192). Vê-se claramente que se trata de um travestimento ritual, aceito em virtude de uma ordem divina ou devido ao prestígio mágico da mulher.

23. Acerca dessa questão, ver J. M. van der KROEF, "Transvestitism and the Religious Hermaphrodite in lndonesia" (in Journal of East Asiatic Studies, Ill, Manila, 1959, pp. 257-65),passim.

cosmológicos - Terra e Céu - e também ao fato de reunirem em si o elemento feminino (Terra) e o elemento masculino (Céu)[24]. Trata-se de uma androginia ritual, fórmula arcaica bem conhecida de biunidade divina e de coincidentia oppositorum[25], O hermafroditismo dos basirs, assim como a prostituição das balians, baseia-se no valor sagrado do "intermediário", na necessidade de abolir as polaridades.

Os deuses (Sangiangs) incorporam-se nas balians e nos basirs e falam diretamente através deles, Mas esse fenômeno de incorporação não é uma "possessão": as almas dos ancestrais ou os defuntos nunca se apoderam deles, que são exclusivamente instrumentos de expressão das divindades, Os mortos recorrem a uma outra espécie de feiticeiros, os tukang-tawurs. O êxtase das balians e dos basirs é provocado por Sangiang, ou por viagens místicas que seus servidores realizam ao Céu para visitar a "aldeia dos deuses".

Vários detalhes devem ser ressaltados: a vocação religiosa, decidida unicamente pelos deuses do alto; o caráter sagrado do comportamento sexual (impotência, prostituição); o papel modesto que cabe à técnica do êxtase (dança, música etc.); o transe provocado pela incorporação de

Sangiang ou pela viagem mística ao Céu; a ausência de relações com as almas dos ancestrais e, portanto, a ausência de "possessão". Todas essas características contribuem para marcar o arcaísmo desse fenômeno religioso. Embora a cosmologia e a religião dos ngadjudayaks tenham provavelmente sofrido influências asiáticas, pode-se presumir que as balians e os basirs representam uma forma antiga e autóctone de xamanismo.

As basirs dos ngadju-dayaks têm como correspondentes as bajasas ("ilusionistas") dos toradjas, que costumam ser mulheres; sua técnica específica consiste em realizar viagens extáticas ao Céu e aos Infernos, que podem ser feitas em espírito ou

24, H, SCHÁRER, Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo, pp. 78 SS.; id., Die Gottesidee der Ngadju Dajak, pp. 59 SS,
25, Cf. ELlADE, Traité d'histoire des religions, pp. 359 SS.

concretamente. Cerimônia importante é a momparilangka ("sentar-se na praça venerável"), que dura três noites consecutivas; a bajasa conduz as almas das mulheres e das moças para o Céu a fim de purificá-las e, na terceira noite, as traz de volta à Terra, reintegrando-as aos respectivos corpos. Cabe igualmente às bajasas procurar as almas errantes dos doentes; com o auxílio de um espírito wurake (pertencente à categoria dos espíritos da atmosfera), a bajasa sobe pelo arco-íris até a casa de Puê di Songe e traz de volta a alma do paciente. Também busca e recupera a "alma do arroz" quando ela deixa as plantações, e estas perdem o viço e ameaçam morrer. Mas as capacidades extáticas das bajasas não se limitam às viagens celestes e horizontais; por ocasião da grande festa funerária mompemate, elas conduzem as almas dos mortos ao além[26].

Segundo R. E. Downs, "a litania descrevia como os mortos eram tirados de seu torpor, como se vestiam e eram levados, através dos Infernos, até a árvore dinang, que escalavam para atingir a terra, chegando a Mori (a leste dos toradjas) para serem, finalmente, levados ao templo ou à cabana ritual. Lá, eram recebidos pelos parentes que, juntamente com os demais presentes, tratavam de distraí-los com cantos e danças.[...] No dia seguinte, os xamãs levavam as angga (almas) para o local de seu repouso definitivo" (p. 89, segundo Kruyt).

Essas observações mostram que as bajasas da ilha das Celebes são especialistas no grande drama da alma: na qualidade de purificadoras, curandeiras ou psicopompas, só intervêm quando está em jogo a própria condição da alma humana. É de se notar que suas relações mais freqüentes são com o Céu e com os espíritos celestes. O simbolismo do vôo mágico ou da ascensão pelo arco-íris; que domina o

xamanismo australiano, é arcaico. Aliás, os toradjas também conhecem o mito do cipó

26. N. ADRIANI e A. C. KRUYT, De Sare 'e-sprekende Toradja 's van Midden-Celebes (Batávia, 4 vols., 1912-1914),1-11, especialmente I, pp. 361 ss.; II, pp' 85-106, 109-46 e passim; e o longo resumo de H. H. JUYNBOLL, "Religionen der Naturvõlker Indonesiens" (in Archiv für Religionswissens

386

que outrora ligava a Terra ao Céu, e lembram-se de um tempo paradisíaco em que os homens se comunicavam facilmente com os deuses[27].

A "barca dos mortos" e a barca xamânica

A "barca dos mortos" desempenha papel importante na Malásia e na Indonésia, tanto nas práticas propriamente xamânicas quanto nos costumes e lamentações funerários. Está claro que todas essas crenças estão relacionadas, de um lado, com o hábito de colocar os mortos em canoas ou lançá-los ao mar e, de outro, com as mitologias funerárias. O costume de expor os mortos em barcas poderia ser explicado por vagas lembranças de migrações ancestrais[28]: a barca levaria a alma do morto de volta à pátria de origem, de onde teriam partido os antepassados. Mas essas possíveis lembranças perderam (salvo, talvez, entre os polinésios) seu significado "histórico"; a "pátria de origem" converte-se em país mítico, e o oceano que a separa das terras habitadas é visto como as Águas-da-

chaft, XVII, Leipzig, 1914, pp. 582-606), pp. 583-8. Ver também R. E. DOWNS, The Religion of the Bare'e Speaking Toradja 01 Central Celebes (Diss., Leiden, 1956), pp. 47 58., 87 88. Cf J. FRAZER, Afiermath: a Supplement to The Golden Bough (Londres, 1936), pp. 209-12 (resumindo ADRIANI e I(RUYT, I, pp. 376-93); H. G. Quaritch WALES, Prehistory and Religion in South-East Asia, pp. 81 ss. Encontram-se outras descrições de sessões xamânicas destinadas a recuperar a alma do doente em FRAZER, Afiermath, pp. 212-3 (dayaks do sul de Boméu), 214-6 (kayans de Sarawak, Boméu).

27. Acerca da ideologia e das práticas xamânicas dos habitantes de Ceram, cf. J. G. RODER,Alahatala, pp. 46 ss., 71 ss., 83 ss., 118 ss.

28. Cf Rosalind MOSS, The Life afier Death in Oceania and lhe Malay Archipelago (Londres, 1925), pp. 4 ss., 23 ss. etc. Acerca das relações entre as formas de sepultamento e as idéias sobre a vida após a morte na Oceania, ver também FRAZER, La crainte des morts, I, pp. 231 ss.; Erich DOERR, "Bestattungsformen in Ozeanien" (Anthropos, XXX, 1935, pp. 369-420, 727-65); Cada Van WYLICK, Bestattungsbrauchs und Jenseitse glaube auf Celebes (Diss., Basiléia, 1940; Haia, 1941); H. G. Quaritch W ALES, Prehistory, pp. 90 ss.

387

Morte. Esse fenômeno é, aliás, freqüente no horizonte mental arcaico, em que a "história" é constantemente transformada em categoria mítica.

Crenças e práticas funerárias análogas (barca dos mortos etc.) encontram-se entre os germânicos[29] e entre os japoneses[30]. Mas nesses dois casos, assim como na Oceania, ao lado de um além marítimo ou

submarinho (complexo "horizontal") existe um complexo vertical: a montanha como domínio dos mortos[31], ou mesmo o Céu (vimos que as montanhas estão "carregadas" de simbolismo celeste). Geralmente, apenas uns poucos privilegiados (chefes, sacerdotes, xamãs, iniciados etc.) vão para' o Céu[32]. Os outros mortais viajam "horizontalmente" ou descem para os Infernos subterrâneos. Devemos acrescentar que o problema do além e de suas orientações é extremamente complexo e não pode ser resolvido unicamente com idéias de "pátrias de origem" ou formas de sepultamento. Em última instância, estamos diante de mitologias e concepções religiosas que, embora nem sempre independentes dos usos e práticas materiais, são autônomas como estruturas espirituais.

Além do costume de expor os mortos em canoas, na Indonésia e, em parte, na Melanésia existem ainda três categorias de fatos mágico-religiosos que implicam a utilização (real ou simbólica) de barcas rituais: 1) a barca para expulsar os demônios e as doenças; 2) a que o xamã indonésio utiliza para "viajar pelo ar" à cata da alma do doente; 3) a "barca dos espíritos",

29. Cf. W. GOL THER, Handbuck der germanischen Mythologie (Leipzig, 1895), pp. 90 ss., 290, 315 ss.; O. ALMGREN, Nordische Felszeichnungen ais religiöse Urkunden (Frankfurt-am-Main, 1934, pp. 191, 321 etc.; O. HOFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen, 1 (Frankfurt-am-Main, 1934), pp. 196 etc.

30. Alexander SLA WIK, Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, pp. 704 ss.

31. HOFLER, I, pp. 221 ss. etc.; SLA WIK, pp. 687 ss.

32. Para nos limitarmos ao campo que nos interessa, cf. W. J. PERRY, Megalithic Culture of Indonesia (Manchester, 1918), pp. 113 ss. (após a morte, os chefes se dirigem para o Céu); R. MOSS, pp. 78 ss., 84 55. (o Céu como local de repouso de certas classes privilegiadas); A. RIESENFELD, The Megalithic Culture of Melanesia, pp. 654 55.

que transporta as almas dos mortos para o além. Nas duas primeiras categorias de ritos, os xamãs desempenham o papel principal, se não exclusivo; a terceira categoria, mesmo consistindo numa descida aos Infernos de tipo xamânico, ultrapassa a função do xamã. Como veremos em breve, essas "barcas dos mortos" são mais invocadas que manipuladas, e sua invocação ocorre nas lamentações funerárias recitadas por "carpideiras", e não por xamãs.

Anualmente, ou quando ocorrem epidemias, os demônios da doença são expulsos do seguinte modo: são capturados e encerrados numa caixa ou diretamente na barca e esta é lançada ao mar; ou então são esculpidas várias estatuetas de madeira, representando as doenças, que são presas à barca, e esta é largada no mar. Essa prática, muito difundida na Malásia[33] e na Indonésia[34], muitas vezes é executada pelos xamãs e pelos feiticeiros. A expulsão dos demônios da doença durante as epidemias é, provavelmente, uma imitação do ritual mais arcaico e

universal de expulsão dos "pecados" no Ano Novo, quando se procede à restauração integral da vitalidade e da saúde de uma sociedade[35].

Além disso, o xamã indonésio utiliza uma barca durante o tratamento mágico. Em toda a região indonésia predomina a idéia de que a doença decorre da fuga da alma. Em geral, considera-se que a alma foi raptada por demônios ou espíritos, e, para procurá-la, o xamã utiliza uma barca. É o que ocorre, por exemplo, com o balian dos dusuns: se ele acreditar que a alma do doente foi capturada por um espírito aéreo, fabricará uma barca em miniatura com um pássaro de madeira numa das extremidades. Nessa barca o xamã viaja extaticamente pelos ares, olhando para todos os lados, até encontrar a alma do doente. Essa técnica é praticada tanto pelos dusuns do norte quanto pelos do sul e do leste de Bornéu. O xamã maangan dispõe,

33. Cf., por exemplo, SKEAT, Malay Magic, pp. 427 55. etc.; leanne CUISINIER, pp. 10855., O mesmo costume existe nas ilhas Nicobar; cf. G. WHITEHEAD, p. 152 (fotografia).
34. A. STEINMANN, Das Kultische SchifJin /ndonesien, pp. 184 ss. (Bornéu setentrional, Sumatra, lava, Molucas etc.). 35. Cf. Mircea ELIADE, Le mythe de l'éternel retour, pp. 86 55.

além disso, de uma barca de um a dois metros de comprimento que fica em sua casa e na qual ele entra quando quer encontrar o deus Sahor e pedir-lhe ajuda[36].

A idéia da viagem de barco pelos ares não passa de aplicação indonésia da técnica xamânica de ascensão celeste. Uma vez que a barca desempenhava papel essencial nas viagens extáticas ao além (terra dos mortos e terra dos espíritos), realizadas para acompanhar as almas dos mortos aos Infernos ou para procurar as almas dos doentes raptadas por demônios ou espíritos, passou-se a utilizar a barca mesmo para o deslocamento pelos Céus em transe. A fusão ou coexistência desses dois simbolismos xamânicos (viagem horizontal para o além, subida vertical para o Céu) é evidenciada pela presença de uma Árvore Cósmica na própria barca do xamã. Essa Árvore às vezes é representada no meio da barca, na forma de lança ou de escada a ligar a Terra ao Céu[37]. Voltamos a encontrar aqui o simbolismo do "Centro", que possibilita a entrada do xamã no Céu.

Na Indonésia, o xamã conduz o defunto ao além, e nessa viagem extática muitas vezes utiliza uma barca[38]. Veremos em

36. A. STEINMANN, pp. 190 ss. A barca xamânica também existe em outras partes, como por exemplo na América (o xamã desce aos Infernos numa barca; cf. G. BUSCHAN, org., Illustrierte Võlkerkunde (Stuttgart, 2 vols., 1922-1926), I, p. 134; STEINMAN, p. 192).
37. A. STEINMANN, pp. 193 ss.; H. G. Quaritch WALES, Prehistory, pp. 101 ss. Segundo W. SCHMIDT ("Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Võlker" [Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaflen in Wien, Phil.-hist., Klasse, LIII, pp. 1-142, Viena, 1910)), a Árvore Cósmica indonésia é de origem lunar e por isso aparece em primeiro plano nas mitologias da parte ocidental da Indonésia (isto é, em

Bornéu, ao sul de Sumatra e em Malaca), ao passo que inexiste nas regiões orientais, onde uma mitologia lunar teria sido substituída por mitos solares; cf. STEINMANN, pp. 192, 199. Mas essa construção astro-mitológica foi alvo de críticas importantes; cf., por exemplo, F. SPEISER, "Melanesien und lndonesien" (Zeitschrififiir Ethnologie, LXX, 1938, pp. 463-81), pp. 464 ss. Cabe observar ainda que a Árvore Cósmica comporta um simbolismo muito mais complexo e que apenas alguns de seus aspectos (renovação periódica, por exemplo) justificam a interpretação em função de uma mitologia lunar; cf. ELIADE, Traité, pp. 236 ss.

38. Cf., por exemplo, A. C. KRUIT (KRUYT), "Indonesians" (in J. HASTINGS, org., Encyclopedia of Religion and Ethics, VII, Nova York, 1951.

390

breve que as carpideiras dayaks de Bornéu desempenham o mesmo papel, recitando cantos rituais que falam de viagens dos mortos em barcas. Na Melanésia, existe também o costume de dormir ao lado do cadáver para, em sonho, acompanhar e guiar sua alma pelo além; ao despertar, são contadas as peripécias da viagem (R. Moss, pp. 104 ss.). Pode ser feito um paralelo entre essa prática de acompanhamento ritual do morto pelo xamã ou pela carpideira (Indonésia) e as orações fúnebres pronunciadas diante do túmulo, na Polinésia. Em planos diferentes, todos esses ritos e costumes funerários visam ao mesmo objetivo: acompanhar o morto ao além. Mas só o xamã é um psicopompo propriamente dito, só ele acompanha e guia o morto concretamente.

Viagens de além-túmulo entre os dayaks

Embora não sejam executadas por xamãs, as cerimônias funerárias dos dayaks da costa têm alguma relação com o xamanismo. Uma carpideira profissional, cuja vocação, porém, foi determinada pela aparição de um deus em sonho, recita longamente (o relato pode durar até doze horas) as peripécias da viagem do falecido ao além. A cerimônia ocorre imediatamente após o falecimento. A carpideira senta-se ao lado do cadáver e recita com voz monótona, sem nenhum acompanhamento musical. O objetivo do relato é evitar que a alma do morto se perca em sua viagem ao Inferno. Na realidade a carpideira desempenha o papel de psicopompo, pois, embora não acompanhe pessoalmente o morto, o texto ritual constitui um itinerário bem preciso. Antes de mais nada, a carpideira procura um mensageiro para transmitir ao Inferno a notícia da chegada iminente de uma nova alma. Dirige-se em vão aos pássaros, aos animais

pp. 232-50), p. 244; R. MOSS, p. 106. Entre os toradjas orientais, oito ou nove dias após o falecimento de uma pessoa, o xamã desce ao mundo inferior para trazer de volta sua alma e levá-la ao Céu numa barca (H. G. Quaritch WALES, Prehistory, pp. 95 ss., baseado em N. ADRIANI e A. C. KRUYT).

391

selvagens e aos peixes: eles não têm coragem de transpor a fronteira que separa os vivos dos mortos. Finalmente, o Espírito do Vento

concorda em levar a mensagem. Envereda por uma planície interminável e sobe numa árvore para procurar o caminho, porque está escuro, e de todos os lados partem trilhas que levam aos Infernos: são elas 77 X 7. Do alto da árvore, o Espírito do Vento descobre o melhor caminho. Abandona a forma humana e lança-se como furacão em direção ao Inferno. Os mortos, assustados com a súbita tempestade, ficam preocupados e perguntam a razão daquilo. Fulano acaba de morrer, responde o Espírito do Vento, e é preciso trazer logo a alma dele.

Alegres, os espíritos entram numa barca e remam com tanta força que matam todos os peixes que encontram pelo caminho. Param a barca diante da casa do morto, entram e agarram a alma que, amedrontada, grita e se debate. Mas antes mesmo de atingir as margens do Inferno já parece calma.

A carpideira conclui o canto. Cumpriu sua função: contando todas as peripécias dessas duas viagens extáticas, ela na verdade guiou o morto até sua nova morada. A mesma viagem ao além é contada pela carpideira por ocasião da cerimônia pana, e sua função é passar para o Inferno as oferendas em alimentos; só após essa cerimônia é que os mortos tomam consciência de sua nova condição. Finalmente, a carpideira convida as almas dos mortos para o grande festival funerário, gawei antu, celebrado um a quatro anos após o falecimento; para ele afluem muitos convidados, e acredita-se que os mortos também estejam presentes. O canto da carpideira descreve como eles saem alegremente do Inferno, embarcam e chegam correndo para o banquete[39].

39. A maior parte dos textos e relatos das carpideiras dayaks foi publicada por PERHAM em seu Manangism in Borneo (publicados novamente, em resumo, por H. Ling ROTH, The Natives of Sarawak and British North Borneo, I, pp. 203 ss.), e pelo Rev. W. HOWELL, "A Sea-Dayak Dirge" (Sarawak Museum Journal, I, 1911, pp. 5-73), artigo ao qual não tivemos acesso e que conhecemos pelos longos trechos citados em H. M. e N. K. CHADWICK, The Growth of Literature, IlI, pp. 488 ss. Acerca das crenças e costumes funerários entre os ngadju-dayaks do sul de Bornéu, ver H. SCHÃRER, Die Gottesidee der Ngadju Dajak, pp. 159 ss.

Evidentemente, nem todas essas cerimônias funerárias possuem caráter xamânico. Não existe, pelo menos no pana e no gawei antu, relação direta de natureza mística entre o morto e a carpideira que descreve as viagens ao além. Em suma, trata-se de uma literatura ritual que conserva os esquemas dos descensos infernais, sejam eles xamânicos ou não. Mas não devemos esquecer que o xamã (altaico ou não) também conduz as almas dos mortos ao Inferno; e, como acabamos de ver, em toda a região indonésia a "barca dos mortos" - a que se faz constante alusão nos relatos funerários que acabamos de resumir - é, por excelência, um meio xamânico de viagem extática. A própria carpideira, embora não tenha função mágico-religiosa, não é

uma personagem "profana". Foi escolhida por um deus, teve sonhos reveladores. De qualquer modo, é uma "vidente", uma "inspirada", que tem visão das viagens infernais e, portanto, conhece o outro mundo, sua topografia e seus itinerários. Morfologicamente, a carpideira dayak situa-se no mesmo plano das videntes e poetisas do mundo arcaico indo-europeu. Uma categoria precisa de criações literárias tradicionais deriva das "visões" e da "inspiração" de tais mulheres, escolhidas pelos deuses e cujos sonhos e visões constituem revelações místicas.

Xamanismo melanésio

Não cabe resumir aqui as crenças e mitologias melanésias que servem de fundamento ideológico para as práticas dos medicine-men. Diremos apenas que, em termos gerais, é possível distinguir três tipos de cultura na Melanésia, cada um deles difundido por um dos três grupos étnicos que parecem ter colonizado (ou apenas atravessado) a região: papuas aborígines, conquistadores de pele branca que trouxeram a agricultura, culturas megalíticas e outras formas de civilização que entraram em seguida na Polinésia e, finalmente, melanésios de pelnegra, os últimos que chegaram às ilhas[40]. Os imigrantes de

40. A. RIESENFELD, The Megalithic Culture 01 Melanesia, pp. 665 ss., 680 etc. Essa obra contém uma imensa bibliografia e o exame crítico dos

pele branca introduziram uma mitologia riquíssima, centrada num herói cultural (Qat, Ambat etc.) diretamente relacionado com o Céu, seja por desposar uma fada celeste cujas asas rouba e esconde por precaução, para segui-Ia ao Céu escalando uma árvore, um cipó ou uma "corrente de flechas", seja porque ele mesmo provém do Céu[41]. Os mitos de Qat correspondem aos mitos polinésios de Tagarao e Maui, cujas relações com o Céu e com os seres celestes são bem conhecidas. É possível que o tema mítico da "Viagem celeste" tenha sido aplicado aos recém-chegados de pele branca pelos aborígines papuas, mas de nada serviria explicar a "origem" de tal mito (aliás, de difusão universal) pelo acontecimento histórico de chegada ou partida de migrantes[42]. Já dissemos que os acontecimentos históricos, em vez de "criarem" mitos, acabam sendo integrados nas categorias míticas.

Seja como for, ao lado das técnicas de cura mágica cujo arcaísmo parece inquestionável, constata-se a ausência de tradição e iniciação xamânicas propriamente ditas na Melanésia. Seria fundado atribuir o desaparecimento das iniciações xamânicas ao papel considerável

desempenhado pelas sociedades secretas de base iniciática? É possível[43]. De todo modo,

trabalhos anteriores, especialmente os de RIVERS, DEACON, LAYARD e SPEISER. No tocante às relações culturais entre a Melanésia e a lndonésia, ver F. SPEISER, Melanesien und Indonesien; quanto às relações com a Polinésia (e com sentido "anti-historicista"), ver R. W. WILLIAMSON, Essays in Polynesian Ethnology (Ralph PIDDINGTON, org., Cambridge, 1939), pp. 302 ss. Para tudo o que diz respeito à pré-história e às primeiras migrações dos austronésios que difundiram sua cultura megalítica e uma ideologia específica (caça às cabeças etc.) da China meridional para a Nova Guiné, ver R. von HEINE-GELDERN, "Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier" (Anthropos, XXVII, 1932, pp. 543-619). Segundo as pesquisas de RIESENFELD, os autores da cultura megalítica na Melanésia parecem ser provenientes de uma região delimitada pelas ilhas de Formosa, Filipinas e Celebes (p. 668). Ver ainda Joachim STERL Y, "Heilige Mãnner" und Medizinmânner in Melanesien (Diss., Colônia, 1965).

41. Cf. RIESENFELD, pp. 78, 80 ss., 97,102 e passim.

42. RIESENFELD parece querer provar isso em sua obra, que, no mais, é admirável.

43. O problema é complexo demais para podermos abordá-la aqui. Existe incontestavelmente uma semelhança morfológica notável entre todas

a função essencial dos medicine-men restringe-se às curas e à adivinhação. Algumas outras capacidades especificamente xamânicas (como o vôo mágico) continuam sendo quase exclusividade dos magos negros. (Aliás, em nenhum outro lugar tanto quanto na Oceania - e em especial na Melanésia - aquilo que chamamos genericamente de "xamanismo" se apresenta tão fragmentado por um número tão grande de grupos mágico-religiosos, podendo-se distinguir sacerdotes, medicine-men, feiticeiros, adivinhos, "possuídos" etc.) Por fim - o que nos parece importante -, vários motivos que de alguma maneira fazem parte da ideologia xamânica sobrevivem apenas em mitos ou crenças funerárias. Aludimos acima ao motivo do herói civilizador que se comunica com o Céu por meio de uma "corrente de flechas" ou de um cipó etc.; voltaremos a isso (pp. 458 ss.). Note-se ainda a crença de que o defunto, ao chegar ao mundo dos mortos, é mutilado da seguinte forma pelo Guardião: seus ouvidos são vazados[44]. Como vimos, essa é uma operação própria das iniciações xamânicas.

Em Dobu, uma das ilhas da Nova Guiné oriental, o feiticeiro é considerado "ardente" e a magia está associada ao calor e ao fogo, idéia pertencente ao xamanismo arcaico e que sobreviveu mesmo em ideologias e técnicas evoluídas (ver mais adiante, pp. 514 ss.). É por isso que o mago deve manter o corpo "seco" e "em fogo", e trata de fazê-lo bebendo água salgada e ingerindo alimentos apimentados[45]. Os feiticeiros e feiticeiras de Dobu são capazes de voar, e à noite podem ser vistos

as formas de iniciação, iniciações de idade, iniciações das sociedades secretas e iniciações xamânicas. Para dar apenas um exemplo, o candidato de uma sociedade secreta de Malekula sobe numa plataforma para sacrificar um porco (A. B. DEACON, Malekula, pp. 379 ss.); e vimos

(pp. 147 ss.) que a subida numa plataforma ou numa árvore é um rito próprio das iniciações xamânicas.

44. C. G. SELIGMAN, The Melanesians of Britisn New Guinea (Cambridge, 1910), pp. 158,273 ss. (raros), 189 (koitas). Ver também Kira WEINBERGER-GOEBEL, "Melanesische Jenseitsgedanken" (Wiener Beitrâge zur Kulturgeschichte und Linguistik, V, 1943, pp. 95-124), p. 114.

45. R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu (Londres, 1932), pp. 295 ss.

395

os rastros de fogo que deixam atrás de si[46]. Mas são principalmente as mulheres que voam, pois em Dobu as técnicas mágicas estão divididas entre os dois sexos da seguinte maneira: as mulheres são as verdadeiras magas; operam diretamente através da alma, enquanto o corpo está mergulhado no sono, e atacam a alma da vítima (que elas são capazes de extrair do corpo e destruir); os feiticeiros só operam por meio de talismãs (Fortune, ibid., p. 150). A diferença de estrutura entre os magos ritualistas e os extáticos nesse caso assume a forma de divisão baseada no sexo.

Em Dobu, bem como em outras regiões da Melanésia, a doença é provocada por magia ou pelos espíritos dos mortos. Em ambos os casos a alma do doente é afetada, mesmo que não seja retirada do corpo, mas simplesmente danificada. Em qualquer das hipóteses, apela-se para o medicine-man, que descobre a causa da doença olhando fixamente para os cristais ou para a água. Deduz-se que a alma foi raptada por certas manifestações patológicas do doente: este delira, ou fala de barcos no mar e coisas do gênero, o que constitui o sinal de que sua alma deixou o corpo. No cristal, o curandeiro enxerga a pessoa que causou a doença, viva ou morta. O autor do sortilégio é comprado, para desarmar sua animosidade, ou são feitas oferendas ao morto, se ele for responsável pelo ma1[47]. Em Dobu, todos praticam a adivinhação, mas sem magia (Fortune, p. 155), e todos possuem cristais de origem vulcânica que, dizem, voam sozinhos se forem deixados à vista e permitem que os feiticeiros "enxerguem" os espíritos (ibid., pp. 298 ss.). Não subsiste nenhum ensinamento esotérico a respeito desses cristais (ibid.), o que mostra a decadência do xamanismo masculino em Dobu, uma vez que, por outro lado, existe um ensinamento que é transmitido pelo mestre ao noviço e trata de tudo

46. Ibid., pp. 150 55., 296 etc. A origem mítica do fogo a sair da vagina de uma mulher velha (ibid., pp. 296 ss.) parece indicar a anterioridade da magia feminina em relação à feitiçaria masculina.

47. Ibid., pp. 154 ss. Acerca do método vada (assassinato por magia), cf. ibid., pp. 284 ss.; SELIGMAN, pp. 170 ss.

396

o que se relaciona com a ciência dos sortilégios maléficos (ibid., pp. 147 ss.).

Em toda a Melanésia, começa-se a tratar a doença com sacrifícios e orações dirigidas ao espírito do morto, para que ele "pegue de volta a doença". Se essa medida tomada pelos familiares do doente fracassar, recorre-se a um mane kisu, "doutor". Este descobre por meios mágicos o morto que causou a doença e pede-lhe que retire a causa do mal. Se falhar, recorre-se a outro doutor. Além do tratamento propriamente mágico, o mane kisu fricciona o corpo do doente e aplica-lhe diversos tipos de massagem. Em Ysabel e Florida, o doutor amarra um objeto pesado na ponta de um cordão e começa a pronunciar os nomes das pessoas recém-falecidas; quando pronuncia o do autor da doença, o objeto começa a mover-se. O mane kisu pergunta que sacrifício ele deseja - peixe, porco, homem -, e o falecido indica a resposta do mesmo modo[48]. Em Santa Cruz os espíritos provocam as doenças lançando flechas mágicas, que o curandeiro extrai com massagens (Codrington, p. 197). Nas ilhas Bank, a doença é expulsa com massagens ou sucções; em seguida, o xamã mostra ao paciente um fragmento de osso, de madeira ou de folha, e dá-lhe para beber água na qual foram colocadas pedras mágicas[49], O mane kisu aplica o mesmo método divinatório em outras ocasiões; por exemplo, antes da partida dos pescadores, pergunta-se a um tindalo (espírito) se a pesca será boa, e o barco responde balançando (Codrington, p. 210). Em Motlav e em outras ilhas do arquipélago Bank, para descobrir o autor de um roubo, utiliza-se um bambu no qual se aloja um espírito: sem intervenção humana, o bambu volta-se para o ladrão (ibid.)[50].

48. R. H. CODRINGTON, The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore (Oxford, 1891), pp. 194 ss.
49. Ibid., p. 198; a mesma técnica é utilizada em Fiji (ibid., p. 1). Acerca das pedras mágicas e cristais de quartzo dos feiticeiros melanésios, ver SE- LlGMAN, pp. 284-5.
50. Medicine-man em Koita, cf. SELlGMAN, pp. 167 ss.; em Roro, ibid., pp. 278 ss.; em Bartle Bay, p. 591; em Massim, pp. 638 ss.; nas ilhas Trobriand, p. 682.

Além dessa categoria de adivinhos e curandeiros, qualquer ser humano pode ser possuído por um espírito ou por um morto; quando isso ocorre, a voz é estranha e são feitas profecias. Na maioria das vezes a possessão é involuntária: a pessoa está com vizinhos, tratando de algum assunto, e de repente começa a espirrar e a tremer. "Seu olhar é feroz, seus membros se contorcem, o corpo inteiro entra em convulsão, a boca espuma. Então, saindo de sua garganta, uma voz que não é sua aprova ou desaprova o que acaba de ser projetado. Esse indivíduo não utiliza nenhuma técnica para invocar o espírito; este 'baixa' por vontade própria, domina a pessoa com seu mana, e ao partir deixa-a totalmente esgotada"[51].

Em outras regiões da Melanésia, como na Nova Guiné, utiliza-se deliberadamente e em todas as circunstâncias a possessão por um parente morto. Quando alguém está doente ou quando se quer descobrir alguma coisa desconhecida, um membro da família prende aos joelhos ou ao ombro a imagem do defunto ao qual quer pedir conselho e deixa-se "possuir" por sua alma[52]. Mas esses fenômenos de mediunidade espontânea, muito freqüentes na Indonésia e na Polinésia, têm relações apenas superficiais com o xamanismo propriamente dito. Quisemos, contudo, mencioná-los para evocar o clima espiritual em que se organizaram as técnicas e as ideologias xamânicas.

51. CODRINGTON, pp. 209 ss. Na ilha Lepers, acredita-se que o espírito Tagaro infunde seu poder espiritual num homem para que este possa descobrir coisas ocultas e revelá-las iibid., p. 210). Os melanésios não confundem loucura, que também é uma possessão por um tindalo, com possessão propriamente dita, que tem um objetivo preciso, uma revelação (ibid., p. 219). Durante a possessão, o homem devora uma quantidade considerável de alimentos e demonstra seus poderes mágicos comendo carvão em brasa, levantando fardos enormes e fazendo profecias (ibid., p. 219).

52. J. G. FRAZER, The Belief in Immortality and lhe Worship of the Oead (Londres, 3 vols., 1913-1924), I, p. 309.

Xamanismo polinésio

Na Polinésia as coisas são ainda mais complicadas, porquanto são várias as categorias de especialistas do sagrado, todos com relações mais ou menos diretas com os deuses e os espíritos. De modo geral, há três grandes categorias de funcionários religiosos: os chefes divinos (arila), os profetas (taula) e os sacerdotes (tohunga), mas é preciso acrescentar curandeiros, feiticeiros, necromantes e "possuídos" espontâneos; ao final, todos utilizam mais ou menos a mesma técnica básica, a saber, o contato com os deuses e os espíritos, a inspiração ou a possessão por eles. É provável que ao menos algumas das ideologias e técnicas religiosas tenham sido influenciadas por idéias asiáticas, mas a questão das relações culturais entre a Polinésia e o sul da Ásia continua aberta, e de qualquer modo podemos deixá-la de lado aqui[53].

Devemos notar desde já que o essencial da ideologia e da técnica xamânicas, a saber, a comunicação entre as três zonas cósmicas ao longo de um eixo que se encontra no "Centro" e a capacidade mágica de ascender ou voar, encontra-se abundantemente registrado na mitologia polinésia e sobrevive nas crenças populares relativas aos feiticeiros. Alguns exemplos bastarão; de

53. E. S. HANDY (Polynesian Religion) tentou distinguir aquilo que chamava de dois estratos da religião polinésia, um de origem indiana e outro de origem chinesa. Mas suas comparações baseavam-se em analogias vagas; ver a crítica de PIDDINGTON em Essays in Polynesian Ethnology de R. W. WILLIAMSON, pp. 257 ss. (Acerca das analogias asiático-polinésias, ver

ibid., pp. 268 ss.) É incontestável, porém, que podem ser estabelecidas algumas seqüências culturais na Polinésia e, desse modo, fazer a história dos complexos culturais e até determinar sua possível origem; cf., por exemplo, Edwin G. BURROWS, "Culture-Areas in Polynesia" (Journal ofthe Polynesian Society, XLIX, Wellington, 1940, pp. 349-63), que justamente discute as críticas feitas por PIODINGTON (ver acima, p. 316, n. 72). Não cremos, entretanto, que tais pesquisas, embora interessantes, possam resolver o problema das ideologias xamânicas e das técnicas do êxtase. Quanto aos eventuais contatos entre a Polinésia e a América, ver o claro apanhado de James HORNELL, Was There Pre-Columbian Contact between lhe Peoples of Oceania and South America?

399

qualquer maneira, ainda teremos de voltar ao tema mítico da ascensão. O herói Maui, cujos mitos se encontram em toda a área polinésia e mesmo fora dela, é conhecido por suas ascensões ao Céu e por suas descidas aos Infernos[54]. Ele voa em forma de pomba e, quando quer descer aos Infernos, retira o pilar central de sua casa e, pela abertura, sente o vento das regiões inferiores[55]. Vários outros mitos e lendas falam de ascensão ao Céu por meio de cipós, árvores ou pipas, e o significado ritual desse brinquedo indica, em toda a Polinésia, a crença na possibilidade de ascensão celeste e o desejo correspondente[56]. Finalmente, como em toda parte, os feiticeiros e os profetas polinésios têm fama de voar e, assim, percorrer num instante distâncias enormes (Handy, p. 164).

Devemos lembrar ainda uma categoria de mitos que, mesmo não pertencendo à ideologia xamânica propriamente dita, revela um tema xamânico essencial: o da descida de um herói aos Infernos para trazer de volta a alma da mulher amada. O herói maori Hutu, por exemplo, desce aos Infernos em busca da princesa Pare, que se suicidara por causa dele. Hutu encontra a Grande-Senhora-da-Noite, que reina no País das Sombras, e obtém seu auxílio. Ela lhe indica o caminho e lhe dá um cesto de víveres para que ele não toque nos alimentos do Inferno. Hutu encontra Pare em meio às sombras e consegue levá-la de volta consigo para a terra. Reinsere a alma no corpo da princesa, e esta ressuscita. Nas ilhas Marquesas, conta-se a história da amada do herói Kena, que também se suicidara por ter sido repreendida por seu amado. Kena desce aos Infernos, prende a alma da moça num cesto e volta para a terra. Na versão

54. Todos os mitos e uma rica documentação encontram-se no volume de Katharine LUOMALA, "Maui-of-a-Thousand-Tricks: His Oceanic and European Biographers" (Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 198, Honolulu, 1949). Acerca do tema da ascensão, ver N. K. CHADWICK, Notes on Polynesian Mythology.

55. HANDY, Polynesian Religion, p. 83. Sobre a descida aos Infernos com forma de pomba, N. K. CHADWICK, The Kite: A Study in Polynesian Tradition, p. 478.

56. Ver ibid.ç passim. Ver também mais adiante, pp. 518 ss.

400

de Mangaiana, Kura se mata acidentalmente e é trazida de volta da terra dos mortos pelo marido. No Havaí, fala-se de Hiku e Kawelu, cuja

história se parece com a de Hutu e Pare da Nova Zelândia. Abandonada pelo amante, Kawelu morre de tristeza. Hiku desce aos Infernos por um tronco de videira, apodera-se da alma de Kawelu, encerra-a num coco e volta à terra. A reinserção da alma no corpo sem vida é feita do seguinte modo: Hiku empurra a alma pelo dedo grande do pé esquerdo e, massageando a planta do pé e a barriga da perna, consegue fazê-la chegar ao coração. Antes de descer aos Infernos, Hiku tivera o cuidado de untar o corpo com óleo rançoso para ter cheiro de cadáver, o que não fora feito por Kena, descoberto imediatamente pela Senhora dos Infernos (Handy, pp. 81 ss.).

Como se vê, esses mitos polinésios de descida aos Infernos estão mais próximos do mito de Orfeu que do xamanismo propriamente dito. O mesmo motivo, aliás, foi registrado no folclore norte-americano (cf. pp. 341 ss). Note-se, entretanto, que a reinserção da alma de Kawelu é feita segundo o método xamânico. E a captura da alma que desceu aos Infernos lembra o procedimento dos xamãs para buscar e capturar as almas dos doentes, quer estas já tenham entrado no Reino dos Mortos, quer estejam apenas perdidas em regiões afastadas. Quanto ao "cheiro dos vivos", trata-se de tema folclórico amplamente difundido, integrado aos mitos de tipo órfico ou aos descensos xamânicos.

Contudo, a maior parte dos fenômenos xamânicos polinésios pertence a uma categoria mais específica. Na maioria das vezes reduzem-se à possessão pelos deuses ou espíritos, geralmente solicitada pelo sacerdote ou pelo profeta, mas que também pode acontecer de forma espontânea. A possessão e a inspiração pelos deuses é especialidade do taula, profeta, mas também é praticada pelos sacerdotes; em Samoa e no Taiti, por exemplo, é acessível a todos os chefes de família: o deus patrono da família costuma falar pela boca de seu chefe vivo (Handy, p. 136). Um taula atua afirma poder comunicar-se com os irmãos mortos, declara-se capaz de vê-Ias perfeitamente e diz

que, durante a aparição, desmaia (Loeb, The Shaman of Niue, pp. 399 ss.). Nesse caso, são os espíritos dos irmãos que revelam as causas das doenças e os remédios indicados, ou informam que o paciente está condenado. Mas guardou-se a lembrança de um tempo em que o xamã era "possuído pelos deuses", e não "possuído pelos espíritos", como hoje em dia (ibid., p. 394). Embora representem basicamente a tradição ritualística da religião, os sacerdotes (Tohunga) não estão isentos de experiências extáticas; devem até mesmo aprender as artes mágicas e a feitiçaria. Fornander menciona dez "colégios de sacerdotes" no Havaí: três especializados em feitiçaria, dois em necromancia, três em adivinhação, um em medicina e cirurgia e um em construção de templos (Handy, p. 150). O que Fornander chama da "colégios" são, na

verdade, diversas categorias de especialistas, mas essa informação mostra que os sacerdotes recebiam também uma instrução mágica e médica que em outras regiões era apanágio dos xamãs.

As curas mágicas são, aliás, praticadas tanto pelo taula quanto pelo tohunga. O sacerdote maori, chamado em caso de doença, começa procurando descobrir o caminho pelo qual o mau espírito veio do mundo inferior, e para isso mergulha a cabeça na água. O caminho costuma ser o caule de uma planta, que o tohunga pega e coloca na cabeça do doente. Em seguida, recita encantamentos para que o espírito deixe a vítima e retorne às regiões subterrâneas (ibid., p. 244). Em Mangareva, também são os sacerdotes que se encarregam das curas. Como a doença costuma ser provocada pela possessão por um deus da família Viriga, os parentes próximos do doente consultam imediatamente um sacerdote. Este fabrica uma pequena canoa de madeira e a leva até a casa do paciente, pedindo ao deus-espírito que deixe o corpo e embarque[57].

57. Te Rangi HIROA (Peter H. BUCK), "Ethnology of Mangareva" (Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 157, Honolulu, 1938), pp. 475 ss. Cabe notar que o nome dos sacerdotes, em Mangareva, é taura, palavra que corresponde a taula (Samoa e Tonga), kaula (Havaí) e ta lia (ilhas Marquesas), termos esses que, como vimos, designam os "profetas" (cf. HANDY, pp. 159

Como dissemos, a possessão pelos deuses ou pelos espíritos é uma particularidade da religião extática polinésia. Durante a possessão, profetas, sacerdotes ou simples médiuns são considerados encarnações divinas e tratados de acordo. Os inspirados são como "vasos" nos quais os deuses e espíritos entram. O termo maori waka dá a entender que o inspirado carrega o deus em si como as canoas carregam seus donos (Handy, op. cit., p. 160). As manifestações de incorporação do deus ou do espírito são semelhantes às que se observam por toda parte: após uma etapa preliminar de calma concentração, sobrevém um estado frenético durante o qual a voz do médium soa em falsete e é interrompida por espasmos. Suas palavras são oraculares e determinam a ação a ser realizada, pois as consultas medi únicas são feitas não só para saber que tipo de sacrifício o deus deseja mas também antes de se iniciar uma guerra ou de longa viagem etc. Do mesmo modo é possível descobrir a causa e o tratamento das doenças ou um ladrão.

É ocioso reproduzir aqui as descrições que os primeiros viajantes e etnólogos acumularam sobre a fenomenologia da inspiração e da possessão na Polinésia. As descrições clássicas podem ser encontradas em W Mariner, Ellis, C. S. Stewart etc.[58]

ss.). Em Mangareva, porém, a dicotomia religiosa não se exprime pelo par tohunga (sacerdote)-taula (profeta), e sim pelo par taura (sacerdote)-akarata (adivinho); cf. Honoré LAVAL, Mangareva. L'histoire ancienne d'un peuple polynésien (Braine-le-Comte e Paris, 1938), pp. 309 ss. Ambos são possuídos pelos deuses, mas o akarata obtém seu título graças a uma inspiração repentina, seguida de breve cerimônia de consagração (cf. HIROA, pp. 446 ss.), ao passo que o taura passa por longa iniciação numa marae (ibid., p. 443). Honoré LA V AL (p. 309) e outros especialistas afirmam que não existe iniciação para o akarata; HIROA, no entanto, provou (pp. 446 ss.) que o cerimonial de consagração (que dura cinco dias e ao longo do qual o sacerdote convida os deuses para residir no corpo do neófito) tem estrutura de iniciação. A grande diferença entre os "sacerdotes" e os "adivinhos" reside na vocação extática extremamente acentuada destes últimos.

58. Sessões no Taiti, William ELLlS, Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and the Sandwich Islands (3ª ed., Londres, 4 vols., 1853), I, pp. 373-4 (convulsões, gritos, palavras

Notaremos apenas que as sessões mediúnicas com objetivos particulares ocorrem à noite[59] e são menos frenéticas que as grandes sessões públicas, realizadas em pleno dia, para saber a vontade dos deuses. A diferença entre um "possuído" espontâneo e intermitente e um profeta reside no fato de este último ser sempre "inspirado" pelo mesmo deus ou espírito, que ele pode incorporar deliberadamente. A consagração de um novo profeta se efetua, aliás, após a autenticação oficial do espírito-deus que o domina; fazem-lhe perguntas e ele deve proferir oráculos[60]. O indivíduo não é reconhecido como taula ou akarata enquanto não tiver dado provas da autenticidade de suas experiências extáticas. Se for representante (ou melhor, incorporação) de um grande deus, ele e sua casa se tomarão tapu, e ele adquire um status social considerável, igualando ou até superando em prestígio o chefe político. Às vezes, o fato de encamar um grande deus se traduz pela obtenção de poderes mágicos sobrenaturais; o profeta das ilhas Marquesas, por exemplo, pode jejuar um mês, é capaz de dormir debaixo de água, vê coisas que acontecem a grandes distâncias etc. (Ralph Linton, p. 188).

Além dessas duas grandes categorias de personagens mágico-religiosos, existem os feiticeiros ou necromantes (tahu,

incompreensíveis que os sacerdotes devem interpretar etc.); ilhas da Sociedade, ibid., I, pp. 370 ss.; J. A. MOERENHOUT, Voyages aux iles du Grand Océan (Paris, 2 vols., 1837), I, p. 482; ilhas Marquesas, C. S. STEW ART, A Visit to the Soutn Seas, in lhe United States' Ship Vincennes, during the Years 1829 and 1830 (Nova York, 1831; Londres, 1832; 2 vols.), I, p. 70; Tonga, W. MARINER, An Account ofthe Natives ofthe Tonga Islands (Londres, 1817; Boston, 1820,2 vols.), I, pp. 86 ss., 101 ss. etc.; Samoa, Hervey lslands, Robert W. WILLlAMSON, Religion and Social Organization in Central Polynesia (org. por R. PIDDINGTON, Cambridge, 1937), pp. 112 ss.; Pukapuka, E. e P. BEAGLEHOLE, "Ethnology of Pukapuka" (Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 150, Honolulu, 1938), pp. 323 ss.; Mangareva, HIROA, op. cit., pp. 444 ss.

59. Ver a descrição de uma dessas sessões em HANDY, "The Native Culture in the Marquesas" (Bernice P. Bishop Museum Bulletin, 9, Honolulu, 1923), pp. 265 ss.

60. Em Mangreva, HIROA, op. cit., p. 444; nas ilhas Marquesas, Ralph LINTON, em Abraham KARDINER, org., The Individual and His Society (Nova York, 1939), pp. 187 ss.

kahu etc.), cuja especialidade é obter um espírito auxiliar ("familiar") extraindo-o do corpo de um amigo ou parente morto[61]. Eles podem curar, como os profetas e os sacerdotes, e também são consultados para a descoberta de roubos (nas ilhas da Sociedade, por exemplo), embora se prestem freqüentemente a operações de magia negra. (No Havaí, o kahu pode destruir a alma da vítima esmagando-a entre os dedos; Handy, Polynesian Religion, p. 236. Em Pukapuka, o tangata wotu é capaz de ver as almas que perambulam durante o sono; mata-as porque elas talvez se preparem para causar doenças; E. e P. Beaglehole, p. 326.) A diferença essencial entre os feiticeiros e os inspirados é que os primeiros não são "possuídos" pelos deuses nem pelos espíritos, mas, ao contrário, têm à sua disposição um espírito que realiza por eles o trabalho mágico. Nas ilhas Marquesas, por exemplo, distinguem-se claramente: 1) sacerdotes ritualistas, 2) sacerdotes inspirados, 3) possuídos pelos espíritos e 4) feiticeiros. Os "possuídos" também têm relações constantes com certos espíritos, mas essas relações não lhes conferem poderes mágicos. Tais poderes são monopólio dos feiticeiros, que podem ser escolhidos pelos espíritos ou adquirir poder por meio do estudo e do assassinato de um parente próximo, cuja alma se torna sua serva (R. Linton, p. 192).

Finalmente, é preciso lembrar também que certos poderes xamânicos são transmitidos hereditariamente no seio de algumas famílias. O exemplo mais ilustre é a capacidade de andar sobre brasas ou pedras incandescentes, poder esse exclusivo de certas famílias de Fiji[62], A autenticidade de tais feitos é incontestável: vários observadores fidedignos descreveram

61. Acerca dos magos e de sua arte, ver HANDY, Polynesian Religion (Havaí, Marquesas), pp. 235 ss.; WILLIAMSON, op. cit., pp. 238 ss. (ilhas da Sociedade); HIROA, pp. 473 ss. (Mangareva); E. e P. BEAGLEHOLE, p. 326 (Pukapuka) etc.

