Edições
UERN

OS DEUSES E A TERRA

MITOS E CULTOS AGRÁRIOS

RICARDO LUIZ DE SOUZA

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte

Reitora
Cicília Raquel Maia Leite

Vice-Reitor
Francisco Dantas de Medeiros Neto

Diretor da Editora Universitária da Uern – Eduern
Francisco Fabiano de Freitas Mendes

Chefe do Setor Executivo da Editora Universitária da Uern - Eduern
Jacimária Fonseca de Medeiros

Chefe do Setor de Editoração da Editora Universitária da Uern - Eduern
Emanuela Carla Medeiros de Queiros

Conselho Editorial da Edições Uern
Edmar Peixoto de Lima
Filipe da Silva Peixoto
Francisco Fabiano de Freitas Mendes
Isabela Pinheiro Cavalcanti Lima
Jacimária Fonseca de Medeiros
José Elesbão de Almeida
José Cezinaldo Rocha Bessa
Maria José Costa Fernandes
Kalidia Felipe de Lima Costa
Regina Célia Pereira Marques

Revisão
Sarah Kimberlly de Oliveira Cananeia

Diagramação
Amarildo Augusto de Oliveira Costa Filho

Catalogação da Publicação na Fonte.
Universidade do Estado do Rio Grande do Norte.

Souza, Ricardo Luiz de
Os deuses e a terra: mitos e cultos agrários. / Ricardo Luiz de Souza. - Mossoró, RN: Edições UERN: 2023.

91 p.

ISBN: 978-85-7621-427-4 .

1. Sociologia da religião. 2. Mitos e cultos agrários. I. Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. II. Título.

UERN/BC CDD 306.6

Bibliotecário: Jocelania Marinho Maia de Oliveira CRB 15 / 319

Feliz também aquele que conhece os deuses dos campos.

Virgílio-Geórgicas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 5

CAPÍTULO 1 10

CAPÍTULO 2 27

CAPÍTULO 3 37

CAPÍTULO 4 48

CAPÍTULO 5 71

REFERÊNCIAS 84

SOBRE O AUTOR 91

INTRODUÇÃO

É importante salientar, inicialmente, ser este um estudo teórico, de revisão de literatura e discussão da mesma com base em autores clássicos e contemporâneos, a partir da temática em questão, qual seja, os mitos e cultos agrários existentes nos mais diferentes períodos históricos, bem como alguns aspectos históricos e sociológicos pontuais do fenômeno dos cultos agrários, em sua relação com os mitos e com a religiosidade.

Dentre estes aspectos, o primeiro a ser salientado é o fato de o agricultor nunca ter desfrutado do estatuto mítico conferido ao pastor e ao guerreiro, posto habitualmente em uma posição mais humilde, ao mesmo tempo em que os ritos desempenhados por ele se situam entre os mais primitivos e os mais ricos em simbolismo. Ele foi visto e situado, historicamente, em uma posição inferior, sendo a vítima habitual em tempos de guerra e precisando defender-se das investidas de guerreiros e pastores; por vezes, de pastores-guerreiros.

A caça, por exemplo, trouxe a quem a praticou um status em termos míticos e sociais do qual o agricultor nem sempre desfrutou, o que pode, eventualmente, criar situações como a assinalada por Eliade (2010, p. 47) em relação a uma tribo colombiana: “Os desanas da Colômbia proclamam-se caçadores, embora três quartos da sua alimentação provenham da pesca e da agricultura; mas, a seu ver, só a vida de caçador é digna de ser vivida”.

Se a guerra, o pastoreio e a caça podem ser nobres e lúdicas, trabalhar a terra tendeu a ser visto, historicamente, como um fardo. Assim, segundo Weber (1988, p. 239), a posição fundamental do documento javeísta é que o trabalho agrícola é consequência de uma maldição divina. Mas, também lemos em Isaías (2; 4):

> Ele julgará entre as nações
> e resolverá as contendas de muitos povos.
> Eles farão de
> suas espadas arados,
> e de suas lanças foices.

Trata-se de outro olhar sobre o trabalho agrícola, associado à paz e à harmonia em oposição à atividade destruidora do guerreiro, com este trabalho impondo-se, por fim, em uma idade de ouro futura, na qual as lanças não mais serão necessárias. É uma outra perspectiva, igualmente dotada de longa tradição histórica, e que teve em Hesíodo, na Grécia, um de seus mais importantes representantes.