62. Cf., por exemplo, W. E. GUDGEON, "Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony" (The Journal of lhe Polynesian Society, VIII, 29, Wellington, 1899, pp. 58-60) e outros trabalhos admiravelmente analisados por E. de MARTINO, Il mondo magico, pp. 29 ss. Acerca do xamanismo em Fiji, ver B. THOMPSON, The Fijians (Londres, 1908), pp. 158 ss.

o "milagre" depois de lançarem mão de todas as garantias de objetividade. Mais que isso, os xamãs de Fiji podem insensibilizar para o fogo toda a tribo e até mesmo estrangeiros. O mesmo fenômeno foi registrado em outros lugares, como o sul da Índia[63]. Considerando que os xamãs siberianos têm fama de engolir brasas, que o "calor" e o "fogo" são atributos mágicos presentes nos estratos mais arcaicos das sociedades primitivas, que fenômenos análogos se encontram nos sistemas superiores de magia e nas técnicas contemplativas asiáticas (ioga, tantrismo etc.), pode-se concluir que o "poder sobre o fogo"

demonstrado por certas famílias de Fiji é parte integrante do verdadeiro xamanismo. Tal poder não se limita, aliás, às ilhas Fiji; embora sem a mesma intensidade e com menos envergadura, a insensibilidade ao fogo foi registrada na observação de diversos profetas e inspirados polinésios.

Esse conjunto de observações nos leva a concluir que as técnicas xamânicas propriamente ditas são até certo ponto esporádicas na Polinésia ("fire-walking ceremony" em Fiji, vôo mágico dos feiticeiros e dos profetas etc.), ao passo que a ideologia xamânica está presente unicamente na mitologia (ascensão celeste, descida aos Infernos etc.) e sobrevive, quase esquecida, em cerimônias que estão adquirindo caráter lúdico (pipas). A concepção de doença não é a mesma do xamanismo propriamente dito (fuga da alma). Os polinésios atribuem a doença à introdução de um objeto no corpo, realizada por um deus ou por um espírito, ou à possessão. O tratamento consiste em extrair o objeto mágico ou em expulsar o espírito. A introdução e, simetricamente, a extração de um objeto mágico fazem parte de um complexo que, ao que tudo indica, deve ser considerado arcaico. Mas na Polinésia a cura não é exclusividade dos medicine-men, como ocorre na Austrália e em outros lugares; a grande freqüência da possessão pelos deuses e pelos espíritos possibilitou a proliferação dos curandeiros. Como vimos, sacerdotes, inspirados, medicine-men e feiticeiros, todos

63. Cf. Olivier LEROY, Les hommes-salamandres. Recherches et réflexions sur I 'incombustilité du corps humain (Paris, 1931), passim.

podem realizar tratamentos mágicos. Na verdade, a facilidade e a freqüência da possessão quase mediúnica acabaram por desbordar dos limites e das funções dos "especialistas do sagrado"; diante dessa mediunidade coletiva, a instituição sacerdotal tradicionalista e ritualista precisou mudar de comportamento. Apenas os feiticeiros resistiram à possessão, e é provável que os restos da ideologia xamânica arcaica devam ser buscados nas tradições secretas destes últimos[64].

64. Deixamos de lado o xamanismo africano, pois a apresentação dos elementos xarnânicos identificáveis nas diversas religiões e técnicas mágico-religiosas africanas nos levaria longe demais. Sobre o xamanismo africano, ver Adolf FRIEDRICH, Afrikanische Priestertümer (Stuttgart, 1939), pp. 292-325; S. F. NADEL, A Study of Shamanism in the Nuba Mountains; acerca das diversas ideologias e técnicas mágicas, ver E. E. EV ANS-PRITCHARD, Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande (Oxford, 1937); H. BAUMANN, "Likundu. Die Sektion der Zauberkraft" (Zeitschrift fur Ethnologie, LX, Berlim, 1928, pp. 73-85); C. M. N. WHITE, "Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes" (Africa, XVIII, Londres, 1948, pp. 81- 104) etc.

Capítulo XI

Ideologias e técnicas xamânicas entre os indo-europeus

Observações preliminares

Como todos os outros povos, os indo-europeus tiveram seus magos e seus extáticos. Como em toda parte, esses magos e extáticos desempenhavam uma função bem definida no conjunto da vida mágico-religiosa da sociedade. Além disso, dispunham às vezes de um modelo mítico; assim, por exemplo, Varuna foi visto como um "grande mago", e Odin (entre muitas outras coisas!), como um extático de tipo particular: Wodan, id estfuror, escrevia Adam von Bremen, e não passou despercebido certo patos xamânico nessa definição lapidar.

Mas será que se pode falar em xamanismo indo-europeu no mesmo sentido em que se fala de xamanismo altaico ou siberiano? A resposta a essa pergunta depende, em parte, do significado que dermos ao termoxamanismo. Se entendermos por xamanismo qualquer fenômeno extático e qualquer técnica mágica, é evidente que encontraremos vários traços "xamânicos" entre os indo-europeus, bem como, aliás - repetindo -, em todo e qualquer grupo étnico ou cultural. Para expor, ainda que da maneira mais sucinta possível, o vasto conjunto de técnicas e ideologias mágico-extáticas registradas entre todos os povos indo-europeus, seria preciso escrever um volume especial e contar com competências diversas. Felizmente não precisamos abordar esse problema, que está totalmente fora do tema deste livro. Nosso papel se restringe a procurar saber em que medida

os diversos povos indo-europeus conservam traços de uma ideologia e de uma técnica xamânicas na acepção estrita do termo, ou seja, que apresentem algumas das seguintes características essenciais: ascensão ao Céu, descida aos Infernos para recuperar a alma do doente ou guiar os falecidos, invocação e incorporação de "espíritos" para realizar a viagem extática, "domínio do fogo" etc.

Vestígios desse tipo subsistem em quase todos os povos indo-europeus e serão por nós relacionados em breve; o número deles provavelmente é mais elevado, pois não temos a pretensão de esgotar toda a documentação. Entretanto, duas observações prévias se fazem necessárias. Primeiramente, e repetindo o que já dissemos em relação a outros povos e religiões, a presença de um ou mais elementos

xamânicos numa religião indo-européia não é indício suficiente para se afirmar que a religião em questão é dominada pelo xamanismo ou possui estrutura xamânica. Em segundo lugar, é preciso lembrar também que, se tivermos o cuidado de fazer a distinção entre xamanismo e outras magias e técnicas "primitivas" de êxtase, as sobrevivências xamânicas que pudermos detectar aqui e acolá numa religião "evoluída" não implicarão, de modo algum, um juízo de valor negativo em relação a tais sobrevivências ou ao conjunto da religião na qual se encontram integradas. É útil insistir nesse aspecto porque a literatura etnográfica moderna tende a tratar o xamanismo como fenômeno aberrante, quer por confundi-lo com "possessão", quer por comprazer-se em ressaltar seus aspectos de degenerescência. Como mostrou diversas vezes a presente obra, em muitos casos o xamanismo se apresenta em estado de desintegração, mas nada autoriza a considerar que essa fase tardia ilustra o fenômeno xamânico como um todo.

Também é preciso chamar a atenção para outra confusão possível à qual se expõe quem, em vez de tomar como objeto de estudo uma religião "primitiva", aborda a religião de um povo cuja história é muito mais rica em intercâmbios culturais, em inovações e criações: é o risco de desconsiderar aquilo que a "história" pode ter feito com um esquema mágico-religioso arcaico, de não levar em conta até que ponto seu conteúdo espiritual

foi transformado e adquiriu novos valores, continuando-se, assim, a ler nele sempre o mesmo significado "primitivo". Um exemplo bastará para ilustrar o perigo de tal confusão. Sabemos que muitas iniciações xamânicas comportam "sonhos" nos quais o futuro xamã assiste à sua tortura e a seu esquartejamento por demônios e almas de mortos. Ora, roteiros semelhantes podem ser encontrados na hagiografia cristã, especialmente na lenda das tentações de Santo Antão: demônios torturam, maltratam, despedaçam os santos, carregam-nos pelos ares etc. Tais tentações, afinal, equivalem a uma "iniciação", pois é através delas que os santos transcendem a condição humana, isto é, distinguem-se da massa dos profanos. Mas com um pouco de perspicácia percebe-se a diferença de conteúdo espiritual que separa os dois "esquemas iniciáticos", por mais semelhantes que possam parecer do ponto de vista da tipologia. Infelizmente, se é fácil perceber a distinção entre as torturas demoníacas de um santo cristão e as de um xamã, essa distinção é menos evidente entre este e um santo pertencente a uma religião não-cristã. Ora, não podemos esquecer que um esquema arcaico é capaz de renovar perpetuamente seu conteúdo espiritual. Já deparamos com um número considerável de ascensões

celestes xamânicas, e teremos oportunidade de citar outras; vimos também que se trata de uma experiência extática que, em si, nada tem de "aberrante", e que esse antiquíssimo esquema mágico-religioso, registrado em todos os primitivos, é, ao contrário, perfeitamente coerente, "nobre", "puro" e, afinal, "belo". Conseqüentemente, no plano em que situamos a ascensão xamânica ao Céu, não seria de modo algum pejorativo dizer, por exemplo, que a ascensão de Maomé revela conteúdo xamânico. Contudo, apesar de todas as semelhanças tipológicas, não é possível equiparar a ascensão extática de Maomé à ascensão de um xamã altaico ou buriate. O conteúdo, o significado e a orientação espiritual da experiência extática do profeta pressupõem certas mutações de valores religiosos que a tomam irredutível ao tipo geral de ascensão[1].

1. Acerca das diferentes valorizações da ascensão, ver ELIADE, Mythes, rêves et mystéres, pp. 133-64.

Essas observações preliminares eram imprescindíveis como introdução a este capítulo, em que trataremos de povos e civilizações infinitamente mais complexos que os considerados até o momento. É muito pouco o que sabemos com certeza sobre a pré-história e a proto-história religiosas dos indo-europeus, isto é, sobre as épocas em que o horizonte espiritual desse grupo étnico era provavelmente comparável ao de vários povos de que falamos. Os documentos de que dispomos mostram religiões já elaboradas, sistematizadas, às vezes até fossilizadas. A questão é identificar, nessa massa enorme, os mitos, ritos ou técnicas de êxtase que possam ter estrutura xamânica. Como veremos em breve, tais mitos, ritos e técnicas de êxtase foram registrados, com graus de "pureza" diversos, entre todos os povos indo-europeus. Mas não acreditamos na possibilidade de apontar o xamanismo como nota dominante da vida mágico-religiosa dos indo-europeus, o que é surpreendente, uma vez que, nas suas linhas gerais e nos seus aspectos morfológicos, a religião indo-européia se assemelha à dos turco-tártaros: supremacia do Deus celeste, ausência ou importância secundária de deusas, culto do fogo etc.

A diferença entre as religiões desses dois grupos poderia ser explicada de modo sumário, com base especificamente na predominância ou na importância secundária do xamanismo, mediante dois fatos ricos em conseqüências. O primeiro é a grande inovação dos indo-europeus, brilhantemente evidenciada pelas pesquisas de Georges Dumézil: a tripartição divina, que corresponde tanto a uma organização particular da sociedade quanto a uma concepção sistemática da vida mágico-religiosa, sendo cada tipo de divindade provido de uma função

particular e de uma mitologia correspondente. Tal organização sistemática do conjunto da vida mágico-religiosa, cujas linhas mestras já se achavam assentadas numa época em que os protoindo-europeus ainda não se tinham separado, implicava certamente a integração da ideologia e das experiências xamânicas, mas tal integração se traduzia na especialização e, afinal, na limitação dos poderes xamânicos; estes, por sua vez, conviviam com outros poderes e outros prestígios mágico-religiosos,

não tendo mais a exclusividade das técnicas de êxtase nem o domínio ideológico de todo o horizonte da espiritualidade tribal. É mais ou menos nesses termos que imaginamos a "colocação" das tradições xamânicas pelo trabalho organizativo das crenças mágico-religiosas, trabalho esse já concluído no tempo da unidade indo-européia. Com base nos esquemas de Georges Dumézil, as tradições xamânicas serão reunidas, na sua grande maioria, em torno da figura mítica do Terrível Soberano, cujo arquétipo parece ser Varuna, Mestre da Magia, grande "Atador". Deve ficar claro que isso não implica que todos os elementos xamânicos se tenham cristalizado unicamente em torno da figura do Terrível Soberano, nem que tais elementos xamânicos tenham esgotado todas as ideologias e técnicas mágicas ou extáticas no seio da religião indo-européia. Ao contrário, havia magias e técnicas de êxtase alheias à estrutura "xamânica", como, por exemplo, a magia dos guerreiros e as técnicas de êxtase ligadas às Grandes Deusas Mães e à mística agrícola, que nada tinham de xamânicas.

O segundo fator que nos parece ter contribuído para diferenciar os indo-europeus dos turco-tártaros, no que diz respeito à importância atribuída ao xamanismo, teria sido a influência das civilizações orientais e mediterrâneas, de tipo agrário e urbano. Essa influência foi-se exercendo, direta ou indiretamente, sobre os povos indo-europeus à medida que estes avançavam em direção ao Oriente Próximo. As transformações sofridas pela herança religiosa das diversas migrações gregas que se alastravam pelos Bálcãs em direção ao Egeu são indício do complexo fenômeno de assimilação e revalorização resultante do contato direto com uma cultura de tipo agrário e urbano.

Técnicas de êxtase entre os antigos germânicos

Certos detalhes da religião e da mitologia dos antigos germânicos são passíveis de comparação com as concepções e técnicas do xamanismo norte-asiático. Citaremos os mais marcantes. A figura e o mito de Odin - Terrível Soberano e Grande

Mago[2] - apresentam vários traços surpreendentemente "xamânicos". Para assimilar a sabedoria oculta das runas, Odin permanece nove dias e nove noites pendurado numa árvore (Hávamál, vv. 138 ss.). Alguns germanistas viram nisso um rito de iniciação; Höfler[3] chega a compará-lo à escalada iniciática das árvores, realizada pelos xamãs siberianos. A árvore na qual o próprio Odin se "enforcou" só pode ser a Árvore Cósmica, Yggdrasil, cujo nome, aliás, significa "corcel de Ygg (Odin)". Na tradição nórdica, o cadafalso é chamado de "cavalo do enforcado" (Höfler, p. 224), e alguns ritos de iniciação germânica comportavam o "enforcamento" simbólico do candidato, costume abundantemente registrado também entre outros povos (cf. indicações bibliográficas em ibid., p. 225, n. 228). Mas Odin também amarra o cavalo em Yggdrasil; é conhecida a difusão desse tema mítico na Ásia central e setentrional (cf. acima, p. 288).

O corcel de Odin, Sleipnir, tem oito patas; é ele que leva o dono e até mesmo outros deuses (como Hermódhr) para o Inferno. Ora, o cavalo de oito patas é o cavalo xamânico por excelência; é encontrado entre os siberianos e outros povos (murias, por exemplo), sempre relacionado com a experiência extática dos xamãs (ver abaixo, p. 506). É provável, como supõe Höfler (pp. 46 ss., 52), que Sleipnir seja o arquétipo mítico de um "cavalo-loriga" polípode que desempenhava papel importante no culto secreto da sociedade masculina[4]. Mas esse é um fenômeno mágico-religioso que extrapola o xamanismo.

Referindo-se à capacidade de Odin de mudar de forma à vontade, Snorri escreve: "Seu corpo jaz como se dormisse ou

2. Ver, a esse respeito, G. DUMÉZIL, Mythes et dieux des germains (Paris, 1939), pp. 19 55., em que se encontra a bibliografia essencial. Acerca do xamanismo dos antigos germânicos, cf. Jan de VRIES, Altergermanische Religionsgeschichte (2ª ed.), I, pp. 326 55.
3. Otto HÓFFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen, 1, pp. 234 55.
4. Acerca das relações entre ferreiro, "cavalo" e sociedade secreta, cf. ibid., pp. 52 ss. O mesmo complexo religioso pode ser encontrado no Japão: cf. Alexander SLA WIK, Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, p. 695.

estivesse morto, mas ele se transforma em pássaro ou animal selvagem, em peixe ou dragão, e viaja num piscar de olhos para terras longínquas [...][5]." Há razões para fazer um paralelo entre essa viagem extática de Odin com formas de animais e a transformação dos xamãs em animais, pois, do mesmo modo como estes lutavam entre si com forma de touros ou águias, as tradições nórdicas relatam vários combates entre magos com forma de morsas ou outros animais; e, durante o combate, seus corpos permaneciam inertes, como o de Odin durante o êxtase[6]. É claro que tais crenças se encontram também fora do xamanismo propriamente dito, mas é inevitável a comparação com as práticas dos

xamãs siberianos, principalmente porque outras crenças escandinavas falam de espíritos auxiliares com forma de animais, que apenas os xamãs são capazes de ver (Ellis, p. 128), o que lembra ainda mais idéias xamânicas. Pode-se mesmo indagar se os dois corvos de Odin, Huginn ("Pensamento") e Muninn ("Memória"), não representariam, em forma altamente mitificada, dois "espíritos auxiliares" em forma de aves, que o Grande Mago enviava (xamanicamente!...) aos quatro cantos do mundo[7].

5. Ynglinga Saga, VII; cf. comentário de Hilda R. ELLlS, The Road to Hel, pp. 122 ss.
6. Saga Hjâlmthérs ok Olvérs (XX), citada por Hilda R. ELLlS, The Road to Hel, p. 123. Ver em ibid., p. 124, a história de duas magas que, enquanto seus corpos permaneciam desfalecidos sobre a "plataforma de encantação" (seidhjallr), eram vistas a grande distância em alto-mar, cavalgando uma baleia; perseguiam o barco do herói e procuravam afundá-lo, mas o herói consegue quebrar-lhes a coluna vertebral; nesse mesmo instante, as feiticeiras caem da plataforma e fraturam-se as costas. Saga Sturlangs Starfsama (XII) conta como dois magos lutavam entre si com forma de cães e, depois, de águias (ibid., p. 126).
7. Ibid., p. 127. Entre os atributos xarnânicos de Odin, Alois CLOSS considera, entre outros, os dois lobos, o nome de "Pai" que lhe era dado (galdrs fadir = pai da magia; Baldrs draumar, 3, 3), o "motivo da embriaguez" e as Valquírias; cf. "Die Religion des Semnonenstammes" (Wiener Beitriige zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, 1936, pp. 549-673), pp. 665 ss., n. 62. N. K. CHADWICK já tinha visto nas Valquírias criaturas míticas mais próximas dos "lobisomens" que de fadas celestes; cf. ELLlS, p. 77. Mas nem todos esses motivos são necessariamente "xamânicos". As Valquírias

É também Odin quem funda a necromancia. Montado em seu cavalo Sleipnir, penetra no HeI e ordena a uma profetisa morta há muito tempo que se levante da tumba para responder às suas perguntas (Baldrs Draumar, vv. 4 ss.; Ellis, p. 152). Depois disso, Outros praticaram o mesmo tipo de necromancia tibid., pp. 154 ss.), que não constitui, evidentemente, um xamanismo stricto sensu, mas faz parte de um horizonte espiritual muito semelhante. Também deve ser mencionada a adivinhação com a cabeça mumificada de Mimir (Völuspà, v. 46; Ynglinga Saga, IV; Ellis, pp. 156 ss.), que faz pensar na adivinhação dos YUkaguirs através dos crânios dos ancestrais xamãs (cf. acima, p. 273).

Torna-se profeta quem se senta sobre túmulos; torna-se "poeta", ou seja, inspirado, quem dorme sobre túmulos (Ellis, pp. 105 ss., 108). O mesmo costume existe entre os celtas: o fili comia carne crua de touro, bebia seu sangue e adormecia envolto em sua pele; durante o sono, "amigos invisíveis" comunicavam-lhe a resposta para a pergunta que o atormentava[8]. Ou então, para tornar-se profeta, era preciso dormir diretamente sobre o túmulo de um parente ou antepassado[9]. Tipologicamente, esses costumes se aproximam da iniciação ou da inspiração dos futuros xamãs e magos que passam a noite ao lado de cadáveres Ou em cemitérios. A idéia subjacente é a mesma: os mortos conhecem o futuro, podem revelar coisas ocultas etc.

são psicopompos e às vezes desempenham o mesmo papel das "esposas-celestes" ou "mulheres-espíritos" dos xamãs siberianos; porém vimos que esse complexo extrapola a esfera do xamanismo e está ligado tanto à mitologia da Mulher como à mitologia da Morte. Acerca do "xamanismo" entre os antigos germânicos, Ver A. CLOSS, "Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht" (in Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte, Viena, 3 vols., 1951, li, pp. 267-366), pp. 296 ss.; H. KIRCHNER, Ein archâologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, p. 247, n.
25 (bibliografia); H. R. Ellis DA VIDSON, Gods and Myths aI Northern Europe (Harmolldsworth-Baltimore, 1963), pp. 141-9 ("Odin as Shaman").
8. Thomas F. O'RAHILL Y, Early Irish History and Mythology (Dublin, 1946), pp. 323 ss. Ver também algumas referências bibliográficas acerca do xamanismo celta em H. KIRCHNER, p. 247, n. 24.
9. Cf. os textos em ELLIS,p. 109.

O sonho às vezes desempenha papel semelhante; em G'sla Saga, o poeta mostra o destino de alguns privilegiados após a morte (XXII ss.; Ellis, p. 74).

Não cabe aqui examinar os mitos e lendas celtas e germânicos consagrados às viagens extáticas ao além, especialmente às descidas aos Infernos. Lembraremos apenas que as idéias relativas à existência após a morte, tanto entre celtas quanto entre germânicos, não estavam isentas de contradições. As tradições mencionam várias destinações para os mortos, no que concordam com a crença de outros povos na pluralidade de destinos post-mortem. Mas, segundo Grímnismál, o HeI, Inferno propriamente dito, encontra-se sob uma das raízes de Yggdrasil, isto é, no "Centro do Mundo". São mesmo mencionados nove níveis subterrâneos; um gigante diz ter alcançado a sabedoria descendo pelos "nove mundos inferiores" (Ellis, p. 83). Encontramos aqui o esquema cosmológico centro-asiático dos sete ou nove Infernos, correspondentes aos sete ou nove Céus. No entanto, o que nos parece mais significativo é o que o gigante diz: torna-se "sábio" - isto é, clarividente - porque desceu aos Infernos; temos, portanto, razões para considerar esse descenso como uma iniciação.

No Gylfaginning (XLVIII), Snorri conta a descida de Hermódr ao Hel, montado no corcel de Odin, Sleipnir, para trazer de volta a alma de Balder[10]. Esse tipo de descida aos Infernos é claramente xamânico. Assim como nas diversas variantes não-européias do mito de Orfeu, no caso de Balder a descida aos Infernos não obtém o resultado almejado. Que tal feito tenha sido considerado possível é confirmado pelo Chronicon Norvegiae: um xamã, que procurava trazer de volta a alma de uma mulher morta subitamente, caiu morto, atingido por grave ferimento no estômago. Interveio um segundo xamã, que reanimou a mulher, e esta contou ter visto o espírito do primeiro xamã em forma de morsa atravessando um lago quando alguém, com

10. Hermódr cavalga por "vales tenebrosos e profundos" durante nove noites e passa pela ponte Gjallar, que é pavimentada de ouro (ELLIS, pp. 85, 171); DUMÉZIL, Loki (Paris, 1948), p. 53.
417
uma arma, lhe desfechou um golpe cujo resultado podia ser visto no cadáver (Ellis, p. 126).

O próprio Odin desce aos Infernos, montado em seu cavalo Sleipnir, para ressuscitar a volva e descobrir o que havia acontecido com Balder. Um terceiro exemplo de descida encontra-se em Saxo Grammaticus (Historia Danica, I, 31), e seu herói é Hadingus[11]. Enquanto este está comendo, uma mulher surge repentinamente e o convida a segui-Ia. Juntos, vão para debaixo da terra, atravessam uma região úmida e tenebrosa, encontram uma picada pela qual avançam pessoas bem-vestidas, penetram numa região ensolarada onde crescem todos os tipos de flores e chegam a um rio, que atravessam por uma ponte. Encontram dois exércitos travando um combate que a mulher afirma ser eterno: são os guerreiros mortos em campo de batalha que continuam a luta[12]. Chegam finalmente junto a um muro, que a mulher tenta em vão transpor; mata um galo que levava consigo e joga-o por cima do muro; o galo ressuscita, pois logo em seguida seu canto é ouvido do outro lado. Infelizmente, Saxo interrompe aí a sua descrição (Ellis, p. 172), mas disse o suficiente para que, na descida de Hadingus guiado por uma mulher misteriosa, possamos perceber o motivo mítico bem conhecido do caminho dos mortos: rio, ponte, obstáculo iniciático (muro). O galo que ressuscita assim que se encontra do outro lado do muro parece indicar a crença de que pelo menos alguns privilegiados (ou ,seja, "iniciados") podem contar com a possibilidade de "voltar à vida" após a morte[13].

11. Ver G. DUMÉZIL, La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I, v-viii etc. (Bibliothêque de l'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, LXVI, Paris, 1953),passim.
12. É a "Wütende Heer", tema mítico sobre o qual ver Karl MEISEN, Die Sagen von Wutenden Heer und Wilden Jäger (Münster, 1935); G. DUMÉZIL, Mythes et dieux, pp. 79 ss.; HOFLER, pp. 154 ss.
13. Poderíamos comparar esse detalhe registrado por Saxo ao ritual funerário de um chefe escandinavo ("Rus"), presenciado pelo viajante árabe Ahmed ibn Fadlan, em 921, no Volga. Uma das escravas, antes de ser imolada para poder seguir seu senhor, cumpriu o seguinte rito: três vezes, foi erguida pelos homens para que pudesse ver do outro lado do batente de uma porta, e ela contou o que havia visto; na primeira vez vira o pai e a mãe, da segunda todos
418

A mitologia e o folclore germânicos ainda conservam outros relatos de descensos infernais, nos quais também é possível encontrar "provas iniciáticas" (como a travessia de uma "parede de chamas" etc.), mas não necessariamente o tipo de descida xamânica. Como atesta o Chronicon Norvegiae, esse tipo era conhecido pelos magos nórdicos, e, se considerarmos seus outros feitos, poderemos concluir por uma semelhança bastante caracterizada com os xamãs siberianos.

Citaremos apenas os "guerreiros ferozes", bersekir; que se apropriavam magicamente do "furor" animal e transformavam-se em feras[14]. Essa técnica guerreira de êxtase, registrada entre outros povos indo-europeus e que também possui paralelos em culturas não-européias[15], tem apenas relações superficiais com o xamanismo stricto sensu. A iniciação de tipo militar (heróico) distingue-se, por sua própria estrutura, das iniciações xamânicas. A transformação mágica em fera pertence a uma ideologia não pertencente à esfera do xamanismo. As raízes dessa ideologia podem ser encontradas nos ritos de caça dos povos paleossiberianos, e veremos (abaixo, p. 496) depois quais as técnicas de êxtase que podem surgir da imitação mística do comportamento animal.

Odin, conta Snorri, conhecia e utilizava a magia chamada seidhr, graças à qual era capaz de prever o futuro e provocar morte, desgraça ou doença. Mas, acrescenta Snorri, essa feitiçaria implicava tamanha "torpeza" que os homens não a prati- cavam "sem desonra"; o seidhr, na verdade, era mais apanágio das gydhjur ("sacerdotisas" ou "deusas"). E, no Lokasenna, Odin é censurado por praticar o seidhr, coisa "indigna de um

os seus parentes e, finalmente, seu senhor "sentado no paraíso". Deram-lhe uma galinha; aescrava cortou-lhe a cabeça e jogou-a na barca funerária (que, pouco depois, seria a sua pira). Ver textos e bibliografia em ELLIS, pp. 45 ss.

14. Ver G. DUMÉZIL, Mythes et dieux, pp. 79 ss.; id., Horace et les Curiaces (les mythes romains) (Paris, 1942), pp. II ss.

15. Ver G. DUMÉZIL, Horace et les Curiaces, passim; Stig Wikander, Der arische Mãnnerbund (Lund, I 938),passim; G. Widendren, Hochgottglaube im alten Iran (Upsala-Leipzig, 1938), pp. 324 ss.

homem"[16]. As fontes falam de magos (seidhmenn) e magas (seidhkonur), e sabe-se que Odin aprendeu o seidhr com a deusa Freyja[17]. Assim, há razões para supor que esse tipo de mágica fosse uma especialidade feminina; por isso era considerada "indigna de um homem".

De qualquer modo, as sessões de seidhr descritas nos textos sempre apresentam uma seidhkona, uma spákona ("vidente", profetisa). A melhor descrição encontra-se em Eiriks saga rautha; a spákona dispõe de uma indumentária ritual bastante evoluída: manto azul, jóias e um chapéu de cordeiro negro com peles de gato branco; também usa um cajado e, durante a sessão, senta-se numa plataforma elevada, numa almofada de penas de galinha[18]. A seidhkona (ou volva, spákona) vai de casa em casa para revelar o futuro dos homens e prever o tempo, a qualidade das colheitas etc. Viaja com quinze moças e quinze rapazes, que cantam em coro. A música desempenha papel essencial na preparação do êxtase. Durante o transe, a alma da seidhkona deixa o

corpo e viaja pelo espaço; na maioria das vezes assume forma de animal, como prova o episódio citado acima (p. 415, n. 6).

Vários traços aproximam o seidhr da sessão xamânica clássica[19]: a indumentária ritual, a importância 'do coro e da

16. Cf. Dag STRÕMBÀCK, Sejd. Textstudier i nordisk religions historia, pp. 33,21 ss.; Ame RUNEBERG, Witches, Demons and Fertility Magic, p. 7. STRÕMBÀCK acredita que o sejd (seidhr) tenha sido tomado de empréstimo pelos antigos germânicos ao xamanismo lapão (pp. 110 ss., 121 ss.). Olof PETTERSON tem a mesma opinião; cf. Jabmek and Jabmeaime: a Comparative Study of the Dead and the Realm ofthe Dead in Lappish Religion (Lund, 1957), pp. 168 ss.
17. Jan de VRlES, Altergermanische Religionsgeschichte (2? ed.), I, pp. 330 ss.
18. STRÖMBÄCK, pp. 50 ss.; RUNEBERG, pp. 9 ss.
19. STRÖMBÄCK vê no seidhr um xamanismo em sentido estrito; ver a crítica de OHLMARKS, Studien zum Problem des Schamanismus, pp. 310 ss.; id., "Arktischer Schamanismus und altnordischer seidhr" (Archiv für Religionswissenschaft, XXXVI, 1939, pp. 171-80). Acerca de traços de xamanismo nórdico, ver ainda Cari-Martin EDSMAN, "Äterspeglar Voluspá 2: 5-8 ett shamanistik ritual eller en keltisk âldersvers?" (Archiv for Nordisk

música, o êxtase. Mas não nos parece indispensável considerar o seidhr como um xamanismo stricto sensu, visto que o "vôo mágico" é um leitmotiv da magia universal, especialmente da feitiçaria européia. Os temas especificamente xamânicos - descida aos Infernos para recuperar a alma do doente ou guiar os mortos -, embora presentes nas tradições da magia nórdica, como vimos, não constituem um elemento capital da sessão do seidhr. Esta, ao contrário, parece concentrar-se na adivinhação, pertencendo, em suma, ao âmbito da "magia menor".

Grécia antiga

Não pretendemos fazer aqui um estudo das várias tradições extáticas da Grécia antiga". Só faremos alusão a documentos

Filologi, LXIII, Lund, 1948, pp. I-54). Para tudo o que se refere aos conceitos mágicos entre os escandinavos, ver Magnus OLSEN, "Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvêge ancienne" (Revue de l'Histoire des Religions, 111, 1935, pp. 177-221; 112, pp. 5-49). Acrescente-se que certos traços "xarnânicos" no sentido lato do termo surgem na complexa figura de Loki; a respeito desse deus, ver a excelente obra de Georges DUMÉZIL, Loki. Transformado em égua, Loki gerou, com o garanhão Svadhilfari, o cavalo de oito patas, Sleipnir (ver os textos em ibid., pp. 28 ss.). Loki pode assumir a forma de diversos animais: foca, salmão etc. Engendra o Lobo e a Serpente do Mundo. Também é capaz de voar, depois de vestir a roupa de penas de falcão, mas essa roupa mágica não lhe pertence: é de Freyja (ibid., p. 35; ver também pp. 25, 31). Vimos que Freyja ensinou o seidhr a Odin, e poderemos comparar essa tradição da arte do vôo mágico ensinado por uma deusa (ou maga) a um deus (ou a um soberano) às lendas chinesas (ver adiante, p. 485). Freyja, senhora do seidhr, possui uma roupa mágica de plumas que lhe permite voar do mesmo modo que os xamãs; Loki parece dispor de uma magia mais tenebrosa, cujo sentido é claramente indicado por suas transformações em animais. Não pudemos consultar a tese de W. MUSTER, Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutsehen Brauch, Mãrchen und Glauben (Graz).
20. Cf. Erwin ROHDE, Psyché. Le eulte de l'âme chez les grecs et leur eroyance à l'immortalité (trad. francesa, Paris, 1928), pp. 264 ss.; Martin P. NILSSON, Geschichte der grieehischen

Religion (Munique, 2 vols., 1941- 1950), I, especialmente pp. 578 ss. Recentemente, E. R. DODDS atribuiu papel importante ao xamanismo cita na história da espiritualidade grega; cf. The Greeks and the lrrational (Sather Classical Lectures, XXV, Berkeley e

421

cuja morfologia possa levar a um paralelo com o xamanismo stricto sensu. É baldado mencionar as bacanais dionisíacas simplesmente porque os autores clássicos falam da insensibilidade das bakhai[21]; também é vão falar do enthousiasmos, das diversas técnicas oraculares[22], da necromancia ou da concepção de Inferno. Neles encontraríamos, certamente, motivos e técnicas análogas aos que são utilizados pelo xamanismo, mas tais coincidências podem ser explicadas como sobrevivência, na Grécia antiga, de concepções mágicas e de técnicas arcaicas de êxtase cuja difusão é quase universal. Tampouco falaremos dos mitos e lendas relativos aos Centauros[23] e aos primeiros curandeiros e médicos divinos, ainda que essas tradições permitam entrever por vezes alguns vestígios enfraquecidos de certo "xamanismo" primordial. Todas essas tradições já estão interpretadas, elaboradas, revalorizadas; estão integradas em mitologias e teologias complexas; pressupõem contatos, misturas, sínteses com o mundo espiritual egeu e até oriental, e seu estudo exigiria muito mais que as poucas páginas deste esboço.

Note-se que os curandeiros, adivinhos e extáticos que poderíamos comparar aos xamãs não estão relacionados com

Los Angeles, 1951), capo V ("The Greek Shamans and lhe Origin of Pu-ri-ta-nism"), pp. 135 ss, Cf. também F. M. CORNFORD, Principium Sapientiae: the Origins of Greek Philosophical Thought (Cambridge, 1952), pp. 88 ss.; W. BURKERT "fOm. Zum griechischen 'Schamanismus'" (in Rheinisches Museumfiir Philologie, n.s., CV, Frankfurt-am-Main, 1962, pp. 36-55); J. D. P. BOLTON, Aristeas of Proconnesus (Oxford, 1962).

21. Cf. os textos reunidos por ROHDE, Psyché, p. 278, n. 3.

22. Não há nada de "xamânico" no oráculo de Delfos ou na mântica apolínea; ver texto e comentários recentes de Pierre AMANDRY, La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de I 'Oracle (Paris, 1950; Bibliothéque des Écoles Françaises d' Athénes et de Rome, fase. 170), textos pp. 241-60. Seria possível fazer um paralelo entre o famoso tripé délfico e a plataforma da seidhkona gennânica? "Mas é normalmente Apoio que fica sentado no tripé. A Pítia só toma o seu lugar excepcionalmente, como substituta de seu deus" (Amandry, p. 140).

23. Ver o belo livro de Georges DUMÉZIL, Le probléme des Centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne (Paris, 1929), em que trata de certas iniciações "xamânicas", no sentido amplo do termo.

422

Dioniso. A corrente mística dionisíaca parece ter estrutura completamente diferente: o entusiasmo báquico não se parece nada com o êxtase xamânico. É, ao contrário, a Apolo que remetem as personagens lendárias gregas passíveis de comparação com os xamãs. E é do norte, do país dos hiperbóreos, da pátria de origem de Apolo, que teriam chegado à Grécia[24]. É o caso, por exemplo, de Ábaris: "Trazendo nas mãos a flecha de ouro, signo de sua natureza e de sua missão

apolíneas, ele percorria o mundo, afastando as doenças por meio de sacrifícios, prevendo terremotos e outras calamidades." (Rohde, Psyché, p. 337.) Uma lenda posterior mostra Ábaris voando em seu dardo, como Museu (ibid., p. 337, n. 1). A flecha, que tem certa importância na mitologia e na religião dos citas[25], é um dos símbolos do "vôo mágico"[26]. Recorde-se a presença da flecha em várias cerimônias xamânicas siberianas (ver, por exemplo, acima, p. 243).

Arísteas de Proconeso também está relacionado com Apolo: entra em êxtase e o deus lhe "arrebata" a alma. Ele às vezes aparece simultaneamente em locais distantes uns dos outros[27]; acompanha Apolo em forma de corvo (Heródoto, IV, 15), o que nos faz pensar nas transformações xamânicas. Hermotimos de Clazômenas era capaz de ficar fora do corpo "durante vários anos"; nesse longo êxtase, viajava para muito longe e "voltava com um conhecimento profético do futuro. Finalmente, inimigos

24. W. K. C. GUTHRIE tende a crer que ApoIo seja originário do nordeste da Ásia, talvez da Sibéria; cf. The Greeks and Their Gods (Londres, 1950; reimpressão, Boston, 1955), p. 204.
25. Cf. Karl MEULl, Scythica, pp. 161 ss.; DODDS, pp. 140 ss.
26. Acerca das outras lendas semelhantes entre os gregos, ver P. WOLTHERS, "Der gef1ügelte Seher" (em Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, I, Munique, 1928). Acerca do "vôo mágico", ver também abaixo, pp. 518 ss.
27. Cf. ROHDE, pp. 338 ss.; Nilsson, p. 584. Acerca da Arimaspeia, poema atribuído a Arísteas, ver MEULl, Scythica, pp. 154 ss. Cf. também E. D. PHILLIPS, The Legend of Aristeas: "Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia and Inner Asia" (in Artibus Asiae, XVIII, 2, 1955, pp. 161-77), especialmente pp. 176-7.

queimaram seu corpo, que jazia inanimado, e sua alma nunca mais retomou" (Rohde, p. 341, com as fontes, especialmente Plínio, Naturalis historia, VII, 174). Esse êxtase tem todos os aspectos do transe xamânico.

Vale lembrar também a lenda de Epimênides de Creta. Ele "dormira" durante muito tempo nas cavernas de Zeus, no monte Ida, onde jejuara e aprendera a ter êxtases prolongados. Saíra da caverna dominando a "sabedoria entusiasta", ou seja, a técnica extática. Então, "começou a percorrer o mundo, praticando a arte de curar, prevendo o futuro na qualidade de vidente extático, explicando o sentido oculto do passado e afastando, na qualidade de sacerdote purificador, os males enviados pelos demônios pelos crimes especialmente graves"[28]. O isolamento na caverna (= descida aos Infernos) é uma prova iniciática clássica, mas não é necessariamente "xamânica". São os êxtases de Epimênides, suas curas, seus poderes divinatórios e proféticos que o aproximam dos xamãs.

Antes de falar de Orfeu, convém aludir rapidamente aos trácios e aos getas, "os mais valentes e os mais justos dentre os trácios", segundo

Heródoto (IV, 93). Embora vários autores tenham considerado Zálmoxis um "xamã"[29], não vemos razão

28. ROHDE, pp. 342-3. DODDS afirma que os fragmentos de Empédocles representam "a única fonte de primeira mão a partir da qual podemos ainda ter uma noção daquilo que seria realmente um xarnã grego; ele foi o último exemplar de uma espécie que, com sua morte, se extinguiu no mundo grego enquanto ainda florescia alhures" (The Greeks and lhe Irrational, p. 145). Essa interpretação foi negada por Charles H. KAHN: "A alma de Empédocles não deixa o corpo, ao contrário do que ocorria com Hermotimo e Epimênides. Ele não cavalga montado numa flecha, como Ábaris, nem aparece em forma de corvo, como Arísteas. Nunca é visto em dois lugares ao mesmo tempo e não desce aos Infernos, como Orfeu e Pitágoras"; cf "Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul" (in Archiv für Geschichte der Philosophie, XLII, Berlim, 1960, pp. 3-35), especialmente pp. 30 ss. ("Empedocles among the Shamans").

29. Ver, por exemplo, MEULI, Scythica, p. 163; Alois CLOSS, Die Religion des Semnonenstammes, pp. 669 ss. Acerca desse deus, ver Karl CLEMEN, "Zalrnoxis" (em Zalmoxis, 11, 1939, pp. 53-62); Jean COMAN,

alguma para acatar tal interpretação. O "envio de um mensageiro" a Zálmoxis, que ocorria a cada quatro anos (Heródoto, IV, 94), bem como a "morada subterrânea" onde ele ficou desaparecido durante três anos, reaparecendo em seguida para provar aos getas a imortalidade do homem (ibid., 95), nada têm de xamânicos. Apenas um elemento parece indicar a existência de xamanismo geta: a informação de Estrabão (VII, 3, 3; C, 296) acerca dos kapnobátai mísios, título que foi traduzido[30] como "os que andam nas nuvens", por analogia com áerobátes de Aristófanes (As nuvens, v. 225, 1503), mas que deve ser traduzido como "os que andam na fumaça"[31]. Trata-se provavelmente de fumaça de cânhamo, método rudimentar de provocar o êxtase que tanto os trácios[32] quanto os citas conheciam. Os kapnobátai seriam, assim, dançarinos e feiticeiros getas, que utilizavam a fumaça de cânhamo para os transes extáticos.

Não há dúvida de que outros elementos "xamânicos" persistiam na religião trácia, mas nem sempre é fácil identificá-los. Citaremos, contudo, um exemplo que prova a existência da ideologia e do ritual de ascensão celeste por intermédio de uma escada. Segundo Polieno (Stratagematon, VII, 22), Kosingas, sacerdote-rei dos kebrenois e dos sykaiboais (tribos trácias), ameaçava seus súditos dizendo que subiria por uma escada de madeira até a deusa Hera para reclamar do comportamento

"Zalmoxis" (em ibid., pp. 79-110); Ion I. RUSSU, "Religia Geto-Dacilor" (AnnuarulInstitutului de Studii Clasice, V, Cluj, 1947, pp. 61-137). Recentemente, foi feita uma tentativa de reabilitar a etimologia de Zálmoxis proposta por Porfirio ("deus-urso" ou "deus da pele de urso"); cf., por exemplo, Rhys CARPENTER, Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics (Berkeley e Los Angeles, 1946), pp. 112 ss. ("The Cult of the Sleeping Bear"). Mas ver Alfons NEHRING, "Studien zur indogermanischen Kultur und Uhrheimat" (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IV, 1936, pp. 7-229),

pp.212ss.
30. Vasile PARVAN, Getica. O protoistorie a Daciei (Bucareste, 1926), p. 162.
31.J.COMAN,Zalmoxis,p.106.
32. Se interpretarmos nesse sentido uma passagem de Pompônio Meia (2,21), citada por ROHDE, p. 277, n. I. Acerca dos citas, ver mais adiante, pp. 429 55.

deles. Como vimos diversas vezes, a ascensão simbólica ao Céu por uma escada é tipicamente xamânica. O simbolismo da escada, como mostraremos mais adiante, também pode ser encontrado em outras religiões do Oriente Próximo e do Mediterrâneo.

O mito de Orfeu, por sua vez, apresenta vários elementos que podem ser comparados à ideologia e à técnica xamânicas. O mais importante deles é, naturalmente, sua descida aos Infernos para trazer de volta a alma da esposa, Eurídice. Existe pelo menos uma versão do mito que não menciona o fracasso final[33].

A possibilidade de tirar pessoas do Inferno é, aliás, confirmada pela lenda de Alceste. Mas Orfeu apresenta outros traços de "Grande Xamã": o conhecimento da arte de curar, o amor pela música e pelos animais, os "encantamentos" e o poder divinatório. Nem mesmo o caráter de "herói civilizador"[34] contraria a mais pura tradição xamânica: o "primeiro xamã" não seria porventura um mensageiro enviado por Deus para defender a humanidade das doenças e civilizá-la? Finalmente, um último detalhe do mito de Orfeu é claramente xamânico: cortada pelas bacantes e lançada no Hebro, a cabeça de Orfeu flutuou, cantando, até Lesbos. Serviu então de oráculo[35], como a cabeça de Mimir. Como vimos (acima, p. 273), os crânios dos xamãs yukaguirs também possuem função divinatória.

Quanto ao orfismo propriamente dito, nada o aproxima do xamanismo[36], exceto as lamelas de ouro encontradas nas tumbas, durante muito tempo consideradas órficas; mas tudo leva a

33. Cf. W. K. C. GUTHRlE, Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement (Londres, 1935), p. 31.
34. Ver os textos convenientemente reunidos por Jean COMAN, "Orphée, civilisateur de I 'humanité" tZalmoxis, I, 1938, pp. 130-76); música, pp. 146 ss.; poesia, pp. 158 ss.; magia e medicina, pp. 157 ss.
35. GUTHRIE, Orpheus, pp. 35 ss. Acerca dos elementos xamânicos no mito de Orfeu, ver DODDS, pp. 147 ss.; A. HULTKRANTZ, The North American Indian Orpheus Tradition, pp. 236 ss.
36. Vittorio MACCHIORO (Zagreus. Studi intorno all'orfismo, Florença, 1930, pp. 291 ss.) compara a atmosfera religiosa na qual se formou o orfismo à "Ghost-Dance Religion" e a outros movimentos extáticos populares; mas relações com o xamanismo propriamente dito são meramente fortuitas.

crer que sejam órfico-pitagóricas[37]. Em todo caso, essas lamelas contêm textos que indicam ao morto o caminho que ele deve seguir no além[38]; representam algo como um "livro dos mortos" condensado e devem ser

comparadas aos textos similares utilizados no Tibete e entre os mo-sos (ver mais adiante, p. 480). Nestes dois últimos casos, a recitação dos itinerários funerários à cabeceira do morto equivalia ao acompanhamento místico do xamã psicopompo. Sem querer abusar da comparação, poderíamos ver na geografia funerária das lamelas órfico-pitagóricas o sucedâneo de uma psicopompia de caráter xamânico.

Faremos apenas uma alusão a Hermes psicopompo; a figura do deus é por demais complexa para ser reduzida à de guia "xamânico" para o Inferno[39]. No que diz respeito às "asas" de Hermes, símbolo do vôo mágico, vagos indícios parecem provar que certos feiticeiros afirmavam poder munir de asas as almas dos falecidos, para que eles pudessem voar até o Céu[40]. Mas neste caso estamos diante do antigo simbolismo alma = pássaro, complicado e contaminado por numerosas interpretações recentes de origem oriental, relacionadas com os cultos solares e com a idéia de ascensão-apoteose[41].

Do mesmo modo, os descensos infernais presentes nas tradições gregas[42] - desde a mais ilustre, que representou a prova

37. Ver Franz CUMONT, Lux perpetua (Paris, 1949), pp. 249 s., 406. Acerca da questão como um todo, cf. Karl KÉRÉNYI, Pythagoras und Orpheus (3ª ed., Albae Vigilae, n.s., IX, Zurique, 1950).

38. Cf. textos e comentário em GUTHRlE, Orpheus, pp. 171 ss.

39. P. RAINGEARD, Hermés psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermês (Paris, 1935); acerca das plumas de Hermes, pp. 389 ss.

40. ARNOBE, u, 33; F. CUMONT,Luxperpetua, p. 294.

41. Cf. E. BICKERMANN, "Die rõrnische Kaiserapotheose" (Archiv for Religionswissenschafl, XXVII, 1929, pp. 1-24); J. KROLL, Die Himmelfahrt der Seele in der Antike (Colônia, 1931); D. M. PIPPIDI, Recherches sur le culte impérial (Bucareste, 1939), pp. 159 ss.; id., "Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos" (Studi i materiali di storia delle religioni, XX, Roma, 1947-1948, pp. 77-103). Essa questão foge ao nosso tema, mas quisemos abordá-Ia superficialmente para lembrar o quanto um simbolismo arcaico (no caso, o "vôo da alma") pode ser redescoberto ou readaptado por doutrinas que parecem inovadoras.

42. Acerca de toda essa questão, ver Josef KROLL, Gott und H611e (Leipzig, 1932), pp. 363 ss. Essa obra examina ainda as tradições orientais e

iniciática de Héracles, até os lendários descensos de Pitágoras[43] e de "Zoroastro"[44]- nada têm da estrutura xamânica. Antes mencionaríamos a experiência extática de Er, o Panfilio, filho de Armênio, registrada por Platão (República, 614B ss.): "morto" no campo de batalha, Er ressuscitou no décimo segundo dia, quando seu corpo já estava na pira, contando o que lhe fora mostrado no outro mundo. Nessa história, houve quem percebesse influência de idéias e crenças orientais[45]. De qualquer modo, o transe cataléptico de Er se parece com o dos xamãs, e sua viagem extática ao além lembra não só o Ardâ Viráf como também várias experiências "xamânicas". Er viu, entre outras coisas, as cores do Céu e o Eixo Central, além do destino dos homens fixado pelas estrelas (República, 617D-618C); essa visão extática do destino astrológico

poderia ser comparada aos mitos, de origem oriental, da Árvore da Vida ou do "Livro Celeste", em cujas páginas estaria escrito o destino dos homens. O simbolismo do "Livro Celeste", que contém o Destino e é comunicado por Deus aos soberanos e aos profetas por ocasião de sua ascensão ao Céu, é muito antigo e bastante difundido no Oriente[46].

Percebe-se até que ponto um mito ou um símbolo arcaicos podem ser reinterpretados: na visão de Er, o Eixo Cósmico torna-se o Fuso da Necessidade, e o Destino astrológico substitui o "Livro Celeste". Note-se, entretanto, que a "situação do

judaico-cristãs da descida aos Infernos, que têm semelhanças apenas vagas com o xamanismo stricto sensu.

43. Cf. Isidore LÉVY, La légende de Pythagore de Gréce en Palestine (Paris, 1927), pp. 79 ss.

44. Cf. Joseph BlDEZ e Franz CUMONT, Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanés et Hystaspe d'aprés Ia tradition. grecque (Paris, 1938, 2 vols.), I, p. 113; n, p. 158 (textos).

45. Ver o ponto em que se encontra a discussão desse problema em Joseph BlDEZ, Éos ou Platon et I 'Orient (Bruxelas, 1945), pp, 43 ss.

46. Cf. Geo WIDENGREN, The Ascension O/lhe Apostle of God and the Heavenly Book, passim. Na Mesopotâmia, era o Rei (na condição de Ungido) que, após uma ascensão, recebia do deus as Tábuas ou o Livro Celeste (ibid., pp. 7 ss.); em Israel, Moisés recebe de lavé as Tábuas da Lei (ibid., pp. 22 ss.).

homem" permanece constante: é graças a uma viagem extática, exatamente como ocorre com os xamãs e os místicos das civilizações rudimentares, que Er, o Panfílio, recebe a revelação das leis que regem o Cosmos e a Vida; é através de uma visão extática que ele chega a compreender o mistério do Destino e da existência após a morte. A enorme distância que separa o êxtase de um xamã da contemplação de Platão, toda a diferença criada pela história e pela cultura, em nada modifica a estrutura dessa tomada de consciência da realidade última: é através do êxtase que o homem compreende plenamente sua situação no mundo e seu destino final. Poderíamos até falar de um arquétipo de "conscientização existencial", presente tanto no êxtase de um xamã ou místico primitivo quanto na experiência de Er, o Panfílio, e de todos os outros visionários do mundo antigo que, ainda em vida, tiveram conhecimento do destino do homem após a morte[47].

Citas, caucasianos, iranianos

Heródoto (IV, 71 ss.) legou-nos uma boa descrição dos costumes funerários dos citas. Após os funerais eram feitas as purificações: jogava-se cânhamo sobre pedras em brasa e respirava-se a fumaça: "encantados com aquela estufa, os citas lançavam uivos" (Iv; 75). Karl Meuli[48] ressaltou com muita clareza o caráter xamânico dessa purificação funerária. O culto dos mortos, a utilização do cânhamo, a estufa e os "uivos" constituem, na verdade, um conjunto religioso

específico, cujo objetivo só podia ser o êxtase. Meuli (ibid., p. 124) lembra, nesse

47. Wilhelm MUSTER (Der Schamanismus bei den Etrusken, Frühgeschichte und Sprachwissenschaft, I, Viena, 1948, pp. 60-77) tentou comparar as crenças relativas ao além e as viagens aos Infernos dos etruscos ao xamanismo. Não vemos que interesse pode haver em chamar de "xamânicas" idéias e fatos que pertencem à magia em geral e às diversas mitologias da morte.

48. Scythica, pp. 122 ss. E. ROHDE notara anteriormente o papel extático do cânhamo entre os citas e os massagetas, Psyché, p. 277, n. 1.

sentido, a sessão altaica descrita por Radlov (ver acima, p. 236), durante a qual o xamã conduzia aos Infernos a alma de uma mulher morta havia quarenta dias. Não há xamãs psicopompos na descrição de Heródoto, que só fala das purificações que se seguem aos funerais. Mas para vários povos turco-tártaros tais cerimônias de purificação coincidem com o acompanhamento do morto pelo xamã até a nova moradia, os Infernos.

Meuli também chamou a atenção para a estrutura "xamânica" das crenças citas do além-túmulo, para a misteriosa "doença de mulher" que, de acordo com lenda registrada por Heródoto (I, 105), transformara alguns citas em "enareus" (que o estudioso suíço compara à efeminação dos xamãs siberianos e norte-americanos[49]) e para a origem "xamânica" da Arimáspeia e da poesia épica em geral. Delegamos a pessoas mais competentes a discussão de tais teses. Mas uma coisa é certa: o xamanismo e a embriaguez extática produzida pela fumaça de cânhamo eram conhecidos pelos citas. Como veremos, o uso do cânhamo com finalidades extáticas é também registrado entre os iranianos, e na Ásia central e meridional a embriaguez mística é designada pelo nome iraniano do cânhamo.

Sabe-se que os povos caucasianos, especialmente os ossetas, conservaram grande número de tradições mitológicas e religiosas dos citas[50]. Ora, as concepções sobre o além-túmulo de certos povos caucasianos são muito semelhantes às dos iranianos, especialmente no que diz respeito à passagem do morto por uma ponte estreita como um fio de cabelo, ao mito da Árvore Cósmica, cujo topo toca o Céu e de cuja raiz brota uma fonte milagrosa etc.[51] Por outro lado, os adivinhos,

49. Scythica, pp. 127 ss. Como nota MEULI (ibid., p. 131, n. 3), W. R. HALLIDAY já havia proposto, em 1910, explicar os "enareus" a partir da transformação mágica dos xamãs siberianos em mulheres. Para outra interpretação, ver Georges DUMÉZIL, "Les 'énarées' scythiques et Ia grossesse du Narte Hamyc" (Latomus, V, Bruxelas, 1946, pp. 249-55).

50. Cf. Georges DUMÉZIL, Légendes sur les Nortes. Suivies de cinq notes mythologiques (Paris, 1930), passim e, de modo geral, os quatro volumes de id., Jupiter, Mars, Quirinus (Paris, 1940-48).

51. Robert BLEICHSTEINER, "Rosswihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Vôlker" (Wiener Beitrâge zur Kulturgeschichte umd

videntes e necromantes-psicopompos desempenham algum papel entre as tribos georgianas das montanhas; os mais importantes dentre tais feiticeiros e extáticos são os messulethe, em geral recrutados entre mulheres ou moças. Como principal função, acompanham os mortos até o outro mundo, mas também são capazes de incorporá-los, e então os mortos falam por sua boca. Psicopompo ou necromante, o/a messulethe realiza sua função entrando em transe[52]. Esse conjunto de características lembra muito o xamanismo altaico. Não é possível determinar com precisão em que medida tais práticas refletem as crenças e técnicas dos "iranianos da Europa", ou seja, dos sármato-citas[53].

Mencionamos acima a notável semelhança entre as concepções dos caucasianos e dos iranianos sobre o além-túmulo. De fato, a Ponte Cinvat desempenha papel essencial na mitologia

Linguistik, IV, 1936, pp. 413-95), pp. 467 ss. Entre os ossetas, "o morto, depois de despedir-se dos seus, parte a cavalo. Pelo caminho logo encontra umas espécies de sentinelas a quem deve dar biscoitos, que para isso foram colocados em seu túmulo. Depois, chega a um rio que tem por ponte apenas um barrote. Sob os pés dos justos, ou melhor, dos verazes, o barrote se alarga e fortalece, transformando-se numa ponte magnífica [...]" (G. DUMÉZIL, Légendes sur les nartes, pp. 220-1). "É provável que a 'ponte' do além provenha do masdeísmo, assim como a 'ponte estreita' dos armênios e a 'ponte de cabelo' dos georgianos. Todos esses barrotes, fios de cabelo etc. têm a propriedade de alargar-se maravilhosamente para as almas dos justos e de estreitar-se diante das almas dos culpados, até atingir a espessura de uma lâmina de espada" (ibid., p. 202). Ver também adiante, pp. 523 ss.

52. BLEICHSTEINER, Rossweihe, pp. 470 ss. Podemos comparar esses fatos às "carpideiras" indonésias (cf. acima, pp. ss.).

53. Cf. também W. NOLLE, "Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus" (Jahrbuch des Museums fur Võlkerkunde, XII, Leipzig, 1953, pp. 86-90); H. W. HAUSSIG, "Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker" (in Byzantion, XXIII, Bruxelas, 1953, pp. 275-462), p. 360 e nota 313. Acerca dos cavaleiros "xamanizantes" que penetram na Europa entre o final do segundo milênio e o início do primeiro, cf. F. AL THEIM, Rômische Geschichte (Baden-Baden, 2 vols., 1951-1953), I, pp. 37 ss.; H. KIRCHNER, Ein archdologischer Beitrag zur Uhrgeschichte des Schamanismus, pp. 248 ss. O artigo de Arnulf KOLLANTZ, "Der Schamanismus der Awaren" (in Palaeologia, IV, 3-4, Osaka, 1955, pp. 63-73) tornou-se praticamente imprestável em vista dos erros tipográficos que contém.

funerária iraniana[54]; sua travessia determina de algum modo o destino da alma e constitui uma prova difícil, por cuja estrutura se equipara às provas iniciáticas. A Ponte Cinvat é "como um barrote de várias faces" (Dataistân-i-Denik, 21, 3 ss.) e está dividida em várias passagens; para os justos, tem a largura de nove comprimentos de lanças; para os ímpios, é estreita como "um fio de navalha" (Dinkart, IX, 20, 3). A Ponte Cinvat encontra-se no "Centro do Mundo". No "meio da Terra", com a altura de "oitocentas medidas de homens" (Bundahisn, 12, 7), eleva-se o Kakâd-i-Dâtik, "Pico do Juízo", e a Ponte Cinvat vai até Albürz do Kakâd-i-Dâtik, o que significa que a ponte liga o "Centro" da Terra ao

Céu. Sob a Ponte Cinvat, abre-se o buraco do Inferno (Vidêvdat, 3, 7), que a tradição representa como uma "continuação de Albürz" (Bundahisn, 12,8 ss.).

Estamos diante do esquema cosmológico "clássico" das três regiões cósmicas ligadas por um eixo central (Pilar, Árvore, Ponte etc.). Os xamãs circulam livremente entre três zonas, e os mortos devem atravessar a ponte em sua ida para o além. Encontramos diversas vezes esse motivo funerário, e voltaremos a encontrá-lo. O importante na tradição iraniana (pelo menos na forma como subsistiu após a reforma de Zaratustra) é que, na travessia da ponte, trava-se uma espécie de combate entre os demônios, que tentam precipitar a alma no Inferno, e os espíritos protetores (aliás, invocados pelos parentes do morto com essa finalidade), que resistem: Aristât, "condutor dos seres terrestres e celestes", e o bom Vayu[55], Na Ponte, Vayu ampara

54. Cf. N. SODERBLOM, La vie future d'aprés le mazdéisme (Paris, (901), pp. 92 ss.; H. S. NYBERG, "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes" (in Journal Asiatique, CCXIX, 1931, pp. 1-134), lI, pp. 119 ss.; id., Die Re/igionen des a/ten Iran (Leipzig, (938), pp. 180 ss.

55. Acerca de Vayu, ver G. WIDENGREN, Hochgottglaube im alten lran, pp. 188 ss.; Stig WIKANDER, Vayu. Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Re/igionsgeschichte (Upsala, 1941), I; Georges DUMÉZIL, Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne (Paris, (947), pp. 69 ss. Mencionamos essas três obras para alertar o leitor quanto ao caráter sumário de nosso resumo; na realidade, a função de Vayu é mais matizada e seu caráter é bem mais complexo.

as almas dos homens piedosos; as almas dos mortos também vêm ajudar na travessia (Sõderblom, pp. 94 ss.). A função de psicopompo assumida por Vayu poderia refletir uma ideologia "xamanista".

Os gathas aludem três vezes à travessia da Ponte Cinvat (45, 10-11; 51,13). Nos dois primeiros trechos, Zaratustra, segundo a interpretação de H. S. Nyberg[56], fala de si mesmo como psicopompo: aqueles que se reuniram a ele em êxtase atravessarão facilmente a ponte; os ímpios, seus adversários, serão "para sempre hóspedes da casa do Mal". A Ponte, na verdade, não é apenas passagem dos mortos; é também - como vimos diversas vezes - caminho dos extáticos. É em êxtase que Ardâ Virâf atravessa a Ponte Cinvat, durante sua viagem mística. Segundo a interpretação de Nyberg, Zaratustra teria sido um extático muito próximo de "xamã" pela experiência religiosa. O estudioso sueco acredita que no termo maga, encontrado nos gathas, estaria a prova de que Zaratustra e seus discípulos provocavam experiências extáticas com cantos rituais entoados em coro num espaço fechado e sagrado (ibid., pp. 157, 161, 176 etc.). Nesse espaço sagrado (maga), era possível a comunicação entre o Céu e a Terra (ibid., p. 157); ou seja, segundo uma dialética universalmente difundida (cf. Eliade, Traité, pp. 319 ss.),

o espaço sagrado tomava-se um "Centro". Nyberg insiste no fato de que essa comunicação era de natureza extática e compara a experiência mística dos "cantores" ao xamanismo propriamente dito. Essa interpretação encontrou a oposição de quase todos os iranistas[57]. Note-se, contudo, que as

56. Die Religionen des alten Iran, pp. 182 ss. Perto da ponte, o morto encontra uma bela jovem com dois cães (Vidêvdat, 19,30), que constitui um complexo infernal indo-iraniano também documentado noutras regiões.

57. Cf. observações, nem sempre convincentes, de alto PAUL, "Zur Geschichte der iranischen Religionen" (Archiv fiir Religionswissenschaft, XXXVI, Leipzig, 1940, pp. 215-34), pp. 227 ss.; Walther WÜST, "Bestand dir zoroastrische Urgemenide wirklich aus berufsmâssigen Ekstatikern und schamaniesierenden Rinderhirten der Steppe?" (in ibid., pp. 234-49); W. B. HENNING, Zoroaster: Politician ar Witch-Doctor? (Londres, 1951), passim. Recentemente, G. WIDENGREN retomou a questão dos elementos

seme1hanças entre, de um lado, os elementos extáticos e mitológicos perceptíveis na religião de Zaratustra e, de outro, a ideologia e as técnicas do xamanismo fazem parte de um conjunto mais amplo, que não implica absolutamente uma estrutura "xamânica" da experiência religiosa de Zaratustra. O espaço sagrado, a importância do canto, a comunicação mística ou simbólica entre o Céu e a Terra, a Ponte iniciática ou funerária, todos esses elementos, embora façam parte do xamanismo asiático, são anteriores a ele e o extrapolam.

De qualquer modo, o êxtase xamânico provocado pela fumaça de cânhamo era conhecido no antigo Irã. Bangha não é mencionado nos gathas, mas no Fravasi-yast fala-se de certo Purubangha, "possuidor de muito cânhamo" (Nyberg, p. 177). Em Yast, diz-se que Ahura Mazdah está "sem transe e sem cânhamo" (19, 20; Nyberg, p. 178), e em Vidêvdat o cânhamo é associado ao demônio (ibid., p. 177). Isso nos parece comprovar a completa hostilidade à embriaguez xamânica, provavelmente praticada pelos iranianos, talvez na mesma medida da praticada pelos citas. Não há dúvida, porém, de que Ardâ Virâf teve sua visão depois de ingerir uma bebida à base de vinho e de "narcótico de Vistap", que o fez dormir durante sete dias e sete noites". Seu sono se parece mais com um transe xamânico, pois, diz o Ardâ Virâf, "a alma de Virâf deixou o corpo e foi

xamânicos no zoroastrismo; cf. Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte (in Numen, I, 1954, pp. 26-83; II, 1955, pp. 47-134), 2? parte, pp. 66 ss. Cf. também 1. SCHMIDT, "Das Etymon des persischen Schamane" (in Nyelvtudományi kõziemények, XLIV, Budapeste, pp. 470-4); 1. de MENASCE, "Les mystêres et Ia religion de l'Iran" (Eranos Jahrbuch, XI, Zurique, 1944, pp. 167-86), especialmente pp. 182 ss.; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, Zoroaslre. Élude critique avec une traduction commentée des Gâthâ (Paris, 1948), pp. 140 ss. Lembramos que Stig WIKANDER (Der arische Mãnnerbund, pp. 54 ss.) e G. WIDENGREN (Hochgottglaube, pp. 328 ss., 342 ss. etc.) demonstraram brilhantemente a existência de "sociedades masculinas" iranianas, de estrutura iniciática e extática, réplicas das berserkir germânicas e das marya védicas.

58. Seguimos a tradução de M. A. BATHÉLEMY, Artâ Virâf-Nâmâk ou Livre d'Ardâ Virâf(Paris, 1887). Cf. também S. WIKANDER, Vayu, pp. 43 ss.; G. WIDENGREN, Stand und Aufgaben, 2ª parte, pp. 67 ss.

434

até a Ponte Cinvat, sobre o Kakâd-i-Dâitik. Ao cabo de sete dias, retomou e entrou novamente no corpo" (cap. 111, tradução de Barthélemy, p. 10). Virâf, como Dante, visitou todos os lugares do Paraíso e dos Infernos masdeístas, assistiu ao tormento dos ímpios e às recompensas dos justos. Nesse aspecto, sua viagem ao além pode ser comparada aos relatos dos descensos xamânicos, alguns dos quais, como vimos, também contêm referências à punição dos pecadores. A imagística infernal dos xamãs da Ásia central teria, aparentemente, sofrido influências de idéias orientais, sobretudo iranianas. Mas isso não significa que a descida xamânica aos Infernos decorra de influências exóticas. A contribuição oriental apenas ampliou e coloriu o roteiro dramático das punições; foram os relatos das viagens extáticas aos Infernos que se enriqueceram com a influência oriental; o êxtase era bem anterior a essa influência (como vimos, a técnica do êxtase pode ser encontrada em culturas arcaicas nas quais é impossível presumir influências do Oriente antigo).

Embora não seja possível determinar a eventual experiência "xamânica" do próprio Zaratustra, não resta dúvida de que a técnica mais elementar de êxtase, a embriaguez pelo cânhamo, era conhecida pelos antigos iranianos. Nada impede de supor que os iranianos conhecessem também outros elementos constitutivos do xamanismo, como o vôo mágico (atestado entre os citas?!) ou a ascensão ao Céu. Ardâ Virâf deu um "primeiro passo" e atingiu a esfera das estrelas, um "segundo passo" e atingiu a esfera da luz; o "terceiro passo" levou-o à luz que é chamada de "a mais elevada das mais elevadas", e o quarto, à luz de Garotman (caps. VII-X, trad., pp. 19 ss.). Qualquer que seja a cosmologia implicada nessa ascensão celeste, é evidente que o simbolismo dos "passos" - o mesmo que encontraremos no mito da Natividade do Buda - coincide exatamente com o simbolismo dos "degraus" ou entalhes da árvore xamânica. Esse conjunto de simbolismos está intimamente ligado à ascensão ritual ao Céu e, como constatamos diversas vezes, essas ascensões são constitutivas do xamanismo.

435

A importância da embriaguez provocada pelo cânhamo é confirmada, além disso, pela enorme difusão do termo iraniano em toda a Ásia central. A palavra iraniana que designa o cânhamo, bangha, passou a designar, em várias línguas úgricas, tanto o cogumelo xamânico por excelência, Agaricus muscarius (que, justamente, é utilizado para inebriar, antes ou durante a sessão) quanto o próprio inebriamento[59]:

veja-se, por exemplo, o vogul pânkh, "cogumelo" (Agaricus muscaria), o mordovino panga, pango, o cheremisse pongo, "cogumelo". Em vogul setentrional, pânkh significa também "embriaguez, bebedeira". Os hinos às divindades também fazem alusão ao êxtase provocado pela intoxicação com cogumelos (Munkácsi, p. 344). Tais constatações provam que a intoxicação mágico-religiosa com finalidade extática é de origem iraniana. Somado às outras influências iranianas na Ásia central, às quais voltaremos, o bangha ilustra o grau de prestígio religioso atingido pelo Irã. É possível que entre os povos úgricos a técnica de intoxicação xamânica tenha origem iraniana. Mas o que prova isso quanto à experiência xamânica originária? Os narcóticos são apenas substitutos vulgares do transe "puro". Já tivemos oportunidade de constatar que, entre vários povos siberianos, as intoxicações (álcool, tabaco etc.) são inovações recentes e denotam uma espécie de decadência da técnica xamânica. Tenta-se imitar, pela embriaguez narcótica, um estado espiritual não mais acessível de outro modo. Seja por decadência ou - cabe acrescentar - por vulgarização de uma técnica mística, tanto na Índia antiga quanto na moderna e em todo o Oriente encontramos sempre essa mistura de "caminhos difíceis" e "caminhos fáceis" para atingir o êxtase místico ou qualquer outra experiência decisiva.

Nas tradições místicas do Irã islamizado, é difícil separar o que seria herança nacional daquilo que decorreria de influências do Islã ou do Oriente. Mas não resta dúvida de que várias

59. Bernhardt MUNKACSI, "'Pilz' und 'Rausch'" tKeleúszemie, VIII, Budapeste, 1907, pp. 343-4). Devo essa referência à amável colaboração de Stig Wikander.

lendas e milagres relatados pela hagiografia persa pertencem ao fundo universal da magia e, especialmente, do xamanismo. Basta folhear os dois tomos de Santos dos derviches rodopiantes de C. Huart para encontrar diversos milagres na mais pura tradição xamânica: ascensões, vôos mágicos, desaparecimentos, caminhadas sobre a água, curas etc.[60] Além disso, também cabe lembrar o papel do haxixe e de outros narcóticos na mística islâmica, embora os santos mais puros jamais tenham recorrido a tais métodos[61].

Finalmente, com a propagação do islamismo entre os turcos da Ásia central, alguns elementos xamânicos foram assimilados pelos místicos muçulmanos[62]. O professor Köprülüzade

60. Cf. C. HUART. Les saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan (Paris, 2 vols., 1918-1922): conhecimento de eventos ocorridos a distância (1, p. 45), luz que emana do corpo dos santos (I, pp. 37 ss., 80), levitação (I, p. 209), incombustibilidade: "O séyyd, escutando as instruções do xeque e descobrindo os mistérios, ficava tão inflamado que colocava os dois pés na fogueira e pegava com a mão pedaços de carvão em brasa" (I, p. 56; reconhecemos nessa

passagem o "domínio do fogo" dos xamãs), magos jogam um menino para o ar, o xeque o mantém lá (I, p. 65), desaparecimento repentino (I, p. 80), invisibilidade (lI, p. 131), ubiqüidade (II, p. 173), caminhada sobre a água, pernas cruzadas sobre a água (Il, pp. 336), ascensão e vôo (II, p. 345) etc. O professor Fritz Meier, de Basiléia, informou-me que, segundo a obra biográfica ainda inédita de Amin Ahmad Râzi, escrita em 1594, o santo Qutb ud-din Haydar (século XII) tinha a reputação de ser insensível ao fogo e ao frio mais intenso; era também freqüentemente visto em cima de telhados e árvores. Conhecemos bem o sentido xamânico da ascensão de árvores... (cf. acima, p. 147).

61. A partir do século XII, a influência dos entorpecentes (haxixe, ópio) se faz sentir em algumas ordens místicas persas; cf. L. MASSIGNON, Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (Paris, 1922), pp. 86 ss. O raqs, "dança" extática de júbilo, o tamziq, "laceração das vestes" durante o transe, o nazar da 'I mord, "olhar platônico", forma bastante suspeita de êxtase por inibição erótica, são alguns indícios de transes provocados por entorpecentes. Tais métodos elementares de êxtase poderiam ser relacionados tanto com as técnicas místicas pré-islâmicas quanto com certas técnicas indianas aberrantes que teriam influenciado o sufismo (ibid., p. 87).

62. Cf. Mehmed Fuad KOPRÜLÜZADE, Injluence du chamanisme turco-mongol SUl' les ordres mystiques musulmans; ver ainda o resumo de seu livro, publicado em turco, Les premiers mystiques dans Ia littérature turque (Constantinopla, 1919), escrito por L. BOUV AT na Revue du Monde Musulman, XLIll, 1921, pp. 236-66.

lembra que, "segundo a lenda, Ahmed Yesevi e alguns de seus derviches, transformados em pássaros, eram capazes de voar" (Influence, p. 9). Corriam lendas análogas sobre os santos Bektâchî (ibid.). No século XIII, Barak Baba, fundador de uma ordem cujo sinal distintivo ritual era "o chapéu de dois chifres", aparecia em público montado num avestruz, e diz a lenda que "o avestruz voou um pouco sob a influência do cavaleiro" (ibid., pp. 16-7). Pode ser que esses detalhes se devam, efetivamente, à influência do xamanismo turco-mongol, como afirma o especialista. Mas a capacidade de se metamorfosear em pássaro pertence a todos os tipos de xamanismo, tanto turco-mongol quanto ártico, americano, indiano ou oceânico. Quanto à presença do avestruz na lenda de Barak Baba, seria de se perguntar se não é mais indicativa de origem meridional.

Índia antiga: ritos de ascensão

Vimos acima a importância ritual da bétula na religião turco-mongol, especialmente no xamanismo: a bétula, ou o poste de sete ou nove entalhes, simboliza a Árvore Cósmica e, portanto, está localizada no "Centro do Mundo". Ao subir por ela, o xamã atinge o Céu mais alto e chega até Bai Ülgãn.

O mesmo simbolismo encontra-se no ritual brarnânico, que também comporta uma ascensão cerimonial até o mundo dos deuses. "De fato, o sacrifício só tem um ponto de apoio sólido, uma única sede: o mundo celeste" (Çatapatha Brâhmana, VIII, 7, 4, 6); "o sacrifício é uma base segura para a passagem" (Aitareya Br., III, 2, 29); "o sacrifício, como um

todo, é a nave que leva ao Céu" (Çatapatha Brâhmana, IV, 2, 5, 10)[63]. O mecanismo do ritual é uma dürohana[64], uma "ascensão difícil", pois implica a ascensão da própria Árvore do Mundo.

63. Cf. os vários textos reunidos por Sylvain LÉVl, La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas (Paris, 1898), pp. 87 ss.
64. Acerca do simbolismo da dúrohana, ver ELlADE, "Dürohana and the 'Waking Dream'" (Art and Thought: a Volume in Honour ofthe Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of his 70th Birthday, l. K. BHARATA, org., Londres, 1947, pp. 209-13).

O poste do sacrifício (yupa) é feito de uma árvore associada à Árvore Cósmica. É o próprio sacerdote, acompanhado pelo lenhador, que a escolhe na floresta (Çatapatha Brâhmana, III, 6,4, 13; etc.). Enquanto ela está sendo derrubada, o sacerdote sacrificante diz: "Que o teu topo não dilacere o Céu, que o teu corpo não lese a Atmosfera! [...]" (Çatapatha Brâhmana, III, 6, 4, 13; Taittiriya Samhitâ, I, 3, 5 etc.). O poste se torna uma espécie de pilar cósmico: "Eleva-te, vanaspati (Senhor da Floresta) no topo da Terra!", é como o invoca o Rig Veda (III, 8, 3). "Com teu topo, sustentas o Céu, com teu corpo, enches a Atmosfera, com tua base, fortaleces a Terra", proclama o Çatapatha Brâhmana (III, 7,1,14).

Por esse pilar cósmico o sacrificante sobe ao Céu, só ou com a esposa. Apoiando uma escada no poste, ele se dirige à mulher: "Venha, vamos subir ao Céu!" A mulher responde: "Vamos subir!", e essas palavras rituais são repetidas três vezes (Çatapatha Brâhmana, Y, 2, 1, 10; etc.). Quando chega ao topo, o sacrificante toca o capitel e, estendendo os braços (como um pássaro abre as asas!), exclama: "Atingi o Céu, os deuses; tornei-me imortal!" (Taittirfya Samhitâ, I, 7, 9, 2; etc.). Na realidade, o sacrificante fabrica uma escada e urna ponte para atingir o mundo celeste" (ibid., VI, 6, 4, 2; etc.).

O poste do sacrifício é um Axis Mundi e, do mesmo modo como os povos arcaicos enviavam oferendas ao Céu pela chaminé ou pelo poste central de suas casas, o yûpa védico é um "veículo do sacrifício" (Rig Veda, III, 8, 3). A ele eram dirigidas orações como esta: "Ó Árvore, permite que o sacrifício chegue aos deuses!" (RY, I, 13, 11); "Ó Árvore, que a oferenda se dirija aos deuses!" (Ibid.)

Vimos o simbolismo omito lógico da indumentária xamânica e diversos exemplos de vôo mágico entre os xamãs siberianos. Idéias semelhantes podem ser encontradas na antiga Índia: "O sacrificante, transformado em pássaro, sobe até o mundo celeste", afirma a Pancavimça Brâhmana (Y, 3, 5)[65].

65. Citado por A. COOMARASWAMY, "Svayamâtrnnâ: Janua Coeli" (Zalmoxis,II, 1939,pp. 1-51),p.47.

Vários textos falam das asas necessárias para atingir o topo da árvore (Jaiminiya Upanishad Brâhmana, III, 13, 9) e do "ganso que tem sede na luz" (Katha Up., V, 2), do cavalo do sacrifício que, na forma de pássaro, transporta o sacrificante até o Céu (Mahidhara, Çatapatha Brâhmana, XIII, 2,6, 15) etc.[66] E, como veremos em breve, a tradição do vôo mágico é abundantemente documentada na Índia antiga e medieval, sempre relacionado com santos, iogues e magos.

Nos textos bramânicos "subir na árvore" tomou-se imagem bem freqüente de ascensão espiritual[67]. O mesmo simbolismo foi conservado nas tradições folclóricas, embora seu significado nem sempre seja transparente[68].

A ascensão celeste de tipo xamânico também se encontra nas lendas da Natividade de Buda. "Assim que nasce, Boddhisattva põe os pés no chão e, voltado para o norte, dá sete passos, abrigado por um pára-sol branco. Considera todas as regiões ao redor e diz com sua voz de touro: 'Sou o mais alto do mundo, sou o melhor do mundo, sou mais velho que o mundo; este é meu último nascimento; para mim não haverá nova existência'" tMajjimanikaya, III, 123). Os sete passos levam Buda ao topo do mundo; assim como o xamã altaico escala os sete ou nove entalhes da bétula cerimonial para chegar ao último Céu, Buda atravessa simbolicamente os sete estágios cósmicos aos quais correspondem os sete Céus planetários. É ocioso dizer que o velho esquema cosmológico de ascensão celeste xamânica (e védica) está aí enriquecido pela contribuição milenar da especulação. metafisica indiana. Os sete passos de Buda não perseguem mais o "mundo dos deuses" e a "imortalidade"

66. Ver os outros textos reunidos por COOMARASWAMY, ibid., pp. 8, 46, 47 etc.; cf também S. LÉVI, La doctrine, p. 93. Segue-se, evidente-mente, o mesmo itinerário, após a morte; cf S. LÉVI, pp. 93 ss.; H. GÜNTERT, Der arische Weltkõnig und Heiland (Halle, 1923), pp. 40 I ss.
67. Cf., por exemplo, os textos mencionados por COOMARASWAMY, Svayamâtrnnà, pp. 7,42 etc. Ver também Paul MAUS, Barabudur, I, p. 318.
68. Cf PENZER e TA WNEY, The Ocean of Story, I, p. 153 ; II, p. 387 ; VIII, pp. 68 ss. etc.

védica, mas a superação da condição humana. De fato, a expressão "sou o mais alto do mundo" (aggo 'ham asmi lokassa) não significa outra coisa senão a transcendência de Buda acima do espaço, do mesmo modo que a expressão "sou mais velho que o mundo" (jettho 'ham asmi lokassa) significa sua supratemporalidade. Pois, ao atingir o ápice cósmico, Buda atinge o "Centro do Mundo" e, uma vez que a criação partiu de um "Centro" (= ápice), torna-se contemporâneo do começo do mundo[69].

A concepção dos sete Céus, à qual alude a Majjimanikaya, remonta ao bramanismo, e é provável que se trate de influência da cosmologia

babilônica, que também marcou - ainda que indiretamente - as concepções cosmológicas altaicas e siberianas. Mas o budismo também conhece um esquema cosmológico com nove Céus, aliás profundamente "interiorizado", pois os quatro primeiros Céus correspondem aos quatro jhânas, os outros quatro aos quatro sattâvâsas e o nono e último Céu simboliza o Nirvana[70]. Em cada um desses Céus está projetada uma divindade do panteão budista, que representa, ao mesmo tempo, certo grau da meditação iogue. Ora, nós sabemos que, entre os altaicos, os sete ou nove Céus são habitados por diversas figuras divinas e semidivinas que o xamã encontra durante a ascensão e com as quais entra em contato; no nono Céu, encontra-se diante de Bai Ülgan. Evidentemente, no budismo

69. Não cabe aqui levar mais adiante a discussão sobre esse detalhe da Natividade de Buda, mas precisamos falar dele com brevidade para mostrar, de um lado, a polivalência do simbolismo arcaico, que o deixa indefinidamente aberto a interpretações novas, e para deixar claro, por outro lado, que a sobrevivência de um esquema "xamânico" numa religião evoluída não implica absolutamente a conservação do conteúdo originário. A mesma observação é aplicável, evidentemente, aos diversos esquemas ascensionais da mística cristã e islâmica. Cf. ELlADE, "Sapta padâni kramati ... " (in The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume, Bombaim, 1948, I, pp. 180-8), e id., Les sept pas du Bouddha, reproduzido em Mythes, rêves e mystêres, pp. 148-55.

70. Cf. W. KIRFEL, Die Kosmographie der Inder, pp. 190 ss. Os nove Céus também estão presentes no Brihadâranyaka Up., III, 6. I; cf. W. RUNEN, "Schamanismus im alten Indien" (Acta orientalia, XVII, 1939, pp. 164-205), p. 169. Sobre as relações existentes entre os esquemas cosmológicos e os graus de meditação, cf. P. MUS, Barabudur.passim,

já não há ascensão simbólica aos Céus, porém graus de meditação e, portanto, "degraus" ou "passos" em direção à libertação final. (Parece que o monge budista atinge, após a morte, o nível celeste ao qual chegou por meio da experiência iogue que teve em vida, enquanto Buda atinge o Nirvana; cf. também W Ruben, p. 170.)

Índia antiga: "vôo mágico"

O sacrificante bramânico chega ao Céu por meio da subida ritual de uma escada; Buda transcende o Cosmos atravessando simbolicamente os sete Céus; pela meditação, o iogue budista realiza uma ascensão de ordem inteiramente espiritual. Tipologicamente, esses atos compartilham a mesma estrutura; cada um, em seu próprio plano, indica uma maneira particular de transcender o mundo profano e atingir o mundo dos deuses, ou o Ser, ou o absoluto. Já mostramos acima em que medida esses atos podem ser incluídos na tradição xamânica de ascensão ao Céu; a única grande diferença reside na

intensidade da experiência xamânica, que, como sabemos, comporta êxtase e transe. Mas a Índia antiga também conhece o êxtase que possibilita a ascensão e o vôo mágico. O "extático" (muni) de cabelos longos (keçin) do Rig Veda declara peremptoriamente: "Na embriaguez do êxtase subimos no carro dos ventos. Vós, mortais, só sois capazes de ver nosso corpo [...] O extático é o cavalo do vento, amigo do deus da tempestade, aguilhoado pelos deuses [...][71] (IX, 136,3-5)11. Vale lembrar que o tambor dos xamãs altaicos se chama "cavalo" e que, entre os buriates, por

71. Sobre esse muni, ver E. ARBMAN, Rudra; Untersuchungen zum atlindischen Glauben und Kultus (Upsala-Leipzig, 1922), pp. 298 ss. Sobre o significado mágico-religioso dos cabelos longos, ibid., p. 302 (cf. as "serpentes" da indumentária xamânica siberiana, acima, pp. 176 ss.). Sobre os êxtases védicos mais antigos, cf. 1. W. HAVER, Die Anfänge der Yogapraxis (Stuttgart, 1922), pp. 116 ss., 120; ELIADE, Le yoga, pp. 112 ss. Cf. também G. WIDENGREN, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte, 2ª parte, p. 72, n. 123.

exemplo, o cajado com cabeça de cavalo, que aliás é chamado de "cavalo", desempenha papel importante. O êxtase provocado pelos sons do tambor ou pela dança sobre um cajado com cabeça de cavalo (espécie de cavalo de pau) equivale a uma cavalgada fantástica pelos Céus. Como veremos, em certas populações não-arianas da Índia, o mago ainda hoje utiliza um cavalo de pau ou um cajado com cabeça de cavalo para executar sua dança extática (abaixo, pp. 506 ss.).

No mesmo hino do Rig Veda (X, 136) é dito que "os deuses entraram neles [...]"; trata-se de uma espécie de possessão mística que continua apresentando alto valor espiritual mesmo em meios não-extáticos (como testemunha o Brihadâranyaka Upanixade, III, 3-7). O muni "habita os dois mares, o situado no levante e o situado no poente [...]. Anda pelos caminhos dos Apsaras, dos Gandharvas, dos animais selvagens [...]" (RV, X, 136). O Atharva Veda (XI, 5, 6) faz assim o elogio do discípulo que está cheio da força mágica da ascese (tapas): "Num piscar de olhos ele vai do mar oriental ao mar setentrional." Essa experiência macroantrópica, que tem raízes no êxtase xamânico[72], persiste no budismo e tem importância considerável nas técnicas iogue-tântricas[73].

A ascensão e o vôo mágicos ocupam lugar de primeira plana nas crenças populares e nas técnicas místicas da Índia. Elevar-se nos ares, voar como pássaro, transpor distâncias imensas no lapso de um relâmpago, desaparecer, aí estão alguns dos poderes mágicos que o budismo e o hinduísmo conferem aos arhats, aos reis e aos magos. Existe um número considerável

72. Cf., por exemplo, o hino obscuro do Vrâtya (Atharva Veda, XV, 3 ss.). Está claro que as equivalências entre o corpo humano e o cosmos ultrapassam a experiência xamânica

propriamente dita, mas vê-se que o vrâlya, como o muni, adquire a macroantropia durante um transe extático.

73. Buda vê-se em sonho como gigante que tem os braços nos dois oceanos (Angunara Nikâya, III, 240; cf. também W. RUBEN, p. 167). É impossível mencionar aqui todos os vestígios "xamânicos" encontrados nos mais antigos textos búdicos. Diversos iddhi têm estrutura nitidamente xamânica; como, por exemplo, o poder mágico de "mergulhar na terra e dela sair como se fosse água" (Anguttara, 1,254 ss. etc.). Ver também abaixo, pp. 444 ss.

443

de lendas sobre os reis e os magos voadores[74]. O lago miraculoso Anavatapta só poderia ser atingido por aqueles que tivessem o poder sobrenatural de voar; Buda e os Santos budistas chegavam a Anavatapta num piscar de olhos, assim como, nas lendas hindus, os rishis alçavam vôo em direção à divina e misteriosa terra do norte chamada Çvetadvipa[75]. Sem dúvida, trata-se de "terras puras", de um espaço místico que participa ao mesmo tempo da natureza de "paraíso" e de "espaço interior" acessível apenas aos iniciados. O lago Anavatapta, assim como Çvetadvipa ou os outros "paraísos" búdicos, são modalidades de ser atingidas por intermédio da ioga, da ascese ou da contemplação. Mas é importante ressaltar a identidade de expressão entre tais experiências sobre-humanas e o simbolismo arcaico da ascensão e do vôo, tão usual no xamanismo.

Os textos búdicos falam de quatro espécies de poderes mágicos de translação (gamana); o primeiro é o do vôo, como o pássaro[76]. Patafijali cita, entre os siddhi, a faculdade de voar que os iogues podem obter (laghimani[77]) No Mahâbhârata, é sempre pela "força da ioga" que o sábio Narada percorre os Céus e atinge o cume do Monte Meru ("Centro do Mundo"); de lá, enxerga a vastidão do Oceano de Leite, Çvetadvipa (Mahâbhârata,

74. Cf., por exemplo, PENZER e TA WNEY, The Ocean of Story, 11, pp. 62 ss.; lll, pp. 27,35; V, pp. 33, 35,169 ss.; VIl!, pp. 26 ss., 50 ss. etc.

75. Cf. W. E. CLARK, "Sâkadvipa and Sveiadvipa" (Journal of the American Oriental Society, XXXIX, 1919, pp. 209-42),passim; ELlADE, Le yoga, pp. 397 ss. Sobre Anavatapta, cf. De VISSER, The Arhats in China and Japan (Berlim, 1923), pp. 24 ss.

76. Cf. P. M. TfN, trad., The Path of Purity, Beinga Translation o(Buddhaghosa's Visuddhimagga (Londres, 3 vols., 1923-1931; 11 :', I T' e 21:' partes), p. 396. Sobre gamana, ver Sigurd LINDQUIST, Siddhi und Abhiññã: eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga (Uppsala, 1935), pp. 58 ss. Boa bibliografia das fontes sobre os abhijiiâ encontra-se em Étienne LAMOTTE, Le traité de Ia Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjluna (Mahâprajnâpàramitâsâstray (Lovaina, 2 vols., 1944, 1949), I, p. 329, n.1.

77. Yoga-Súttra, 11I, 45; cf. Gheranda Samhitâ, 111, 78; ELIADE, Le yoga, pp. 323 ss. Sobre as tradições semelhantes nas duas epopéias indianas, ver E. W. HOPKfN, "Yoga-technique in the Great Epic" (Journal of the American Oriental Society, XXII, New Haven, 190 I, pp. 333-79), pp. 337, 361.

444

XII, 335, 2 ss.). Pois, "com tal corpo (de ioga), o iogue vai para onde quiser" (ibid., XII, 317). Mas outra tradição registrada pelo Mahâbhârata já faz a distinção entre a verdadeira ascensão mística - que nem sempre

pode ser qualificada de "concreta" - e o "vôo mágico", que é apenas ilusão: "Nós também podemos voar para os Céus e nos manifestar com diversas formas, mas por ilusão" (mâyayâ; ibid., V, 160,55 ss.).

Percebe-se assim em que sentido a ioga e as outras técnicas meditativas indianas elaboraram as experiências extáticas e os prestígios mágicos pertencentes a um legado espiritual imemorial. Seja como for, o segredo do vôo mágico também é conhecido pela alquimia indiana[78], e esse milagre é tão comum para os arhats budistas[79] que do vocábulo arahant derivou o verbo cingalês rahatve, "desaparecer, passar instantaneamente de um ponto ao outro"[80]. As dakfnis, fadas-magas que desempenham papel importante em certas escolas tântricas (cf. Eliade, Le yoga, pp. 326 ss.), são chamadas de "aquelas que andam pelo ar" em mongol e "aquelas que vão para o Céu" em tibetano[81]. O vôo mágico e a subida ao Céu por meio de uma escada ou de uma corda também são motivos freqüentes no Tibete, onde não

78. ELIADE, Le yoga, pp. 397 ss. Um autor persa garante que os iogues "podem voar como galinhas, por mais inverossímil que pareça" (ibid.).

79. Sobre o vôo dos arhats, ver de VISSER, pp. 172 ss.; Sylvain LÉVI e Ed. CHA V ANNES, "Les seize arhats protecteurs de Ia loi" (Journal Asiatique, sér. XI, vol. VIII, Paris, 1911, pp. l-50, 189-304), p. 23 (o arhat Nandi-mitra "elevou-se no espaço na altura de sete árvores tâla" etc.); pp. 262 ss. (o arhat Pindo1a, que reside em Anavatapta, foi punido por Buda por ter voado com uma montanha nas mãos, mostrando de maneira incôngrua sua força mágica aos profanos; o budismo, como se sabe, proibia a exibição dos siddhi).

80. A. M. HOCART, "Flying Through the Air" (lndian Antiquary, LII, Bombaim, 1923, pp. 80-2), p. 80. Hocart explica todas essas lendas em conformidade com as teorias sobre a realeza: os reis, por serem deuses, não podiam tocar o chão; por conseguinte, supõe-se que andem pelos ares. Mas o simbolismo do vôo é mais complexo, e de modo algum se pode dizer que derive da concepção dos reis-deuses. Cf. ELIADE, Mythes, rêves e mystéres, pp. 133 ss.

81. Cf. J. Van DURME, "Notes sur le lamaisme" (Mélanges chinois et bouddhiques, Bruxelas, 1931-1932, pp. 263-319), p. 374, n. 2.

constituem necessariamente um empréstimo da Índia, sobretudo por estarem presentes nas tradições bon-po ou nos rituais delas derivados (cf. abaixo, pp. 466 ss.). Aliás, como veremos em breve, os mesmos motivos desempenham papel considerável nas crenças mágicas e no folclore chinês, encontrando-se também em quase todo o mundo arcaico (ver adiante, pp. 527 ss.).

Todos os fatos que acabamos de agrupar, talvez com brevidade excessiva para nosso gosto, não são necessariamente "xamânicos": cada um deles, no conjunto do qual foi extraído para facilidade de exposição, traz em seu bojo um significado que lhe é próprio. Mas a finalidade era mostrar as equivalências estruturais desses fatos mágico-religiosos indianos. O extático, assim como o mago, só parece ser um fenômeno singular no conjunto da religião indiana devido à intensidade de sua experiência mística ou à eminência de sua magia, pois a teoria

subjacente - de ascensão ao Céu - encontra-se, como vimos, no próprio simbolismo do sacrifício bramânico.

De fato, o que distingue a ascensão do muni da ascensão realizada no ritual bramânico é justamente seu caráter experimental; nesse caso, estamos diante de um "transe" comparável à "grande sessão" dos xamãs siberianos. Mas o importante é que essa experiência extática não contradiz a teoria geral do sacrifício bramânico, assim como o transe dos xamãs se encaixa admiravelmente no sistema cosmoteológico das religiões siberianas e altaicas. A principal diferença entre os dois tipos de ascensão se deve à intensidade da experiência, o que significa que ela é, definitivamente, de ordem psicológica. Mas, seja qual for sua intensidade, essa experiência extática torna-se comunicável através de um simbolismo universalmente válido e é validada à proporção que consegue integrar-se no sistema mágico-religioso já existente. O poder de voar, como vimos, pode ser obtido de múltiplas maneiras: transe xamânico, êxtase místico, técnicas mágicas, mas também por uma rude disciplina psicomental (como a ioga de Patafijali), por uma ascese vigorosa (como no budismo) ou por práticas alquímicas. Essa pluralidade de técnicas corresponde por certo a uma multiplicidade de experiências e também, ainda que em menor grau, a

ideologias diferentes (há o rapto pelos espíritos, a ascensão "mágica" e "mística" etc.). Mas todas essas técnicas e todas essas mitologias têm uma nota comum: a importância atribuída ao poder de voar. Esse "poder mágico" não é um elemento isolado, válido em si mesmo, fundado exclusivamente na experiência pessoal dos magos; ao contrário, está integrado num conjunto teocosmológico bem mais vasto do que as diversas ideologias xamânicas.