Em meio a estas perspectivas distintas, os camponeses elaboraram sua própria religiosidade, sendo este o objeto de estudo a ser analisado nas páginas seguintes, e sendo mais correto pensar em termos de religiosidade que de religião, uma vez que o que tivemos, na maioria das vezes, foram crenças religiosas não necessariamente agrárias sendo vividas de forma específica em diferentes meios rurais a partir de um conjunto próprio de ritos e mitos.

Tal religiosidade conferiu à agricultura um significado mágico e religioso, nem sempre sendo possível definir onde começa um e termina outro, tendo como um de seus fundamentos o fato de o agricultor trabalhar em regiões distintas do mundo urbano; em contato com a terra, sempre dotada de uma expressão sagrada.

A terra, afinal, no âmbito desta religiosidade, não pode ser revolvida impunemente, nem de maneira inteiramente profana. Nela o agricultor planta sementes, dela extrai alimentos, flores e frutos, fazendo isto em necessária harmonia com uma ordem cósmica expressa no ca-

lendário, mas também criada e orientada de forma divina, com o agricultor devendo trabalhar em sintonia com esta criação e com esta orientação. Trata-se, afinal, de uma correlação cíclica entre um movimento celeste (astronômico) e um movimento celestial (religioso), com o agricultor devendo obedecer a ambos.

Quais são os temas abordados por esta religiosidade? Os ritos e cultos agrários, em sua dimensão mais ampla, abordam a vegetação em todas as suas formas e a partir de seus ciclos, que abrangem as estações, a ressurreição e a morte, bem como a abundância e a escassez a ela relacionadas. Trata-se, portanto, de temática consideravelmente ampla, ainda que restrita a uma dimensão específica do universo social. Desta forma, virtualmente todos os aspectos da natureza podem surgir nos ritos agrários, e especialmente aqueles conectados à repetição anual dos ritmos agrários.

Tais ritos podem, portanto, relacionar-se a uma diversidade extremamente ampla de aspectos da natureza, mas a abordagem destes temas vincula-se, de uma forma geral, não à natureza inexplorada pelo trabalho humano; pelo contrário, é o ato de trabalhar a terra que é ritualizado, a partir dos ritmos sazonais impostos pela natureza.

É elaborado ainda, um universo mítico consideravelmente complexo, composto por alguns temas centrais e invariantes, mas também por uma gama de variedades culturais e religiosas desenvolvidas ao longo de milênios; por exemplo, Luciano de Samósata (SOBRE A DANÇA: 40) menciona as andanças de Deméter, a hospitalidade de Celeo, a agricultura de Triptólemo, a viticultura de Icário. E os quatro mitos mencionados pelo autor possuem vínculos com o universo agrário presente na civilização greco-romana, sendo este, um universo dotado de toda uma gama mítica e simbólica.

O vegetal, evidentemente, está situado no centro destes ritos e mitos. Trata-se do vegetal cultivado para a sobrevivência, embora possa ser, também, a árvore dotada de uma dimensão mítica. E o vegetal é venerado a partir dos diversos benefícios que gera, sendo o mais evidente a sua função de alimentar os homens e os animais, a partir do qual ele se torna benfeitor insubstituível e de origem divina. Mas ele também pode ser usado para a cura, bem como, a partir de outros meios; e mesmo em meio à miséria e à fome deve permanecer sendo cultuado. Ele, afinal, não é o culpado e sim quem não soube cultivá-lo e cultuá-lo.

Há, também, uma outra dimensão da religiosidade camponesa, de caráter comunitário. Os vínculos elaborados por meio dela entrelaçam os membros da comunidade uns com os outros e com o ecossistema do qual dependem para sobreviver, fornecendo também, uma explicação para a organização deste ecossistema e para o próprio meio social em que vivem.

Tal religiosidade, possui um sentido ao mesmo tempo - sobrenatural mágico - religioso e pragmático. Ela possui um sentido utilitário, ligado à sobrevivência imediata, e seus ritos buscam ser eficazes quanto ao plantio e à colheita. Ela, em síntese _ e isto vale para as tribos indígenas, mas também para os hebreus, os gregos e os hindus, entre outros _, possui uma grande preocupação com a fertilidade dos campos, com os rebanhos e com a comunidade humana.