Tapas e diksâ

A mesma continuidade entre o ritual e o êxtase é verificada com referência a outra noção, que desempenha papel considerável na ideologia pan-indiana: a do tapas, cujo sentido inicial é "calor extremo", mas que acabou por designar o esforço ascético em geral. O tapas aparece com clareza no Rig Veda (cf. p. ex. VIII, 59, 6; X, 136,2; 156,2,6; 167, 1; 109,6; etc.), e seus poderes são criadores tanto no plano cósmico quanto no espiritual: pelo tapas, o asceta se torna clarividente e chega a incorporar os deuses. Prajâpati cria o mundo "aquecendo-se" em grau extremo por meio da ascese (Aitareya Brâhmana, V, 32, 1); na verdade, cria o mundo por uma espécie de sudação mágica. O "calor interior" ou "calor místico" é criador; acarreta uma espécie de força mágica que, mesmo não se manifestando

diretamente como uma cosmogonia (cf. o mito de Prajâpati), "cria" num plano cósmico mais modesto: cria, por exemplo, as miragens ou os milagres sem número dos ascetas e dos iogues (vôo mágico, abolição das leis físicas, desaparecimento etc.). Ora, o "calor interior" é parte integrante da técnica dos magos e xamãs "primitivos" (cf. abaixo, pp. 514 ss.); a obtenção do "calor interior" se traduz universalmente pelo "domínio do fogo" e, em última instância, pela abolição das leis físicas; o que equivale a dizer que o mago devidamente "aquecido" pode fazer "milagres", pode criar novas condições de existência no cosmos e repete, de alguma maneira, a cosmogania. Visto dessa perspectiva, Prajâpati torna-se um dos arquétipos dos "magos".
447

Esse excesso de calor era obtido pela meditação junto ao fogo - método ascético que teve grande sucesso na Índia - ou pela retenção da respiração (cf., por exemplo, Baudhâyana Dharma Sútra, IV, 1,26; etc.). Será preciso lembrar que a técnica respiratória e a retenção do fôlego ocuparam lugar importante na organização desse complexo de práticas ascéticas e de teorias mágicas, místicas e metafísicas que é englobado pelo termo genérico ioga?[82] O tapas, no sentido de esforço ascético, é parte integrante de todas as formas de ioga, e parece-nos importante lembrar suas implicações "xamânicas". Veremos em breve que o "calor místico", no sentido próprio do termo, tem grande importância na ioga tântrica himalaia e tibetana (cf. adiante, pp. 473 ss.). Todavia, convém acrescentar que a tradição da ioga clássica utiliza o "poder" conferido pelo prânayâma como uma "cosmogonia ao inverso", no sentido de que, em vez de redundar na criação de novos universos (ou seja, de novas "miragens" e novos "milagres"), esse poder permite que o iogue se desligue do mundo e que até o destrua de algum modo, pois a libertação iogue equivale à desvinculação completa em relação ao cosmos; para um jîvanmukta, o universo já não existe, e se o seu processo fosse projetado para o plano cosmológico, o que ocorreria seria a total reabsorção das formas cósmicas na substância primeira (prakriti), em outras palavras, um retorno ao estado indiferenciado de antes da Criação. Tudo isso está muitíssimo além do horizonte ideológico "xamânico", mas o que nos parece significativo é a espiritualidade indiana ter utilizado como meio de libertação metafísica uma técnica de magia arcaica, considerada capaz de abolir as leis físicas e de intervir na própria constituição do Universo.

Mas o tapas não é uma ascese reservada exclusivamente aos "extáticos"; faz parte da experiência religiosa dos leigos, pois o sacrifício do soma exige absolutamente que o sacrificante e sua mulher cumpram a diksâ, rito de consagração que implica o tapas[83], A diksâ comporta vigília ascética, meditação

82. Ver ELIADE, Techniques duyoga (Paris, 1948); id., Le yoga.
83. Sobre a diksâ e o tapas, ver H. OLDENBERG, Die Religion des Veda (2ª ed., Berlim, 1917), p. 397: A. HILLEBRANDT, Vedische Mythologie (2ª ed.,
448
silenciosa, jejum e também "calor", tapas; esse período de "consagração", pode durar de um dia ou dois a um ano. Ora, o sacrifício do soma é um dos mais importantes da Índia védica e bramânica; ou seja, a ascese com objetivo extático faz parte necessariamente da vida religiosa de todo o povo indiano. A continuidade entre o ritual e o êxtase, já notada com respeito aos ritos de ascensão (realizados pelos profanos) e do vôo místico (dos extáticos), também se verifica no plano do tapas. Resta saber se a vida religiosa indiana, em seu conjunto e com todos os simbolismos que comporta, é uma criação - de alguma forma "degradada", para tornar-se acessível ao mundo profano - de uma série de experiências extáticas de alguns privilegiados, ou se, ao contrário, a experiência extática destes é tão-somente o resultado de um esforço de "interiorização" de certos esquemas cosmoteológicos que a precede. Problema prenhe de conseqüências, mas que extrapola o plano da história das religiões indianas e, aliás, o tema do presente trabalho[84].

Simbolismos e técnicas "xamânicas" na Índia

No que se refere à cura xamânica pela invocação ou a busca da alma fugitiva do doente, o Rig Veda oferece alguns exemplos. O sacerdote dirige-se assim ao moribundo: "Teu espírito que foi para o Céu, teu espírito que foi para os confins da terra [...], nós o faremos voltar para que possas morar aqui, para que vivas aqui" (RV, X, 58, 2-6). Ainda no Rig Veda (X, 57, 6-5), o brâmane conjura da seguinte maneira a alma do paciente: "Que teu espírito volte, para querer, para agir, para viver, para enxergar por muito tempo o sol. Ó Pais, que o povo

Breslau, 2 vols., 1927-1929), I, pp. 482 ss.; 1. W. HAUER, Die Anfonge der Yogapraxis, pp. 55 ss.; A. B. KEITH, The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads (Harvard Oriental Series, XXXI, XXII, Cambridge, Mass. e Londres, 2 vols., 1925), I, pp. 300 ss.; S. LÉVI, La doctrine du sacrifice dans les brahmanas, pp. 103 ss. Cf. também MEULI, Scythica, pp. 134 ss.
84. Ousamos, porém, esperar que esta obra indique em que sentido o problema deveria ser formulado.
449
dos deuses nos devolva o espírito; queremos continuar com a grei dos vivos! [...]" E nos textos médico-mágicos do Atharva Veda, o mago, para devolver a vida ao moribundo, chama de volta o sopro do Vento e o olho do Sol, reintegra a alma no corpo e liberta o doente dos laços de Nirrti (AV, VIII, 2, 3; VIII, 1,3,1; etc.)[85].

Evidentemente, estamos diante apenas de vestígios da cura xamânica, e se a medicina indiana utilizou, mais tarde, certas idéias mágicas tradicionais, estas não pertencem à ideologia xamânica propriamente dita[86]. Já o chamado dos diferentes "órgãos" das regiões cósmicas a que alude o mago do Atharva Veda (ver também RV, X, 16,3) implica outra concepção: a do homem microcosmo; e, embora pareça muito antiga (talvez indo-européia), essa concepção não é "xamânica". No entanto, a chamada de volta da alma fugitiva do doente encontra-se num livro do Rig Veda (o mais recente), e, como a mesma ideologia e a mesma técnica xamânicas dominam as outras populações não-arianas da Índia, pode-se perguntar se não é o caso de invocar influências do substrato. De fato, o mago dos oraons de Bengala também procura a alma desgarrada do doente através de montanhas e rios, até o reino dos mortos[87], exatamente como o xamã altaico ou siberiano.

Não é tudo: a Índia antiga conhecia a doutrina da instabilidade da alma, tão freqüente nas diversas culturas dominadas pelo xamanismo. Em sonho, a alma afasta-se muito do corpo, e Çatapatha Brâhmana (XlV, 7, 1, 12) recomenda não acordar com sobressalto quem esteja dormindo, pois a alma poderia perder-se no caminho de volta. Também há o risco de perder a alma ao bocejar (Taittirfya Samhitâ, II, 5, 2, 6). A lenda de Subandhu conta como se pode perder e reencontrar a alma (Jaiminfya Brâhmana, III, 168-170; Paiicavimça Br., XII, 12, 5).

85. Sobre a invocação da alma, ver também W. CALAND, Altindischer Ahnenkult (Leiden, 1893), pp. 179 ss.
86. Cf., por exemplo, Jean FILLIOZAT, La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses paralléles grecs (Paris, 1949).
87. Cf. F. E. LEMENTS, Primitive Concepts of Disease, p. 197 (a "perda da alma" entre os garos e nas populações hinduizadas do norte).

Ainda com relação à idéia de que o mago pode abandonar o corpo à vontade - idéia estritamente xamânica cujos fundamentos extáticos verificamos repetidas vezes -, encontramos outro poder mágico tanto nos textos técnicos quanto no folclore: o de "entrar em outro corpo" (parapurakâyapraveça; cf. Eliade, Le yoga, p. 380). Mas esse meio mágico já tem a marca da elaboração indiana: figura, aliás, entre os siddhi iogues, e é citado por Patafijali (Yoga Sútra, III, 37) ao lado de outros poderes miraculosos.

Não podemos pretender inventariar aqui todos os aspectos das técnicas da ioga que possam ter afinidades com o xamanismo. Uma vez que a grande síntese a que demos o nome de ioga barroca contém um número considerável de elementos pertencentes às tradições mágicas e místicas da Índia, tanto arianas quanto aborígines, nela é possível identificar por vezes alguns elementos xamânicos. Mas é sempre

importante deixar claro se cabe falar de elemento xamânico propriamente dito ou de tradição mágica que extrapola a esfera do xamanismo. É impossível empreender aqui esse trabalho exaustivo de comparação[88]. Por isso, será suficiente observar que mesmo o texto clássico de Patafijali fala de certos "poderes" familiares ao xamanismo: voar, desaparecer, tornar-se extremamente alto ou baixo etc. Além disso, uma alusão do Yoga Sútra (IV, 1) às plantas medicinais (ausadhi) que, assim como o samâdhi, podem conferir "poderes maravilhosos" ao iogue demonstra a utilização de narcóticos nos meios iogues com o objetivo, justamente, de obter experiências extáticas. Mas, por outro lado, os "poderes" desempenham apenas papel secundário na ioga clássica e budista,

88. Cf. ELIADE, Le yoga, pp. 316 ss., e id., Techniques du yoga, pp. 175 ss. Fique claro porém que, ao discutirmos as "origens" da ioga, não nos prenderemos necessariamente ao xamanismo. Toda uma tradição mística popular, a bhakti, que em certa época invadiu o ioga, não é xamânica. A mesma observação é válida para as práticas de erotismo místico ou para outras práticas mágicas às vezes aberrantes (implicando canibalismo, assassinato etc.), que, embora de origem autóctone pré-ariana, não são xamânicas. Todas essas confusões foram favorecidas pela identificação abusiva entre "xarnanismo" e "mística primitiva".

e vários textos advertem contra o perigo de se deixar tentar pelo sentimento mágico de poder que provocam, capaz de levar a esquecer o verdadeiro objetivo dos esforços do iogue: a libertação final. Assim, o êxtase obtido pelo uso de narcóticos ou por outros meios materiais não pode ser comparado ao êxtase do verdadeiro samâdhi. Mas vimos que, no próprio xamanismo, os narcóticos representam já uma decadência e que, na falta de meios propriamente extáticos, recorre-se aos narcóticos para obter o transe. Cabe notar, de passagem, que, exatamente como a ioga barroca (popular), o xamanismo também tem variantes aberrantes. Mas é preciso ressaltar ainda uma vez a diferença estrutural que distingue a ioga clássica do xamanismo: embora este último conheça técnicas de concentração (cf., por exemplo, a iniciação dos esquimós etc.), seu objetivo final é sempre o êxtase e a viagem extática da alma para as diversas regiões cósmicas, enquanto a ioga procura o êxtase, a concentração última do espírito e a "evasão" para fora do Cosmos. Evidentemente, as origens prato-históricas da ioga clássica não excluem em absoluto a existência de formas intermediárias das iogas xamânicas, cujo objetivo teria sido a obtenção de certas experiências extáticas[89].

Ainda seria possível encontrar certos elementos "xamânicos" nas crenças indianas referentes à morte e ao destino do morto[90]. Assim como ocorre com tantos outras povos asiáticos, elas contêm vestígios da pluralidade de almas (por exemplo, Taittiriya Upanisad, II, 4), mas em geral a Índia antiga acreditava que, após a morte, a alma subia ao Céu,

para junto de Yama (Rig Veda, X, 58) e dos Ancestrais (pitaras). O morto era

89. Para uma opinião contrária, ver Jean FILLlOZAT, "Les origines d'une technique mystique indienne" (Revue Philosophique, CXXXVl, 1946, pp. 208-20), que discute justamente nossa hipótese sobre a origem pré-ariana das técnicas iogues.
90. Ver uma clara exposição de conjunto em A. B. KEITH, The Religion and Philosophy ofthe Veda and Upanishads, ll, pp. 403 ss. O mundo dos mortos é um mundo "virado", "invertido", como entre os siberianos, entre outros povos; cf. Herman LOMMEL, "Bhrijon im Senseits" (Paideuma, IV. 1950, pp. 93-109), pp. 101 ss.

aconselhado a não se deixar impressionar pelos cães de quatro olhos de Yama e a prosseguir seu caminho para juntar-se ao Ancestrais e ao deus Yama (RV, X, 14, 10-12; Atharva Veda, XVIII,2, 12; VIII, 1,9; etc.). O Rig Veda não contém nenhuma referência precisa a uma ponte que o morto devesse transpor (Keith, ibid., lI, p. 406, n. 9), mas fala de um rio (AV, XVIII, 4, 7) e de uma barca (RV, X, 63, 10), o que lembra mais um itinerário infernal que celeste. Em todo caso, são reconhecíveis os vestígios de um antigo ritual em que se lembrava ao morto o caminho que deveria seguir para atingir os domínios de Yama (por exemplo, RV, X, 14,7-12; quanto aos Sütras, cf. Keith, II, p. 418, n. 6). E sabia-se também que a alma do morto não saía imediatamente da terra, mas ficava girando em torno da casa por certo período, que podia chegar a um ano. Aliás, por essa mesma razão eram feitos sacrifícios e oferendas em sua homenagem (Keith, lI, p. 412).

Mas a religião védica e bramânica não conhece a noção precisa de deus psicopornpo[91]. Rudra-Xiva às vezes desempenha tal papel, mas essa concepção é tardia e provavelmente influenciada pelas crenças dos aborígines pré-arianos. Em todo caso, nada na Índia védica faz lembrar os guias altaicos e norte-siberianos dos mortos; simplesmente se indicava ao morto o itinerário que devia seguir, mais ou menos com o mesmo sentido das lamentações funerárias indonésias e polinésias e do Livro tibetano dos mortos. A presença de um psicopompo era provavelmente inútil na época védica e bramânica porque, apesar de todas as exceções e contradições dos textos, o itinerário do morto o conduzia em direção ao Céu e, por isso mesmo, era menos perigoso que o caminho que levava aos Infernos.

Em todo caso, a Índia antiga sabe muito pouco a respeito das "descidas aos Infernos". Ainda que a idéia de um Inferno subterrâneo já esteja presente no Rig Veda (cf. Keith, lI, p. 609), as viagens extáticas ao além são raríssimas. Naciketas é entregue à "Morte" pelo pai e, de fato, o jovem vai para a morada de Yama (Taittiriya Br., III, 11, 8), mas essa viagem ao

91. Contrariamente à tese de E. ARBMAN, Rudra.passim.

além-túmulo não dá a impressão de ser uma experiência "xamânica": ela não implica o êxtase. O único caso claro de viagem extática para o além é o de Bhrgu, o "filho" de Varuna (Çatapatha Br., XI, 6, 1; Jaiminiya Br., 1,62-66). O deus, tornando-o inconsciente, manda sua alma visitar as diversas regiões cósmicas e os Infernos. Bhrgu chega a assistir às punições dos culpados por certos crimes rituais. A inconsciência de Bhrgu, sua viagem extática pelo Cosmos, as punições que testemunha e que lhe são explicadas por Varuna, tudo isso nos lembra o Ardâ Virâf. Com a diferença, naturalmente, que pode existir entre uma viagem ao além-túmulo que dá uma imagem completa das recompensas post-mortem, como ocorre com o Ardâ Virâf, e uma viagem extática que revela um número muito limitado de situações. Mas em ambos os casos pode-se ainda identificar um esquema de viagem iniciática ao além-túmulo, retomada e interpretada por círculos ritualistas.

Caberia aqui também lembrar os motivos "xamânicos" que sobrevivem ainda nas figuras tão complexas de Varuna, Yama e Nirrti. Cada um desses deuses, no plano que lhe é próprio, é um deus "atador"[92]. São vários os hinos védicos em que se fala dos "cordões de Varuna". Os laços de Yama tyamasya padbisa, AV, VI, 96, 2; etc.) também são chamados de "laços da morte" imrtyupâsah, AV, VII, 112, 2 etc.). Nirrti, por sua vez, amarra quem ele quer apanhar (AV, VI, 63, 1-2 etc.), e suplica-se aos deuses que afastem "os cordões de Nirrti" (AV, 1, 31, 2), pois as doenças são "cordões" e a morte é o "liame" supremo. Já estudamos em outro lugar o complexo simbolismo em que se insere a magia dos "laços" (Eliade, Images et symboles, pp. 120 ss.). Basta-nos, pois, dizer aqui que certos aspectos dessa magia são xamânicos. Se bem seja verdade que os "cordões" e "nós" figuram entre os atributos mais específicos dos deuses da morte - e isso não só na Índia e no lrã, mas também em outros lugares (China, Oceania etc.) -, os xamãs também possuem cordões e laços para o mesmo uso: capturar as almas errantes que abandonaram o corpo. Os deuses e os demônios da morte capturam as

92. Cf ELIADE, lmages et symboles, pp. 124 SS., 130 SS.

almas dos mortos com um fiozinho; o xamã tungue, por exemplo, utiliza um laço de caça para recuperar a alma fugitiva de um doente (Shirokogorov, Psychomental Complex ofthe Tungus, p. 290). Mas o simbolismo do "atamento" extrapola o xamanismo propriamente dito; é só na feitiçaria dos "nós" e "laços" que encontramos certas semelhanças com a magia xamânica.

Finalmente, mencionaremos também a ascensão extática por Arjuna da Montanha de Xiva, com todas as epifanias luminosas que implica (Mahâbhârata, VII, 80 ss.); mesmo não sendo "xamânica", enquadra-se na categoria das ascensões místicas à qual também pertence a ascensão xamânica. Quanto às experiências luminosas, deve-se lembrar o qaumanek do xamã esquimó, o "relâmpago" ou "iluminação" que faz seu corpo inteiro vibrar subitamente (cf. acima, pp. 78 ss.). Evidentemente, a "luz interior", que resplandece após longo esforço de concentração e meditação, é bem conhecida por todas as tradições religiosas e é amplamente documentada na Índia, desde os Upanixades até o tantrismo (cf. acima, pp. 79 ss.). Lembramos esses exemplos para indicar o âmbito em que se podem inserir certas experiências xamânicas, porquanto - como repetimos com freqüência em toda esta obra - o xamanismo, em seu conjunto, não é sempre e necessariamente uma mística aberrante e tenebrosa[93]. Cabe citar, de passagem, o tambor mágico e seu papel na magia indiana[94]. A lenda menciona às vezes a origem divina do tambor; essa tradição diz que um nâga (espírito-serpente)

93. Ver também W. NOLLE, "Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus" (inJahr des Museums für Vôlkerkunde, XI, Leipzig, 1952, pp. 41-7).

94. E. CRA WLEY, Dress, Drinks and Drums, pp. 236 ss.; Claudie MARCEL-DUBOIS, Les instruments de musique d'Inde ancienne (Paris, 1941), pp. 33 ss. (guizos), 41 ss. (tambor sobre moldura), 46 ss. (tambor com duas membrans e com caixa abaulada), 63 ss. (tambor em ampulheta). Sobre a função ritual do tambor no asvamedha, cf. P. DUMONT, L 'Asvamedha, pp. 150 ss. 1. PRZYLUSKI já chamara a atenção para a origem não-ariana do nome indiano do tambor, damaru; cf. "Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara" (in Journal asiatique, CCVIII, Paris, 1926, p. 159), pp. 34 S5. Sobre o tambor no culto védico, cf. J. W. HAUER, Der Vrâtya. Untersuchun-gen iiber die nichtbramanische Religion Altindiens. 1: Die Vrâtya ais nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunfi (Stuttgart, 1927), pp. 282 55.

revela ao rei Kanishka a eficácia do ghanta nos ritos da chuva[95]. Neste caso, suspeita-se de influência do substrato não-ariano, principalmente porque, na magia das populações aborígines da Índia (magia que, mesmo nem sempre tendo estrutura xamânica, beira o xamanismo), os tambores ocupam posição de destaque[96]. Essa é a razão de não abordarmos o estudo do tambor na Índia ariana nem o do culto dos crânios[97], tão importante no lamaísmo e em muitas seitas indianas de orientação tântrica. Certos detalhes serão expostos abaixo, mas sem pretender a exaustão.

O xamanismo entre algumas tribos aborígines da Índia

Graças às pesquisas de Verrier Elwin, é bem conhecido o xamanismo dos saoras, população aborígine de Orissa que desperta grande interesse etnológico. Aqui nos deteremos principalmente nas

autobiografias dos xamãs saoras, pois elas apresentam espantosa semelhança com os "casamentos iniciáticos" dos xamãs siberianos que estudamos acima, pp. 89 ss.). Devem ser notadas, contudo, duas diferenças: 1) como os saoras têm xamãs de ambos os sexos, e as mulheres às vezes chegam a ser mais numerosas que os homens, os dois sexos contraem esses casamentos com um ser do outro mundo; 2) enquanto as "esposas celestes" dos xamãs siberianos moram no Céu ou, em certos casos, na estepe, os esposos e esposas espirituais dos saoras moram no mundo subterrâneo, no reino das sombras.

95. S. BEAL, trad., Si-yu-ki: Buddhist Records of lhe Western World (Londres, 2° vol, 1884), p. 66.

96. Cf. Algumas indicações relativas aos santalis, aos bhils e aos baigas, W. KOPPERS, "Problerne der indischen Religionsgeschichte" (Anthropos, XXXV-XXXVI, 1940-1941, pp. 761-814, p. 505 e nota 176. Cf. id., Die Shil in Zentralindien (Horn e Viena, 1948), pp. 178 ss. Ver também R. RAHMANN, Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India, pp.735-6.

97. Quanto ao culto dos crânios na Índia não-ariana, ver W. RUBEN, "Eisenschrniede und Dâmonen in Indien" (Inlernationales Archiv für Ethnographie, Suppl. XXXVII, Leiden, 1939), pp. 168,204-8, 244 etc.

Kintara, um xamã de Hatibadi, contou o seguinte a Verrier Elwin: "Eu tinha mais ou menos doze anos quando uma mulher-espírito tutelar chamada Jangmai falou comigo em sonho, dizendo: 'Estou contente contigo; amo-te; amo-te tanto que deves casar-te comigo'. Mas recusei, e durante um ano inteiro ela continuou a fazer-me a corte, tentando me dobrar. Mas eu continuava rejeitando, até que um dia, para acabar com aquilo, ela se zangou e mandou o cachorro dela (um tigre) me morder. Fiquei apavorado e concordei em casar-me com ela. Mas, quase imediatamente, outra protetora veio implorar casamento também. Quando a primeira ficou sabendo, disse: 'Eu fui a primeira e considero-te meu marido. E agora gostas de outra, mas não vou permitir'. Portanto, respondi 'não' à segunda. Mas a primeira' com a sua raiva e seu ciúme, me enlouqueceu, carregou-me para a selva e me roubou a memória. Durante um ano, fez de mim o que bem quis." Por fim, os pais do rapaz recorreram ao xamã de uma aldeia vizinha, e a primeira mulher falou por intermédio dele: "Não tenham medo. Vou casar-me com ele [...] e ajudá-lo em todas as suas dificuldades." Satisfeito, o pai fez os arranjos para o matrimônio. Cinco anos depois, Kintara casou-se com uma mulher de sua aldeia. Após as núpcias, Jangmai, a protetora, falou com Dasuni, a jovem esposa, por intermédio do marido das duas, e disse: "A partir de agora vais viver com meu marido. Vais puxar água para ele, limpar o arroz dele e cozinhar a comida dele: farás tudo, porque não posso fazer nada. Preciso viver no mundo subterrâneo. Tudo o que posso fazer é ajudar sempre que

houver problemas. Vais respeitar-me ou disputá-lo comigo?" Dasuni respondeu: "Por que eu brigaria contigo? És uma mulher-deus e te darei tudo aquilo de que precisares." Jangmai ficou contente com a resposta e disse: "Pois bem. Viveremos como irmãs." "Depois me disse: 'Cuida dessa mulher como cuidaste de mim. Não a surres nem a maltrates.' E assim foi embora." Da mulher terrestre, Kintara teve um filho e três filhas, e da protetora teve um filho e duas filhas, que viviam no mundo subterrâneo. Quando o menino nasceu, continuou Kintara, a protetora "veio mostrá-lo e me disse seu nome; depositou-o no meu colo e me pediu que

tomasse as providências para a alimentação dele. Como eu concordasse, ela partiu levando a criança para o mundo inferior. Sacrifiquei uma cabra para a criança e consagrei-lhe uma parte da comida."[98]

O mesmo esquema - visita de um espírito, pedido de casamento, resistência, período de crise aguda que se resolve quando a proposta é aceita - é observado nas moças "escolhidas" para ser xamãs. "O sonho que obriga uma moça a aceitar a profissão e a chancela da aprovação sobrenatural assume a forma de visitas de um pretendente do mundo subterrâneo que propõe casamento, com todas as conseqüências extáticas e numinosas. Esse "marido" é um hindu, bonito e de belo porte, homem rico que observa costumes estranhos aos saoras. Segundo a tradição, ele chega noite alta; quando entra no quarto, todos os habitantes da casa ficam enfeitiçados e dormem como mortos. Logo de início, quase sempre a moça recusa, pois a profissão de xamã é árdua e perigosa. Ela começa então a ser importunada por pesadelos: o amante a carrega para o mundo subterrâneo ou ameaça jogá-la de grande altura. Em geral, ela adoece; chega até a perder a razão durante certo tempo, em que fica vagando, patética e desgrenhada, por campos e florestas. Nessa fase, a família intervém. Como, na maioria dos casos, há já algum tempo a moça vem sendo ensinada e preparada, todos sabem o que vai acontecer e, mesmo que ela não conte aos pais o que está ocorrendo, estes geralmente têm noções bem precisas sobre o assunto. No entanto, é necessário que a moça confesse pessoalmente aos pais que foi 'chamada', que recusou e que está correndo perigo. Isso alivia imediatamente a culpa que pesa sobre seu espírito e dá aos pais liberdade total para agir. E sem tardar eles arranjam o casamento da filha com seu protetor."

"Após o casamento, o marido-espírito da xamã faz-lhe visitas regulares e fica com ela até o amanhecer. Pode mesmo levá-la para a selva, onde ela fica vários dias, sendo por ele alimentada com licor de palmeira. Chegado o momento certo,

98. V. ELWIN, The Religion ofan Indian Tribe (Londres e Nova York, 1955), pp. 135-7.
458
nasce uma criança, e o pai-espírito a leva todas as noites à mulher para que esta cuide dela. Mas a relação dos dois não é essencialmente sexual; o mais importante é que o marido protetor inspira e instrui a jovem mulher em sonhos, e durante suas funções sagradas ele se senta ao lado dela e diz-lhe o que deve fazer" (Elwin, ibid., pp. 167-68).

Uma xamã recorda a primeira visita feita em sonho por um espírito protetor "vestido com elegantes trajes hindus". Ela recusou, e por isso - conta - "ele me arrebatou num turbilhão, carregou-me para uma árvore altíssima e me mandou sentar num galho frágil. Então começou a cantar e, enquanto cantava, me balançava de um lado para o outro. Fiquei tão apavorada com a idéia de cair daquela enorme altura que logo aceitei casar-me com ele" (ibid., p. 153). E aqui se reconhecem os motivos tipicamente iniciáticos: turbilhão, árvore, oscilação.

Outra xamã já era casada e tinha um filho quando foi visitada por um protetor e adoeceu. "Mandei chamar uma xamã, e Rasuno (o espírito protetor) falou por intermédio dela: 'Vou casar-me com ela; se ela não aceitar, vai ficar louca'." O marido e ela tentaram em vão resistir, oferecendo sacrifícios ao protetor. Finalmente, foi obrigada a aceitar e aprendeu, em sonhos, a arte de ser xamã. Teve dois filhos no mundo subterrâneo (ibid., pp. 151-2).

Na sessão xamânica dos saoras, o xamã é possuído pelo espírito do protetor ou do deus invocado, que fala durante muito tempo por seu intermédio. É esse espírito que, possuindo o/a xamã, revela a causa da doença e diz o que deve ser feito (em geral um sacrifício ou oferendas). O "xamanismo" por possessão também é conhecido em outras províncias da Índia[99].

99. Cf Edward B. HARPER, "Shamanism in South lndia" (in Southwestern Journal of Anthropology, XIII, Albuquerque, 1957, pp. 267-87), sobre práticas "xamânicas" no noroeste de Mysore. Trata-se de fenômenos de possessão que não implicam necessariamente uma estrutura ou uma ideologia xarnânicas. Encontram-se outros exemplos - corretamente apresentados como casos de possessão por deuses ou demônios - na excelente monografia de Louis DUMONT, Une souscaste de I'Inde du Sud. Organisation sociale e religion des pramalai kallar (Paris, 1957), pp. 347 ss. (possessão por deuses), 406 ss. (possessão por demônios).
459
O "casamento" dos xamãs saoras com espíritos parece ser um fenômeno único na Índia aborígine; em todo caso, não é de origem kolariana. Essa é uma das conclusões do estudo comparativo ricamente documentado de Rudolf Rahmann, "Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle In- dia"[100]. Citaremos aqui algumas das conclusões desse importante ensaio.

1. A escolha "sobrenatural" do futuro xamã é indispensável para os saoras (savaras), bondos, birhors e baigas. Entre os baigas, khonds e

bondos, a escolha "sobrenatural" é necessária mesmo quando a função do xamã é hereditária. Entre os juangs, birhors, oraons e murias, o "eleito" geralmente dá mostras de características psíquicas típicas do xamanismo (Rahmann, ibid., p.730).

2. A instrução sistemática dos futuros xamãs é obrigatória em número considerável de tribos (santal, munda, saora, baiga, oraon, bhil etc.; cf. ibid.). Existem provas indiscutíveis da existência de uma cerimônia de iniciação entre santals, mundas, baigas, oraons e bhils, e há motivos para crer que essa cerimônia também exista entre korkus e malers (ibid.).

3. Os xamãs têm espíritos protetores pessoais entre os santals, saoras, korwas, birhors, bhuiyas, baigas, oraons, khonds e malers (ibid., p. 731). "Como os documentos disponíveis sobre a maioria dessas tribos são incompletos e um tanto vagos, pode-se supor sem medo de errar que as características de que falamos na realidade existem em maior número e com mais nitidez do que é possível demonstrar com base nos documentos que temos. Mas o material já apresentado fornece garantias para afirmar-se genericamente que na magia e no xamanismo

100. Em Anthropos, LIV, 1959, pp. 681-760; cf. pp. 722,754. Numa primeira parte descritiva (pp. 683-715), o autor apresenta o material referente às tribos de língua munda, ou tribos kolarianas (santal, munda, korku, savaralsaora, birhor etc.), às tribos de língua ariana (bhuiya, baiga, bhil) e às tribos de língua dravidiana (oraon, khond, gond etc.). Sobre o xamanismo dos mundas, cf. também o Rev. J. HOFFMANN (com o Rev. A. van EMELEN), "En- cyclopaedia Mundarica" (Patna, 4 vols., 1930-8), li, pp. 422 ss., e KOPPERS, "Problerne der indischen Religionsgeschichte", pp. 80 I ss.

do norte e do centro da Índia se encontram os seguintes elementos: escolas de xamãs ou, no mínimo, certa preparação sistemática dos candidatos; iniciação; espírito protetor pessoal; convocação por um espírito ou um deus" (ibid.).

4. Entre os acessórios utilizados pelo xamã, o papel mais importante cabe à joeira. "O joeiramento é um elemento antigo da cultura dos povos mundas" (ibid., p. 733). Assim como o xamã siberiano provoca o transe batendo no tambor, os magos do norte e do centro da Índia "tentam obter o mesmo resultado sacudindo arroz najoeira" (ibid.). É isso que explica a ausência quase total do tambor no xamanismo da Índia central e setentrional. "Ajoeira tem quase a mesma função" (ibid.).

5. As escadas desempenham algum papel nos rituais xamânicos de alguns povos. O barua baiga "erige um pequeno altar, diante do qual finca dois mastros. Perto do altar, pode também haver: uma escada de madeira, um balanço, uma corda guarnecida de pontas de ferro, uma corrente de ferro com pontas agudas, uma tábua cheia de pregos e sapatos vazados de pregos pontudos. Durante o transe, às vezes ele sobe a escada sem tocá-la com as mãos e flagela-se com os

instrumentos acima mencionados. Responde às perguntas do alto da escada ou de cima da tábua cheia de pregos (ibid., p. 702). A escada xamânica também é encontrada entre os gonds de Mohaghir (cf. Koppers, Die Bhil in Zentralindien, pl. XIII, 1). William Crooke conta que o xamã dos dusadhs e dos djangas (tribos da parte oriental da antiga província noroeste da Índia) constrói uma escada com lâminas de espadas de madeira, "que o sacerdote é obrigado a subir pondo a planta dos pés sobre o gume das lâminas. Quando chega ao topo, decapita um galo branco que está amarrado lá em cima"[101]. Entre os saoras "passa-se um mastro de bambu através do teto da casa em que está sendo realizado o rito, até que ele fique ereto sobre o chão do aposento principal. Elwin dá a ele o nome de 'escada celeste'". "A xamã estendeu

101. W. CROOKE, Popular Religion and Folk-lore of Northern India (Westminster,2 vols., 1896), citado por RAHMANN, p. 737. Sobre os rituais dos lolos e kachins, ver abaixo, pp. 477 ss.

uma toalha nova diante do mastro e mandou pôr um galo empoleirado sobre um dos galhos que partia da escada" (Rahrnann, ibid., p. 696).

6. Rahrnann interpreta corretamente, como representante da Árvore Cósmica, "o montículo de terra com o arbusto de manjericão que o ojha santal e o marang deora munda mantêm em casa. [...] O mesmo simbolismo da montanha do mundo ou da árvore xamânica encontra-se nos pedaços de argila combinados com a serpente de ferro e o tridente na escola dos xamãs-serpentes oraons, na pedra cilíndrica usada durante a consagração preliminar (cerimônia pré-iniciática) dos xamãs santals, assim como na cadeira giratória dos mundas e, por fim, na pedra que o sokha oraon, numa visão noturna, vê como sendo a imagem de Xiva" (ibid., pp. 738-9).

7. Em grande número de tribos (ver a lista em ibid., p. 768, n. 191), o xamã chama de volta a alma do morto entre o terceiro e o décimo dia após a morte tibid., pp. 768 ss.). Mas não se encontra prova alguma da existência do ritual, tipicamente altaico e siberiano, de acompanhamento por parte do xamã da alma do defunto ao reino dos mortos (ver acima, pp. ss.).

Em conclusão, Rahrnann acredita que "o xamanismo consiste essencialmente numa relação específica com um espírito protetor, relação que se manifesta da seguinte forma: o espírito apodera-se do xamã, que se torna seu médium, ou incorpora-se no xamã para investi-lo de conhecimentos e poderes superiores e, acima de tudo, de domínio sobre (outros) espíritos" (Rahrnann, p. 751). Essa definição resume admiravelmente as características do xamanismo da Índia central e setentrional, mas não parece ser aplicável a outras formas de xamanismo (como, por exemplo, ao da Ásia central e setentrional). Os

elementos "ascensionais" (escada, pilar, árvore xamânica, axis mundi etc.) - para os quais, como vimos, o autor não deixou de chamar a atenção - exigem uma definição mais precisa do xamanismo. Do ponto de vista histórico, o autor conclui que "certamente ocorreram fenômenos xamânicos na Índia antes da chegada do saktismo, e não deveríamos supor que os povos mundas não tenham sido afetados por eles" (ibid., p. 753).
462

Capítulo XII

Simbolismos e técnicas xamânicas no Tibete, na China e no Extremo Oriente

Budismo, tantrismo, lamaísmo

Quando, após a Iluminação, Buda visitou pela primeira vez sua cidade natal, Kapilavastu, deu mostra de alguns "poderes miraculosos". Para convencer os seus de suas forças espirituais e preparar a conversão deles, elevou-se no ar, cortou o próprio corpo em pedaços e deixou que cabeça e membros caíssem no chão, para reuni-los em seguida diante dos olhares maravilhados dos espectadores. Esse milagre é mencionado até mesmo por Açvagosha (Buddha-carita-kavya, v. 1551 ss.), mas pertence tão profundamente à tradição da magia indiana que se transformou no típico prodígio do faquirismo. O célebre "truque da corda" (rope-trick) dos faquires cria a ilusão de que uma corda se eleva em direção ao Céu e por ela o mestre manda subir um discípulo que desaparece. O faquir lança então sua faca para o ar e os membros do rapaz vão caindo um após outro[1].

1. Cf. ELIADE, Le yoga, pp. 319 ss. Ver também A. JACOBY, "Zum Zerstückelungs und Wiederbelebungswunder der indischen Faquire" (Archiv für Religionswissenschajt, XVII, Leipzig, 1914, pp. 455-75). É supérfluo repetir que não estamos preocupados com a "realidade" dessa proeza mágica. Nosso interesse é verificar em que medida tais fenômenos mágicos pressupõem uma ideologia e uma técnica xamânicas. Cf. ELIADE, Méphistophélés et l'androgyne, pp. 200 ss.
463

Esse truque da corda tem longa história na Índia, e deve ser feito um paralelo entre ele e dois ritos xamânicos: o do despedaçamento iniciático do futuro xamã pelos "demônios" e o da subida ao Céu. Falamos acima dos "sonhos iniciáticos" dos xamãs siberianos: o candidato assiste ao despedaçamento de seu próprio corpo pelas almas dos ancestrais ou pelos maus espíritos, mas seus ossos são logo depois reunidos e presos uns aos outros com ferro, as carnes são renovadas e

o futuro xamã, ao ressuscitar, dispõe de um "novo corpo" que lhe permite cortar-se com faca sem se ferir, traspassar-se com sabre, tocar no ferro incandescente etc. É de se notar que os faquires indianos são considerados capazes de produzir os mesmos milagres. No truque da corda, de alguma forma eles realizam um "despedaçamento iniciático" que seus colegas siberianos sofrem em sonho. Aliás, ainda que se tenha tornado uma especialidade do faquirismo indiano, o truque da corda também é encontrado em regiões tão distantes da Índia quanto a China, lava, o antigo México e a Europa medieval. O viajante marroquino Ibn Batuta[2] observou-o na China no século

2. Voyages d'Ibn Batoutah, texto árabe editado e traduzido por C. Defrémery e pelo Dr. B. R. Sanguinetti (Paris, 4 vols., 1853-1879), IV, pp. 291-2: "[...] Ora, ele pegou uma esfera de madeira que tinha vários orifícios, pelos quais passavam longas correias. Jogou-a para o alto, e ela subiu tanto que não a víamos mais [...]. Quando em sua mão havia apenas uma ponta da correia, o prestidigitador mandou que um de seus aprendizes se dependurasse nela e subisse, o que foi feito, até que deixássemos de enxergá-lo, O prestidigitador chamou-o três vezes sem que houvesse resposta; então empunhou uma faca, como se estivesse com raiva, agarrou-se à corda e desapareceu também. Jogou então para o chão uma das mãos do menino, depois um de seus pés, depois disso a outra mão, o outro pé, o corpo e a cabeça. Desceu bufando, ofegante, com as roupas manchadas de sangue [.. .). Como o emir lhe ordenasse alguma coisa, nosso homem pegou os membros do rapazinho, colou-os um ao outro e eis que o menino se levanta e fica em pé bem ereto. Tudo aquilo me espantou muito, e tive uma palpitação cardíaca semelhante à que sofri diante do rei da Índia, quando presenciei coisa análoga [...]" Cf. também H. YULE, trad., The Book o/Ser Marco Polo (H. CORDIER, ed., Londres, 2 vols., 1921), I, pp. 318 ss. Sobre o truque da corda nas lendas hagiográficas muçulmanas, ver L. MASSIGNON, La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj,

XIV; Melton[3] observou-o na Batávia no século XVII, e Sahagun[4] documenta-o no México em termos quase idênticos. Quanto à Europa, vários textos, pelo menos a partir do século XIII, aludem a prodígios exatamente iguais, realizados por feiticeiros e magos que, ademais, tinham a faculdade de voar e de tornar-se invisíveis, exatamente como os xamãs e os iogues[5].

O truque da corda do faquir é apenas uma variante espetacular da ascensão celeste do xamã; esta última, porém, é sempre simbólica, pois o corpo do xamã não desaparece, e a viagem celeste ocorre "em espírito". Mas o simbolismo da corda, assim como o da escada, implica necessariamente a comunicação entre Céu e Terra. Por intermédio de uma corda ou de uma escada (como, aliás, de um cipó, uma ponte, uma cadeia de flechas etc.), os deuses descem à Terra e os homens sobem ao Céu. Tradição arcaica amplamente difundida que encontramos tanto na Índia quanto no Tibete. Buda desce do Céu Trayastrimça por uma escada com a intenção de "abrir caminho para os homens"; do alto da escada, é possível ver, mais acima, todos os Brahmalokas e, abaixo, as profundezas do Inferno[6], pois

martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922: étude d'histoire religieuse (Paris, 2 vols., 1922), I, pp. 80 ss.

3. Trecho reproduzido por A. JACOBY, ibid., pp. 460 ss.

4. E. SELER, "Zauberei im alten Mexiko" (in Globus, LXXVIII, 6, 1900, pp. 89-91; retomado em Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde, Berlim, 5 vols., 1902-1913, lI, pp. 78-86), pp. 84-5 (com base em Sahagun).

5. Ver os numerosos exemplos agrupados por JACOBY, op. cit., pp. 466 ss., e por ELIADE, Méphistophélés et l'androgyne, pp. 200 ss.; cf. também id., Le yoga, p. 319. Ainda é difícil decidir formalmente se o truque da corda dos feiticeiros europeus decorre de influência da magia oriental ou se deriva de antigas técnicas xamânicas locais. O fato de, por um lado, esse truque ser documentado no México e, por outro, o despedaçamento iniciático do mago ser encontrado também na Austrália, na lndonésia e na América do Sul inclina a crer que na Europa poderia tratar-se de sobrevivência de técnicas mágicas locais, pré-indo-européias. Sobre o simbolismo da levitação e do "vôo mágico", ver Ananda COOMARASWAMY, Hinduism and Buddhism (Nova York, 1943),p. 83, n. 269.

6. Cf. A. COOMARASWAMY, Svayamâtrrnâ: Janua Coeli, p. 27, n. 8; 42, n. 64.

ela é um verdadeiro Axis Mundi erigido no Centro do Universo. Essa escada miraculosa está representada nos relevos de Bharhu e Sañci; na pintura budista tibetana também serve para que os homens subam ao Céu[7].

No Tibete, a função ritual e mitológica da corda é ainda mais clara, especialmente nas tradições pré-budistas. O primeiro rei do Tibete, Gña-k'ri-bstan-po, teria descido do Céu por meio de uma corda chamada rmu-t'ag[8]. Essa corda mítica também estava representada nos sepulcros reais, como sinal de que os soberanos subiam ao Céu depois da morte. A comunicação, aliás, nunca foi interrompida para os reis. E os tibetanos acreditavam que nos tempos antigos os soberanos não morriam, mas subiam ao Céu[9], concepção essa que revela a lembrança de certo "paraíso perdido".

Ainda nas tradições bon, fala-se de um clã, dMu, nome que designa ao mesmo tempo uma classe de deuses; esses seres moram no Céu, e os mortos vão ter com eles subindo por uma escada ou por uma corda. Na terra havia antes uma categoria de sacerdotes que afirmavam ter o poder de guiar os mortos ao Céu por serem mestres da corda ou da escada: eram os dMu (Tucci, op. cit., p. 716). Essa corda, que naquele tempo ligava a Terra ao Céu e servia para que os mortos subissem até a morada

7. Giuseppe TUCCI, Tibetan Painted Scrolls (Rome, 2 vols., 1949), I I, p. 348, e tanka n? 12, pl. XIV-XXII. Sobre o simbolismo da escada, ver tam- bém abaixo p. 527.

8. R. STEIN, Leao-Tche, p. 68, n. I. O autor lembra que Jãschke, em seu dicionário, cita nesse verbete o rgyal-rabs e esclarece que ele parece designar certos meios sobrenaturais de comunicação entre os antigos reis tibetanos e seus ancestrais que vivem entre os deuses. Ver também H. HOFFMANN, Quellen zur Geschicht der tibetischen Bon-Religion, pp. 1II, 150, 153,245; id., The Religions of Tibet (trad. ingl., Nova York, 1961), pp. 19-20; M. HERMANNS, Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter (Colônia, 1956), pp. 35 ss.

9. G. TUCCI, 11, pp. 733-4. O autor lembra o mito chinês e t'ai de uma comunicação entre Céu e Terra, ao qual voltaremos. Em Gilgit, onde a religião bon teve grande vigor, encontra-se ainda

hoje em dia a tradição de uma cadeia de ouro que liga o Céu à Terra tibid., p. 734, citando "Folk-lore", XXV, 1914, p. 397).

466

celeste dos deuses dMu, foi substituída pela corda divinatória usada por outros sacerdotes bon (ibid., p. 716). Esse símbolo talvez sobreviva no pedaço de pano dos na-khi, que representa a "ponte pela qual a alma chega ao reino dos deuses" (ibid., citando Rock ver abaixo, pp. 346 ss.). Todos esses elementos são parte integrante do complexo xamânico de ascensão e psicopompia.

Seria quimérico querer inventariar em algumas páginas todos os outros motivos xamânicos presentes nos mitos e rituais bon-po[10], que persistem no lamaísmo e no tantrismo indo-tibetano.

10. A partir da "Description du Tibet" de KLAPROTH no Journal asiatique, ser. 11, IV, 1829, pp. 81-158,241-324; VI, 1830, pp. 161-246,321-50; cf. pp. 97, 148 etc., os estudiosos ocidentais, à semelhança dos eruditos chineses, identificaram o taoísmo com a religião bon-po; ver a história dessa confusão (devida, provavelmente, a um erro de Abel Rémusat, que entendera o termo tao-chih como "taoismo") em W. W. ROCKHILL, The Land ofthe Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia, and Tibet (Nova Y ork e Londres, 1891), pp. 217 ss.; cf. também YULE, The Book of Ser Marco Polo, I, pp. 323 ss. Sobre o bon, ver TUCCI, Tibetan Painted Scrolls, 11, pp. 711-38; as obras já citadas de H. HOFFMANN e seu artigo "Gsen, Eine lexikographisch-religionswissenschafftliche Untersuchung" (in Zeitschrifi der deutschen morgenliindischen Gesellschajt, XCVIII, Leipzig, 1944, pp. 350-58), em especial pp. 344 ss.; M. HERMANNS, Mythen, p. 232 e passim; LIAn-che, "Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peopies" (in Southwestem Journal of Anthropology, IV, 1, Albuquerque, 1948, pp, 31-41); S. HUMMEL, Geheimnisse tibetischer Malereien. Il: Lamaistische Studien (Leipzig, 2 vols., 1949-1959), pp. 30 ss. R. de NEBESKY-WOJKOWTZ, Oracles and Demons of Tibet, pp. 425 ss.; id., "Die tibetische Bôn-Religion" (in Archiv fur Võlkerkunde, lI, Viena, 1947, pp. 26-68). Sobre o panteão lamaísta e as divindades da doença e da cura, ver: Eugen P ANDER, "Das lamaistische Pantheon" (Zeitschrifi für Ethnologie, XXI, Berlim, 1889, pp. 44-78); F. G. REINHOLD-MÜLLER, "Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus" (Anthropos, XXII, 1927, pp. 956-91). HUMMEL empreendeu uma análise histórica do bon, comparando-o não só com os xamanismos do centro e do norte da Ásia mas também com as concepções religiosas do Oriente Próximo antigo e dos indo-europeus; cf. "Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur" (in Jahrbuch des Museums für Võlkerkunde, XIII, 1954, Leipzig, 1955, pp. 73-134), especialmente pp. 96 ss.; id., "Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion" (in Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra, Budapeste, 1959, pp. 165-212), em especial pp. 198 ss.

467

Os sacerdotes bon-pos em nada se distinguem dos verdadeiros xamãs; até mesmo se dividem entre bon-pos "brancos" e bon-pos "negros", embora todos utilizem tambor em seus ritos. Alguns deles afirmam ser "possuídos pelos deuses"; a maioria pratica o exorcismo (Tucci, pp. 715 ss.). Uma categoria. de bon-po seria constituída pelos "donos da corda celeste" (ibid., p. 717). Os pawo e os nyen-jomo são médiuns, homens e mulheres, considerados pelos budistas como representantes típicos do bon. Não estão ligados aos mosteiros bon do Sikkim e do Butan e parecem ser vestígios do bon em sua forma mais antiga, não organizada, como existia antes que o "bon branco" (bon dtkar) se desenvolvesse a exemplo do budismo (Nebesky-Wojkowitz, Oracles, p.

425). Parece que eles chegam a ser possuídos pelos espíritos dos mortos e que, durante o transe, entram em comunicação com suas divindades protetoras[11]. Quanto aos médiuns bon, uma de suas principais funções era "servir de porta-voz temporário dos espíritos dos mortos, que mais tarde seriam conduzidos para o outro mundo"[12].

Consta que os xamãs bon utilizam o tambor como veículo para deslocar-se no ar. O vôo de Naro bon chung quando de seu torneio mágico com Milarêpa é exemplo clássico disso[13]. "A lenda segundo a qual gShen rab mi bo voava sobre uma grande roda, ocupando a posição central, enquanto seus oito discípulos iam sentados sobre os oito raios, pode perfeitamente representar a remanescência de tradição semelhante[14]. É provável

11. NEBESKY-WOJKOWITZ, Grades, p. 425. Cf. também 1. MORRIS, Living with the Lepchas (Londres, 1938), pp. 123 ss. (descrição do transe de uma médium). Segundo HERMANNS, o xamanismo lepcha não é idêntico ao bon-po, mas representa uma forma mais arcaica de xamanismo; cf. The Indo-Tibetans (Bombaim, 1954), pp. 49-58.
12. NEBESKY-WOJKOWITZ, Grades, p. 428. Entre os lepchas também, a xamã convida o espírito do morto a entrar nela antes de ser conduzido para o além; cf. id., "Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas" (in Eastern Anthropologist, V, 1, Lucknow, 1951, pp. 27-39), pp. 33 ss.
13. Texto traduzido por H. HOFFMANN, Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion, p. 274.
14. NEBESKY-WOJKOWITZ, Grades, p. 542. Sobre a adivinhação por meio do tambor feita pelos sacerdotes bon de Sikkim e do Butan, segundo

que, na origem, o veículo fosse o tambor xamânico, substituído mais tarde pela roda, símbolo budista. Para tratar o doente, o xamã bon procura a sua alma (cf. H. Hoffmann, Quellen, pp. 117 ss.), o que constitui técnica especificamente xamânica. Cerimônia análoga ocorre quando o exorcista tibetano é chamado para curar um doente: ele sai à cata da alma do paciente[15]. Para chamar de volta a alma do doente, às vezes é preciso realizar um ritual extremamente complexo com o uso de objetos (fios de cinco cores diferentes, flechas etc.) e estatuetas[16]. René de Nebesky- Wojkwitz ressaltou recentemente outros elementos xamânicos no lamaísmo tibetano (cf. Oraceles, pp. 538 ss.). No oráculo de Estado, o transe profético, indispensável à adivinhação cerimonial, tem caráter paraxamânico muito acentuado[17].

O lamaísmo conservou quase integralmente a tradição xamânica dos bon. Mesmo dos mestres mais famosos do budismo tibetano contam-se curas e milagres na mais pura tradição do xamanismo. Certos elementos que contribuíram para a elaboração do lamaísmo são provavelmente de origem tântrica e, talvez, indiana. Mas nem sempre é possível optar; quando, segundo lenda tibetana, Vairochana, discípulo e colaborador de Padmasambhava, expulsa do corpo da rainha Ts'epongts'a o

uma técnica comparável à dos xamãs siberianos, cf. id., "Tíbetan Drum Divination, 'Ngamo'" (in Ethnos, XVII, 1952, pp.l49-57).

15. Cf. a descrição de uma sessão com um exorcista de Lhassa em S. H. RIBBACH, Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben (Munique e Planegg, 1940), pp. 187 ss.; cf. também HOFFMANN, Quellen, pp. 205 ss.

16. Cf. o texto do séc. XVIII, traduzido e comentado por F. D. LESSING, "Calling the Soul: a Lamaist Ritual" (in Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday, October 29, 1949, W. 1. FlSCHEL, org., Berkeley eLos Angeles, 1951, pp. 263-84).

17. NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles, pp. 428 ss.; cf. também id., "Das tibetische Staats-orakel" (in Archiv fiir Võlkerkunde, Ill, Viena, 1948, pp. 136-55) e, mais particularmente, D. SCHRODER, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor), I? parte, pp. 27-33, 846, 850; 2? parte, pp. 237-48, e id., Zur Struktur des Schamanismus, pp. 867-8, 872-3 (sobre o gurtum [xamã) do Kuku-nor).

espírito da doença na forma de alfinete negro[18], estamos diante de uma tradição indiana ou tibetana? Padmasambhava não apenas dá mostras da conhecida capacidade de realizar o vôo mágico dos Boddhisattvas e arhats - pois também atravessa os ares, sobe até o Céu e torna-se Boddhisattva - mas sua lenda também revela traços puramente xamânicos: sobre o teto de sua casa, ele dançou uma dança mística vestido apenas com "sete ornamentos de ossos" (Bleichsteiner, p. 67), o que nos remete à indumentária do xamã siberiano.

Já conhecemos o papel desempenhado pelos crânios humanos e pelas mulheres nas cerimônias tântricas" e lamaístas[20]. A chamada dança do esqueleto tem importância especial

18. R. BLEICHSTEINER, L 'église jaune, p. 71.

19. Ver ELIADE, Le yoga, pp. 294 ss., sobre os aghoris e os kâpâlikas ("portadores de crânios"). É provável que essas seitas simultaneamente ascéticas e orgiástica, que ainda praticavam o canibalismo no fim do séc. XIX (cf. ibid.i, tivessem assimilado certas tradições aberrantes relacionadas com o culto dos crânios (que, aliás, implica muitas vezes a manducação ritual dos parentes; cf. p. ex. o costume dos issedônios, observado por Heródoto, IV, 26). Sobre os precedentes pré-históricos do culto dos crânios, cf. H. BREUIL e H. OBSERMAIER, "Crânes paléolithiques façonnés en coupe" (L 'anthropologie, XX, 1909, pp. 523-30); P. WERNERT, "L' Anthropophagie riruelle e la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique" (in L 'anthropologie, XL VI, 1936, pp. 33-43); id., Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts e des ancêtres (in M. GORCE, R. MORTIER et al., Histoire générale des religions, Paris, 5 vols., 1944-1951, pp. 51-102), passim; J. MARlNGER, Vorgeschichtliche Religion, pp. 112 ss., 220 ss., 248 ss.

20. Cf. W. W. ROCKHILL, "On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies" (Proceedings of the American Oriental Society, XL, 1888, New Haven, 1890, pp. xxiv-xxxi); B. LAUFER, Use o(Human Skulls and Bones in Tibet (Field Museum ofNatural History, Department of Anthropology Publication, X, Chicago, 1923). Os tibetanos utilizavam os crânios de seus pais exatamente como os issedônios iibid., p. 2), mas hoje o culto familiar desapareceu e, segundo LAUFER (ibid., p. 5), o papel mágico-religioso dos crânios parece ser inovação tântrica (xivaísta). Mas é possível que as influências indianas se tenham superposto a um antigo fundo de crenças locais; cf. o papel religioso e divinatório dos crânios dos xamãs entre os yukaghirs (JOCHELSON, The Yukaghir, p. 165). Sobre as relações proto-históricas entre o culto dos crânios e a idéia de renovação da vida cósmica, na China e na 1ndonésia, cf. Carl HENTZE, "Zur ursprüngliche Bedeutung des chinesischen Zeichens" t 'ou = Kopf" (Anthropos, XLV, 1950, pp. 801-20).

nos roteiros dramáticos denominados tcham, cuja proposta é, entre outras, familiarizar os presentes com as imagens terríveis das divindades protetoras que surgem no estado de bardo, ou seja, no estado intermediário entre a morte e uma nova reencarnação. Desse ponto de vista, o tcham pode ser considerado uma cerimônia iniciática, pois faz certas revelações referentes às experiências póstumas. Ora, é espantoso verificar como essas indumentárias e essas máscaras tibetanas em forma de esqueletos lembram os trajes dos xamãs da Ásia central e setentrional. Em certos casos, estamos incontestavelmente diante de influências lamaístas, manifestadas, aliás, por outros ornamentos da indumentária xamânica siberiana e mesmo por certas formas de tambor. Mas não devemos concluir apressadamente que o papel do esqueleto no simbolismo da indumentária xamânica da Ásia setentrional decorra apenas de influências lamaístas. Tal influência, se realmente ocorreu, só fez reforçar concepções autóctones muito antigas, referentes à sacralidade do osso do animal e, por via de conseqüência, do osso humano (ver acima, pp. 182 ss.). Quanto ao papel da imagem do esqueleto, tão importante nas técnicas meditativas do budismo mongol, não devemos esquecer que a iniciação do xamã esquimó também comporta a contemplação do próprio esqueleto; como vimos, o futuro angakok despe em pensamento seu corpo da carne e do sangue, ficando apenas com os ossos (cf. acima, p. 79). As informações que temos levam-nos a crer que esse tipo de meditação pertence a outro estrato arcaico de espiritualidade, pré-budista, que se fundava de qualquer maneira na ideologia dos povos caçadores (sacralidade dos ossos) e tinha por objeto "extrair" a alma do corpo para empreender uma viagem mística, ou seja, extática.

Existe no Tibete um rito tântrico, chamado tchoed (gtchod), de estrutura nitidamente xamânica, que consiste em oferecer a própria carne à devoração dos demônios, que tem surpreendente semelhança com o despedaçamento iniciático do futuro xamã por "demônios" e pelas almas dos ancestrais. Apresentamos a seguir o resumo feito por R. Bleichsteiner: "Ao som do tambor feito de crânios humanos e de uma trombeta vazada

num fêmur, todos se entregam à dança, convidando os espíritos para festejar. A potestade da meditação faz surgir uma deusa de sabre em punho que pula na cabeça de quem está apresentando o sacrifício, decapita-o e despedaça-o; então, os demônios e as feras precipitam-se sobre aqueles pedaços ainda palpitantes, devoram a carne e bebem o sangue. As palavras pronunciadas aludem a certos Jatakas, que contam como Buda, durante as encarnações passadas, entregou a própria carne a animais famintos e a demônios antropófagos. Mas,

apesar dessa afabulação budista", conclui Bleichsteiner, "o rito não passa de mistério sinistro que remonta a tempos mais primitivos."[21]

Vimos que em certas tribos norte-americanas existe um rito iniciático semelhante. No caso do tchoed, estamos diante de uma revalorização mística de um esquema de iniciação xamânica. O lado "sinistro" é mais evidente: trata-se de uma experiência de morte e ressurreição, terrificante como todas as experiências desse tipo. O tantrismo indo-tibetano espiritualizou ainda mais radicalmente o esquema iniciático da "morte infligida pelos demônios". A seguir descrevemos algumas meditações tântricas que implicam o despojamento da carne do corpo e a contemplação do próprio esqueleto. O iogue é convidado a imaginar seu corpo como cadáver e sua inteligência como uma Deusa irritada que tem uma face e duas mãos, a segurar uma faca e um crânio. "Imagina-a decapitando o cadáver e cortando o corpo em pedaços, que ela joga no crânio e oferece às divindades [...]." Outro exercício consiste em ver-se como "esqueleto branco, luminoso e enorme, do qual saem chamas tão altas que enchem o Vazio do Universo". Finalmente, uma terceira meditação propõe ao iogue contemplar-se, transformado em dâkini irritada, que arranca a pele do próprio corpo. O texto continua: "Estende essa pele para cobrir o Universo [...]. E sobre ela amontoa todos os teus ossos e tua carne.

21. R. BLEICHSTETNER, L 'église jaune, pp. 194-5. Sobre o gtchod, v. também Alexandra DA VID-NEEL, Mystiques et magiciens du Thibet (Paris, 1929), pp. 126 ss.; ELIADE, Le yoga, pp. 321 ss.

Então, quando os maus espíritos estiverem em pleno regozijo da cabeça, imagina que a dâkini irritada pega a pele, a enrola [...] precipita-a na terra com força, reduzindo-a, assim como todo o seu conteúdo, a uma massa inconsistente de carne e ossos, que será devorada por hordas de animais selvagens, produzidos mentalmente [...]."[22]

Por esses poucos trechos, percebe-se a transformação que um esquema xamânico pode sofrer quando integrado num sistema filosófico complexo, como o tantrismo. O importante para nós é a sobrevivência de certos símbolos e métodos xamânicos até mesmo nas técnicas de meditação elaboradas e orientadas para outros objetivos que não o êxtase. Tudo isso serve para ilustrar, parece-nos, a autenticidade e o valor espiritual iniciático de grande número de experiências xamânicas.

Finalmente, cabe ressaltar alguns outros elementos xamânicos da ioga e do tantrismo indo-tibetano. O "calor místico", documentado já nos textos védicos, ocupa lugar de destaque nas técnicas iogue-tântricas. Esse "calor" é provocado pela retenção da respiração (cf. Majjhimanikâya, 1,244 etc.) e, em especial, pela "transmutação" da energia sexual (cf. a Yoga tibétain, pp. 168 ss., 201 ss., 205 ss.), prática

iogue-tântrica bastante obscura mas baseada no prânayâma e em diversas "visualizações". Certas provas iniciáticas indo-tibetanas consistem justamente em verificar o grau de preparação de um discípulo através de sua capacidade de secar, diretamente sobre o corpo nu e no meio da neve, um grande número de lençóis encharcados, durante uma noite de inverno[23]. Prova

22. Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.) e W. Y. EVANS-WENTZ (org.), Le yoga tibétain et les doctrines secrêtes (trad. fr., Paris, 1938), pp. 315 ss., 332 ss. É provavelmente a meditações desse tipo que se dedicam certos iogues indianos nos cemitérios.

23. Em tibetano esse "calor psíquico" tem o nome de gtúm-mö (pronuncia-se tumô). "Os lençóis são mergulhados na água gelada, de onde saem congelados e rijos. Cada discípulo enrola um deles em torno de si e deve degelá-lo e secá-lo sobre o corpo. Quando o lençol está seco volta a ser imerso na água, e o candidato enrola-se nele de novo. Essa operação continua até o amanhecer. Então, aquele que secou o maior número de lençóis é proclamado

semelhante caracteriza a iniciação do xamã manchu (acima, p. 134), e é provável que nesse caso estejamos diante de uma influência lamaísta. Mas o "calor místico" não é necessariamente uma criação da magia indo-tibetana; já citamos o exemplo do jovem esquimó do Labrador que ficou cinco dias e cinco noites no mar gelado, após o quê, comprovando-se que ele não estava sequer molhado, obteve o título de angakok. O calor intenso provocado no corpo tem relação direta com o "domínio do fogo", e temos razões para considerar extremamente arcaica esta última técnica.

De estrutura xamânica é também aquilo que recebeu o nome de Livro tibetano dos mortos[24]: Embora a rigor não se trate de um guia psicopompo, pode-se comparar o papel do sacerdote que recita textos rituais sobre os itinerários post-mortem, para proveito do morto, com a função do xamã altaico ou golde que acompanha simbolicamente o morto ao além. Esse Bardo thödol representa um estágio intermediário entre a recitação do xamã-psicopompo e as tabuinhas órficas, que indicavam sumariamente ao morto os caminhos corretos que deveria tomar na sua viagem para o além; também apresenta grande número de traços comuns com os cantos funerários indonésios e polinésios. Um manuscrito tibetano de Tuen-huang, intitulado Exposição do caminho do morto, traduzido para o francês por Marcelle Lalou[25], descreve os rumos que devem ser evitados, em primeiro lugar o do "Grande Inferno", que se encontra a 8 mil yojana sob a terra e cujo Centro é de ferro incandescente. No interior da casa de ferro, nos Infernos de todas as espécies, inúmeros demônios (râkjasa) atormentam e afligem, queimando,

o primeiro colocado [...]" (A. DA VID-NEEL, Mystiques et magiciens du Thibet, pp. 228 ss.). Cf. também S. HUMMEL, Lamaisüsche Studien, II, pp. 21 ss.

24. EVANS-WENTZ (org.) e Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.), The Tibetan Book of lhe Dead, pp. 87 ss. Um lama, irmão de crença ou amigo afeiçoado, deve ler o texto funerário junto ao morto, mas não deve tocá-lo.
25. Marcelle LALOU, "Le chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie" (Revue d'Histoire des Religions, CXXXV, Paris, 1949, pp. 42-8).
474
assando e cortando em pedaços [...]"[26]. O Inferno, o pretaloka, o mundo (Jambudvípa) e o Monte Meru encontram-se no mesmo eixo, e o morto é convidado a dirigir-se diretamente para o Meru, em cujo topo Indra e 32 ministros fazem uma triagem dos "transmigrantes" (M. Lalou, p. 45). Sob o verniz das crenças budistas, são facilmente reconhecíveis o antigo esquema do Axis Mundi, as comunicações entre as três zonas cósmicas e o Guardião que seleciona as almas. Os elementos xamânicos são ainda mais transparentes no rito funerário que comporta a inserção da alma do defunto em sua efígie (cf. acima, pp. 236 ss., descrição de um ritual golde análogo). A efígie (ou name-card) representa o morto ajoelhado, com os braços erguidos num gesto de súplica[27]. Sua alma é invocada: "Que o morto cuja efígie está fixada neste cartão venha aqui. Que a consciência daquele que deixou este mundo e está a ponto de mudar de corpo se concentre nesta efígie simbólica, quer tenha ele já nascido numa das seis esferas, quer esteja ainda errando no estado intermediário, esteja onde estiver [...]" (ibid., p. 266). Se um de seus ossos estiver ainda disponível, é colocado sobre o cartão (ibid., p. 267). Mais uma vez, fala-se com o morto: "Escuta, tu que erras por entre as ilusões de um outro mundo! Vem até este lugar, dos mais encantadores de nosso mundo humano! Este guarda-chuva será teu lugar, tua proteção, teu altar consagrado. Esta efígie é o símbolo do teu corpo, este osso é o símbolo de tua palavra, esta jóia é o símbolo do teu espírito. [...] Transforma estes símbolos em morada tua!" (ibid.). Como se acredita que o defunto pode renascer em qualquer das seis esferas de existência, o esforço é para libertá-lo "de cada uma delas por vez, deslocando a efígie em torno das pétalas de lótus de tal maneira que ela vai progredindo dos Infernos para a esfera dos espíritos infelizes, depois para a dos animais, dos homens, dos titãs e dos deuses" (ibid., p. 268). O objetivo do ritual

26. Ibid., p. lI. Cf. a Montanha de Ferro encontrada pelo xamã altaico em sua descida aos Infernos. As torturas infligi das pelos râksasa assemelham-se aos sonhos iniciáticos dos xamãs siberianos,
27. D. L. SNELLGROVE, Buddhist Himalaya (Nova York, 1957), p.265.
475
é impedir que a alma encarne em um desses seis mundos e forçá-la, ao contrário, a atingir a região de Avalokitesvara (ibid., p. 274). Mas as técnicas que visam a introduzir o morto numa efígie e guiá-lo

atravésdos Infernos e dos mundos extra-humanos são puramente xamânicas.

No Tibete, grande número de outras idéias e técnicas xamânicas sobreviveram no lamaísmo. Assim, por exemplo, os lamas-feiticeiros lutam uns contra os outros por meios mágicos exatamente como os xamãs siberianos (Bleichsteiner, op. cit., pp. 187 ss.). Os lamas comandam a atmosfera exatamente como os xamãs (ibid., pp. 188 ss.); voam (ibid., p. 189), executam danças extáticas (ibid., pp. 224 ss.) etc. O tantrismo tibetano tem uma língua secreta, chamada "língua dos dâkini", assim como as diversas escolas tântricas indianas utilizam a "língua crepuscular", na qual o mesmo termo pode ter até três ou quatro significados diferentes[28]. Tudo isso se assemelha até certo ponto à "língua dos espíritos" ou à "língua secreta" dos xamãs, tanto dos norte-asiáticos quanto dos malásios e indonésios. Seria até muito instrutivo estudar em que medida as técnicas de êxtase levam a criações lingüísticas e esclarecer seu mecanismo. Ora, sabe-se que a "língua dos espíritos" dos xamãs não só tenta imitar as vozes dos animais como contém certo número de criações espontâneas que provavelmente podem ser explicadas pela euforia pré-extática e pelo êxtase.

Esta rápida revista do material tibetano permitiu constatar, por um lado, certa semelhança estrutural entre os ritos e os mitos bon-po e o xamanismo e, por outro, a sobrevivência dos temas e das técnicas xarnânicas no budismo e no lamaísmo. "Sobrevivência" talvez não exprima com bastante clareza o verdadeiro estado das coisas; caberia mais falar de revalorização dos antigos motivos xamânicos e de sua integração num sistema de teologia ascética em que seu próprio conteúdo sofreu uma alteração radical. Nada mais normal, aliás, se pensarmos que a noção de "alma" - fundamental na ideologia xamânica - muda completamente de sentido em decorrência da crítica budista. Seja qual for o grau de regressão do lamaísmo em

28. Cf. ELIADE, Le yoga, pp. 251 ss.

relação à grande tradição metafísica budista, nela não foi possível voltar à concepção realista de "alma", e isso basta para distinguir os conteúdos de uma técnica lamaísta dos de uma técnica xamânica.

Por outro lado, como veremos em breve, a ideologia e as práticas lamaístas penetraram profundamente na Ásia central e setentrional, contribuindo para conferir a grande número de xamanismos siberianos a fisionomia que têm hoje.

Práticas xamânicas entre os lolos

Assim como os thais e os chineses[29], os lolos afirmam que os primeiros homens circulavam livremente entre a Terra e o Céu; devido a um "pecado", o caminho foi interceptado[30]. Mas, morrendo, o homem reencontra o caminho do Céu: pelo menos é o que se deduz de certos rituais funerários em que o pimo, sacerdote-xamã, lê perto do morto preces que falam das bem-aventuranças que lhe caberão no Céu (Vannicelli, op. cit., p. 184). Para atingir o Céu, o morto deve transpor uma ponte: ao som do tambor mesclado ao do coro, são recitadas outras preces que guiam o morto para a ponte celeste. Nesse momento o sacerdote-xamã retira três traves do teto da casa, para que seja possível avistar o Céu; a operação chama-se "abrir a ponte do Céu" (Vannicelli, pp. 179-80). Entre os lolos do Yün-nan meridional, o ritual funerário é um pouco diferente. O sacerdote-xamã acompanha o ataúde recitando o que se chama de "ritual do caminho"; o texto, depois de descrever os lugares que o morto atravessa entre sua casa e o túmulo, prossegue mencionando as cidades, as montanhas e os rios que ele deverá transpor antes de atingir os montes Taliang, pátria de origem da raça 1010. Dali, o morto dirige-se para a Árvore do Pensamento e

29. H. MASPÉRO, "Légendes mythologiques dans le Chou king" (Journal Asiatique, IV, 1924, pp. 1-100), pp. 94 ss.; Kiichi NUMAZAWA, Die Weltanfdnge in der japanischen Mytologie, pp. 314 ss.
30. Luigi V ANNICELLI, La religione dei lolo, p. 44.

para a Árvore da Palavra e penetra nos Infernos[31]. Deixando de lado a diferença que distingue os dois rituais referentes à região para a qual o morto se dirige, observemos o papel de psicopompo desempenhado pelo xamã; deve ser feito um paralelo entre esse ritual e o do Bardo thödol tibetano e as lamentações funerárias indonésias e polinésias.

Uma vez que a doença é interpretada como fuga da alma, a cura consiste em chamar a alma de volta: o xamã lê uma longa litania na qual suplica à alma do doente que volte dos montes, vales, rios, florestas e campos distantes, de qualquer lugar por onde esteja vagando (Henry, p. 101; Vannicelli, p. 174). O mesmo chamado da alma é observado entre os karens da Birmânia, que, aliás, tratam de maneira semelhante as "doenças" do arroz, pedindo à sua "alma" que volte para as colheitas[32], Como veremos em breve, a cerimônia também é encontrada entre os chineses.

O xamanismo lolo parece ter sofrido influência da magia chinesa. A faca e o tambor do xamã lolo, como aliás os "espíritos", têm nomes chineses (Vannicelli, pp. 169 ss.). A adivinhação é praticada à maneira chinesa (ibid., p. 170), e um dos ritos xamânicos lolos mais

importantes, a "escada de facas", também existe na China. Esse rito é praticado por ocasião de

31. A. HENRY, "The Lolos and Other Tribes of Western China" (Journal of the Royal Anthropological Institute, XXXIll, 1903, pp. 96-107), p.103.
32. Cf. Rev. H. 1. MARSHALL, The Karen, People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology (Colombo, 1922), p. 245; VANNICELLI, p. 175; ELIADE, Traité d'histoire des religions, p. 291. O apelo para que a alma do doente volte é parte integrante do cerimonial xamânico dos kachins e dos palaungs da Birmânia, dos lakhers, dos garos e dos lushais de Assam; cf. FRAZER, Aftermath, pp. 216-20. Cf. também NGUYÊN-VANKHOAN, "Le repêchage de I 'âme, avec une note sur les hôn et les phách d 'aprés les croyances tonkinoises actuelles" (in Bulletin de I 'École Française d'Extrême-Orient. XXIII, Hanoi, 1933, pp. 11-34). Sobre os tambores metálicos no culto dos mortos dos garos, dos karens e de outros povos aparentados, cf. HEINE-GELDERN, "Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs)" (Asia Major, VIII, Leipzig, 1933, pp. 519-37).

epidemias. Constrói-se uma escada dupla feita com 36 facas, e o xamã, descalço, sobe até o topo e desce do outro lado. Nessa ocasião algumas lâminas de ferro de arado são aquecidas até que fiquem incandescentes, e o xamã deve passar sobre elas. O Pe. Lietard observa que esse rito é propriamente lolo, pois os chineses sempre recorrem aos xamãs lolos para realizá-lo (Vannicelli, pp. 154-5). Provavelmente estamos diante de um velho rito xamânico modificado por influência da magia chinesa. De fato, as fórmulas pronunciadas durante essa cerimônia são em língua lolo, e apenas os nomes dos espíritos são chineses.

Esse rito parece-nos muito importante. Porque comporta a subida simbólica do xamã por uma escada, variante de ascensão por meio de árvore, estaca, corda etc. É realizado em caso de epidemia, ou seja, em caso de extremo perigo para a comunidade e, seja qual for seu significado atual, o sentido original implicava a ascensão do xamã ao Céu para encontrar o Deus celeste e suplicar-lhe o fim da doença. O papel ascensional da escada encontra-se em outras regiões da Ásia, e teremos oportunidade de voltar ao assunto. Por ora basta acrescentar que o xamã chingpo da Alta Birmânia pratica a subida de uma escada de facas por ocasião de sua iniciação[33]. O mesmo rito iniciático é encontrado na China, mas é provável que nesse caso estejamos diante de uma herança proto-histórica comum a todos esses povos (laias, chineses, chingpos etc.), pois o simbolismo da ascensão xamânica se encontra em regiões demasiado numerosas e distantes para que se lhe possa atribuir uma "origem" histórica precisa. Traços de um xamanismo do tipo desse que se encontra na Ásia central são observados entre os xamãs dos

33. Hans 1. WEHRLI, "Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw" (Kachin) Von Ober-Burma (Intemotionales Archiv fiir Ethnographie, Suppl. XVI, Leiden, 1904), p. 54 (com base em Sladen). O xamã chingpo (tumsa) também utiliza uma "língua secreta" (ibid., p. 56). A doença é interpretada como rapto da alma ou como o seu vaguear (ibid.). Cf. também YULE, The Book of

Ser Marco Polo, 11, pp. 97 ss. Sobre a iniciação do Mwod Mod dos thais negros do Laos, ver Pierre-Bernard LAFONT, "Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest" (Anthropos, LIV, 1959, pp. 819-40), pp. 825-7.

479

meos brancos da Indochina. A sessão consiste na imitação de uma cavalgada; o xamã sai à cata da alma do doente, que, aliás, ele sempre consegue capturar. Em certos casos particulares, a viagem mística comporta uma ascensão celeste. O xamã executa uma série de saltos, e diz-se que ele está subindo ao Céu[34].

Xamanismo entre os mo-sos

Concepções muito semelhantes às do Livro tibetano dos mortos encontram-se entre os mo-sos ou na-khis, populações pertencentes à família tibetano-birmanesa que desde o início da era cristã vivem no sudoeste da China, especialmente na província de Yun-nan[35], Segundo Rock (a autoridade mais recente e mais bem informada no assunto), a religião dos na-khis consistiria no mais puro xamanismo bon[36], Esse fato não exclui

34. Cf. G. MORECHAUD, "Principaux traits du chamanisme méo blanc en lndochine" (Bulletin de l'École Française d'Extréme-Orient, XLVII, 2, Hanói, 1955, pp. 509-46), em particular pp. 513 ss., 522 ss.

35. Cf. Jacques BACOT, Les Ma-sa (Leiden, 1913); Joseph F. ROCK, The Ancient Na-khi Kingdom 0/ Southwest China (Harvard- Yenchin Institute Monograph Series, vol. IX, Cambridge, Mass., 2 vols., 1947).

36. Joseph F. ROCK, "Studies in a-khi Literature: I. The Birth and Origin of Dto-mba Shi-Io, the Founder of the Mo-sa Shamanism According to Ma-sa Manuscripts" (Artibus Asiae, VII, 1-4, Leipzig, 1937, pp. 5-85: o mesmo texto em Bulletin de I'École Française d'Extrême Orient, XXVII, Hanói, 1937, pp. 1-39); 11. "The Na-khi Ha zhi p'i or the Road the Gods Decide" (Bulleün, ibid., pp. 40-119). O mesmo autor publicou recentemente "Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland" (Anthropos, LlV, 1959, pp. 796-818), cuja primeira parte é dedicada ao lliibu, feiticeiro autêntico dos na-khis. Com toda a probabilidade, em tempos antigos o oficio de llü-bu era exercido por mulheres (p. 797). Não é hereditário, e a vocação é declarada por uma crise quase psicopática; a pessoa destinada a tornar-se llü-bu vai dançando até o templo de uma divindade guardiã. "Alguns panos vermelhos são dependurados numa corda", acima da imagem do deus. Se a divindade "der sua anuência ao homem, um dos panos vermelhos cairá em cima dele". Caso contrário, o "homem [...] será considerado apenas epiléptico ou louco, sendo conduzido de volta à sua casa" (pp. 797-8 - trecho esse que é preciso acrescentar à documentação que apresentamos sob o título "Xamanismo e Psicopatologia"; cf. acima, pp. 37 ss.). Durante a sessão,

480

em absoluto o culto de um Ser Celeste Supremo, Më, estruturalmente muito próximo do deus chinês do Céu, Ti'en (Bacot, pp. 15 ss.). O sacrifício periódico ao Céu é até mesmo a cerimônia mais antiga dos na-khis; há razões para crer que já era praticado no tempo em que os na-khis viviam como nômades nas planícies relvosas do nordeste do Tibete[37]. Nessa cerimônia, as preces feitas ao Céu são seguidas por outras feitas à Terra e ao zimbro, Árvore Cósmica que sustenta o

Universo e se ergue no "Centro do Mundo" (Rock, The Muan bpô Ceremony, pp. 20 ss.). Como se vê, os na-khis conservaram substancialmente a fé dos pastores da Ásia central: culto do Céu, concepção de três zonas cósmicas, mito da Árvore do Mundo, que, plantada no Centro do Universo, sustenta-o com seus mil galhos.

Após a morte, a alma deveria subir ao Céu. Mas é preciso considerar a existência dos demônios, que a forçam a descer aos Infernos. Foram o número, o poder e a importância dos demônios que conferiam à religião dos mo-sos tanta semelhança com o xamanismo bon. De fato, Dto-mba Shi-lo, fundador do xamanismo na-khi, entrou para o mito e o culto como vencedor dos demônios. Seja qual for sua personalidade "histórica", sua biografia é totalmente mítica: nasceu do lado esquerdo da mãe, como todos os heróis e santos, elevou-se imediatamente ao Céu (como Buda) e espantou os demônios. Os deuses deram-lhe o poder de exorcizar os demônios e "de guiar as almas dos mortos ao reino dos deuses" (Rock, Studies, I, p.18). Ele é ao mesmo tempo psicopompo e Salvador. Assim como em outras tradições da Ásia central, os deuses enviaram esse Primeiro

os espíritos falam pela voz do llü-bu, mas este não o incorpora, não é "possuído" (p. 800 etc.). O llü-bu demonstra ter poderes tipicamente xamânicos: anda pelo fogo e toca ferro incandescente (p. 801). O estudo de Rock também contém observações pessoais sobre o Nda-pa, feiticeiro mo-so do Yun-nan (China) (pp. 801 ss.) e sobre o srung-ma tibetano, o "guardião da Fé" (pp. 806 ss.). Cf. também S. HUMMEL, Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur.

37. J. F. ROCK, "The Muan bpõ Ceremony or the Sacrifice to Heaven as Practiced by the Na-khi" (Monumenta Serica, XIII, Pequim, 1948, pp. 1-160). pp. 3 ss.

Xamã para defender os homens contra os demônios. A palavra dto-mba, de origem tibetana e equivalente ao tibetano ston-pa, "mestre, fundador ou promulgador de uma doutrina", indica claramente que se trata de uma inovação: o "xamanismo" é um fenômeno posterior à organização da religião na-khi. Tornou-se necessário devido ao crescimento apavorante dos "demônios", e várias razões levam a crer que essa demonologia se desenvolveu sob a influência das idéias religiosas chinesas.

A biografia mítica de Dto-mba Shi-a contém o esquema de iniciação xamânica, embora com adulterações. Impressionados com a extraordinária inteligência da criança que acaba de nascer, os 360 demônios a raptam e levam "ao lugar onde se entrecruzam mil caminhos" (isto é, ao "Centro do Mundo"); lá, eles a põem para cozinhar num caldeirão durante três dias e três noites, mas quando levantam a tampa a criança Dto-mba Shi-lo está ilesa (Rock, Studies, I, p. 37). Pense-se nos "sonhos iniciáticos" dos xamãs siberianos, nos demônios que por três dias cozinham o corpo do futuro xamã. Mas como, nesse

caso, se trata de um Mestre exorcista, que é um exterminador de demônios por excelência, o papel desempenhado por esses demônios na iniciação é camuflado: a prova iniciática transforma-se em tentativa de assassinato.

Dto-mba Shi-lo "abre caminho para a alma do morto". A cerimônia funerária chama-se justamente zhi mä, "caminho-desejo", e os numerosos textos recitados junto ao cadáver constituem um correspondente do Livro tibetano dos mortos[38]. No dia dos funerais, os oficiantes abrem um longo rolo de papel ou de pano, sobre o qual são pintadas as diversas regiões infernais que o morto deve atravessar antes de atingir o reino dos deuses (Rock, Studies, 11, p. 41). É o mapa de itinerário complicado e perigoso ao longo do qual o morto será guiado pelo xamã (dto-mba). O Inferno é constituído por nove compartimentos, aos quais se tem acesso depois de passar por uma ponte tibid., p. 49). A descida é perigosa, pois os demônios interceptam a ponte;

38. Ver a tradução comentada de ROCK, Studies, 11, pp. 46 55., 55 55. O número desses textos é considerável (ibid., p. 40).

a missão do dto-mba é justamente "abrir caminho". Sem parar de invocar o Primeiro Xamã[39], Dto-mba Shi-lo, ele consegue conduzir o morto, de compartimento a compartimento, até o nono e último. Após essa descida em meio aos demônios, o morto escala as sete Montanhas de Ouro, chega ao pé de uma Árvore cujo topo contém o "remédio da imortalidade" e penetra finalmente no reino dos deuses[40].

Em sua qualidade de representante do Primeiro Xamã, Dto-mba Shi-lo, o dto-mba consegue "abrir caminho" para o morto e guiá-lo por entre os compartimentos do Inferno, onde de outra forma ele poderia ser devorado pelos demônios. O dto-mba conduz o morto simbolicamente, lendo-lhe os textos rituais, mas está sempre ao lado dele, "em espírito". Adverte-o de todos os perigos: "Ó morto, depois que passares a ponte e o caminho, eles serão fechados por Lã-ch'ou. Tua alma será incapaz de chegar ao reino dos deuses [...]" (Rock, Studies, II, p. 50). E ensina-lhe de imediato os meios para sair-se bem: a família deve oferecer sacrifícios aos demônios, pois são os pecados do morto que obstruem o caminho, e a família deve resgatar seus pecados com sacrifícios.

Essas poucas indicações dão uma idéia da função do xamanismo na religião na-khi: o xamã foi enviado pelos deuses para defender os homens contra os demônios; essa defesa é ainda mais necessária após a morte, pois os homens são grandes pecadores, o que os torna presa dos demônios. Mas os deuses, apiedados dos homens, enviaram o Primeiro Xamã para

39. Na verdade todos esses rituais funerários repetem de algum modo a criação do mundo e a biografia de Dto-mba Shi-Io; cada texto começa por evocar a cosmogonia, contando em seguida o nascimento miraculoso e os feitos heróicos de Shi-Io em sua luta contra os demônios. Essa reatualização de um illud tempus mítico e do acontecimento primordial que revelou a eficácia dos feitos do Primeiro Xamã - feitos que depois se tomaram exemplares e reproduzíveis ad infinitum - é comportamento normal no homem arcaico: cf. ELIADE, Le mythe de I 'éternel retour, pp. 44 55. e passim.
40. ROCK, Studies, lI, pp. 91 55., 101 55. Ver também id., The Zhi Má Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts (Viena e Mõdling, 1955), pp. 95 55., 10555 .. 116 55., 199 55. e passim,

lhes mostrar o caminho da morada divina. Assim como entre os tibetanos, a comunicação entre a Terra, o Inferno e o Céu é feita por meio de um eixo vertical, o Axis Mundi. A descida póstuma aos Infernos, com a travessia da ponte e o percurso labiríntico pelos nove compartimentos, ainda conserva o esquema iniciático: ninguém pode chegar ao Céu sem ter antes descido aos Infernos. O papel do xamã é tanto de psicopompo quanto de mestre iniciador post-mortem. Com toda a probabilidade, a situação do xamã na religião na-khi representa um estágio antigo pelo qual devem ter passado também as outras religiões da Ásia central; nos mitos siberianos do Primeiro Xamã encontram-se alusões que não deixam de ter relação com a biografia mítica de Dto-mba Shi-lo.

Simbolismos e técnicas xamânicas na China

Existe na China o seguinte costume: quando alguém acaba de morrer, as pessoas sobem ao teto da casa e pedem à alma que volte ao seu corpo, mostrando-lhe, por exemplo, uma bela roupa nova. Esse ritual está amplamente documentado nos textos clássicos[41] e perpetuou-se até nossos dias[42], servindo a Sung Yüh de tema de um longo poema intitulado justamente "o chamado da alma"[43]. A doença também decorre muitas vezes da

41. S. COUVREUR (trad.), Li-Ki; ou Mémoires SUl" les bienséances e les cérémonies (2~ ed., Ho-kien-fu, 2 vols., 1927), I, pp. 85, 181, 199 ss.; 11, pp. 11, 125, 204 etc.; 1. 1. M. de GROOT, The Religious System of China (Leiden, 6 vols., 1892-1910), 1, pp. 245 ss. Sobre as concepções chinesas da vida após a morte, cf. E. ERKES, "Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen" (Miuellungen der Gesellschaflfür Vôlkerkunde, I, Leipzig, 1933, pp. 1-5; id., "The God of Death in Ancient China" iT'oung Pao, XXXV, Leiden, 1940, pp. 185-210).
42. Cf., por exemplo, Theo KÓRNER, "Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou" (Ethnos, III, 4-4, 1938, pp. 108-12).
43. E. ERKES, Das "Zurückrufen der Seele" (Chao-Hun) des Sung Yüh (Inaugural-Diss., Leipzig, 1914). Cf. também H. MASPERO, "Les religions chinoises" (Mélanges posthumes sur les religions et I 'histoire de la Chine, I, Paris, 1950), pp. 50 ss.

fuga da alma, e então o feiticeiro a persegue em êxtase, capturando-a para reintroduzi-la no corpo do paciente[44].

Na China antiga já existiam várias categorias de feiticeiros e feiticeiras, médiuns, exorcistas, faze dores de chuva etc., mas nossa atenção se concentrará em certo tipo de mago: o extático, aquele cuja arte consistia sobretudo em "exteriorizar" sua alma, noutras palavras, em "viajar em espírito". A história lendária e o folclore da China estão repletos de exemplos de "vôos mágicos", e veremos em breve que já na época antiga os chineses instruídos consideravam o "vôo" uma fórmula plástica do êxtase. Em todo caso, se deixarmos de lado o simbolismo omitomorfo da China proto-histórica - ao qual voltaremos depois -, é importante constatar que, segundo a tradição, a primeira pessoa que conseguiu voar foi o imperador Chuen (2258-2208 de acordo com a cronologia chinesa). As filhas do imperador Yao, Nu Ying e O Huang, revelaram a Chuen a arte de "voar como pássaro"[45]. (Observe-se, de passagem, que até certa época a fonte do poder mágico residia nas mulheres, detalhe que, ao lado de outros, poderá ser considerado indício de um antigo matriarcado chinês).[46] Cabe notar que um Soberano Perfeito devia possuir as habilidades de um "mago". O "êxtase" era tão necessário a um Fundador de Estado quanto as virtudes políticas, pois essa capacidade mágica equivalia a uma autoridade, a uma jurisdição

44. Esse tipo de cura ainda é praticado hoje em dia; cf. de GROOT, VI, pp. 1284, 13 19 etc. O feiticeiro tem o poder de chamar a alma de volta e de reintegrar até mesmo a alma de um animal morto: cf. ibid., p. 1214 (a ressurreição de um cavalo). O feiticeiro thai envia algumas de suas almas à cata da alma desgarrada do doente, não sem antes as prevenir de que devem tomar o caminho correto ao voltar para este mundo. CF. MASPÉRO, Les religions chinoises, p. 218.

45. E. CHA VANNES (trad.), Les mémoires historiques de Se-ma-Ts 'ien [Ssu-ma Ch 'ien], Paris, 5 vols., 1895- I 905), I, p. 74. Cf. outros textos em B. LAUFER, The Prehistory of Aviation, pp. 14 ss.

46. Sobre esse problema, ver E. ERKES, "Der Primat des Weibes im alten China" (Sinica, IV, 1935, pp. 166-76). Sobre as filhas de Yao e as provas da sucessào ao trono, cf. Alarcel GRANET, Danses et légendes de la Chine ancienne (Paris, 2 vols., 1926), I, pp. 276 ss. e passim. Para uma crítica das opiniões de Granet, cf. Carl HENTZE, Bronzegerãt, Kultbauten, Religion im ãltesten China der Shang-Zeit (Antuérpia, 195 I), pp. 188 ss.

sobre a natureza. Marcel Granet observou que o passo de YÜ, o Grande, sucessor de Chuen, "não se distingue das danças que provocam o transe dos feiticeiros (t'iao-chen) [...] A dança extática faz parte das técnicas por meio das quais se adquire um poder de comando sobre os homens e a natureza. Sabe-se que esse poder regulador, tanto nos chamados textos taoístas quanto nos confucionistas, tem o nome de Tao"[47].

De fato, grande número de imperadores, sábios, alquimistas e feiticeiros "subiam ao Céu"[48]. Huang-ti, o Soberano Amarelo, foi exalçado ao Céu por um dragão de barbas, com suas mulheres e seus

conselheiros, em número de setenta pessoas (Chavannes, Mémoires historiques, vol. III, 2ª parte, pp. 488-9). Mas isso já é uma apoteose, e não mais o "vôo mágico" de que a tradição chinesa conhece inúmeros exemplos (Laufer, The Prehistory of Aviation, pp. 19 ss.). A obsessão do vôo traduziu-se por uma infinidade de lendas relativas aos carros ou a outros aparelhos voadores (Laufer, ibid.). Nos casos desse tipo, estamos diante do conhecido fenômeno de degradação de um simbolismo, fenômeno que consiste, de modo geral, em obter no plano concreto da realidade imediata "resultados" que se referem a uma realidade interior.

Seja como for, também na China a origem xamânica do vôo mágico é nítida. "Subir voando ao Céu" expressa-se em

47. Mareei GRANE, "Remarques sur le taoísme aneien" (Asia Major, II, Leipzig, 1925, pp. 145-51), p. 149. Ver também id., Danses et légendes, I, pp. 239 ss. e passim. Sobre os elementos arcaicos do mito de Yü, o Grande, cf. Carl HENTZE, Mythes et symboles lunaires (Antuérpia, 1932), pp. 9 ss. e passim. Sobre a dança de YÜ, ef. W. EBERHARD, Lokaikulturen im alten China (1ª parte: Die Lokalkulturen des Nordens und Westens, Leyde, 1942; 2ª parte: Die Lokalkulturen des Südens und Ostens, "Monumenta serica", III, Pequim, 2 vols., 1942), I:' parte, pp. 362 ss.; 2? parte, pp. 52 ss.

48. Na China, como entre os thais, existe a lembrança da comunicação que havia entre o Céu e a Terra nos tempos místicos. Segundo os mitos, essa comunicação foi rompida para que os deuses não pudessem mais descer para oprimir os homens (versões chinesas), ou para que os homens não importunassem mais os deuses (versões thais). Cf. H. MASPÉRO, Les religions chinoises, pp. 186 ss. Ver também acima, pp. 464 ss. A explicação dada pelas versões chinesas denota uma reinterpretação tardia de um tema mítico arcaico.

chinês da seguinte maneira: "Por meio de penas de pássaro, ele foi transformado e subiu como um imortal"; e os termos "sábio emplumado" ou "hospedeiro emplumado" designam o sacerdote taoísta (Laufer, ibid., p. 16). Ora, sabemos que a pena de pássaro é um dos símbolos mais freqüentes do "vôo xamânico", e sua presença na iconografia proto-histórica chinesa não deixa de ser importante para avaliar a difusão e a antiguidade desse símbolo e, portanto, da ideologia que o pressupõe[49]. Quanto aos taoístas, cujas lendas estão repletas de ascensões e de todas as outras espécies de milagres, é provável que tenham elaborado e sistematizado as técnicas e a ideologia xamânicas da China proto-histórica e que, por conseguinte, devam ser considerados com mais razão sucessores do xamanismo do que os exorcistas, médiuns e "possuídos" de que falaremos em seguida; estes últimos, na China assim como em outros lugares, representam principalmente a tradição aberrante do xamanismo. Com isso queremos dizer que, não sendo possível "dominar espíritos", acaba-se por ser "possuído" por eles, e a técnica mágica do êxtase se torna nesse caso simples automatismo mediúnico.

A esse respeito, é impressionante constatar, na tradição chinesa do "vôo mágico" e da dança xamânica, a ausência de alusões à possessão.

Adiante veremos alguns exemplos em que a técnica xamânica redunda na possessão pelos deuses e espíritos, mas nas lendas dos Soberanos, dos taoístas imortais, dos alquimistas e mesmo dos "feiticeiros", ainda que sempre haja ascensões ao Céu e outros milagres, não se fala de possessão. Há razões para considerar que todos esses fatos pertencem à tradição "clássica" da espiritualidade chinesa, que comporta tanto o domínio espontâneo de si mesmo quanto a perfeita integração em todos os ritmos cósmicos. Em todo caso, os taoístas e os alquimistas tinham o poder de elevar-se no ar: Liu An, conhecido também com o nome de Huainan Tse (séc. II a.C.),

49. Sobre as relações entre as asas, a penugem, o vôo e o taoísmo, cf. M. KALTENMARK (org. e trad.), Le Lie-sien tchouan (Biographies légen- daires des immortels taoistes de I 'antiquité (Pequim, 1951), pp. 12 ss.

subia ao Céu em pleno dia, e Li Chao-Kün (140-87 a.C.) gabava-se de poder ultrapassar o nono Céu[50], "Nós subimos ao Céu e afastamos os cometas", dizia uma xamã em sua canção[51]. Um longo poema de K'üh Yüan fala de numerosas ascensões até as "Portas do Céu", de cavalgadas fantásticas, de escaladas do arco-íris - todos motivos familiares ao folclore xamânico[52]. As histórias aludem freqüentemente a proezas de magos chineses que podem muito bem ser confundidas com lendas criadas em torno de faquires: eles voam para a lua, atravessam paredes, fazem uma planta brotar e crescer num piscar de olhos etc.[53]

Todas essas tradições mitológicas e folclóricas têm ponto de partida numa ideologia e numa técnica de êxtase que implicam a "viagem em espírito". Desde os tempos mais antigos, o meio clássico de conseguir o êxtase foi a dança. Como em todos os outros lugares, o êxtase possibilitava tanto o "vôo mágico" do xamã quanto a descida de um "espírito"; esta última não implicava necessariamente a "possessão"; o espírito podia inspirar o xamã. O fato de, para os chineses, o vôo mágico e as viagens fantásticas pelo Universo não terem passado de fórmulas plásticas para descrever as experiências do êxtase é provado pelo documento seguinte, entre outros. O Kwoh yú conta que o rei Chao (515-488 a.Ci) um dia se dirigiu a seu ministro, dizendo-lhe: "As escrituras da dinastia Tcheu afirmam que Tchung-li foi enviado como mensageiro às regiões inacessíveis do Céu e da Terra. Como tal coisa foi possível? [...] Haverá possibilidade de os homens subirem ao Céu? [...]" O ministro explicou-lhe que o verdadeiro significado dessa tradição é de ordem

50. B. LAUFER, The Prehistory of Aviation, pp. 26 55., que também dá outros exemplos. Ver também ibid., pp. 31 ss. e p. 90 (sobre o escaravelho na China) e pp. 52 ss. (sobre as lendas do vôo mágico na Índia).