E ela, por fim, atua como fator de organização social, se bem que elaborada a partir de fatores cósmicos, o que Viertler (1991, p. 133) salienta em relação aos Bororo:

> O mundo dos vegetais possibilita uma interligação com as forças cósmicas inerentes a cada indivíduo; os Bope, aspectos de inconsciência, de agressividade e descontrole, que por vezes afloram gerando conflitos na aldeia; e os Aroe, aspectos do autocontrole e da subordinação física e mental às relações dotadas por algum superior.

Mas, entre os gregos, por exemplo, os mistérios eleusinos, em seus vínculos com uma deusa da vegetação como Deméter, são estruturados a partir de uma dinâmica semelhante.

Vernant (2000, p. 67) assinala: “Para os gregos, o trigo é uma planta cozida pelo calor

do sol, e também pelo trabalho dos homens: depois, é preciso cozinhá-lo na padaria, pondo-o no forno; portanto, o fogo é de fato a marca da cultura". O fogo, de fato, conserva, destrói e purifica. É fecundador , portanto, intrinsecamente ligado à agricultura; ao mesmo tempo, ao destruir, permite o surgimento do novo. E é ao mesmo tempo um elemento natural e um artefato, transformando o vegetal presente na natureza em algo produzido pelo ser humano. Com isso, ele simboliza a atividade agrária em suas duas dimensões: ligada à natureza e dependente dela, mas também a trabalhando e domesticando-a por meio da ação humana, sendo estas duas dimensões que os mitos e cultos agrários buscam abarcar.

Tal religiosidade, é vista com frequência como: mágica, primitiva, desprovida de originalidade e intrinsecamente irracional. É a perspectiva weberiana e, segundo Weber (1992, p. 378), os camponeses raramente constituem o setor originalmente portador de uma religião que não seja mágica. Mas, também um antropólogo marxista como Eric Wolf (1976, p. 138) acentua: "As inovações religiosas raramente são trabalho dos camponeses. Existe frequentemente uma lacuna antes que eles adotem os conceitos e rituais de uma elite inovadora".

Já a perspectiva durkheimiana, busca contestar esta ausência de racionalidade, oferecendo uma perspectiva mais ampla e nuançada do processo mítico e ritual ligado ao universo agrário. Assim, Durkheim (1989, p. 56) salienta em relação aos agricultores de terras primitivas:

> Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais com que se alimenta não são, a seus olhos, menos racionais do que são, aos nossos, os procedimentos técnicos de que se servem os agrônomos com o mesmo objetivo.

E igualmente contestando o que seria a irracionalidade inerente à religiosidade agrária, Redfield (1949, p. 243) afirma em relação ao loth, um rito agrário realizado no Yucatán: "Um homem a fará do mesmo modo que outro homem, em qualquer outra parte, poria um fertilizante no seu campo ou usaria um inseticida para a sua plantação. Isso é apenas uma precaução prudente".

Um último aspecto a ser abordado de forma preliminar, é relação entre a religiosidade agrária e a modernidade, ou ainda, a inserção desta religiosidade - sua sobrevivência - em um sistema econômico que define a terra exclusivamente como um fator de geração de riquezas; de forma essencialmente prosaica e utilitária, portanto.

Ao limitar, afinal, seu valor aos termos do mercado, tal sistema faz com que a terra perca seu valor sagrado, vinculado à renovação cósmica, que as sociedades primitivas - cuja produção não se vincula aos ditames do mercado - outorgam a ela; por isso, os ritos e cultos agrários presentes em tais sociedades soam como meras anomalias quando vistas pela ótica do mercado. E de fato, por tal ótica, não são nada mais que isto, assim como a terra, ao ser preservada - transformada em reservas -, passa a configurar, em termos capitalistas, um mero desperdício a partir de sua simples existência.

Ao se tornar meramente produtiva, a terra perde toda a sua sacralidade e, em relação a este processo, Eliade (19--, p. 127) acentua: "Para o homem religioso, a Natureza nunca é exclusivamente 'natural': está sempre carregada de um valor religioso. Isto compreende-se facilmente por que o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos de Deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade". E Eliade (19--, p. 160), salienta: "A experiência de uma Natureza radicalmente dessacralizada é uma descoberta recente; esta experiência não é aliás acessível senão a uma minoria de sociedades modernas, e em primeiro lugar aos homens de ciências".

Mas, não se trata de um processo tão recente, afinal de contas; pelo contrário, ele possui origens milenares, situadas no próprio âmbito da história das religiões e, mais especificamente, nas origens do cristianismo e ainda antes destas origens. Afinal, uma transformação fundamen-

tal gerada pela religiosidade judaico-cristã - e enfatizada no Antigo Testamento - foi a recusa a qualquer forma de divinização da natureza, com o abandono dos ritos animistas, até então prevalecentes. Seria a natureza, a partir daí, que deveria estar a serviço do ser humano, e não o contrário.