51. E. ERKES, The God ofDeath in Ancient China, p. 203.

52. P. Franz BIALLAS, "K'üh Yüan's 'Fahrt in die Ferrte' (Yüan-yu)", (Asia Major, VII, Leipzig, 1932, pp. 179-241), pp. 210,215, 217 etc.
53. Cf. os contos do séc. XVII resumidos por L. VANNICELLI, La religione dei 1010, pp. 164-66, com base em 1. BRAND, Introduction to the Literary Chinese (2ª ed., Pequim, 1936), p. 161-75. Ver também EBERHARD, Lokalku/turen im alten China, lI, p. 50.

488

espiritual: os que são justos e conseguem concentrar-se são capazes de ter acesso, na forma de conhecimento, "às altas esferas e também de descer para as esferas inferiores e distinguir a conduta que deve ser observada, as coisas que devem ser feitas [...] Satisfeita essa condição, os shen inteligentes descem neles; quando o shen se estabelece desse modo num homem, este passa a chamar-se hih, e se numa mulher, esta é chamada wu. Como funcionários, eles têm a incumbência de cuidar da ordem de precedência dos deuses (sacrifícios), de suas tabuinhas e também de suas vítimas sacrificatórias, dos instrumentos tanto quanto dos trajes cerimoniais que devem ser vestidos segundo a ocasião"[54].

Isso parece indicar que o êxtase - que provocava as experiências traduzi das pelas denominações "vôo mágico", "ascensão

54. J. J. de GROOT, VI, pp. 1190-1. Observe-se que a mulher possuída pelos shen recebia o nome de wu, ou seja, o nome que depois se transformou em termo genérico para designar o xamã. Poderíamos ser tentados a ver nisso a prova da anterioridade das xamãs. Contudo, há razões para crer que a wu, mulher possuída pelos shen, fora precedida pelo xamã mascarado e com pele de urso, o "xarnã dançarino" que Hopkins acredita ter identificado numa inscrição da época Chang e numa outra do começo da dinastia Tcheu; cf. L. C. HOPKINS, "The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache: a Chinese Epigraphic Puzzle" (Journal of lhe Royal Asiatic Society, 1ª e 2ª partes, 1943, pp. 1i 0-7); id., "The Shaman or Chinese Wu: His Inspired Dancing and Versatile Character" (ibid., 1ª e 2ª partes, 1945, pp. 3-16). O "xamã dançarino" com máscara de urso pertence a uma ideologia dominada pela magia da caça, em que o papel do homem é dominante. Continua, aliás, a desempenhar papel importante nos tempos históricos: o chefe exorcista vestia-se de pele de urso com quatro olhos de ouro (E. BIOT, trad., Le Tcheou-li, ou Rifes des Tcheou, Paris, 2 vols., 185 1,11, p. 225). Mas, se bem que tudo isso pareça confirmar a existência de um xamanismo "masculino" na época proto-histórica, não está implícito que o xamanismo de tipo wu - que encoraja em alto grau a "possessão" - não tenha sido um fenômeno mágico-religioso dominado pela mulher. Ver E. ROUSSELLE, in Sinica, XVI, 1941, pp. 134 ss.; A. WALEY, The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China (Londres, 1955). Ver também ERKES, "Der schamanistische Ursprung des Chinesischen Ahnenku!tus", (in Sinologica, II, 4, Basiléia, 1950, pp. 253-62); H. KREMSMA YER, "Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China" (in Archivfür Vôlkerkunde, IX, Viena, 1954, pp. 66-78).

489

ao Céu", "viagem mística" etc. - era a causa da incorporação dos shen, e não o seu resultado: era pelo fato de alguém ser já capaz de "ter acesso às altas esferas e de descer às esferas inferiores" (ou seja, de subir ao Céu e de descer aos Infernos) que os "shen inteligentes desciam nele". Esse fenômeno parece ser bem diferente das "possessões" que encontraremos adiante. Evidentemente, logo a "descida dos shen" deu ensejo a grande número de experiências paralelas que acabaram por

confundir-se na massa das "possessões". Nem sempre é fácil distinguir a natureza do êxtase com base na terminologia empregada para exprimi-la. O termo taoísta para êxtase, kuei-ju, "entrada de um espírito", só pode ser explicado, segundo H. Maspéro, se for entendido como derivado da experiência taoísta da "possessão dos feiticeiros". De fato, dizia-se de uma feiticeira em transe que falava em nome de um shen: "O corpo é da feiticeira, mas o espírito é do deus." Para incorporá-lo, a feiticeira se purificava com água perfumada, vestia o traje ritual, fazia oferendas: "Com uma flor na mão, ela fazia a mímica da viagem por meio de uma dança acompanhada por música e canto, ao som de tambores e flautas, até cair esgotada. Era então que o deus se fazia presente respondendo por sua boca."[55]

Mais que a ioga e o budismo, o taoísmo assimilou grande número de técnicas arcaicas de êxtase, sobretudo se considerarmos o taoísmo tardio, tão alterado por elementos mágicos[56].

55. H. MASPÉRO, Les religions chinoises, pp. 34, 53-54; id., La Chine antique (Paris, 1927), pp. 195 ss.

56. Chegou-se a pensar em identificar o taoísmo com o bon-po xamanizante; ver acima, p. 467, n. 10. Sobre a assimilação dos elementos xamânicos pelo neotaoísmo, ver também EBERHARD, Lokallculturen, 11, pp, 315 ss. Tampouco se deve esquecer a influência da magia indiana, indubitável no período que se segue à penetração dos monges budistas na China. Por exemplo, Fo-t'u-têng, monge budista de Kutcha, que visitara a Caxemira e outras regiões da Índia, chegou à China em 310 exibindo grande número de proezas mágicas: profetizava principalmente por meio do som de sinos; cf. A. F. WRIGHT, "Fo-t'u-têng. A Biography" (Harvard Journal of Asiatic Studies, XI, 1948, pp. 321-70), pp. 337 ss., 346, 362. Ora, sabe-se que os "sons místicos" desempenham papel importante em certas técnicas iogues e que, para os budistas, as vozes dos Devas e dos Yaksas assemelhavam-se a sons de sinos de ouro (ELlADE, Le yoga, pp. 377 55.).

Todavia, pela importância do simbolismo ascensional e, em geral, por sua estrutura equilibrada e sadia, o taoísmo distingue-se do êxtase-possessão, tão característico das feiticeiras. O "xamanismo" chinês ("wuísmo", como o chama de Groot) ao que parece dominou a vida religiosa anteriormente à preeminência do confucionismo e da religião de Estado. Nos primeiros séculos antes da nossa era, os sacerdotes wu eram os verdadeiros sacerdotes da China (De Groot, VI, p. 1205). Com certeza esse wu não era idêntico a um xamã, mas incorporava espíritos e, como tal, servia de intermediário entre o homem e a divindade; além disso, era curandeiro, sempre com a ajuda dos espíritos (ibid., pp. 1209 ss.). A proporção de mulheres wu era esmagadora (ibid., p. 1209). E a maioria dos shen e kuei que os wu incorporavam eram almas de mortos (ibid., p. 1211). E com a incorporação das almas dos mortos que começa a "possessão" propriamente dita.

Wang-Ch'ung escrevia: "Entre os homens, os mortos falam através de pessoas vivas que eles fazem entrar em transe, e os wu, vibrando

suas cordas negras, invocam as almas dos mortos, e estes falam pela voz dos wu. Mas tudo o que essas pessoas vierem a dizer serão mentiras ...]" (ibid.). Evidentemente, essa é a opinião de um autor a quem repugnavam os fenômenos mediúnicos. Mas a taumaturgia das mulheres-wu não se limitava a isso; elas conseguiam tornar-se invisíveis, feriam-se com facas e sabres, cortavam-se a língua, engoliam sabres e cuspiam fogo, eram carregadas por nuvens que brilhavam como se abrasadas por um relâmpago... As mulheres-wu dançavam em roda, falavam a língua dos espíritos e riam como espectros, e em torno delas os objetos pairavam no ar, chocando-se uns contra os outros (ibid., p. 1212). Todos esses fenômenos faquíricos ainda são muito freqüentes nos meios mágicos e mediúnicos chineses. Nem mesmo é necessário ser wu para ver espíritos e proferir profecias: basta ser possuído por um shen (ibid., pp. 1166 ss., 1214 etc.). A mediunidade e a "possessão", como em todos os outros lugares, às vezes desembocavam num xamanismo espontâneo e aberrante.

É ocioso multiplicar exemplos de feiticeiros, wus e "possuídos" chineses para mostrar como esse fenômeno, considerado

em seu conjunto, está próximo do xamanismo manchu, tungue e siberiano em geral[57]. Basta ressaltar que, ao longo das eras, o extático chinês foi sendo cada vez mais confundido com os feiticeiros e os "possuídos" de tipo rudimentar. Em certo momento, e por muito tempo, o wu esteve tão próximo do exorcista (shih) que era comumente chamado de wu-shi (ibid., 1192). Hoje em dia, é chamado de sai-kong, e a profissão é transmitida de pai para filho. A preponderância de mulheres parece ter desaparecido. Após uma primeira instrução a cargo do pai, o aprendiz cursa um "colégio" e obtém o título de sacerdote-chefe ao termo de uma iniciação de tipo nitidamente xamânico. A cerimônia é pública e consiste na subida do to t 'ui, "escada de sabres": descalço, o aprendiz sobe pelos degraus de sabres até o topo de uma plataforma; a escada geralmente é feita com doze sabres, e às vezes existe uma outra escada pela qual ele desce. Foi observado um rito iniciático análogo entre os karens da Birrnânia, onde uma classe de sacerdotes tem justamente o nome de wee, vocábulo esse que poderia ser uma outra forma do chinês WU[58]. (É bem provável que se trate da contaminação de antigas tradições mágicas locais por influências chinesas; mas não parece necessário considerar a escada iniciática em si como influência chinesa. Mesmo porque foram observados ritos análogos de ascensão xamânica na lndonésia e em outros locais.) A atividade mágico-religiosa do sai-kong insere-se no âmbito do ritual taoísta: o sai-kong autodenomina-se tao-shih, "doutor taoísta" (De Groot, VI, p. 1254). Acabou por identificar-se completamente com o wu

sobretudo em razão de sua habilidade de exorcista (ibid., pp. 1256 ss.). Seu traje ritual é rico em simbolismo cosmológico: distinguem-se o Oceano

57. Sobre os elementos sexuais e licenciosos das cerimônias dos wus, ver de GROOT, VI, pp. 1235, 1239.

58. De GROOT, pp. 1248 ss. Ibid. p. 1250, nota 3; o autor cita A. R. McMAHON, The Karens of the Golden Chersonese (Londres, 1876), p. 158, com referência a um rito semelhante entre os kakhyens da Birmânia. Ver outros exemplos (tch'uangs, tribo tai da província de Kuang-si; aborígines do norte de Formosa) em R. RAHMANN, Shamanístic and Related Phenomena in Northern and Middle India, pp. 737, 741, n. 168.

cósmico e, no meio, o Monte T'ai etc. (ibid., pp. 1261 ss.). O sai-kong geralmente utiliza um médium, um "possuído", que também demonstra ter poderes mágicos: fere-se com facas etc. (ibid., pp. 983 ss., 1270 ss. etc.). Também neste caso encontra-se o fenômeno, já observado na Indonésia e na Polinésia, de imitação espontânea do xamanismo em decorrência da possessão. Assim como o xamã de Fidji, o sai-kong comanda a caminhada sobre o fogo; a cerimônia é denominada "passeio por um caminho de fogo" e ocorre diante do templo; o sai-kong vai andando na frente sobre as brasas, sendo seguido por seus colegas mais jovens e até mesmo pelo público. Rito análogo consiste em andar sobre urna "ponte de sabres". Acredita-se que basta uma preparação espiritual antes da cerimônia para passar ileso sobre sabres e brasas (ibid., pp. 1292 ss.). Nesse caso, assim como nos inúmeros exemplos de mediunidade, espiritismo ou outras técnicas oraculares, estamos diante de um fenômeno - endêmico e de difícil classificação - de pseudoxamanismo espontâneo, cuja característica mais importante é efacilidade[59].

Não pretendemos em absoluto ter escrito a história das idéias e das práticas xamânicas na China. Ignoramos mesmo se tal história é possível; todos conhecem o trabalho de elaboração, interpretação e, afinal, de "decantação" a que os eruditos chineses vêm submetendo há dois mil anos as tradições arcaicas. Basta-nos marcar a presença de uma infinidade de técnicas xamânicas, presentes ao longo de toda a história chinesa. Deve ficar bem claro, porém, que elas não devem ser todas consideradas como pertencentes à mesma ideologia nem ao

59. Sobre o xamanismo na China moderna, cf. P. H. DORÉ, Manuel des superstitions chinoises (Xangai, 1936), pp. 20; 39 ss., 82,98, 103 etc.; SHIROKOGOROV, Psychomental Complex of the Tungus, pp. 388 ss. Sobre os cultos mediúnicos em Cingapura, cf. Alan 1. A. ELLIOTT, Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore (Londres, 1955), em particular pp. 47 ss., 59 ss., 73 ss., 154 ss.; sobre o xamanismo nas tribos aborígines de Formosa, cf. M. D. COX, "Sharnanisrn in the Bunun Tribe, Central Formosa" (in Ethnos, XX, 4, 1955, pp. 181-98). Não tivemos acesso à obra de Tcheng-tsu SHANG, Der Schamanismus in China (Diss., Hamburgo, 1934).

mesmo estrato cultural. Vimos, por exemplo, as diferenças que podem existir entre o êxtase de Soberanos, alquimistas e taoístas, por um lado, e o êxtase-possessão das feiticeiras ou dos assistentes dos sai-kong. As mesmas diferenças de conteúdo e orientação espirituais podem ser notadas com referência a qualquer outra técnica ou qualquer outro simbolismo xamânico. Sempre temos a impressão de que os esquemas xamânicos podem ser vivenciados em planos diferentes, ainda que homólogos, e esse é um fenômeno que extrapola a esfera do xamanismo, verificando-se a propósito de qualquer simbolismo ou idéia religiosa.

Grosso modo, constata-se a presença na China de quase todos os elementos constitutivos do xamanismo: ascensão ao Céu, chamada e busca da alma, incorporação dos "espíritos", domínio do fogo e outras habilidades mágicas etc. Mais raras nos parecem, em contrapartida, as descidas aos Infernos, especialmente com o objetivo de trazer de volta a alma de um doente ou de um morto, embora todos esses motivos estejam presentes no folclore. Conta-se, por exemplo, a história do rei Mu de Tchu, que viajou até os confins da Terra, até o Monte Kunlun, e além ainda, em direção à Rainha-Mãe do Oeste (= a morte), atravessando um rio por meio de uma ponte improvisada feita por peixes e tartarugas; e a Rainha-Mãe do Oeste deu-lhe um canto e um talismã de longa vida[60]. Há também a história do erudito Hu Di, que desceu aos Infernos pela Montanha dos Mortos e viu um rio que as almas dos justos atravessavam por uma ponte de ouro, ao passo que os culpados o atravessavam a nado, enquanto eram castigados por demônios[61]. Por fim, conta-se também uma variante aberrante do mito de Orfeu: o santo Mulian fica sabendo, por clarividência mística, que sua mãe, negligente na doação de esmolas durante a vida, passava fome no Inferno e desce para salvá-la: carrega-a nas costas e sobe ao

60. Richard WILHELM (trad.), "Chinesische Volksmãrchen" (Mãrchen der Weltliteratur, sér. ll, Iena, 1927), pp. 90 ss.
61. Ibid., pp. 116 ss. Ver também ibid., pp. 184 ss. (relato de outra viagem aos Infernos).

Céu[62]. Dois outros contos da coleção de Eberhard (nº 144 e 145, 11) contêm o motivo de Orfeu. No primeiro, um homem desce ao outro mundo para buscar a esposa falecida. Avista-a perto de uma nascente, mas a mulher lhe suplica que se vá, pois agora ela é espírito. O marido, no entanto, fica algum tempo no reino das sombras. Finalmente os dois fogem, mas, chegando à terra, a mulher entra numa casa e desaparece. No mesmo instante, a dona da casa dá à luz uma menina. Quando esta última atinge a maturidade, o marido reconhece nela a sua mulher e a desposa pela segunda vez. Em outro conto, é um pai que desce aos Infernos para trazer de volta o filho que morreu, mas, como este não o

reconhece, a empresa fracassa (Eberhard, Typen, pp. 198 ss.). Todos esses contos, porém, pertencem ao folclore mágico asiático, e alguns deles foram fortemente influenciados pelo budismo; por conseguinte, seria imprudente inferir a partir deles a existência de um ritual preciso de descida aos Infernos. (Por exemplo, na história do santo budista Mulian não há alusão alguma à captura xamânica da alma.) É provável que, se tiver existido na forma como a encontramos na Ásia central e setentrional, o ritual xamânico de descida tenha caído em desuso em conseqüência da cristalização do culto dos ancestrais que atribuiu outro valor religioso aos "Infernos".

Seria preciso insistir mais um pouco num aspecto que ultrapassa o problema do xamanismo stricto sensu, mas que é importante: as relações entre o xamã e os animais e a contribuição das mitologias animais para a elaboração do xamanismo chinês. O "passo" de Yu, o Grande, não se distinguia da dança dos magos; mas Yu, o Grande, também se vestia de urso e de algum modo encarnava o espírito do Urso[63]. O xamã descrito pelo

62. Ibid., pp. 126-7. Ao lado desses relatos de descenso, na coleção de R. Wilhelm o número de relatos que aludem a ascensões e outros milagres mágicos é bem superior. Cf. também W. EBERHARD, "Typen chinesischer Volksmärchen" (in Folklore Fellows Communications, L, 120, Helsinque, 1937) s. v. "Aufsteigen in Himrnel".

63. Cf. C. HENTZE, Mythes et symboles lunaires, pp. 6 ss.; id., "Le culte de l'ours et du tigre et le t'ao-t'ie" (Zalmoxis, I, 1938, pp. 50-68), p. 54;

Tcheu-li também vestia pele de urso, e seria fácil multiplicar exemplos do cerimonial conhecido em etnologia como "bear ceremonialism", que é documentado tanto na Ásia setentrional quanto na América do Norte", Está provado que a China antiga estabelecia uma relação entre a dança xamânica e um animal carregado de um simbolismo cosmo lógico e iniciático muito complexo. Os especialistas se recusaram a ver na mitologia e no ritual que vinculavam o homem ao animal vestígios de um totemismo chinês[65]. As relações são mais de ordem cosmo lógica (em que o animal geralmente representa a Noite, a Lua, a Terra etc.) e iniciática (animal = Ancestral mítico = iniciante)[66].

Como convirá interpretar todos esses fatos, à luz do que acabamos de expor sobre o xamanismo chinês? Convém evitar as simplificações excessivas e as explicações esquemáticas. Está fora de dúvida que o "bear ceremonialism" tem relação com a magia e a mitologia da caça. Sabemos que o xamã contribui de maneira decisiva para garantir a abundância de víveres e a sorte na caça (previsões meteoro lógicas, mudanças no tempo, viagens místicas até a Grande Mãe dos Animais Selvagens

id., Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen, p. 19; M. GRANET, Danses et légendes, 11, pp. 563 ss.

64. A. Irving HALLOWELL, "Bear Ceremonialism in the Northem Hemisphere" tAmerican Anthropologist, n. S., XXVII1, 1926, pp. 1-175); N. P. DYRENKOV A, "Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia" (Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists, 1928, Nova York, 1930, pp. 411-40); Hans FINDEISEN, "Zur Geschichte der Bârenzeremonie" (Archiv für Religionswissenschaji, XXXVII, 1941, pp. 196-200); A. ALFOLDI, O culto do urso e o matriarcado na Eurásia (em húngaro, em Kozlemények, L, Budapeste, 1936, pp. 5-17; devemos à amabilidade do professor Alfôldi a comunicação de uma tradução inglesa desse importante artigo). Cf também Marius BARSEAU, "Bear Mother" Uournal ofAmerican Folclore, LlX, 231,1946, pp. 1-12).

65. Cf DYRENKOVA, p. 453; C. HENTZE, Le culte de l'ours et du tigre, p. 68; id., Die Sakralbronren, pp. 45, 161.

66. Sobre tudo isso, ver as obras de HENTZE, especialment Mythes et symboles lunaires; Objets rituels, croyances et dieux de Ia Chine antique et de I'Amérique; Frühchtnesische Bronzen und Kultdarstellungen.

etc.). Mas não se deve esquecer que as relações do xamã (como, aliás, do "homem primitivo" em geral) com os animais são de ordem espiritual e têm uma intensidade mística que a mentalidade moderna, dessacralizada, dificilmente imagina. Para o homem primitivo, vestir a pele de um animal caçado equivalia a transformar-se nesse animal, a sentir-se transformado em animal. Vimos que ainda hoje os xamãs têm consciência de poder transformar-se em animais. Não é de grande utilidade constatar que os xamãs se vestiam de peles de animais selvagens; o importante é o que eles sentiam ao se vestirem de animais. Há razões para crer que essa transformação mágica acarretava uma "saída de si mesmo" que se traduzia, com grande freqüência, por uma experiência extática. Ao se imitar o passo de um animal ou vestir sua pele, assumia-se um modo de ser sobre-humano. Não se tratava de regressão para uma "vida animal" pura: o animal com o qual era feita a identificação já era portador de uma mitologia[67]; na verdade, ele

67. São muitos os motivos animais e principalmente ornitomorfos encontrados na mais antiga iconografia chinesa (HENTZE, Die Sakralbronzen, pp. 115 ss.). Vários desses motivos iconográficos lembram os desenhos das indumentárias xamânicas, como, por exemplo, as serpentes (ibid., figs. 146-8). O traje do xamã siberiano provavelmente foi influenciado por certas idéias mágico-religiosas chinesas (ibid., p. 156). Cf. também id., "Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea" (in Ostasiatische Zeitschriji, n. s., IX, 5, Berlim, 1933, pp. 156-63); id., "Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief' (Asia Major, n. s., I, Leipzig, 1944, pp. 74-7); id., "Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung fur die altchinesische Kunst und Religion" (Jahrbuch für prâhistorische ethnographische Kunst, XX, Berlim, 1960-1963, pp. 55-61). Alfred SALMONY interpreta como xamãs os dois dançarinos que usam chifres de cervo gravados sobre um vaso de bronze do fim da dinastia Tch'ou, que foi descoberto, segundo se supõe, em Tchang-cha; cf. Antler and Tangue: an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications (Ascona, 1954). Na revisão que fez da obra de Salmony em Artibus Asiae (XVlII, Leipzig, 1955, pp. 85-90), HEINE-GELDERN aceita essa interpretação e observa que William WATSON já chegara à mesma conclusão em seu artigo "A Grave Guardian from Ch'ang-sha" (British Museum Quarterly, XVII, 3, Londres, 1952, pp. 52-6). Também haveria todo um estudo por se fazer sobre a eventual influência do traje xamânico sobre a armadura militar; cf. K. MEULI, Scythica, p. 147, n. 8; F. ALTHEIM, Geschichte der Hunnen, 1, pp. 311 ss.

era um animal mítico, Ancestral ou Demiurgo. Ao transformar-se nesse animal mítico, o homem se transformava em alguma coisa muito mais grandiosa e poderosa do que ele próprio. É lícito pensar que essa projeção num Ser mítico, simultaneamente centro da vida e da renovação universal, provocava a experiência eufórica que, antes de redundar no êxtase, revelava o sentimento de sua força e realizava uma comunhão com a vida cósmica. Basta lembrar o papel de modelo exemplar desempenhado por certos animais nas técnicas místicas taoístas para perceber a riqueza espiritual da experiência "xamânica" ainda viva na memória dos antigos chineses. Ao se esquecerem as limitações e as falsas medidas humanas, era possível encontrar - desde que se soubesse imitar convenientemente os costumes dos animais (andar, respiração, voz etc.)- uma nova dimensão da vida: espontaneidade, liberdade, "simpatia" com todos os ritmos cósmicos e, portanto, bem-aventurança e imortalidade.

Parece-nos que, vistos desse ângulo, os antigos ritos chineses que tanto se assemelham ao "bear ceremonialism" permitem entrever seus valores místicos e possibilitam compreender como era possível obter o êxtase através da imitação coreográfica de um animal[69] e através de uma dança que imitava uma ascensão; em ambos os casos a alma "saía de si mesma" e alçava vôo. Expressar esse vôo místico como "descida" de um deus ou de um espírito às vezes não passava de questão terminológica.

A indumentária do xamã chinês, que inclui uma couraça de escamas, já é documentada durante o período arcaico; cf. B. LAUFER, Chinese Clay Figures (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XIII, 2, Chicago, 1914), em especial pp. 196 ss. e pl. XV-XVII.
68. É preciso também levar em conta o papel da metalurgia e de seu simbolismo na constituição da magia e da mística pré-históricas chinesas; ver M. GRANET, Danses et légendes, 11, pp. 496 ss., 505 ss. Ora, são conhecidas as relações entre o xamanismo e os fundidores e ferreiros; ver adiante, pp. 510 ss. Ver também ELlADE, Forgerons et alchimistes, pp. 65 ss.

Mongólia, Coréia, Japão

Um xamanismo fortemente hibridizado de lamaísmo caracteriza a religião dos monguores de Se-ning, ao noroeste da China, povo que os chineses conheciam com o nome de T'ujen, ou seja, "gente da terra"[69]. Entre os mongóis, o lamaísmo tentou aniquilar o xamanismo a partir do séc. XVII[70], mas a antiga religião mongol acabou por assimilar os elementos lamaístas novos, porém sem perder definitivamente seu caráter próprio[71]. Até recentemente, os xamãs de ambos os sexos ainda desempenhavam papel importante na vida religiosa das tribos[72].

Na Coréia, onde o xamanismo é documentado desde a época dos Han (cf. Hentze, Schamanenkronen), os xamãs vestem hábitos

femininos e são numericamente inferiores às mulheres na função[73]. É difícil dizer ao certo qual a "origem" do xamanismo coreano; é possível que ele encerre elementos provenientes do sul, mas a presença dos chifres de cervo sobre o chapéu xamânico da época Han indica a existência de relações com o culto do cervo, que é próprio dos antigos turcos (cf. Eberharcl,Lokalkulturen, 11, pp. 501 ss.). Ademais, o culto

69. Cf D. SCHRODER, Zur Religion der Tujen, último artigo, em especial pp. 235 ss.; M. 1. SCHRAM, The Monguors ofthe Kansu-Tibetan Border. 11: Their Religious Life (Filadélfia, 1957), pp. 76 ss., 91 ss.
70. Cf. W. HEISSIG, Schamanen und Geisterbeschwõrer im Kürieye-Banner, pp. 40 ss.; id., "A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century" (Anthropos, XLVIII, 1953, pp. 1-29,493- 536), pp. 500 ss. e passim.
71. Cf. J.-P. ROUX, "Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols" (Anthropos, III, 1-2, 1958, pp. 133-42).
72. Cf. HEISSIG, Schamanen und Geisterbeschwôrer, pp. 42 ss. Sobre o xamanismo mongol, cf. também W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, X, pp. 94-100, e as observações de N. POPPE sobre este último livro Anthropos (XL VIII, 1953, pp. 327-32), pp. 327-28; V. DIÓSZEGI, "Problems of Mongolian Shamanism" (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongolia) (Acta ethnographica, fase, 1-2, Budapeste, 1961, pp. 195-206).
73. cr EBERHARD, Lokalkulturen, 11, pp. 313 ss.; C. HAGUENAUER, "Sorciers et sorciêres de Corée" (Bulletin de Ia Maison Franco-Jajonaise, II, I, Tóquio, 1929, pp. 47-65).

do cervo caracteriza as culturas de caçadores e nômades em que a xamã não parece desempenhar papel importante. A predominância dos xamãs na Coréia só pode ser conseqüência de uma deterioração do xamanismo tradicional ou de influências meridionais.

Da história do xamanismo no Japão, por sua vez, não se sabe muito mais, embora haja grande número de informações sobre as práticas xamânicas modernas, principalmente graças à obra de Nakayama Taro e de Hori Ichiro. O conhecimento dos diferentes aspectos e fases do xamanismo japonês ainda está à espera da publicação da grande obra de Masao Oka sobre a história cultural do antigo Japão[74]. Na forma como é conhecido hoje em dia, o xamanismo japonês está muito distante do xamanismo stricto sensu de tipo norte-asiático ou siberiano. Consiste sobretudo numa técnica de possessão por espíritos dos mortos, praticada quase exclusivamente por mulheres. Segundo Matthias Eder, as principais funções das xamãs são as seguintes: "1) Elas chamam do além a alma de um morto. Popularmente, o nome que se dá a isso é shinikuchi, o que pode ser traduzido por 'boca de morto'. Quando elas chamam de longe o espírito de uma pessoa viva, fala-se de ikikuchi, que significa 'boca de vivo'. 2) A quem esteja fazendo perguntas, elas dão informações sobre as venturas e desventuras do futuro; o termo popular aplicável então é kamikuchi, 'boca do deus'. 3) Elas expulsam as doenças e outros males, e encarregam-se da purificação religiosa. 4) Perguntam a seu deus o nome do remédio que deve ser utilizado contra a doença em questão. 5) Dão informações

sobre objetos perdidos. Os serviços mais solicitados são a invocação de espíritos de mortos e da alma de pessoas vivas que estejam distantes, além da previsão da boa ou má sorte.

74. Com referência ao xamanismo, cf. as indicações dadas, com base no manuscrito inédito de Masao Oka, por Alexander SLA W1K, Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, pp. 677-88 ss., 733, 757. Mas ver a crítica do método de Masao Oka em Charles HAGUENAUER, Origines de la civilisation japonaise. Introduction à I 'étude de Ia préhistoire du Japon, vol. I, Paris, 1956, pp. 172-8.

As almas chamadas do além na maioria das vezes são de parentes, pessoas amadas ou amigos."[75]

Grande número de xamãs japonesas são cegas de nascença. Hoje em dia seu "êxtase" é fictício e grosseiramente simulado (Eder, ibid., p. 371). Enquanto a alma do deus está supostamente falando por sua voz, a xamã fica brincando com um colar de pérolas ou com um arco (ibid., p. 377). A instrução da futura xamã é feita sob a direção de uma monitora e dura de três a sete anos (ibid., p. 372). Termina com o casamento da jovem com seu deus protetor (ibid., p. 373). Em certas regiões, a iniciação também compreende uma prova física extenuante, ao termo da qual a noviça cai inconsciente. Sua reanimação equivale a um "nascimento" (tanjô), e a jovem veste trajes nupciais. O casamento místico entre a xamã e o deus protetor parece ser um costume bem arcaico. Os "deuses mulheres-espíritos" (mikogami) já são documentados no Kojiki, no Nihongi e em outras fontes antigas; são deuses nos quais a própria mulher-espírito (ou seja, uma xamã) é venerada como divina e, mais tarde, deuses nascidos do casamento de uma mulher-espírito com um deus. Essas mulheres-espíritos também são chamadas de "Mãe de Deus" ou "Santa Mãe". No Engishiki, a lista dos deuses venerados nos santuários contém uma longa seqüência desses "deuses mulheres-espíritos" (mikogami). Além dessas mulheres-espíritos que servem oficialmente a seus deuses nos santuários, havia "esposas de uma noite" tichiya-tsu-ma), que oficiavam privadamente e cujo parceiro era um deus errante (marebito), que vinha visitá-Ia. Como sinal distintivo de sua posição específica, estas últimas fixavam uma flecha enfeitada com plumas brancas na cumeeira da casa. Quando um deus convocava uma mulher para servi-lo em seu altar, ela levava um pote de arroz (meshibitsu, para conservar o arroz quente; é a partir desse recipiente que o arroz é servido nas tigelinhas, à mesa) e um fogareiro, ou seja, utensílios semelhantes

75. "Scharnanismus in Japan" (Paideuma, VI, 7, 1958, pp. 367-80), p.368.

aos que fazem parte dos enxovais de noiva. Até recentemente, do programa de iniciação constava um coito entre um sacerdote do altar e a mulher-espírito. Era assim que o deus se fazia representar"[76].

Esse casamento com os deuses lembra os costumes dos xamãs saoras, com a diferença, porém, de que no Japão não se encontra a intensidade da experiência extática pessoal, que tanto impressiona nas jovens saoras. No Japão, o casamento com o deus protetor parece ser conseqüência mais da instituição que propriamente de uma fatalidade pessoal. Por outro lado, certos elementos não se coadunam com a estrutura da magia feminina, como por exemplo o arco e o cavalo (sobre as estatuetas com cabeça de cavalo, cf. Eder, ibid., p. 378). Tudo isso nos inclina a pensar que estamos diante de uma fase híbrida e tardia do xamanismo. Por outro lado, os "deuses mulheres-espíritos" (mikogami) e alguns dos rituais que lhes dizem respeito podem ser relacionados com certos traços característicos do matriarcado: soberanas de estados territoriais, mulheres chefes de família, casamento matrilocal, "casamento com um visitante" (Besuchehe), clã matriarcal com exogamia de clã etc. (ibid., pp.379).

Fica claro que Eder não tomou conhecimento do importante estudo de Charles Haguenauer, Origines de ia civilisation japonaise. Ainda que, no primeiro volume publicado, não se discuta propriamente a origem do xamanismo japonês, citam-se alguns fatos que, segundo o autor, evidenciam semelhanças com o xamanismo altaico: "Tudo o que se sabe, por exemplo, do comportamento e do papel da feiticeira no Japão antigo - a despeito do zelo com que os redatores dos Anais Imperiais silenciaram a seu respeito e falaram unicamente de sua rival, a

76. Ibid., pp. 374. Cf. W. P. FAIRCHILD, "Shamanism in Japan" (Folklore Studies, XI, 1962, pp. 1-122); lchiro HORI, "Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion" (Festschriji, A. E. JENSEN, Munique, 1964, pp. 245-65); Kamata HISAKI, "'Daughters of the Gods': Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa" tMonumenta Nipponica Monographs, n? 25, 1966, pp. 56-73).

sacerdotisa-vestal, mi-ko, pertencente às fileiras de ritualistas da corte de Yamato - autoriza a identificá-Ia ao mesmo tempo com sua colega coreana, a muday, [...] e com as xamãs altaicas. A função essencial de todas essas feiticeiras consistia em fazer uma alma descer (japonês or.o-s.u) em seu suporte (mastro sagrado ou qualquer outro substituto) ou em incorporar essa alma para servir de intérprete entre esta e os vivos, para depois mandá-la de volta. O fato de um mastro sagrado ter servido às práticas em questão resultaria do fato de a palavra hashira (coluna) ter servido especificamente para contar os seres sagrados (cf. Journal Asiatique, julho-setembro de 1934, p. 122). Por outro lado, os instrumentos de trabalho da feiticeira japonesa eram exatamente os

mesmos empregados por suas colegas do continente, quais sejam, tambor, [...] guizos, [...] espelho, [...] e o sabre kata.na (outra palavra de origem altaica), cujas virtudes antidemoníacas são ilustradas por mais de uma característica no folclore japonês" (Origines, pp. 169-70).

Será preciso esperar a seqüência da obra de Charles Haguenauer para saber em que estágio e por que meios o xamanismo altaico - instituição quase exclusivamente masculina - tornou-se elemento constitutivo de uma tradição religiosa especificamente feminina. Nem o sabre nem o tambor são instrumentos pertencentes originariamente à magia feminina. O fato de serem utilizados por mulheres xamãs indica que já faziam parte dos acessórios de feiticeiros e xamãs[77].

77. A atração exercida pelos poderes mágicos do sexo oposto é bem conhccidu: cf. f:UADE, Naissances mystiques, pp. 172 ss.

Capítulo XIII

Mitos, símbolos e ritos paralelos

As diversas ideologias xamânicas assimilaram certo número de temas míticos e de simbolismos mágico-religiosos. Sem pretendermos traçar um inventário completo e muito menos empreender um estudo exaustivo sobre elas, parece-nos contudo interessante lembrar alguns desses mitos e símbolos para mostrar qual foi a adaptação e a revalorização que sofreram no xamanismo.

O cão e o cavalo

Tomaremos como referência a obra de Freda Kretschmar em tudo o que se referir aos mitos do cão[1], O xamanismo propriamente dito não inovou nesse aspecto: o xamã encontra o cão

1. Freda KRETSCHMAR, Hundestammvater und Kerberos (2 vols., Stuttgart, 1938); cf. espec. lI, pp. 222 ss., 258 ss. Ver também W. KOPPERS, "Der Hund in der Mytologie der zirkumpazifischen Võlker" (Wiener Beitrãge zur Kulturgeschichte und Linguistik, I, 1930, pp. 359 ss.) e as notas de P. PELLIOT sobre esse artigo em T'oung Pao (XXVIII, 1931, pp. 463-70). Sobre o ancestral-cão entre os turco-mongóis, cf. PELLOT, ibid., e Rolf STEIN, Leao-Tche, pp. 24 ss. Sobre o papel mitológico do cão na China antiga, ver E. ERKES, "Der Hund im alten China" (F'oung Pao, XXXVII, 1944, pp. 186-225), pp. 221 ss. Sobre o cão infernal nas concepções indianas, cf. E. ARB-MAN, Rudra, pp. 257 ss.; B. SCHLERA TH, "Der Hund bei den Indogermanen"

funerário durante seu descenso aos Infernos, assim como o encontram os mortos ou os heróis que passem por uma prova iniciática. Foram

principalmente as sociedades secretas, baseadas na iniciação guerreira - na medida em que possam ser chamados de "xamânicos" seus êxtases e cerimônias frenéticas -, que desenvolveram e reinterpretaram a mitologia e a magia do cão e do lobo. Certas sociedades secretas canibais e, de maneira geral, a licantropia implicam a transformação mágica do afiliado em cão ou lobo. Os xamãs também podem transformar-se em lobos, mas em sentido diferente do que se observa na licantropia: como vimos, eles podem assumir várias outras formas animais.

Bem diferente é a posição que cabe ao cavalo na mitologia e no ritual xamânicos. Animal funerário e psicopompo por excelência[2], o "cavalo" é utilizado pelo xamã, em contextos diferentes, como meio de obter o êxtase, ou seja, "sair de si mesmo", que possibilita a viagem mística. Esta, convém repetir, não tem necessariamente direção infernal; o "cavalo" permite que o xamã voe, atinja o Céu. Não é o caráter infernal, mas sim o funerário que domina a mitologia do cavalo; este é uma imagem mítica da morte e, por conseguinte, está integrado nas ideologias e técnicas de êxtase. O cavalo leva o morto para o além; realiza a "ruptura de nível", a passagem deste mundo para os outros mundos, e é por essa razão que também desempenha papel de primeira plana em certos tipos de iniciação masculina (Männerbünde).[3]

(Paideuma, VI, I, 1954, pp. 25-40); na mitologia germânica, H. GÜNTERT, Kalypso (Halle, 1919), pp. 40 5S., 55 5S.; no Japão - onde ele não é animal funerário - Alexander SLA WIK, Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen, pp. 700 55.; no Tibete, S. HUMMEL, "Der Hund in der religioser Vorstellungswelt de5 Tibeters" (Paideuma, VI, 8, 1958, pp. 500-9; VII, 7, 1961, pp. 352-61).

2. Remetemos a L. MALTEN, "Da5 Pferd im Totenglauben" (Jahrbuch des kaiser/ichen deutschen archãologischen Instituts, XXIX, Berlim, 1914, pp. 179-256); cf. também V. I. PROPP, Le radici storiche dei racconti difate, pp. 274 55.

3. Cf. HOFLER, Kultische Geheimbiinde der Germanen, pp. 46 5S.; Alexander SLA WIK, Kultische Geheimbüntle der Japaner und Germanen, pp. 692 55.

O "cavalo" - ou seja, o cajado com cabeça de cavalo - é utilizado pelos xamãs buriates em suas danças extáticas. Observamos dança semelhante por ocasião da sessão das machis araucanas (ver acima, pp. 357 ss.). Mas a difusão da dança extática sobre um cajado-cavalo é muito mais ampla. Aqui nos limitaremos a alguns exemplos. Entre os bataks, por ocasião do sacrifício do cavalo em homenagem aos ancestrais, quatro dançarinos dançam sobre cajados esculpidos em forma de cavalo[4]. Em lava e em Bali, o cavalo também está associado à dança extáticas[5]. Entre os garos, o "cavalo" faz parte do ritual da colheita. Como corpo do cavalo usam-se troncos de bananeira, e como cabeça e patas, bambu. A cabeça é montada sobre um cajado que um homem segura de tal modo que ela lhe chega do peito. Com passo

arrastado, o homem executa uma dança selvagem durante a qual, voltado para ele, o sacerdote dança fingindo falar com o "cavalo"[6].

V. Elwin observou ritual análogo entre os murias de Bastar. O grande deus gonde Lingo Pen dispõe de vários "cavalos" de madeira em seu santuário de Semur-gaon. Durante o festival do deus, esses "cavalos" são levados por médiuns e utilizados tanto para provocar o transe extático quanto para servir à adivinhação. "Fiquei observando algumas horas em Metawand um médium que dava cabriolas grotescas carregando sobre os ombros um cavalo de madeira que representava o deus de seu clã, e em Bandapal, enquanto abríamos caminho na selva para a Marka Pandum (ingestão ritual de mangas), vi outro médium que, carregando sobre os ombros um cavalo imaginário, foi andando com passo travado de

4. Cf. J. W ARNEK, Der Religion der Batak, p. 88.
5. Cf. B. de ZOETE e W. SPIES, Dance and Drama in Bati (Londres, 1938), p. 78.
6. Biren BONNERJEA, "Materiais for lhe Study of Gara Ethnology" (Indian Antiquary, LVIII, Bombaim, 1929, pp. 121-7); Verrier ELWIN, "The Hobby Horse and the Ecstatic Dance" (Folklore, LIII, Londres, 1942, pp. 209-13), pp. 211; id., The Muria and Their Ghotul (Bombaim, 1947), pp. 205-9.

cavalgadura, caracolando, campeando e escoicinhando por três quilômetros na frente de meu carro, que avançava devagar. 'Ele está levando deus nas costas', disseram-me, 'e não pode parar de dançar durante vários dias seguidos.' Num casamento em Malakot, vi um médium montar um cavalo de pau esquisito; vi outro, ao sul, na região de Dhurvia, dançar sobre um cavalo de madeira semelhante a esse outro. Nos dois casos, se qualquer coisa perturbasse o desenrolar da cerimônia, o cavaleiro caía em transe e conseguia distinguir a causa sobrenatural da desordem"[7].

Em outra cerimônia, Laru Kaj dos gond-pardhans, os "cavalos do deus" executam uma dança extática". É preciso lembrar também que várias populações aborígines da Índia representam seus mortos a cavalo: os bhils, por exemplo, ou os korkus, que gravam cavaleiros sobre tabuinhas de madeira que são depositadas junto aos túmulos[9]. Entre os murias, os funerais são acompanhados por cantos rituais em que se conta a chegada do morto ao além montado num cavalo. Fala-se de um palácio em cujo centro há um balanço de ouro e um trono de diamante. O morto é levado até lá por um cavalo de oito patas[10]. Ora, nós sabemos que o cavalo octópode é tipicamente xamânico. Segundo uma lenda buriate, uma jovem toma como segundo esposo o espírito ancestral de um xamã e, em decorrência desse casamento místico, uma das éguas de seu rebanho

7. ELWIN, "The Hobby Horse", pp. 212-3; id., The Muria, p. 208.

8. Sharnrao HIV ALE, "The Laru Kaj" (Man in India, XXIV, Ranchi, 1944, pp. 122 ss.) citado por ELWIN, The Muria, p. 209. Cf. também W. ARCHER, The Vertical Man. A Study in Primitive Indian Sculpture (Londres, 1947), pp.122 ss., sobre a dança extática com as imagens dos cavalos (Bihar).
9. Cf. W. KOPPERS, "Monurnents to the Oead ofthe Bhils and Other Primitive Tribes in Centrallndia: a Contribution to the Study ofthe Megalith Problem" (Annali Lateranensi, VI, Cidade do Vaticano, 1942, pp. I 17-206); ELWIN, The Muria, pp. 210 ss. (figs. 27, 29, 30).
10. ELWIN, The Muria, p. 150. No que se refere ao cavalo no xamanismo do norte da Índia, ver também R. RAUMANN, Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India, pp. 724-5.

pare um cavalo de oito patas. O marido terrestre corta-lhe quatro patas. A mulher exclama: "Ai, era meu cavalinho, que eu cavalgava como xamã", e desaparece voando, para ir morar em outra aldeia. Em seguida, torna-se um espírito protetor dos buriates[11].

Os cavalos octópodes ou acéfalos estão presentes nos ritos e mitos das "sociedades de homens" germânicas e japonesas[12]. Em todos esses conjuntos culturais, os cavalos polípodes ou os cavalos-fantasmas desempenham uma função ao mesmo tempo funerária e extática. É também em relação com a dança extática - mas não necessariamente "xamânica" - que se encontra o cavalo de pau ("Hobby Horse")[13].

Mas, mesmo quando o "cavalo" não está formalmente presente na sessão xamânica, está simbolicamente representado por pêlos de cavalo branco que são queimados ou por uma pele de égua branca sobre a qual o xamã se senta. Queimar pêlos de cavalo equivale a invocar o animal mágico que levará o xamã para o além. As lendas dos buriates falam dos cavalos que carregam os xamãs mortos para sua nova morada. Num mito iacuto, o "diabo" emborca seu tambor, senta-se em cima, vara-o três vezes com o cajado e o tambor se transforma em égua de três patas que o leva para o Oriente[14].

Esses poucos exemplos mostram em que sentido o xamanismo utilizou a mitologia e os ritos do cavalo: psicopompo e funerário, o cavalo facilitava o transe, o vôo extático da alma para as regiões proibidas. "Cavalgada" simbólica queria dizer abandono do corpo, "morte mística" do xamã.

11. SANDSCHEJEW, Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten, p. 608. Nas crenças dos tungues, a "Mãe dos Animais" dos xamãs dá à luz um cabrito de oito patas; cf. G. V. KSENOFONTOV, Legendy y rasskazy, pp. 64 ss.
12. HOFLER, pp. 51 ss.; SLAWIK, pp. 694 S5.
13. cr R. WOLFRAM, "Robin Hood und Hobby Horse" (Wiener prãhistorische Zeitschrift, XIX, 1932, pp. 357 ss.); A. van GENNEP, "Le Cheval-jupon" iCahiers d'Ethnographie Folklorique, I, Paris, 1945).
14. V.I. PROPP, p. 286.

Xamãs e ferreiros

Em termos de importância, o oficio de ferreiro vem logo depois da vocação de xamã[15], "Ferreiros e xamãs são do mesmo ninho", diz um provérbio iacuto. "A mulher de um xamã é respeitável, a mulher de um ferreiro é venerável", diz outro. Os ferreiros têm o poder de curar e até mesmo de predizer o futuro[16]. Segundo os dolgans, os xamãs não podem "engolir" as almas dos ferreiros, porque estes últimos as conservam no fogo; ao contrário, o ferreiro é capaz de apoderar-se da alma de um xamã e de queimá-la no fogo. Os ferreiros, por sua vez, estão sob a ameaça permanente dos maus espíritos. São obrigados a trabalhar ininterruptamente, a manejar o fogo, a fazer um ruído incessante para afastar os espíritos hostis[17].

Segundo os mitos dos iacutos, o ferreiro aprendeu seu oficio com a divindade "malvada" K'daai Maqsin, o chefe-ferreiro do Inferno. Este mora numa casa de ferro, cercada de estrépitos de ferro. K'daai Maqsin é um mestre famoso; é ele que conserta os membros quebrados ou amputados dos heróis. Chega mesmo a participar da iniciação dos xamãs famosos do outro mundo: tempera suas as almas como tempera o ferro[18].

15. Cf. M. A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia, pp. 204 ss. Sobre a importância passada do ferreiro entre os povos do Ienissei, cf. RADLOV, Aus Sibirien, I, pp. 186 ss. Ver também F. ALTHEIM, Geschichte der Hunnen, I, pp. 195 ss.; D. SCHRODER, Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunori, 3º artigo, pp. 828, 830; H. FINDEISEN, Schamanentum, pp. 94 ss. Com referência a tudo o que vem a seguir, ver ELIADE, Forgerons et alchimistes, em especial pp. 57 ss. Ver também HUMMEL, "Der gõttliche Schmied in Tibet" (Folclore Studies, XIX, 1960, pp. 251-72).

16. SlEROSZEWSKl, Du chamanisme d'aprés les croyances des yakoutes, p. 319. Cf. também W. JOCHELSON, The Yakut, pp. 152 ss.

17. A. POPOV, "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts" (Journal of American Folclore, XLVI, 181, 1933, pp. 257-71), pp.258-60.

18. Ibid., pp. 260-1. Já vimos qual o papel dos xamãs-ferreiros ("diabos") nos sonhos iniciáticos dos futuros xamãs. Quanto à casa de K'daai Maqsin, sabe-se que o xamã altaico ouve ruídos metálicos em seu descenso extático aos Infernos de Erlik Khan. Erlik prende com elos de ferro as almas capturadas pelos maus espíritos (SANDSCHEJEW, p. 953). Segundo as tradições dos tungues e dos orotchis, a cabeça do futuro xamã é forjada juntamente

Segundo as crenças buriates, os nove filhos de Boshintoj, o ferreiro celeste, desceram na terra para ensinar metalurgia aos homens, e seus primeiros alunos foram os ancestrais das famílias dos ferreiros (Sandschejew, pp. 538-39). De acordo com outra lenda, o próprio Tãngri-branco enviou Boshintoj com seus nove filhos para a terra a fim de revelar a arte de trabalhar os metais aos seres humanos[19]. Os filhos de Boshintoj casaram-se com moças terrestres e assim se tornaram ancestrais dos ferreiros; ninguém poderá tornar-se ferreiro se não descender de uma dessas famílias (Sandschejew, p. 539). Os buriates

também conhecem "ferreiros negros", que cobrem o rosto com fuligem em certas cerimônias; são particularmente temidos pela população (ibid., p. 540). Os deuses e os espíritos protetores dos ferreiros não se satisfazem em ajudá-los em seu trabalho; também os defendem contra os maus espíritos. Os ferreiros buriates têm seus ritos especiais: sacrifica-se um cavalo abrindo-lhe o ventre e arrancando-lhe o coração. (Este último rito é nitidamente "xamânico".) A alma do cavalo vai ao encontro do ferreiro celeste, Boshintoj. Nove jovens desempenham o papel dos nove filhos de Boshintoj, e um homem, que encarna o próprio ferreiro celeste, fica em êxtase e recita um monólogo bastante longo no qual revela como, in illo tempore, enviou seus filhos para a terra a fim de ajudar os seres humanos etc. Em seguida, toca o fogo com a língua. Foi relatado a Sandschejew que, antigamente, a pessoa que representava Boshintoj segurava ferro em fusão[20]. Mas Sandschejew pessoalmente só viu quem tocasse ferro incandescente com o pé (op. cit., pp. 550 ss.). Em provas desse tipo, reconhecem-se facilmente as exibições xamânicas: assim como os ferreiros, os

com os ornamentos do seu traje, na mesma fornalha; cf. A. FRIEDRICH e G. BUDDRUSS, Schamanengeschichten aus Sibirien, p. 30.

19. Os tibetanos também conhecem um protetor divino do ferreiro e seus nove irmãos. Cf. R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, Oracles and Demons of Tibet, p. 539.

20. Os ferreiros dogons seguram ferro incandescente para lembrar a prática dos primeiros ferreiros; cf. M. GRIAULE, Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli (Paris, 1949), p. 102.

xamãs são "mestres do fogo", mas seus poderes mágicos são bem superiores.

A. Popov descreveu uma sessão de cura de um ferreiro por um xamã. A doença fora provocada pelos "espíritos" do ferreiro. Depois de sacrificar um touro preto a K'daai Maqsin, todos os instrumentos do ferreiro foram lambuzados com o seu sangue. Sete homens acenderam uma grande fogueira e jogaram a cabeça do touro nas brasas. Enquanto isso, o xamã dava início a seu encantamento e preparava-se para empreender a viagem extática até K'daai Maqsin. Os sete homens pegaram de volta a cabeça do touro, puseram-na sobre a bigorna e deram-lhe marteladas. Por acaso não teremos aqui uma forjadura simbólica da "cabeça" do ferreiro, paralela àquela a que se dedicam os "demônios" nos sonhos iniciáticos do futuro xamã? O xamã desce aos Infernos de K'daai Maqsin, consegue incorporar um espírito e este responde por sua boca às perguntas que lhe são formuladas sobre a doença e o tratamento que deve ser feito (Popov, Consecration Ritual, pp. 262 ss.).

O "poder sobre o fogo" e, principalmente, a magia dos metais valeram aos ferreiros, em todos os lugares, a reputação de temíveis

feiticeiros[21], donde a atitude ambivalente de que são alvo: são desprezados e venerados ao mesmo tempo. Esse comportamento antitético é encontrado sobretudo na África[22]; em certo número de tribos, o ferreiro é abominado, considerado um pária, podendo-se mesmo matá-lo impunemente[23]; em outras tribos, ao contrário, ele é respeitado e equiparado ao curandeiro, chegando a tornar-se chefe político[24]. Essa atitude

21. Cf. M. ELIADE,Forgerons et alchimistes, pp. 5755. e passim.
22. Cf. Walter CLINE, "Mining and Metallurgy in Negro Africa" (General Series in Anthropology, 5, Menasha, 1937); cf. também B. GUTMANN, "Der Schmied und Seine Kunst im animistischen Denken" (Zeitschrift fiir Ethnologie, XLIV, 1912, pp. 81-93); WEBSTER, Magic, pp. 165-7.
23. Por exemplo, entre os baris do Nilo Branco (Richard ANDREE, Die Metalle bei den Naturvõlkern; mil Berücksichtigung prãhistorischer Verhàltnisse, Leipzig, 1884, pp. 9,42); entre os wolofs, os tibbus (ibid., pp. 41-3); entre os wanderobos, os masais (CLINE, p. 125) etc.
24. Os ba-lolos do Congo atribuem origem régia aos ferreiros (CLINE, p. 22). Entre os wachaggas, são respeitados e temidos ao mesmo tempo (ibid.,

tem explicação nas reações contraditórias inspiradas pelos metais e pela metalurgia, bem como pelos desnivelamentos que separam as diferentes sociedades africanas: algumas conheceram a metalurgia tardiamente e em contextos históricos complexos. O que nos importa aqui é que na África também os ferreiros às vezes constituem sociedades secretas com rituais iniciáticos específicos[25]. Em certos casos, chega-se a ver uma simbiose entre os ferreiros e os xamãs ou curandeiros[26]. A presença de ferreiros nas sociedades baseadas em iniciação (Männerbünde) está documentada entre os antigos germanos[27] e entre os japoneses[28]. Observaram-se relações análogas entre a metalurgia, a magia e os fundadores de dinastias nas tradições mitológicas chinesas". As mesmas relações, porém infinitamente mais complexas, podem ser adivinhadas entre Ciclopes, Dátilos, Curetes, Telquines e o lavor dos metais[30]. O caráter demoníaco, "âsúrico", do trabalho metalúrgico é bem evidenciado pelos mitos das populações aborígines da Índia (birhosr, mundas, oraons), em que se ressalta o orgulho do ferreiro e sua derrota final pelo Ser Supremo, que consegue fazê-lo arder em sua própria forja[31].

p. 226). A identificação parcial entre ferreiros e chefes encontra-se em várias tribos congolesas: basonges, Baholoholo etc. (CLINE, p. 125).
25. Cf. CLINE, ibid., p. 119; ELIADE, Forgerons et alchimistes, pp. 100 ss.
26. CLINE, p. 120 (bayekes, ilas etc.).
27. HÖFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen, pp. 54 ss. Sobre as relações entre metalurgia e magia nas tradições mitológicas finesas, cf. K. MEULI, Scythica, p. 175.
28. SLA WIK, Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen, pp. 697 ss.
29. Marcel GRANET, Danses et légendes, Il, pp. 609 ss. e passim.
30. Cf. L. GERNET e A. 80ULANCER, Le génie grec dans Ia religion (Paris, 1932), p. 79; Bengt HEMBERG, Die Kabiren (Uppsala, 1950), pp. 286 ss. e passim. Sobre as relações entre ferreiro,

dançarino e feiticeiro, cf. Robert EISLER, "Das Qainszeichen und die Qeniter" (Le monde oriental, XXIII, fase. 1-3, Upsala, 1929, pp. 48-112).
31. Cf. Sarat Chandra ROY, The Birhors: a Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur (Ranchi, 1925), pp. 402 ss. (birhors); E. T. DALTON, Descriptive Ethnology ofBengal (Calcutá, 1872), pp. 186 ss. (mundas); P. DEHON.
513

Os "segredos da metalurgia" lembram os segredos de oficio transmitidos por iniciação entre os xamãs; em ambos os casos, estamos diante de uma técnica mágica de caráter esotérico. É por esse motivo que a profissão de ferreiro geralmente é hereditária, assim como a de xamã. Uma análise mais aprofundada das relações históricas que existiram entre o xamanismo e o lavor dos metais nos afastaria demais de nosso tema. O que basta e importa evidenciar aqui é que a magia metalúrgica, pelo "poder sobre o fogo" que implicava, assimilou inúmeras magias xamânicas. Na mitologia dos ferreiros encontramos grande quantidade de temas e motivos tomados de empréstimo às mitologias dos xamãs e feiticeiros em geral. Essa situação é observada também nas tradições folclóricas da Europa, sejam quais forem suas origens; o ferreiro muitas vezes é visto como um ser demoníaco, e o Diabo lança chamas pela boca. Nessa imagem encontramos o poder mágico sobre o fogo, mas com valor negativo.

O "calor mágico"

Assim como o Diabo na crença das populações européias, os xamãs não apenas são "mestres do fogo" mas também podem incorporar o espírito do fogo a ponto de soltar chamas pela boca, pelo nariz e pelo corpo todo durante as sessões[32]. Esse tipo de proeza deve ser enquadrado na categoria dos prodígios xamânicos relativos ao "domínio do fogo", cujos inúmeros exemplos demos aqui. Esse poder mágico revela a "condição de espírito" obtida pelo xamã.

Mas, como vimos, a concepção de "calor místico" não é monopólio do xamanismo; pertence à magia em geral. Grande

"Religion and Customs of the Uraons" (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, 1,9, Calcutá, 1906), pp. 128 ss. (oraons). Sobre todo esse problema, ver Walter RUBEN, Eisemchmiede und Diimonen in Indien, pp. 1i ss., 130 ss., 149 ss. epassim.
32. PROPP, Le radici storiche dei racconti dilate, pp. 284 ss., citando exemplos dos xamãs gilyakes e esquimós.
514

número de tribos "primitivas" figuram o poder mágico-religioso como "ardente" e o exprimem por meio de termos que significam "calor", "queimadura", "quentíssimo" etc. Em Dobu, a noção de "calor" é sempre acompanhada pela de feitiçaria". O mesmo se observa nas ilhas Rossel, onde o "calor" é atributo dos magos[34]. Nas ilhas Salomão, todas as

pessoas que possuam grande quantidade de mana são consideradas saka, "ardentes"[35].

Em Sumatra e no arquipélago malásio, por exemplo, as palavras que designam "calor" exprimem também a idéia de mal, enquanto as noções de bem-aventurança, paz, serenidade são todas traduzi das por palavras que significam frescor (Webster, p. 27). É por essa razão que grande número de magos e feiticeiros bebem água salgada ou apimentada e comem plantas extremamente picantes: desse modo querem aumentar seu "calor" interior (ibid., p. 7). Motivo análogo veda a certos feiticeiros e feiticeiras australianos o uso de substâncias "ardentes", visto que eles já têm suficiente "fogo interior"[36].

As mesmas concepções conservaram-se em religiões mais complexas. Hoje em dia os hindus dão a uma divindade particularmente poderosa o epíteto de prakhar, "quentíssima",jâjval, "ardente", ou jvalit, "que possui fogo"[37]. Os maometanos da Índia acreditam que um homem em comunicação com Deus "queima" (Abbott, p. 6). Quem opera milagres é chamado de sahib-josh, em quejosh significa "em brasa" (ibid.). Por extensão, todos os tipos de pessoas ou de ações que comportem um "poder" mágico-religioso qualquer são considerados "capazes de queimar" (ibid., pp. 7 ss. e o índice, s. v. "heat").

33. R. F. FORTUNE, Sorcerers of Dobu, pp. 295 SS. Cf. também A. RADCLIFFE-BROWN, The Andaman Islanders, pp. 266 SS. Ver acima, pp. 395,473.
34. WEBSTER, Magic, p. 7, citando W. E. ARMSTRONG, Rossel Island (Cambridge, 1925), pp. 172 SS.
35. WEBSTER, Magic, p. 27; cf. R. H. CODRINGTON, The Melanesians,pp. 191 SS.
36. WEBSTER, pp. 237-8. Sobre o "calor interior" e o "domínio do fogo", cf. ELIADE, Forgerons et alchimistes, pp. 81 SS.
37.1. ABBOTT, The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief (Londres, 1932), pp. 5 SS.

Chegou o momento de mencionar as estufas iniciáticas das confrarias místicas da América do Norte e, em geral, o papel mágico da estufa durante o período preparatório dos futuros xamãs em grande número de tribos norte-americanas. Já vimos a função extática da estufa, aliada à intoxicação com fumaça de cânhamo, entre os citas. Ainda no mesmo contexto, cabe lembrar o tapas das tradições cosmogônicas e místicas da Índia antiga: o "calor interior" e a sudação são "criadores". Seria possível citar ainda certos mitos heróicos indo-europeus, com seu furor, seu wut, seuferg; o herói irlandês Cüchulainn sai tão "aquecido" de seu primeiro feito (que, aliás, como demonstrou Georges Dumézil, equivale a uma iniciação de tipo guerreiro) que lhe trazem três barris de água fria. "Ele é posto no primeiro barril e transmite tanto calor à água que esta quebra as tábuas e os arcos do

barril como se quebrassem uma casca de noz. No segundo barril, a água criou bolhas do tamanho de um punho. No terceiro barril, o calor era de tal molde que certos homens o suportam e outros não. Então a cólera (ferg) do menino diminuiu e deram-lhe suas roupas"[38]. O mesmo "calor místico" (de tipo "guerreiro") distingue o herói dos nartes, Batradz[39].

Todos esses mitos e crenças são acompanhados - convém lembrar - por rituais iniciáticos que implicam um real "domínio do fogo"[40]. O futuro xamã esquimó ou manchu, assim como o iogue himalaio ou tântrico, deve provar seu poder mágico resistindo ao frio mais rigoroso ou secando lençóis molhados com o corpo. Por outro lado, toda uma série de provas impostas

38. Tâin Bö Cuälnge, resumo e tradução de Georges DUMÉZIL, Horace et les curiaces, pp. 35 ss.
39. Cf G. DUMÉZIL, Légendes sur les nartes, pp. 50 ss., 179 ss.; id., Horace et les curiaces, pp. 55 ss.
40. Os medicine-men são considerados capazes de andar através do fogo; cf. A. P. ELKlN, Aboriginal Men of Higb Degree, pp. 62 ss. Sobre a "caminhada através do fogo", cf a bibliografia de R. EISLER, Man into Wolf (Londres, 1951), pp. 134-5. É provável que o nome magia r do xamã derive de um étimo que significa "calor, ardor etc."; cf János BALÁZS, A magyar samán réülete (Die Ekstase der ungarischen Schamanen), pp. 438 ss. (resumo alemão).

aos futuros magos completam, em sentido inverso, esse domínio do fogo, a resistência ao frio graças ao "calor místico" ou à insensibilidade ao fogo denotam a obtenção de um estado sobre-humano.

O êxtase xamânico muitas vezes só é obtido após o "aquecimento". Já tivemos oportunidade de observar que a exibição de poderes mágicos em certos momentos da sessão é resultante da necessidade em que se encontra o xamã de comprovar a autenticidade do "estado segundo" obtido pelo êxtase. Ele se corta com facas, toca ferro incandescente e engole brasas porque não pode agir de outro modo: é obrigado a comprovar a nova condição sobre-humana à qual acaba de ter acesso.

Tudo leva a supor que o uso dos narcóticos tenha sido incentivado pela busca do "calor mágico". A fumaça de certas ervas, a "combustão" de certas plantas tinham a virtude de aumentar o "poder". O intoxicado se "aquece"; a embriaguez do narcótico é "ardente". Tentava-se obter por meios mecânicos o "calor interior" que levava ao transe. Será preciso também levar em conta o valor simbólico da intoxicação; esta equivalia a uma "morte": o intoxicado abandonava o corpo, adquiria a condição dos mortos e dos espíritos. Uma vez que o êxtase místico era equiparado a uma "morte" provisória ou ao abandono do corpo, todas as intoxicações que chegassem ao mesmo resultado eram incluídas nas técnicas de êxtase. Mas, estudando-se mais atentamente o problema, tem-se a impressão de que o uso de narcóticos traduz mais

propriamente a decadência de uma técnica de êxtase ou sua extensão a populações ou grupos sociais "inferiores"[41]. Em todo caso, foi constatado que o uso de narcóticos (tabaco etc.) é bastante recente no xamanismo do extremo nordeste.

41. Esperamos retomar esse problema em outra oportunidade, no âmbito de um estudo comparativo mais aprofundado sobre as ideologias e as técnicas do "calor interior". Sobre as estruturas da imaginação do fogo, cf. G. BACHELARD, La psychana/yse du feu (Paris, 1935).

O "vôo mágico"

Os xamãs - siberianos, esquimós, norte-americanos voam[42]. No mundo inteiro, atribui-se aos feiticeiros e aos medicine-men o mesmo poder mágico[43]. Em Malekula, os feiticeiros (bwili) têm o poder de transformar-se em animais, mas de preferência em galinhas e falcões, pois a faculdade de voar os torna semelhantes a espíritos[44], O feiticeiro marind "vai para uma espécie de abrigo que construiu na floresta com folhas de palmeira e enfeita braços e antebraços com longas plumas de garça real. Por fim, ateia fogo à choupana sem sair dela; [...] a fumaça e as chamas devem alçá-lo ao ar, e, como pássaro, ele voa para o lugar aonde quer ir [...]"[45].

Esses elementos nos lembram o simbolismo ornitomorfo da indumentária dos xamãs siberianos. O xamã dayak, que escolta as almas dos mortos para o outro mundo, também assume a forma de pássaro[46]. Vimos que o sacrificante védico, chegando ao ápice da escada, estende os braços como o pássaro estende as asas e exclama: "Cheguei ao Céu etc." O mesmo rito é

42. Ver, por ex., M. A. CZAPLICKA, Aboriginal Siberia, pp. 17555., 235 etc.; KROEBER, The Eskimos of Smith Sound, pp. 303 55.; THALBITZER, Les magiciens esquimaux, pp. 80-1; J. LAYARD, Shamanism, pp. 536 55.; A. MÉTRAUX, Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale, p. 209; ITKONEN, Heidnische Religion, p. 116.

43. Austrália: W. 1. PERRY, The Children ofthe Sun: a Study of the Early History of Civilization (2ª ed., Londres, 1926), pp. 396, 403 ss.; ilhas Trobriands: B. MALINOWSKI, The Argonauts of the Pacific (Londres, 1932), pp. 239 55. Os nijamas das ilhas Salomão transformam-se em pássaros e voam; cf. A. M. HOCART, "Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solornons" (Journal of the Royal Anthropological lnstitute, LV, Londres, 1925, pp. 221-70), pp. 231-2. Ver também os documentos que citamos (cf. índice, s. v. "voar").

44. John LA Y ARD, Malekula, pp. 50455.

45. P. WIRZ, Die Marind-anim Von Hollãndisch-Süd-Neu-Guinea (Hamburgo, 2 vols., 1922-1925), lI, p. 74, citado e traduzido por L. LÉVY-BRÜHL, La mytologie primitive. Le monde mythique des australiens e des papous (Paris, 1935), p. 232.

46. H. M. e N. K. CHADWICK, The Growth of Literature, ni, p. 495; N. K. CHADWICK, Poetry and Prophecy, p. 27.

observado em Malekula: no ponto culminante do sacrifício, o sacrificante estende os braços para imitar o falcão e canta em honra às estrelas[47]. O poder de voar, segundo numerosas tradições, era comum a

todos os homens da era mítica; todos podiam ir até o Céu, tanto sobre as asas de um pássaro fabuloso quanto sobre as nuvens[48]. É ocioso voltar a citar todos os detalhes relativos ao simbolismo do vôo registrados até aqui (penas, asas etc.). Basta acrescentar que urna crença universal amplamente documentada na Europa atribui aos feiticeiros e às feiticeiras a faculdade de voar[49]. Vimos que os mesmos poderes mágicos são atribuídos a iogues, faquires e alquimistas (acima, pp. 442 ss.). Cabe esclarecer, porém, que nesses casos tais poderes muitas vezes têm caráter puramente espiritual: "vôo" significa unicamente entendimento, compreensão de coisas secretas ou de verdades metafisicas, "o entendimento (manas) é o mais rápido dos pássaros", diz o Rig Veda (VI, 9, 5). E em Pañcavimça Brâhmana (XlV, 1, 13) esclarece: "Quem entende tem asas."[50].

Uma análise adequada do simbolismo do vôo mágico nos levaria longe demais. Observe-se apenas que dois motivos míticos importantes contribuíram para conferir-lhe a estrutura atual: a imaginação mítica da alma na forma de pássaro e a concepção dos pássaros como psicopompos. Negelein, Frazer e Frobenius reuniram vasto material sobre esses dois mitos da alma[51].

47. John LAYARD, Stone Men ofMalekula, pp. 733-4.

48. Assim, por exemplo, em Yap: ver M, WALLESER, "Religiõse Anschauungen und Gebrâuche der Bewohner Von Jap, Deutsche Südsee" (Anthropos, VII, 1913, pp. 607-29), pp. 612 ss.

49. Ver IGTTREDGE, Witchcraft in Old and New England, pp. 243 SS., 547-8 (bibliografia); PENZER e TA WNEY, The Ocean of Story, II, p. 104; Stith THOMPSON, Motif-Index of Folk-Literature, IlI, p. 217; Ame RUNEBERG, Witches, Demons and Fertility Magic, pp. 15 ss., 93 ss., 105 ss., 222 ss.

50. Sobre o simbolismo do "vôo", cf. Ananda K. COOMARASWAMY, Figures ofSpeech and Figures ofThought (Londres, 1946), pp. 183 ss.

51. Alma-pássaro: 1. von NEGELEIN, "Seele aIs Vogel" (Globus, LXXIX, 23, pp. 357-61, 381-4); James George FRAZER, Tabou et les périls de I'âme, pp. 28 ss. Pássaro psicopompo: L. FROBENIUS, Die Weltanschauung der Naturvõlker, pp. II ss.; FRAZER, La crainte des morts (trad. fr. Paris, 1934), 1, pp. 239 ss.

O importante para nós, neste caso, é o fato de feiticeiros e xamãs realizarem neste mundo, tantas vezes quantas desejarem, a "saída do corpo", ou seja, a morte, a única que pode transformar em "pássaros" o restante dos seres humanos; xamãs e feiticeiros podem gozar da condição de "almas", de "desencarnados", condição essa que não é acessível aos profanos até o momento da morte. Esse vôo mágico traduz ao mesmo tempo a autonomia da alma e do êxtase. Isso explica o fato de esse mito ter-se integrado em complexos culturais tão diferentes: feitiçaria, mitologia do sonho, cultos solares e apoteoses imperiais, técnicas do êxtase, simbolismo funerário etc. Também é encontrado em relação com o simbolismo da ascensão (ver abaixo, pp. 530 ss.). Esse mito da alma contém em ger-me toda uma metafisica da autonomia e

da liberdade espirituais do homem; é nele que se deve buscar o ponto de partida das primeiras especulações sobre o abandono voluntário do corpo, sobre a onipotência da inteligência, sobre a imortalidade da alma humana. Uma análise da "imaginação do movimento" mostrará como a nostalgia do vôo é essencial à psique humana[52], O ponto capital neste caso é que a mitologia e os ritos do vôo mágico, típicos de xamãs e feiticeiros, confirmam e proclamam sua transcendência em relação à condição humana; voando, com forma de pássaro ou com sua forma normal, os xamãs proclamam de algum modo a decadência humana, pois inúmeros mitos aludem, como vimos, a um tempo primordial em que todos os seres humanos podiam subir aos Céus escalando uma montanha, uma árvore ou uma escada, voando com seus próprios meios ou deixando-se levar por pássaros. A decadência da humanidade impede agora que a massa humana voe para o Céu: só a morte restitui aos homens (e assim mesmo nem a todos) sua condição primordial; só então eles podem subir ao Céu e voar como pássaros etc.

Mais uma vez, mesmo sem aprofundar aqui a análise desse simbolismo do vôo e da mitologia da alma-pássaro, lembraremos

52. Ver, por exemplo, Gaston BACHELARD, L 'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement (Paris, 1943); ELIADE, Dúrohana and lhe "waking dream "; cf. também id., Mythes, rêves et mystéres, pp. 133 ss.

que a concepção da alma-pássaro e, portanto, a identificação do morto com um pássaro já estão documentadas nas religiões do Oriente Próximo arcaico. O Livro dos mortos egípcio descreve o morto como um falcão a alçar vôo (Cap. XXVIII etc.), e na Mesopotâmia o morto é representado com forma de pássaro. O mito provavelmente é mais antigo ainda: nos monumentos pré-históricos da Europa e da Ásia, a Árvore Cósmica é representada com dois pássaros em seus ramos[53]. Além de seu valor cosmogônico, esses pássaros parecem ter simbolizado também a Alma-Ancestral. De fato, cabe lembrar que nas mitologias da Ásia central, da Sibéria e da Indonésia os pássaros empoleirados sobre os galhos da Árvore do Mundo representam as almas dos homens. Os xamãs, por poderem transformar-se em "pássaros", ou seja, por poderem assumir a condição de "espíritos", são capazes de voar até a Árvore do Mundo para de lá trazer "almas-pássaros". O pássaro empoleirado sobre um bastão é um símbolo freqüente nos meios xamânicos. É encontrado, por exemplo, sobre o túmulo dos xamãs iacutos. Um táltos húngaro "tinha um pedaço de pau ou uma estaca diante de sua cabana, com um pássaro empoleirado. Ele enviava esse pássaro aonde precisasse ir"[54], Já se vê um pássaro empoleirado num bastão no célebre relevo de Lascaux (homem com cabeça de pássaro), no qual Horst Kirchner enxergou uma representação do transe

xamânico[55]. Seja como for, é certo que o motivo do "pássaro empoleirado num bastão" é extremamente arcaico.

Percebe-se, por esses poucos exemplos, que o simbolismo e as mitologias do "vôo mágico" extrapolam o xamanismo stricto sensu e são anteriores a ele; pertencem à ideologia da

53. Cf. G. WILKE, Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vôgel in der vorgeschichtlichen Kunst.
54. G. RÓHEIM, Hungarian Shamanism, p. 38; cf. id., "Hungarian and Vogul Mythology" (Monographs of the American Ethnological Society, XXIII, Nova York, 1954), pp. 49 ss.
55. Ein archãologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus, em especial, pp. 271 ss.; J. MARINGER (Vorgeschichtliche Religion, p. 128) prefere considerá-lo uma uma imagem comemorativa.

magia universal e desempenham papel essencial em muitos complexos mágico-religiosos. É explicável, porém, que esse simbolismo e todas essas mitologias tenham passado a fazer parte do xamanismo: porventura não ressaltavam e não evidenciavam a condição sobre-humana dos xamãs e, em última instância, sua liberdade de se movimentar impunemente pelas três zonas cósmicas e de passar indefinidamente da "vida" à "morte" e vice-versa, exatamente como os "espíritos", de cujos poderes se apropriaram? O "vôo mágico" dos Soberanos revela a mesma autonomia e a mesma vitória sobre a morte.

Cabe mencionar, a propósito, que a levitação dos santos e magos também é encontrada nas tradições cristãs e islâmicas[56]. A hagiografia católica chega a registrar grande número de levitações e mesmo de "vôo"; a recente documentação de Olivier Leroy comprova isso[57]. O mais ilustre exemplo é o de São José de Copertino (1603-1663). Uma testemunha descreve sua levitação da seguinte maneira: " [...] ele se elevou no espaço, e, do meio da igreja, voou como pássaro por sobre o altar-mor, onde abraçou o tabernáculo [...]" (ibid., p. 125). "Às vezes também era visto [...] a voar sobre o altar de São Francisco e da Vergine dei Grotello [...]" (ibid., p. 126). De outra feita voou sobre uma oliveira "e ficou ajoelhado cerca de meia hora sobre um de seus galhos, que era visto a oscilar como se um pássaro ali estivesse pousado" (ibid., p. 127). Em outra ocasião ele voou em êxtase, a cerca de dois metros e meio acima do chão, até uma amendoeira situada mais ou menos a trinta metros de distância (ibid., p. 128). Entre os outros inúmeros exemplos de levitação ou de vôo de santos ou pessoas de grande devoção, citaremos ainda as experiências de Irmã Maria de Jesus Crucificado, carmelita árabe: ela se elevava bem alto no ar, até o topo das árvores do jardim do Carmelo de Belém, "mas começava a alçar-se com a ajuda de alguns galhos, e nunca flutuava livremente no vazio" (ibid., p. 178).

56. Sobre a levitação nas sociedades primitivas, cf. O. LEROY, La raison primitive. Essai de réfutation de Ia théorie du prélogisme (Paris, 1927), pp. 174 ss.
57. La lévitation (Paris, 1928).
522

A ponte e a "passagem difícil"

Os xamãs, assim como os mortos, precisam atravessar uma ponte durante sua viagem aos Infernos. Assim como a morte, o êxtase implica uma "mutação", que o mito traduz plasticamente por uma passagem perigosa. Já deparamos com um número considerável de exemplos. Planejando voltar ao assunto numa obra especial, aqui nos contentaremos em fazer observações sucintas. O simbolismo da ponte funerária é universalmente difundido e extrapola a ideologia e a mitologia xamânicas[58]. Esse simbolismo, por um lado, está intimamente ligado ao mito da ponte (ou da árvore, do cipó etc.) que outrora ligava a Terra ao Céu e através da qual os seres humanos se comunicavam sem dificuldade com os deuses; por outro lado, está vinculado ao simbolismo iniciático da "porta estreita" ou da "passagem paradoxal", que ilustraremos com alguns exemplos. Temos aí um complexo mitológico cujos principais elementos constitutivos seriam os seguintes: a) in illo tempore, nos tempos paradisíacos da humanidade, uma ponte ligava a Terra ao Céu[59] e passava-se de um ponto ao outro sem encontrar obstáculos, pois não havia morte; b) uma vez interrompidas as comunicações fáceis entre Terra e Céu, só era possível atravessar a ponte "em espírito", ou seja, como morto ou em êxtase; c) essa passagem é difícil; em outros termos, está cheia de obstáculos e nem todas as almas conseguem transpô-la; é preciso enfrentar os demônios e os monstros que querem devorar a alma, ou então a ponte se

58. Além dos exemplos citados ao longo desta obra, cf. Johannes ZEMMRICH, "Toteninseln und Verwandte geographische Mythen" (Internationales Archiv for Ethnographie, IV, Leiden, 1891, pp. 217-44), pp. 236 ss.; Rosalind MOSS, The Life ajier Death in Oceania and the Malay Archipelago, s. v. "bridge"; Kira WEINBERGER-GOEBEL, Melanesische Jenseitsgedanken, pp. 101 ss.; Martti RÃSÃNEN, Regenbogen-Himmelsbrücke,passim; Theodor KOCH, Zum Animismus der südamerikanischen Indianern, pp. 129 ss.; F. K. NUMAZAWA, Die Weltanfünge in der japanischen Mythologie, pp. 151 ss., 313 ss., 393; L. VANNICELLI, La religione dei 1010, pp. 179 ss.; Stith THOMPSON, Motif-Index 0/ Folk-Literature, I1I, p. 22 (F 152).
59. Cf. NUMAZA WA, pp. 155 ss.; H. T. FISCHER, Jndonesische Paradiesmythen, pp. 207 ss.
523

torna estreita como lâmina de navalha à passagem dos ímpios etc.: só os "bons" e, em especial, os iniciados, atravessam facilmente a ponte (estes últimos conhecem de algum modo o caminho, pois já passaram pela morte e pela ressurreição rituais); d) certos privilegiados conseguem, porém, atravessá-la em vida, seja em êxtase, como os xamãs, seja "à força", como certos heróis, seja, enfim,

"paradoxalmente", pela "sabedoria" ou pela iniciação (voltaremos em breve ao "paradoxo").

O fato importante aqui é que grande número de rituais são considerados capazes de "construir': simbolicamente uma "ponte" ou uma "escada", e isso pela força mesma do rito. Essa idéia está, por exemplo, no simbolismo do sacrifício bramânico (cf. Taittiriya Samhità, VI, 5, 3, 3; VI, 5,4,2; VII, 5, 8, 5 etc.). Vimos que a corda que liga as bétulas cerimoniais elevadas para a sessão xamânica chama-se justamente "ponte" e simboliza a ascensão do xamã ao Céu. Em certas iniciações japonesas, os candidatos são obrigados a construir uma "ponte" sobre sete flechas e com sete tábuas[60]. Deve-se fazer um paralelo entre esse rito e as escadas de facas escaladas pelos candidatos durante a iniciação xamânica e, em geral, os ritos iniciáticos de ascensão. O sentido de todos esses ritos de "passagem perigosa" é o seguinte: estabelece-se uma comunicação entre a Terra e o Céu, na tentativa de restaurar a "comunicabilidade", que era lei in illo tempore. Vistos sob certo ângulo, todos os ritos iniciáticos têm em vista a reconstrução de uma "passagem" para o além e, portanto, a abolição da ruptura de níveis que caracteriza a condição humana após a "queda".

A vitalidade do simbolismo da ponte é comprovada pelo papel que desempenha tanto nos apocalipses cristãos e islâmicos quanto nas tradições iniciáticas da Idade Média ocidental. A Visão de São Paulo fala de uma ponte "estreita como um fio de cabelo" que liga nosso mundo ao Paraíso[61]. A mesma imagem encontra-se entre os escritores e místicos árabes: a ponte é

60. Entre as xamãs de Ryukyu, cf. SLA WIK, Kultische Geheimbiinde der Japaner und Germanen, p. 739.

61. Cf. Miguel ASÍN PALACIOS, La escatologia musulmana en Ia Divina Comedia (2ª ed., Madri e Granada, 1943), p. 282.

Upanisad (III, 14, trad. fr. de Louis Renou)[66]. Essa fórmula elucida o caráter iniciático do conhecimento metafisico. "Estreita é a porta e estreito o caminho que levam à vida, e poucos o encontram" (Mateus, VII, 14).

De fato, o simbolismo da "porta estreita" e da "ponte perigosa" está vinculado ao simbolismo daquilo que denominamos "passagem paradoxal", por apresentar às vezes uma impossibilidade ou uma situação sem solução. Já mencionamos que os candidatos a xamã ou os heróis de certos mitos por vezes se encontram numa situação aparentemente desesperada: precisam ir para "onde a noite e o dia se encontram", ou achar uma porta numa parede, ou subir ao Céu por uma passagem que só se entreabre por um instante, passar entre duas

mós em contínuo movimento, entre duas rochas que estão sempre a tocar-se ou entre as mandíbulas de um monstro etc.[67] Como bem notou Coomaraswamy, todas essas imagens míticas expressam a necessidade de transcender os contrários, de abolir a polaridade que caracteriza a condição humana, para ter acesso à realidade última. "Quem quiser transportar-se deste mundo para o outro, ou de lá voltar, deverá fazê-lo no 'intervalo' unidimensional e atemporal que separa forças aparentadas porém contrárias, através das quais só se pode passar instantaneamente" (Coomaraswamy, Symplegades, p. 486). Nos mitos, essa passagem "paradoxal" ressalta justamente que quem conseguir realizá-la terá superado a condição humana: é xamã, herói ou "espírito", e de fato só quem é "espírito" pode realizar a passagem "paradoxal".

66. Sobre o simbolismo indiano e celta da ponte, cf. Luisa COOMARASWAMY, "The Perilous Bridge of Welfare" (Harvard Journal of Asiatic Studies, VIII, 1944, pp. 196-213); cf. também Ananda K. COOMARASW AMY, Time and Eternity (Ascona, 1947), p. 25 e n. 36.
67. Sobre esses motivos, cf. A. B. COOK, Zeus: a Study in Ancient Religion (Cambridge, 3 vols., 1914-1940), 1II, 2ª parte, Apêndice P ("Floating Islands"), pp. 975-1016; Ananda COOMARASW AMY, "Symplegades" (Studies and Essays in the History of Science and Learning Offered in Homage to George Sarton on the Ocasion of his Sixtieth Birthday, 31 August 1944. org. M. F. Ashley Montagu, Nova York, 1946, pp. 463-88); ELIADE, Naissances mystiques, pp. 132 ss.; G. HATT, Asiatic Influence in American Folkfore, pp. 78 ss.

Esses poucos exemplos elucidam a função dos mitos, ritos e símbolos de "passagem" na ideologia e nas técnicas xamânicas, Ao atravessar em êxtase a ponte "perigosa" que liga os dois mundos e que só está ao alcance dos mortos, o xamã, por um lado, mostra que é "espírito", que já não é ser humano, e por outro tenta restaurar a "comunicabilidade" que existia in illo tempore entre este mundo e o Céu; na verdade, o que os xamãs realizam hoje em dia em êxtase era acessível in concreto a todos os seres humanos na aurora dos tempos: todos subiam ao Céu e de lá desciam sem precisar recorrer ao transe. O êxtase reatualiza, provisoriamente e para um número restrito de indivíduos (os xamãs), o estado primordial da humanidade inteira. Desse ponto de vista, a experiência mística dos "primitivos" é um retorno às origens, uma regressão ao tempo místico do paraíso perdido. Para o xamã em êxtase, a ponte ou a árvore, o cipó, a corda etc., que reuniam a Terra e Céu in illo tempore, reencontram realidade e atualidade no espaço de um instante.

Escada - caminho dos mortos - ascensão

Vimos inúmeros exemplos de ascensões xamânicas ao Céu por intermédio de uma escada[68]. O mesmo meio é utilizado para facilitar a descida dos deuses à terra ou para garantir a ascensão da alma do

morto. Assim, no arquipélago indiano convida-se o deus do Sol a descer à terra por uma escada de sete degraus. Entre os dayaks de Dusun, o medicine-man, ao ser chamado para tratar de um doente, fixa no meio do quarto uma escada que vai até o teto; é por essa escada que descem os espíritos convidados pelo feiticeiro a tomar posse dele[69]. Certas tribos mal ás ias fixam nos túmulos pedaços de paus a que dão o

68. Ver a fotografia de uma escada desse tipo, utilizada pelo feiticeiro bhil, em W. KOPPERS, Die Bhil in Zentralindien, prancha XIII, fig. 1.
69. FRAZER, Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law (Londres, 3 vols., 1919), Il, pp. 54-5.

nome de "escadas das almas", provavelmente para convidar os mortos a deixar o túmulo e voar para o Céu[70]. Os mangars, tribo do Nepal, utilizam uma escada simbólica fazendo nove entalhes ou degraus sobre um pedaço de pau que afixam no túmulo; essa escada serve para que a alma do morto suba ao Céu[71].

Os egípcios conservaram em seus textos funerários a expressão asken pet (asken = degrau) para mostrar que é real a escada posta à sua disposição por Ra para a subida ao Céu[72]. "Está posta a escada para que eu encontre os deuses", diz o Livro dos mortos[73]. "Os deuses fazem-lhe uma escada para que, utilizando-a, ele suba ao Céu" (Weill, op. cit., p. 28). Em grande número de túmulos das dinastias arcaicas e medievais foram encontrados amuletos que representavam uma escada (maqet) ou uma escadaria[74]. Imagens semelhantes estavam enterradas nas sepulturas da fronteira do Reno[75].

70. W. W. SKEAT e BLAGDEN, Pagan Races ofthe Malay Peninsula, II, pp. 108, 114.
71. H. H. RISLEY, The Tribes and Castes of Bengal (Calcutá, 4 vols., 1891-1892), lI, p. 75. Os russos de Voronetz assam escadinhas de massa em homenagem aos mortos e às vezes designam os sete Céus por sete barras. Esse costume também foi adotado pelos tcheremisses; cf. FRAZER, Folklore in the Old Testament, Il, pp. 57; id., La crainle des morts, I, pp. 235 ss. O mesmo costume é observado entre os russos siberianos; cf. G. RÃNK, Die heilige Hinterecke, p. 73. Sobre a escada na mitologia funerária russa, cf. PROPP, Le radici storiche dei racconti difate, pp. 338 ss.
72. Cf., por exemplo, Wallis BUDGE, From Fetish to God in Ancient Egypt (Londres, 1934), pp. 346; H. P. BLOK, "Zur altãgyptischen Vorstellung der Himmelsleiter" (Acta orientalia, VI, 1928, pp. 257-69).
73. Citado por R. WEILL, Le champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale (Paris, 1936), p. 52. Cf. também 1. H. BREASTED, The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt (Londres, 1912), pp. 112 ss., 156 ss.; F. MAX MÜLLER, Egyptian [Mythology], ("Mythology of All Races", XlI, Boston e Londres, 1918), p. 176; W. 1. PERRY, The Primordial Ocean, pp. 263-6; Jacques VANDIER, La religion égyptienne (Paris, 1944), pp. 71-2.
74. Cf., por exemplo, Wallis BUDGE, The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology (2~ ed., Cambridge, 1925). pp. 324-7. Reprodução das escadas funerário-celestes em Wallis BUDGE, The Egyptian Heaven and Hell (Londres, 3 vols., 1925),11, pp. 159 ss.
75. Cf. F. CUMONT, Lux perpetua, p. 282.

Há uma escada (dimaz) de sete degraus nos mistérios mitríacos, e já vimos (p, 424) que o sacerdote-rei Kosingas ameaçava seus súditos dizendo que encontraria Hera no meio de uma escadaria. Da iniciação órfica provavelmente fazia parte uma ascensão celeste por subida cerimonial de uma escada[76]. Em todo caso, o simbolismo da ascensão por intermédio de uma escada era conhecido na Grécia[77].

W. Bousset há muito fez um paralelo entre a escada mitríaca e concepções orientais semelhantes, mostrando seu simbolismo cosmológico comum[78]. Mas também é importante evidenciar o simbolismo do "Centro do Mundo", implícito em todas as ascensões celestes. Jacó sonha com uma escada cujo ápice toca o Céu, pela qual "os anjos do Senhor sobem e descem" (Gênese, 28: 12). A pedra sobre a qual Jacó adormece é um bethel e fica "no Centro do Mundo", pois ali ocorrera a ligação entre todas as regiões cósmicas[79]. Na tradição islâmica, Maomé vê uma escada que se eleva do templo de Jerusalém (o "Centro" por excelência) até o Céu, com anjos à direita e à esquerda; por essa escada, as almas dos justos subiam a Deus[80].

76. Essa é, pelo menos, a hipótese de A. B. COOK, Zeus, lI, I? parte, pp. 124 ss., que, à sua maneira, acumula grande número de referências sobre as escadas rituais em outras religiões. Mas ver também W. K. C. GUTHRIE, Orpheus and Greek Religion, p. 205.

77. Cf. COOK, Zeus, 11, I, pp. 37, 127 ss. cr também C.-M. EDSMAN, Le baptême defeu (Upsala-Leipzig, 1940), p. 41.

78. W. BOUSSET, "Die Himmelsreise der Seele" (Archiv for Religionswissenschaft, IV, 1901, pp. 136-69,229-73), espec. pp. 156-69; ver também A.1EREMIAS, Handbuch, pp. 180 ss, O volume VIII de "Vortrãge" da Bibliothek Warburg é dedicado às viagens celestes da alma em diversas tradições (Leipzig, 1930); cf. também F. SAXL, Mithras (Berlim, 1931), pp. 97 ss.; Benjamin ROWLAND, Studies in the Buddhist Art of Bâmiyân, p. 48.

79. Cf. ELIADE, Traité, pp. 201 ss., 326 ss. Ver também acima, capo VIII. Não devemos esquecer também um outro tipo de ascensão celeste: a do soberano ou profeta, para receber o "livro celeste" (das mãos do Deus supremo, motivo importantíssimo, estudado por G. WIDENGREN em The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book.

80. Miguel ASÍN P ALACIOS, La escatologia musulmana en la Divina Comedia, p. 70. Em outras tradições, Maomé chega ao Céu sobre um pássaro; o Livro da escada conta que ele fez essa viagem cavalgando "uma espécie de

A escada mística está amplamente documentada na tradição cristã; basta citar o martírio de Santa Perpétua ou a lenda de Santo Olavo[81]. São João Clímaco adota o simbolismo da escada para expressar as diferentes fases de ascensão espiritual. Simbolismo notavelmente análogo encontra-se na mística islâmica: a ascensão da alma até Deus comporta a escalada obrigatória de sete graus: arrependimento, abstinência, renúncia, pobreza, paciência, confiança em Deus, satisfação[82]. a simbolismo do "degrau", das "escadas" e das "ascensões" não deixou de ser explorado pela mística cristã. Dante vê no Céu de Saturno uma escada de ouro que se eleva vertiginosamente até a última esfera celeste e pela qual sobem as almas dos bem-aventurados

(Paraíso, XXI-XXII)[83]. A escada de sete degraus também está presente na tradição alquímica; um códex representa a iniciação alquímica por meio de uma escada de sete degraus, pela qual os homens sobem de olhos vendados; no sétimo degrau encontra-se um homem sem venda nos olhos, diante de uma porta fechada[84]. a mito da subida ao Céu por uma escada também é

pato, maior que um asno e menor que um mulo", sendo guiado pelo arcanjo Gabriel; ver Enrico CERULLI (org.), "li 'libro della scala' e Ia questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia" (Studi e testi, CL; Biblioteca Apostolica Vaticana, Cidade do Vaticano, 1949). Ver acima (pp. 436 ss.) os relatos análogos dos santos muçulmanos. "Vôo mágico", escalada, ascensão constituem, aliás, fórmulas equiparáveis de um simbolismo e de uma experiência mística idênticos.

81. Cf. EDSMAN,Le baptême de feu, pp. 32 ss.

82. G. van der LEEUW, La religion dans son essence et ses manifestations (Paris, 1948), p. 484, com as referências.

83. São João da Cruz representa as etapas da perfeição mística por meio de uma escalada difícil: sua Subida dei Monte Carmelo descreve os esforços ascéticos e espirituais na forma da subida longa e fastidiosa de uma montanha. Em certas lendas da Europa oriental, a cruz de Cristo é considerada como ponte ou escada que o Senhor utiliza para descer à terra e que serve para que as almas subam até ele; cf. HARVA (HOLMBERG), Der Baum des Lebens, p. 133. Sobre a iconografia bizantina da Escada do Céu, cf. COOMARASWAMY, Svayamâtrnnâ: Janua Coeli, p. 47.

84. G. CARBONELLI, Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in ltalia (Roma, 1925), p. 39, figo 47: trata-se de um códex da Biblioteca Real de Módena.

conhecido na África[85], na Oceania[86] e na América do Norte[87], Mas a escada é apenas uma das numerosas expressões simbólicas da ascensão: pode-se chegar ao Céu por meio do fogo ou da fumaça[88], subindo numa árvore[89], escalando uma montanha[90], trepando por uma corda,[91] por um cipó[92], pelo arco-íris[93] ou mesmo por um raio de sol etc. Cabe mencionar, enfim, um outro grupo de mitos e lendas relacionado com o tema da ascensão: a "cadeia de flechas". Um herói sobe ao Céu fincando a primeira flecha na abóbada celeste, a segunda na primeira e assim por diante, até chegar a compor uma cadeia entre o Céu e a Terra. Esse motivo é encontrado na Melanésia, na América do

85. Cf. Alice WERNER, African [Mythology], (in "Mythology of Ali Races", VII, Boston e Londres, 1925), p. 136.

86. A. E. JENSEN e H. NIGGEMEYER (orgs.), Hainuwele: Volkserzählungen Von der Molukken-Insel Ceram (Frankfurt am Main, 1939), pp. 51 ss., 82, 84 ete.; JENSEN, Die drei Strôme (Leipzig, 1948), p. 164; H. M. e N. K. CHADWICK, The Growth of Literature, III, p. 481, etc.

87. Stith THOMPSON, Motif-Index ofFolk-Literature, III, p. 8.

88. Cf., por exemplo, R. PETTAZZONI, Saggi di storia delle religioni e di mitologia (Roma, 1946), p. 68, n. 1; A. RIESENFELD, The Megalithic Culture of Melanesia, pp. 196 ss. etc.

89. Cf. A. van GENNEP, Mythes et légendes d 'Australie, n= XVII e L VI; PETAZZONI, Saggi, p. 67, n. 1; H. M. e N. K. CHADWICK, III, pp. 486 ete.; H. TEGNAEUS, Le héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de Ia sociologie africaines (Uppsala, 1950), p. 150, n. 1 etc.

90. O medicine-man da tribo australiana dos wotjobaluks consegue elevar-se até o "Céu Escuro", que se assemelha a urna montanha; A. W. HOWITT, The Native Tribes of South-East

Australia, p. 490. Cf. também W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, IlI, pp. 845, 868, 871.