O que interessa a partir desta transformação, não é tanto o ciclo das estações e a renovação da natureza, mas a ação humana exercida sobre ela e perpetuada em textos sagrados, mas que também são históricos, registrando a ação humana de forma vista como confiável, assim como confiáveis e resguardados pela vontade de Deus passam a ser os resultados do predomínio do ser humano sobre a natureza.

E ainda, segundo Weber (1992, p. 389), o fato de precisamente o campesinato ser tido como um tipo específico: grato a Deus e piedoso, é um fenômeno completamente moderno, não havendo nada semelhante nas religiões orientais de salvação, e com o camponês sendo um tipo suspeito para religiões de salvação hindus, e especialmente para o budismo. Este camponês, tal como Weber o define, é uma invenção judaico-cristã.

Mas, mesmo fora do universo judaico-cristão as coisas se tornam mais complexas, não sendo possível o estabelecimento de uma dicotomia rígida entre a religiosidade agrária e os universos alheios a ela. Desta forma, Burkert (1993, p. 438), assinala em relação ao calendário ático:

> É curioso o calendário dar tão pouca importância ao ritmo natural do "ano" agrícola. Não existe qualquer mês da "sementeira" ou da "colheita", nem um mês da "vindima". Os nomes são retirados das festas "artificiais" da polis. O mesmo é válido para outros calendários gregos.

Há uma temporalidade anterior ao cristianismo e ao que se convencionou chamar de modernidade, portanto, que já se desvincula dos ritmos e estações agrárias em pleno período histórico de suposta prevalência temporal destes ritmos.

E no âmbito da modernidade, por fim, a religiosidade agrária é particular ou universal? Em relação a esta questão, Bourdieu (1987, p. 68) exemplifica:

> O islamismo deriva sua força e sua forma, no campo norte-africano, de sua acomodação às aspirações dos grupos rurais e dos elementos que dele assimilou ao preço de transações incessantes; enquanto a religião agrária é constantemente reinterpretada na linguagem da religião universal, os preceitos da religião universal se redefinem em função dos costumes locais.

O que é universal, em síntese, é particular, mas o que é particular - vinculado aos ritmos agrários - também se torna universal.

Como as instituições religiosas, por fim, se situam perante a religiosidade agrária? Por ser uma questão extremamente ampla, ela não admite respostas sucintas ou que se pretendam abrangentes, mas algumas indicações podem ser feitas. Segundo Durkheim (1969, p. 152), muitas vezes é na própria vegetação, no solo que o transporta e que o alimenta, que a ação religiosa é exercida diretamente, sem que qualquer intermediário divino seja invocado pela fé.

A análise durkheimiana não é necessariamente incorreta, mas, se tomada de forma rígida, termina por descartar ou colocar em segundo plano a intermediação sacerdotal entre o fiel e o objeto de sua fé, no seio desta religiosidade, e isto significaria desconsiderar o papel imenso e fundamental que a Igreja desempenhou entre os camponeses e seu conjunto de crenças e de ritos. Mas este papel, por outro lado, foi dotado de considerável ambiguidade.

Posto em contato com um rebanho de fiéis, situado no meio rural e ligado a crenças e ritos frequentemente pré-cristãos, o sacerdote viu-se envolvido no dilema entre combater tais crenças, adequando a vivência dos fiéis aos padrões teológicos, ou aceitá-las como práticas

afinal de contas inofensivas, tendo prevalecido, historicamente, a segunda alternativa; como estratégia de convivência e incorporação, sem deixar de lado a possibilidade de adesão do sacerdote a estas mesmas crenças e práticas.

E tampouco o camponês descartou a ação sacerdotal. Desta forma, Delumeau (1990, p. 75), salienta em relação à Europa do século XVII: "Compreende-se, nestas condições, que as populações rurais tenham visto no sacerdote aquele que, dotado pela Igreja de poderes excepcionais, podia afastar de uma terra granizos e tempestades - manifestações evidentes da cólera divina". E lemos no relato de um bispo a respeito de um ritual ocorrido na Calábria em meados do século XVI, transcrito por Braudel (1984, v. I, p. 102):

> Na manhã do dia de Páscoa, alguns padres deslocavam-se até as religiões marítimas onde se concentravam vastos rebanhos e costumavam celebrar missa num altar feito de formas de queijo, após o que abençoaram queijos e rebanhos e davam a comunhão aos pastores.