91. Cf. R. PETTAZZONI, Miti e leggende, I, p. 63 (tongas) ete., H. M. e N. K. CHADWICK, III, 481 (dayaks da costa); FRAZER, Folklore in the Old Testament, Il, p. 54 (teheremisses).

92. H. H. JUYNBOLL, Religionen der Naturvõlker Indonesiens, p. 583 (Indonésia); FRAZER, Folklore, lI, pp. 52-3 (Indonésia); Roland DIXON, Oceanic [Mythology], (in "Mythology of Ali Races", I , Boston e Londres, 1916), p. 156; Alice WERNER, African [Mythology], p. 135; H. B. ALEXANDER, Latin American [Mythology], p. 271; Stith THOMPSON, Motif-Index, III, p. 7 (América do Norte). Mais ou menos nas mesmas regiões, encontra-se o mito de ascensão por uma teia de aranha.

93. Aos exemplos citados nesta obra, acrescentar: JUYNBOLL, p. 585 (Indonésia); EVANS, Studies in Religion, Folk-lore and Custom, pp. 51-2 (dusun); H. M. e N. K. CHADWICK, IlI, pp. 272 ss. etc.

531

Norte e na América do Sul; está ausente na África e na Ásia[94]. Por ser desconhecido na Austrália, o arco foi substituído no mito por uma lança que carrega um longo pedaço de pano; uma vez implantada a lança na abóbada celeste, o herói sobe até lá por meio do pedaço de pano[95].

Seria necessário todo um volume para expor convenientemente esses motivos míticos e suas implicações rituais. Diremos simplesmente que os itinerários valem tanto para os heróis míticos quanto para os xamãs (feiticeiros, curandeiros etc.) e para certos mortos privilegiados. Não cabe aqui estudar o complexo problema da variedade de itinerários post-mortem nas diversas religiões[96]. Observe-se apenas que, para certas tribos, das mais arcaicas, os mortos vão para o Céu, mas que a maioria das populações "primitivas" conhece pelo menos dois itinerários post-mortem: o celeste, para os seres privilegiados (chefes, xamãs, "iniciados"), e o horizontal ou infernal, para o restante dos seres humanos. Assim, algumas tribos australianas - narrinyeris, dieris, buandiks, kurnais e kulins - acreditam que seus mortos se lançam em direção ao Céu[97]; entre os kulins, os mortos sobem por raios do sol poente[98], mas no centro da Austrália os mortos continuam freqüentando os lugares familiares onde viveram; em outros lugares, a crença é de que se dirijam para certos territórios situados a oeste[99].

94. Salvo entre os semangs (cf. R. PETTAZZONI, "La catena di frecce: saggio sulla diffusione di um motivo mitico", em seus Saggi di storia delle religioni e di mitologia, pp. 63-79; "La catena di frecce" é a reimpressão, com acréscimos, do artigo "The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive", Folclore, XXXV, Londres, 1924, pp. 151-65) e entre os koryaks (cf. W. I. JOCHELSON, The Koryak, pp. 213, 304).

95. R. PETTAZZONI, The Chain of Arrows. Ver também JOCHELSON, The Koryak, pp. 293, 304; ibid., referências suplementares sobre a difusão do motivo na América do Norte. Cf. também G. HATT, Asiatic Influences in American Folklore, pp. 40 ss.

96. Estudaremos esse problema em nosso livro, em preparação, Mythologies de la mort.

97. Cf. FRAZER, The Belief in Immortality, I, pp. 134, 138 etc.

98. A. W. HOWITT, The Native Tribes of South-East Australia, p. 438.

99. Segundo F. GRAEBNER (Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvôlkem, Munich,

532

Para os maoris da Nova Zelândia, a ascensão das almas é longa e difícil, pois há até dez Céus, e é só no último que moram os deuses. O sacerdote utiliza vários meios para ali chegar: canta e, ao fazer isso, acompanha magicamente a alma até o Céu; ao mesmo tempo, com um ritual específico, tenta separar a alma do cadáver e projetá-la para o alto. Quando o morto é um chefe, o sacerdote e seus assistentes fixam penas de pássaros na ponta de um bastão e cantam elevando aos poucos esses bastões no ar[100]. Observe-se que, também nesse caso, só os privilegiados sobem ao Céu; o restante dos mortais sai pelo oceano ou vai para uma região subterrânea.

Se tentarmos ter uma visão de conjunto de todos esses mitos e ritos que acabamos de enumerar sucintamente, será surpreendente verificar que eles têm em comum uma idéia dominante: a comunicação entre o Céu e a Terra é factível - ou já foi in illo tempore - por um meio físico qualquer (arco-íris, ponte, escada, cipó, corda, "cadeia de flechas", montanha etc. etc.). Todas essas imagens simbólicas da ligação entre Céu e Terra não passam de variantes da Árvore do Mundo ou do Axis Mundi. Já vimos, em outro capítulo, que o mito e o simbolismo da Árvore Cósmica implicam a idéia de um "Centro do Mundo", de um ponto onde Terra, Céu e Inferno entram em contato. Também verificamos que o simbolismo do "Centro", ao mesmo tempo que desempenha papel capital na ideologia e nas técnicas xamânicas, é infinitamente mais difundido que o próprio xamanismo, sendo anterior a ele. O simbolismo do "Centro do Mundo" também está intimamente vinculado ao mito de uma época primordial, em que as comunicações

1924, pp. 25 ss.) e W. SCHMIDT (Der Ursprung der Gottesidee, 1, 2ª ed., Münster, 1926, pp. 334-476; III, 574-86 etc.), as tribos australianas mais arcaicas seriam as do sudeste do continente, ou seja, precisamente aquelas nas quais se nota uma concepção funerário-celeste mais arraigada (relacionada, provavelmente, com as crenças em um Ser Supremo de estrutura uraniana). Ao contrário, as tribos do centro da Austrália - onde domina a concepção funerária "horizontal", em relação com o culto dos ancestrais e o totemismo - seriam as menos "primitivas" do ponto de vista etnológico.

100. FRAZER, The Belief in Immortality, 11, pp. 24 SS.

entre o Céu e a Terra, os deuses e os homens eram não só possíveis como fáceis, estando ao alcance de todos. Os mitos que acabamos de enumerar geralmente se referem àquele illud tempus primordial, mas alguns deles aludem a uma ascensão celeste realizada por um herói, por um soberano ou por um feiticeiro após a ruptura das comunicações; em outros termos, implicam a possibilidade de certos eleitos ou privilegiados voltarem à origem do Tempo, reencontrarem o instante mítico e paradisíaco de antes da "queda", ou seja, de antes da ruptura das comunicações entre Céu e Terra.

É nessa categoria de eleitos ou privilegiados que se enquadram os xamãs; eles não são os únicos que podem voar para o Céu ou ali chegar por intermédio de uma árvore, uma escada etc.; outros privilegiados podem rivalizar com eles: soberanos, heróis, iniciados. Os xamãs destacam-se entre as outras categorias de privilegiados pela técnica específica que empregam: o êxtase. Como vimos, o êxtase xamânico pode ser considerado como o restabelecimento da condição humana anterior à "queda"; em outras palavras, ela reproduz uma "situação" primordial, acessível ao restante dos seres humanos unicamente pela morte (pois as ascensões ao Céu por meio dos ritos - cf. o caso do sacrificante da Índia védica - são simbólicas, e não concretas como as dos xamãs). Embora a ideologia da ascensão xamânica seja extremamente coerente e relacionada com as concepções míticas que acabamos de passar em revista ("Centro do Mundo", ruptura das comunicações, decadência da humanidade etc.), já foram encontrados numerosos casos de práticas xamânicas aberrantes[101]: pensamos sobretudo nos meios

101. Talvez seja por causa das espécies aberrantes de transes xamânicos que Wilhelm SCHMIDT considerava o êxtase atributo exclusivo dos xamãs "negros" (cf. Der Ursprung, XII, p. 624). Visto que, segundo sua interpretação, o xamã "branco" não chegava ao êxtase, Schmidt não o considerava "um verdadeiro xamã" e propunha charná-lo Himmelsdiener (servidor do Céu) (ibid., pp. 365,634 ss., 696 ss.). Com toda a probabilidade, W. Schmidt desvalorizava o êxtase porque, como bom racionalista, não podia dar crédito algum a uma experiência religiosa que implicava a "perda da consciência". Cf. a discussão de suas teses comparadas às interpretações apresentadas na primeira edição desta obra em D. SCHRODER, Zur Struktur des Schamanismus.

rudimentares e mecânicos de obter o transe (narcóticos, danças até a exaustão, "possessão" etc.). Pode-se perguntar se, além das explicações "históricas" aventadas para essas técnicas aberrantes (decadência por influências culturais externas, hibridação etc.), elas também não poderiam ser interpretadas em outro plano. Pode-se perguntar, por exemplo, se o lado aberrante do transe xamânico não se deve ao fato de que o xamã tenta vivenciar concretamente um simbolismo e uma mitologia que, pela sua própria natureza, não são "vivenciáveis" no plano "concreto"; se, em suma, o desejo de obter a todo custo e por quaisquer meios uma ascensão concreta, uma viagem ao mesmo tempo mística e real ao Céu, não terá redundado nos transes aberrantes que vimos; enfim, se esses comportamentos não serão a conseqüência inevitável do desejo exasperado de "viver", ou melhor, de "vivenciar" no plano carnal aquilo que, na atual condição humana, só é acessível no plano do "espírito". Mas preferimos deixar aberto esse problema que, aliás, extrapola o âmbito da história das religiões e desemboca no campo da filosofia e da teologia.

Conclusões

Formação do xamanismo norte-asiático

Lembraremos que a palavra xamã chegou até nós, através do russo, vindo do tungue saman. A explicação desse termo a partir do páli samana (sânscrito çramana) - por intermédio do chinês cha-men (simples transcrição da palavra páli) -, aceita pela maioria dos orientalistas do século. XIX, foi logo contestada (já em 1842 por W Schott, em 1846 por Dordji Banzarov) e refutada por J. Németh[1] em 1914 e por B. Laufer em 1917[2]. Esses estudiosos acreditaram poder demonstrar que o vocábulo tungue pertence ao grupo de línguas turco-mongóis devido a certas correspondências fonéticas: o k' inicial do turco arcaico que se transformou no tártaro k, no tchuvache j, no iacuto x (constritiva surda, como no alemão ach), no mongol ts e c, no manchu-tungue S¨, S´ ou S^; o tungue saman teria sido o equivalente fonético

1. "Ueber den Ursprung des Wortes Saman und einige Bemerkungen zur türkischmongolischen Lautgeschichte" (Keleti' Szemle, XIV, 1913-1914, pp.240-9).
2. "Origin of the Word Shaman" (American Anthropologist, XIX, Menasha, 1917, pp. 361-71). O artigo de LAUFER contém também a história e a bibliografia sucintas da questão. Ver também J.-P. ROUX, "Le nom du chaman dans les textes turco-mongols" (in Anthropos, LIII, 1-2, 1958, pp. 440- 56). Sobre o termo turco bögü, cf. H.-W. HAUSSIG, Theophylakts Ezkurs über die skythischen Völker, p. 359.

exato do turco-mongol kam (qam), que designa justamente o "xamã" propriamente dito na maioria das línguas turcas.

Mas G. J. Ramstedt[3] demonstrou a insuficiência da lei fonética de Németh. Por outro lado, a descoberta de palavras semelhantes em tocário (samâne = "monge budista") e no sogdiano (smn = xamã) traz novamente à tona a hipótese da origem indiana do termo[4]. Como não ousamos nos pronunciar sobre o aspecto lingüístico da questão, e mesmo levando em conta a dificuldade de explicar a migração desse vocábulo indiano da Ásia central para a Ásia extremo-oriental, queremos acrescentar que o problema das influências indianas sobre as populações siberianas deve ser formulado em seu conjunto e com o uso de dados etnográficos e históricos.

Foi o que fez Shirokogorov com relação aos tungues, numa série de trabalhos cujos resultados e conclusões gerais tentaremos resumir[5]. A palavra saman, observa Shirokogorov, parece

3. "Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, XXXVIII, 1922-23, pp. 1-34), pp. 20-1; cf. Kai DONNER, "Ueber soghdisch nôm "Gesetz und samojedisch nôm Himmel, Gott" (Studia Orientalia, I, Helsinque, 1925, pp. 1-8), p. 7. Ver também G. J. RAMSTEDT, "The Relation of the Altaic languages to Other Language Groups" (Journal de Ia Société Finno-Ougrienne, LIII, 1, 1946-1947, pp. 15-26).

4. Cf. Sylvain LÉVI, "Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot" (Journal Asiatique, sér. X, vol. XVII, 1911, pp. 431-64), espec. pp. 445-6; Paul PELLIOT, "Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois" (Journal Asiatique, sér.I, vol. I, 1913, pp. 451-69), espec. pp. 466-9; A. MEILLET CLe Tokharien", Indo-germanische Jahrbuch, I, Estrasburgo, 1913, p. 19) ressalta também a semelhança do samâne tocário com a palavra tungue. F. ROSENBERG ("On Wine and Feasts in the lranian National Epic", trad. do russo por L. BOGDANOV, Journal of the K. R. Cama Oriental Institute, n? 19, Bombaim, 1931, pp. 13-44; cf. nota, pp. 18-20) ressalta a importância do termo sogdiano smn.

5. N. D. MIRONOV e S. SHIROKOGOROV, " Srarnana-Shaman: Etymology of the word "shaman" (Journal of the Nonh-China Branche of the Royal Asiatic Society, LV, Xangai, 1924, pp. 110-30); cf. também S. SHIROKOGOROV, General Theory of Shamanism among the Tungus; Northern Tungus Migrations in the Par East; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen; Psychomenlal Complex of the Tungus, pp. 268 55.

ser estranha à língua tungue, mas - o que é mais importante - o próprio fenômeno xamanismo apresenta elementos de origem meridional, no caso, elementos budistas (lamaístas). De fato, o budismo penetrou bastante no nordeste da Ásia: no século IV na Coréia, na segunda metade do primeiro milênio entre os uigures, no século XIII entre os mongóis, no século XV na região de Amur (presença de um templo budista na foz do rio Arnur). A maioria dos nomes dos espíritos (burkhan) dos tungues vem do mongol e do manchu; estes povos, por sua vez, receberam-nos dos lamaístas[6]. Na indumentária, no tambor e nas pinturas dos xamãs tungues, Shirokogorov discerne influências modernas[7]. Ademais, os manchus afirmam que o xamanismo apareceu entre eles em meados do século XI, mas que só se difundiu durante a dinastia Ming (séculos XIV-XVII). Os tungues do sul afirmam, por outro lado, que seu xamanismo provém dos manchus e dos dahurs. Finalmente, os tungues do norte são influenciados por seus vizinhos meridionais, os iacutos. Shirokogorov acredita poder demonstrar a coincidência entre o aparecimento do xamanismo e a difusão do budismo nessas regiões do norte da Ásia pelo fato de que o xamanismo floresceu na Manchúria entre os séculos XII e XVII, na Mongólia antes do século XlV, entre os quirghizes e os uigures provavelmente entre os séculos VII e XI, ou seja, pouco antes do reconhecimento oficial do budismo (lamaísmo) por esses povos ("Sramana-Shaman", p. 125). O etnólogo russo lembra também alguns elementos etnográficos de origem meridional: a serpente (em certos casos a jibóia), presente na ideologia e na indumentária ritual do xamã,

6. N. D. MIRONOV e S. SHIROKOGOROV, "Sramana-Shaman", pp. 11955.; SHIROKOGOROV, Psychomental Complex, pp. 279 55. A tese de SHlROKOGOROV foi aceita também por N. N. POPPE, cf. Asia Major, III, Leipzig, 1926, p. 138. A influência meridional (sino-budista) sobre os

burkhans foi evidenciada também por HARVA, Die religiõsen Vorstellungen der altaischen Võlker, p. 381. Cf. também W. SCHMIDT, Der Ursprung der Gottesidee, X, p. 573; D. SCHRODER, Zur Religiion der Tujen, último artigo, pp. 203 ss .

7. N. D. MIRONOV e S. SHIROKOGOROV, "Sramana-Shaman", p. 122ss.; SHIROKOGOROV, Psychomental Complex, p. 281.

539

não se encontra nas crenças religiosas de tungues, manchus, dahurs etc., e entre alguns desses povos o animal é mesmo desconhecidos[8]. O tambor xamânico - cujo centro de difusão parece ser, segundo o estudioso russo, a região do lago Baikal- desempenha papel de primeira ordem na música religiosa lamaísta, como aliás o espelho de cobre (cf. acima, pp. 178 ss.), também de origem lamaísta, que se tomou tão importante no xamanismo que é possível atuar mesmo sem o traje e sem o tambor, mas não sem esse espelho. Certos ornamentos da cabeça também seriam empréstimo do lamaísmo.

Em conclusão, Shirokogorov considera o xamanismo tungue como um "fenômeno relativamente recente, que parece ter-se difundido do oeste para o leste e do sul para o norte. Compreende muitos elementos provenientes diretamente do budismo [...]" ("Snlmana-Shaman", p. 127). "O xamanismo tem raízes profundas no sistema social e na psicologia da filosofia animista, característica dos tungues e de outros xamanistas. Mas também é verdade que o xamanismo, em sua forma atual, é uma das conseqüências da penetração do budismo entre os grupos étnicos do nordeste da Ásia" (ibid., p. 130, n. 52). Em sua grande síntese Psychomental Complex of the Tungus, Shirokogorov detém-se na fórmula "xamanismo estimulado por budismo" (p. 282). Esse fenômeno de estimulação ainda pode ser observado hoje em dia na Mongólia: os lamas aconselham aos desequilibrados que se tomem xamãs, e muitas vezes os lamas se tomam xamãs e utilizam os "espíritos" dos xamãs (ibid.). Portanto, não deve surpreender que os complexos culturais tungues estejam saturados de elementos provenientes do budismo e do lamaísmo (ibid.). A coexistência xamanismo-lamaísmo, aliás, é observada em outros povos da Ásia. Entre os tuvinianos, por exemplo, em muitas iurtas, mesmo nas dos lamas, é possível encontrar erenis xamânicos ao lado de imagens

8. Ibid., p. 126. Grande número de "espíritos" de xamãs tungues tem origem budista (Psychomenlal Complex, p. 275). Sua representação iconográfica na indumentária xamânica revela "a correta reprodução do traje dos sacerdotes budistas" (ibid).

540

de Buda; sua função é defender contra os maus espíritos[9]. Concordamos plenamente com a fórmula de Shirokogorov: "xamanismo estimulado por budismo". As influências meridionais de fato modificaram e enriqueceram o xamanismo tungue, mas este não é criação do budismo. Como observa o próprio Shirokogorov, antes do

budismo a religião dos tungues era dominada pelo culto de Buga, o deus do Céu; outro elemento que desempenhava certo papel era o ritual dos mortos. Se não havia "xamãs" no sentido atual do termo, existiam sacerdotes e magos especializados nos sacrifícios oferecidos a Buga e no culto dos mortos. Hoje em dia, observa Shirokogorov, em nenhuma tribo tungue os xamãs participam dos sacrifícios em homenagem ao Deus celeste; quanto ao culto dos mortos, os xamãs são convidados, como vimos, unicamente nos casos excepcionais, como por exemplo quando um falecido não quer abandonar a terra e deve ser acompanhado até os Infernos por intermédio de uma sessão xamânica (Psychomental Complex, p. 282). Ainda que os xamãs tungues não intervenham nos sacrifícios oferecidos a Buga, nem por isso nas sessões xamânicas deixa de subsistir ainda certo número de elementos que poderiam ser considerados celestes; o simbolismo da ascensão, aliás, é amplamente documentado entre os tungues. Pode ser que esse simbolismo, em sua forma atual, seja proveniente dos buriates e dos iacutos, mas isso não prova em absoluto que os tungues não o conhecessem antes de terem entrado em contato com seus vizinhos do sul; a importância religiosa do deus celeste e a universalidade dos mitos e dos ritos de ascensão no extremo norte da Sibéria e nas regiões árticas obrigam-nos a supor justamente o contrário. A conclusão que nos parece lícita, portanto, sobre a formação do xamanismo tungue é a seguinte: as influências lamaístas traduziram-se sobretudo pela importância que veio a ser dada aos "espíritos" e pela técnica utilizada para dominar e incorporar esses "espíritos". Poderíamos, por conseguinte, dizer que o xamanismo tungue, em sua forma

9. V. BOUNAK, "Un pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva" (Internationaless Archiv für Ethnographie, XXIX, 1928, pp. 1-16), p. 9.

atual, é fortemente influenciado pelo lamaísmo, mas seria lícito considerar o xamanismo asiático e siberiano, em seu conjunto, como resultado de tais influências sino-budistas?

Antes de responder a essa pergunta, vale mencionar certos resultados do presente trabalho. Pudemos constatar que o elemento específico do xamanismo não é a incorporação dos "espíritos" pelo xamã, mas o êxtase provocado pela subida ao Céu ou pela descida aos Infernos; a incorporação dos espíritos e a "possessão" por espíritos são fenômenos universalmente difundidos, mas não pertencem necessariamente ao xamanismo stricto sensu. Desse ponto de vista, o xamanismo tungue atual não pode ser considerado uma forma "clássica" de xamanismo, justamente devido à importância capital atribuída à incorporação dos "espíritos" e ao papel medíocre da

ascensão celeste. Ora, já vimos que, segundo Shirokogorov, são justamente a ideologia de domínio e incorporação dos "espíritos" e a técnica utilizada para isso - ou seja, a contribuição meridional (lamaísta) - que conferem ao xamanismo tungue o seu aspecto atual. Por conseguinte, temos razões para considerar essa forma moderna do xamanismo tungue como uma hibridização do antigo xamanismo norte-asiático; aliás, como vimos, os mitos falam abundantemente da decadência atual do xamanismo, e mitos semelhantes encontram-se tanto entre os tártaros da Ásia central quanto entre as populações do extremo nordeste da Sibéria.

Quanto às influências do budismo (lamaísmo), decisivas no que se refere ao xamanismo tungue, também foram amplamente exercidas sobre os buriates e os mongóis. Em várias oportunidades indicamos as provas de tais influências indianas sobre a mitologia, a cosmologia e a ideologia religiosa de buriates, mongóis e tártaros. Foi sobretudo o budismo que veiculou na Ásia central os elementos religiosos da Índia. Mas aqui cumpre fazer uma observação: as influências indianas não foram as primeiras nem as únicas influências meridionais propagadas pela Ásia central e setentrional. Desde a mais remota pré-história, as culturas meridionais e, mais tarde, o Oriente Próximo antigo influenciaram todas as culturas da Ásia central e da Sibéria. A Idade da Pedra das regiões circumpolares está ligada

à pré-história da Europa e do Oriente Próximo[10]. As civilizações pré-históricas e proto-históricas da Rússia setentrional e do norte da Ásia são fortemente influenciadas pelas civilizações paleorientais[11]. Etnologicamente, é preciso considerar todas as culturas de nômades como tributárias das descobertas das civilizações agrícolas e urbanas; indiretamente, o raio de influência destas últimas penetra até regiões remotas do norte e do nordeste. E essas influências, iniciados já na pré-história, continuam até os nosso dias. Já vimos a importância das influências indo-iranianas e mesopotâmicas sobre a formação das mitologias e das cosmologias da Ásia central e da Sibéria. Foram encontrados termos iranianos entre os úgricos, os tártaros

10. Cf. Gutorm GJESSING, "Circumpolar Stone Age" (Acta arctica, II, fase. 2, Copenhague, 1944). Ver também A. pp. OKLADNIKOV, "Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast of North Asia" (in Proceedings of lhe 32nd lnternational Congress of Americanists (1956), Copenhague, 1958, pp. 545-56), em especial pp. 555 ss.; K. JETTMAR, Urgeschichte lnnerasiens, pp. 150-61; C. S. CHARD, "An Outline of the Prehistory of Siberia. I: The Pre-metal Periods" (in South-western Journal of Anthropology, XIV, Albuquerque, 1958, pp. 1-33).

11. Cf., por exemplo, A. M. TALLGREN, "The Copper ldols from Galich and Their Relatives" (Studia orientalia, I, Helsinque, 1925, pp. 312- 41). Sobre as relações dos pré-turcos e dos povos do Oriente Próximo durante o IV milênio, ver W. KOPPERS, Urtürkentum und Urindogermanentum, pp. 488 ss. Segundo as pesquisas lexicais de D. SINOR, a pátria primitiva

dos prototurcos deve ser localizada "muito mais a oeste do que já se fez até hoje"; cf. "Ouralo-altaíque-indo-européen'' (Toung Pao, XXXVII, Leiden, 1944, pp. 226-44), p. 244. Cf. Também K. JETTMAR, "The Karasuk Culture and its South-eastem Afinities" (Bulletin of lhe Museum of Far Eastern Antiquities, n. 22, Estocolmo, 1950, pp. 83-126); id., The Altai before the Turks; id., Urgeschichte Innerasiens, pp. 154 ss. Segundo L. VAIDA, o complexo xamânico do norte da Ásia é resultado de trocas entre as sociedades de agricultores do sul e as tradições dos caçadores do norte. Mas o xamanismo não é característico nem das primeiras nem das últimas; é resultado de uma integração cultural, e é mais recente que seus componentes. O xamanismo do norte da Ásia não é anterior à Idade do Bronze; cf. Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus, p. 479. Mas, como veremos adiante (p. 546, n. 19), o historiador Karl J. NARR acredita ser possível provar que a origem do xamanismo da Ásia setentrional remonta ao momento de transição entre o paleolítico inferior c o palcolitico superior.

543

e até entre os mongóis[12]. Os contatos culturais e as influências recíprocas entre a China e o Oriente helenístico são, aliás, muito conhecidos. A Sibéria, por sua vez, tirou proveito desse intercâmbio cultural: os números utilizados pelas diversas populações siberianas provêm, indiretamente, tanto de Roma quanto da China (Kai Donner, La Sibérie, pp. 215-6). As influências da civilização chinesa penetram até o Ienissei[13].

É dessa perspectiva histórico-etnológica que devem ser admitidas as influências meridionais sobre as religiões e as mitologias dos povos da Ásia central e setentrional. Quanto ao xamanismo propriamente dito, já vimos os resultados de tais influências, principalmente sobre as técnicas mágicas. A indumentária e o tambor[14] xamânicos também sofreram influências

12. Sobre os elementos iranianos no vocabulário mongol, vá também B. LAUFER, "Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran" (Field Museum of Natural History, Anthropological Series, XV, 3, Chicago, 1919), pp. 572-6. Cf. O. MÂNCHEN-HELFEN, "Manichaeans in Siberia" (in Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Ocasion of His Seventy-Fifih Birthday, October 29, 1949, org. W. J. FISCHEL, Berkeley e Los Angeles, 1951, pp. 311-26), sobre os monumentos rupestres dos soghdianos, no sul da Sibéria, no século IX. Cf. também P. PELLIOT, "Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient", (in Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses, Paris, 1912).

13. Cf., por exemplo, F. B. STEINER, Skinboats and lhe Yakut "Xayik" (Elhnos,IV, 1939,pp. 177-183).

14. Num estudo ainda inédito, resumido por W. SCHMIDT (Der Ursprung, III, pp. 334-38), A. GAHS estima que o tambor xamânico da Ásia central e setentrional teria como protótipo o duplo tambor tibetano. SHIROKOGOROV (Psychomerual Complex, p. 299) aceita a hipótese de W. SCHMIDT (Der Ursprung, 11I, p. 338), segundo a qual o tambor redondo com cabo de madeira - de origem tibetana - seria o primeiro a penetrar na Ásia, inclusive entre os tchuktches e os esquimós. A origem asiática do tambor esquimó foi proposta também por W. THALBlTZER (The Ammasalik Eskimo, 2ª parte, 2º meio volume, p. 580). W. KOPPERS (Probleme der indischen Religionsgeschichte, pp. 805-7), mesmo aceitando as conclusões de SHIROKOGOROV e de GAHS sobre a origem meridional do tambor xamânico, não acredita que o seu modelo fosse tibetano, mas sim o tambor em forma de joeira, que também é encontrado entre os magos das populações arcaicas da Índia (santals, mundas, bhils, baigas). A respeito do xamanismo dessas populações aborígines (aliás também fortemente influenciado pela magia indiana), KOPPERS pergunta (Probleme, pp. 810-2) se haveria relação orgânica entre o tema turco

544

meridionais. Mas não se pode considerar o xamanismo em sua estrutura e seu conjunto como uma criação dessas contribuições meridionais. Os documentos que recolhemos e interpretamos na presente obra mostram que a ideologia e as técnicas específicas do xamanismo são observadas em culturas arcaicas, nas quais será difícil admitir influências paleorientais.

Basta lembrar, por um lado, que o xamanismo da Ásia central está intimamente ligado à cultura pré-histórica dos caçadores siberianos[15] e, por outro lado, que são encontradas técnicas e ideologias xamânicas nas populações primitivas da Austrália, da Malásia, da América do Sul e do Norte, bem como de outras regiões.

As pesquisas mais recentes evidenciaram com clareza elementos xamânicos na religião dos caçadores paleolíticos. Horst Kirchner interpretou o célebre relevo de Lascaux como representação de um transe xamânico ("Ein archãologischer Beitrag"). O mesmo autor acredita que os Kommandostäbe - objetos misteriosos encontrados em sítios pré-históricos - sejam

-tártaro kam e um grupo de vocábulos que designa magia, mago ou terra da magia na língua dos bhils (kâmru, "terra da magia" etc.), na dos santals (kamru, pátria da feitiçaria, Kamru, o Primeiro Mago etc.) e no hindi (Kâmrúp, sânscrito Kâmarüpa etc.). O autor acredita (p. 783) numa eventual proveniência austro-asiática da palavra kâmaru (kamru), explicitada, mais tarde, pela etimologia popular como Kâmarüpa (nome do distrito de Assam, célebre pela importância ali assumida pelo shaktismo). Sobre o xamanismo dos mundas, cf. 1. HOFFMANN, Encyclopaedia mundarica, Il, pp. 422 ss. e KOPPERS, Probleme, pp. 801 ss. Ver também A. GAHS, "Die kulturhistorischen Beziehungen der õstlichen Palãosibirier zu den austrischen Võlkern, insbesondere zu jenen Formosas" (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien, LX, 1930, pp. 3-6).

15. Cf. H. FINDEISEN, Schamanentum, pp. 18 ss.; F. HANCAR, "The Eurasian Animal Style and the Altai Cornplex" (in Artibus Asiae, XV, Leipzig, 1952, pp. 171-94); K. 1. NARR, "Nordasiatisch-europãische Urzeit in archãologischer und võlkerkundlicher Sicht" (in Studium generale, VII, 4, Berlim, 1954, pp. 193-201); id., "Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch võlkerkundliche Parallelen" (in Anthropos, L, 1955, pp. 513-45), pp. 544 ss. Cf. também A. M. TALLGREN, "Zur westsibirischen Gruppe der'schamanistischen Figuren'" tSeminarium Kondakovianum, IV, Praga, 1931).

baquetas de tambor[16]. A admitir-se essa interpretação, isso significará que os feiticeiros pré-históricos utilizavam tambores comparáveis aos dos xamãs siberianos. A esse respeito, pode ser interessante ressaltar que foram encontradas baquetas de tambor feitas de osso na ilha de Oleny, no mar de Barents, num sítio datado de aproximadamente 500 a.C.[17]. Para terminar, Karl J. Narr reconsiderou o problema da "origem" e da cronologia do xamanismo em seu importante estudo Bârenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas[18]. Nele se evidencia a influência das noções de fertilidade (estatuetas femininas ou "Vênus") sobre as crenças religiosas dos caçadores pré-históricos do norte da Ásia; mas essa influência não

rompeu a tradição paleolítica (p. 260). Suas conclusões são as seguintes: os crânios e os ossos de animais encontrados nos sítios do paleolítico europeu (de antes de 50 mil até cerca de 30 mil anos a.C.) podem ser interpretados como oferendas rituais. É provável que mais ou menos na mesma época e em relação com os mesmos ritos se tenham cristalizado as concepções mágico-religiosas do retorno dos animais à vida a partir de seus ossos; é nesse "Vorstellungswelt" que mergulham as raízes do culto do urso na Ásia e na América do Norte. Pouco depois, provavelmente por volta de 25 mil anos a.C., a Europa oferece provas da existência das formas mais antigas de xamanismo (Lascaux) com a representação plástica do pássaro, do espírito protetor e do êxtase (Biirenzeremoniell, p. 271)

Cabe ao especialista julgar a validade da cronologia proposta por Narr[19]. O que parece certo é a antiguidade de rituais e

16. "Ein archäologischer Beitrag", pp. 279 ss. iKommandosuibe = bastões de comando. Cf. S. GIEDION, The Eterna! Present. I: The Beginnings of Art, Nova York e Londres, 1962, pp. 162 ss.).
17. Ver a reprodução em FINDEISEN, Schamanemtum, fig, 14; cf. ibid., pp. 158 ss.
18. In Saeculum, X, 3, Friburgo e Munique, 1959, pp. 233-72.
19. A cronologia de Narr é aceita por A. CLOSS, "Das Religiõse im Schamanismus" (in Kairos, ll, Salzburg, 1960, pp. 29-38). Nesse artigo, o autor discute algumas interpretações recentes do xamanismo: Findeisen, A. Friedrich, Eliade, Schriider, Stiglmayr.

símbolos "xamânicos". Ainda será preciso determinar se os documentos atualizados pelas descobertas pré-históricas representam as primeiras expressões de um xamanismo nascente ou se são apenas os primeiros documentos de que dispomos hoje, referentes a um complexo religioso mais antigo que não teve manifestações "plásticas" (desenhos, objetos ritualísticos etc.) antes do período de Lascaux.

Para se ter uma boa idéia da formação do complexo xamânico na Ásia central e setentrional, não devem ser perdidos de vista dois elementos essenciais do problema: por um lado, a experiência extática como tal, como fenômeno originário; por outro lado, o meio histórico-religioso no qual essa experiência extática se integrou e a ideologia que, ao fim e ao cabo, deveria validá-la. Designamos a experiência extática como "fenômeno originário" porque não vemos razão alguma para considerá-la produto de certo momento histórico, ou seja, provocado por certa forma de civilização; estamos mais inclinados a considerá-la como constitutiva da condição humana e, por conseguinte, conhecida pela humanidade arcaica em sua totalidade; o que se modificava e mudava com as diferentes formas de cultura e religião era a interpretação da experiência extática e o valor a ela atribuído. Ora, qual era a situação histórico-religiosa na Ásia central e setentrional, onde, mais tarde, o xamanismo se cristalizou como complexo autônomo e

específico? Em todas as suas regiões, desde os tempos mais antigos, verifica-se a existência de um Ser Supremo de estrutura celeste que morfologicamente, aliás, corresponde a todos os outros Seres Supremos celestes das religiões arcaicas (ver Eliade, Traité, capo II). O simbolismo da ascensão, com todos os ritos e mitos a ele ligados, deve ser relacionado com os Seres Supremos celestes; sabe-se que a "altura" como tal era santificada, que inúmeros deuses supremos das populações arcaicas são chamados de "O do alto", "O do Céu" ou simplesmente "Céu". Esse simbolismo de ascensão e de "elevação" conserva valor e atualidade religiosas mesmo após o "distanciamento" do Ser Supremo celeste, pois, como se sabe, os Seres Supremos aos poucos vão perdendo atualidade no culto, dando lugar a figuras ou a

formas religiosas mais "dinâmicas" e "familiares" (deuses da tempestade e da fecundidade, demiurgos, almas dos mortos, Grandes Deusas etc.). O complexo mágico-religioso que nos acostumamos a chamar de "matriarcado" acentua ainda mais a transformação do Deus celeste em deus otiosus. A diminuição ou mesmo a perda total da atualidade religiosa dos Seres Supremos uranianos às vezes se traduz em mitos que fazem alusão a uma época primordial e paradisíaca em que as comunicações entre o Céu e a Terra eram fáceis e acessíveis a todos; após um acontecimento qualquer (principalmente uma falta ritual), essas comunicações foram interrompidas, e os Seres Supremos retiraram-se para o mais alto dos Céus. Repetimos que o desaparecimento do culto do Ser Supremo celeste não fez caducar o simbolismo da ascensão com todas as suas implicações. Como vimos, esse simbolismo é documentado em toda parte e em todos os contextos histórico-religiosos. Ora, o simbolismo da ascensão desempenha papel essencial na ideologia e nas técnicas xamânicas.

No capítulo anterior, vimos em que sentido o êxtase xamânico poderia ser considerado como reatualização do illud tempus mítico, quando os homens podiam comunicar-se de modo concreto com o Céu. É indubitável que a ascensão celeste do xamã (ou do medicine-man, do mago etc.) é uma sobrevivência, profundamente modificada e às vezes degradada, dessa ideologia religiosa arcaica, centrada na fé num Ser Supremo celeste e na crença nas comunicações concretas entre o Céu e a Terra, Mas, como vimos, o xamã, devido à experiência extática que lhe permite reviver um estado inacessível ao restante da humanidade, é considerado (e ele mesmo se considera) um ser privilegiado. Os mitos, aliás, aludem às relações mais íntimas entre os Seres Supremos e os xamãs; falam de um Primeiro Xamã enviado pelo Ser Supremo ou por seu substituto (o demiurgo ou o deus solarizado) à Terra com o fim de defender os homens das doenças e dos maus espíritos. As modificações

históricas das religiões da Ásia central e setentrional, ou seja, grosso modo, o papel cada vez mais importante do culto dos ancestrais e das figuras divinas ou semidivinas que foram
548
substituindo o Ser Supremo, alteram o significado da experiência extática dos xamãs. As descidas aos Infernos[20], a luta contra os maus espíritos, mas também as relações cada vez mais familiares com os "espíritos", que redundam em sua "incorporação" ou na "possessão" do xamã por eles, são inovações (na maioria das vezes bem recentes) imputáveis à transformação geral do complexo religioso. É preciso acrescentar as influências meridionais, que se difundem com razoável precocidade, modificando tanto a cosmologia quanto a mitologia e as técnicas do êxtase. Entre essas influências meridionais, convém incluir, mais recentemente, a contribuição do budismo e do lamaísmo, que se somaram às influências iranianas e, em última instância, às mesopotâmicas, que as precederam.

É provável que o esquema iniciático da morte ritual seguida pela ressurreição do xamã também seja uma inovação, mas de tempos muito mais antigos; de modo algum poderia ser imputável a influências do Oriente Próximo antigo, visto que o simbolismo e o ritual da morte e da ressurreição iniciáticas são encontrados nas religiões australianas e sul-americanas. Mas foi principalmente na estrutura desse esquema iniciático que ocorreram as inovações trazidas pelo culto aos ancestrais. O próprio conceito de morte mística foi modificado em decorrência das múltiplas mutações mágico-religiosas provocadas pelas mitologias lunares, pelos cultos aos mortos e pela elaboração das ideologias mágicas. Assim, é preciso conceber o xamanismo asiático como uma técnica arcaica de êxtase cuja ideologia subjacente originária - a crença em um Ser Supremo celeste com o qual é possível ter contato direto através da ascensão ao Céu - foi sendo continuamente transformada por uma longa série de contribuições externas, coroadas pela invasão do budismo. O conceito de morte mística, aliás, encorajou relações cada vez mais freqüentes com as almas dos ancestrais

20. Cabe lembrar que a história das religiões conhece diferentes tipos de descensus ad inferos. Basta comparar a descida aos Infernos empreendida por Ishtar ou por Hérac1es com a descida extática dos xamàs para verificar a diferença. Cf ELIADE, Naissances mystiques, pp. 126 ss., 188 ss.
549
e com os "espíritos", relações que redundaram na "possessão"[21]. A fenomenologia do transe, como vimos, sofreu muitas alterações e degradações, devidas em grande parte a uma confusão sobre a natureza exata do êxtase. No entanto, todas essas inovações e todas essas degradações não conseguiram abolir a própria possibilidade do

verdadeiro êxtase xamânico, e já pudemos encontrar cá e lá exemplos de experiências místicas autênticas de xamãs, na forma de ascensão "espiritual" ao Céu, preparadas por métodos de meditação comparáveis às dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente.

21. Como bem mostrou Dominik SCHROOER, a "possessão", na qualidade de experiência religiosa, não deixa de ter certa grandeza; trata-se, em suma, de incorporar os "espíritos", ou seja, de tornar o "mundo espiritual" presente, vivo e "concreto"; cf. Zur Struktur des Schamanismus, pp. 865 ss. Pode ser que a "possessão" seja um fenômeno religioso extremamente arcaico. Mas sua estrutura é diferente da experiência extática característica do xamanismo stricto sensu. Além disso, pode-se imaginar de que modo a "possessão" se desenvolve a partir de uma experiência extática: enquanto a alma (ou a "alma principal") do xarnã viajava para os mundos superiores ou inferiores, "espíritos" podiam tomar posse de seu corpo. Mas é difícil imaginar o processo contrário, porque, uma vez que os espíritos tomam posse do xamã, o êxtase pessoal, ou seja, a ascensão celeste ou a descida aos Infernos, é bloqueada. São os espíritos que, devido à "possessão", desencadeiam e cristalizam a experiência religiosa. Por outro lado, há certa "facilidade" na "possessão" que contrasta com o caráter perigoso e dramático da iniciação e da disciplina xamânicas.

Epílogo

Não há solução de continuidade na história da mística. Em várias ocasiões discernimos no êxtase xamânico uma "saudade do paraíso" que lembra um dos mais antigos tipos de experiência mística cristã[1]. Quanto à "luz interior", que desempenha papel capital na mística e na metafísica indianas, assim como na teologia mística cristã, como vimos, já é encontrada no xamanismo esquimó. Cabe acrescentar que as pedras mágicas, com que é recheado o corpo do medicine-man australiano, simbolizam de algum modo a "luz solidificada"[2].

Mas o xamanismo não é importante apenas pela posição que ocupa na história da mística. Os xamãs desempenharam papel essencial na defesa da integridade psíquica da comunidade. São os campeões antidemoníacos por excelência; combatem tanto os demônios e as doenças quanto os magos negros. A figura exemplar do xamã-campeão é Dto-mba Shi-lo, fundador mítico do xamanismo Na-Khi, infatigável exterminador de demônios (ver acima, pp. 480 ss.). A existência de elementos guerreiros, que têm grande importância em certos tipos de xamanismo asiático (lança, couraça, arco, espada etc.), é explicada

1. Cf. também ELIADE, "La nostalgie du paradis dans les traditions primitives", in Mythes, rêves et mystéres, pp. 80 ss.
2. Id., "Expériences de Ia lumiére mystique", in Méphistophélés et I'androgyne, pp. 17 ss.

pelas necessidades do combate contra os demônios, verdadeiros inimigos da humanidade. De maneira geral, pode-se dizer que o xamã defende a vida, a saúde, a fecundidade, o mundo da "luz", contra a morte, as doenças, a esterilidade, o azar e o mundo das "trevas".

A combatividade do xamã às vezes se transforma em mania agressiva; segundo certas tradições siberianas, os xamãs se defrontam continuamente, na forma de animais (ver acima, p. 113). Mas tal agressividade é excepcional: caracteriza alguns xamanismos siberianos e o táltos húngaro. O fundamental e universal é a luta do xamã contra aquilo que poderia ser chamado de "poderes do Mal". Seria difícil imaginar o que tal campeão pode representar para uma sociedade arcaica. É, em primeiro lugar, a certeza de que os seres humanos não estão sozinhos num mundo estranho, cercados pelos demônios e pelas "forças do Mal". À parte os deuses e os seres sobrenaturais aos quais são dirigidas as preces e oferecidos os sacrifícios, existem "especialistas do sagrado", homens capazes de "ver" os espíritos, de subir ao Céu e encontrar-se com os deuses, de descer aos Infernos e combater os demônios, a doença e a morte. O papel essencial do xamã na defesa da integridade psíquica da comunidade está ligado principalmente ao seguinte: os homens têm certeza de que um dos seus é capaz de ajudá-los nas circunstâncias críticas provocadas pelos habitantes do mundo invisível. É consolador e reconfortante saber que um membro da comunidade tem a capacidade de ver o que está oculto e invisível para os outros e de trazer informações diretas e precisas dos mundos sobrenaturais.

É graças à sua capacidade de viajar para os mundos sobrenaturais e de ver os seres sobre-humanos (deuses, demônios, espíritos dos mortos etc.) que o xamã pôde contribuir de maneira decisiva para o conhecimento da morte. É provável que grande número de características da "geografia funerária" e que certo número de temas da mitologia da morte sejam resultado das experiências extáticas dos xamãs. As paisagens que o xamã avista e as personagens que encontra em suas viagens extáticas para o além são minuciosamente descritas por ele mesmo,

durante ou após o transe. O mundo desconhecido e terrificante da morte toma forma, organiza-se segundo tipos específicos; acaba ganhando estrutura e, com o tempo, torna-se familiar e aceitável. Por sua vez, as personagens que habitam o mundo da morte tornam-se visíveis; têm rosto, personalidade, até mesmo biografia. Aos poucos, o mundo dos mortos vai-se tornando cognoscível, e a própria morte acaba assumindo o valor de rito de passagem para um modo de ser espiritual. Ao fim e ao cabo, os relatos das viagens extáticas dos xamãs

contribuem para "espiritualizar" o mundo dos mortos, enriquecendo-o com formas e rostos prodigiosos. Já fizemos alusão à existência de semelhanças entre os relatos dos êxtases xamânicos e certos temas épicos da literatura oral[3]. As aventuras do xamã no outro mundo e as provas por que passa em seus descensos extáticos aos Infernos e em suas ascensões celestes lembram as aventuras das personagens dos contos populares e dos heróis da literatura épica. É muito provável que grande número de "assuntos" ou de motivos épicos, assim como muitos personagens, imagens e estereótipos da literatura épica, tenham, em última análise, origem extática, no sentido de provirem dos relatos de viagens e aventuras de xamãs pelos mundos supra-humanos. Também é provável que a euforia pré-extática tenha constituído uma das fontes do lirismo universal. Quando prepara o transe, o xamã bate o tambor, chama seus espíritos auxiliares, fala uma "língua secreta" ou a "língua dos animais", imitando sua voz e sobretudo o canto dos pássaros. Acaba por obter um "estado segundo" que põe em ação a criação lingüística e os ritmos da poesia lírica. Ainda hoje, a criação poética continua sendo um ato de perfeita liberdade espiritual. A poesia refaz e prolonga a língua; toda linguagem poética começa sendo uma linguagem secreta, ou seja, a criação de um universo pessoal, de um mundo perfeitamente fechado. O ato poético mais puro tenta recriar a língua a partir de uma experiência interior que, assemelhando-se por isso ao êxtase ou à inspiração religiosa

3. Ver acima, pp. 239 55., 341 55.,40055. Ver também R. A. STEIN, Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet, pp. 31755.,37055.

dos "primitivos", revela o fundo das coisas. É a partir de criações lingüísticas dessa ordem, possibilitadas pela "inspiração" pré-extática, que as "linguagens secretas" dos místicos e as linguagens alegóricas tradicionais se cristalizaram depois.

Também é preciso dizer algumas palavras sobre o caráter dramático da sessão xamânica. Não estamos pensando unicamente na encenação, por vezes elaborada, da sessão, que evidentemente exerce influência benéfica sobre o doente[4]. Mas toda sessão realmente xamânica acaba por ser um espetáculo sem igual no mundo da experiência cotidiana. O manejo do fogo, os "milagres" do tipo truque da corda e da mangueira, a exibição de proezas mágicas desvendam outro mundo, o mundo fabuloso dos deuses e dos magos, o mundo em que tudo parece possível, onde os mortos voltam à vida e os vivos morrem para ressuscitar em seguida, onde se pode desaparecer e reaparecer instantaneamente, onde as "leis da natureza" são abolidas e onde certa "liberdade" supra-humana é ilustrada e presentificada de maneira

deslumbrante. Para nós, modernos, é difícil imaginar a ressonância de tal espetáculo numa comunidade "primitiva". Os "milagres" xamânicos não só confirmam e reforçam as estruturas da religião tradicional como também estimulam e alimentam a imaginação, dissipam as barreiras entre o sonho e a realidade imediata, abrem janelas para os mundos habitados por deuses, mortos e espíritos.

Interrompemos aqui estas poucas observações referentes às criações culturais possibilitadas ou estimuladas pelas experiências xamânicas. O aprofundamento de seu estudo extrapola os limites de nossa obra. Que belo livro poderia ser escrito sobre as "fontes" extáticas da poesia épica e do lirismo, sobre a pré-história do espetáculo dramático e, em geral, sobre os mundos fabulosos descobertos, explorados e descritos pelos antigos xamãs...

4. Cf também Lucile H. CHARLES, "Drama in Shaman Exorcism" (in Journal of American Folklore, LXVI, 260, 1953, pp. 95-122), em especial pp. 10155.,12155.

Digitalizado e revisado por alobaalfa