Em síntese: o que seriam universos estanques foram, na verdade, inter-relacionados e intercambiáveis em mais de um sentido.

Ao longo das páginas seguintes, abordarei a relação entre os deuses, mas também, as deusas e a terra a partir de alguns de seus aspectos básicos. No capítulo 1, abordarei a relação entre a escassez e a abundância que, no âmbito da religiosidade agrária, são fenômenos sagrados, derivados da ação ou da inação divina, e não apenas fenômenos naturais. No capítulo 2, traçarei um paralelo entre a semente e o sêmen, mostrando como a fecundidade da terra e a fecundidade da mulher tornam-se fenômenos contíguos em termos míticos e rituais.

No capítulo 3, estudo alguns ritos agrários fundamentais, bem como, o culto aos antepassados, que também faz parte destes cultos. No capítulo 4, analiso como árvores e plantas são sacralizadas e descrevo como isto se dá em relação a diversas delas, que podem ser míticas ou reais. E no capítulo 5, por fim, estudo as relações entre os deuses e as deusas e o universo agrário.

CAPÍTULO 1

A TERRA SECA E A ABUNDÂNCIA

Em oposição à abundância extraída da terra, acompanhada de sua simbologia, surge a escassez gerada pela própria terra e igualmente acompanhada por um cortejo de símbolos. A terra deixa de sustentar os que dela sobrevivem não por algum fenômeno de ordem natural, ou ainda, tal fenômeno ocorre e sua existência é constatada por todos, mas sua origem reside no comportamento de quem está sob uma maldição gerada a partir da justa punição de seus erros.

A miséria gerada pela terra seca foi simbolizada de diversas formas, em diferentes regiões e períodos históricos. Entre os sertanejos nordestinos, por exemplo, a Velha do Chapéu Grande foi uma personificação da fome e da miséria; uma figura mítica, esquelética e com um imenso chapéu, Mas, em outros ambientes históricos, elementos da natureza também foram usados para representar a dor e a miséria provocadas pela escassez natural.

Entre eles, o espinho representa a terra não-cultivada ou a terra estéril; por isso, lemos em Gênesis (3; 18): "Espinhos e cardos também te produzirá; e comerás a erva do campo". Se a terra é nutriz e fonte de felicidade, ela, afinal, também está ligada ao trabalho árduo, cuja recompensa pode ser a fome e a miséria, com a esterilidade derivando de alguma forma de transgressão aos olhos de Deus, ou do deus que deveria permitir a abundância.

Desta forma, segundo o Livro da Abelha (IX), compilação de textos teológicos e históricos publicada por Salomão de Akhlat no século XIII, alguns dizem que antes da transgressão do comando a terra não trazia espinhos, e que até a rosa não tinha espinhos como agora; mas, depois da transgressão do comando, a Terra colocou espinhos devido à maldição que havia recebido.

O castigo gerado neste contexto, foi personificado de diferentes formas, bem como a fome dele resultante. Virgílio (ENEIDA: VI; 276) personifica a fome, mencionando a maligna companheira e odiosa pobreza, espantosa de se ver. Mas, a fome mencionada por Virgílio aflige àqueles que fizeram por merecê-la, com o vínculo entre a culpa dos homens e o castigo divino, a gerar a escassez tendo sido representado de diferentes formas a partir de diferentes contextos.

A dimensão do castigo é expressa em Jó (18; 15): "Morará na sua mesma tenda, não lhe ficando nada; espalhar-se-á enxofre sobre a sua habitação". E o desregramento sexual pode ser uma de suas causas, tal como lemos em Jeremias (23; 10):

> A terra está cheia de adúlteros,
> e por causa disso a terra chora
> e as pastagens do deserto estão secas.

O castigo pode ser descrito não apenas a partir de uma ação divina, mas também, a partir do desaparecimento de um deus, que se torna ausente no momento em que a escassez e a fome imperam, com tal ausência, contudo, nunca sendo gratuita. Neste sentido, Vieyra (1977, p. 367), menciona os deuses que desaparecem - as divisões da vegetação - levando com eles "tudo o que é bom" e gerando a consequência de que nem deuses, nem homens podem nutrir ou procriar.

A responsabilidade, porém, nunca é atribuída à entidade divina, e sim, aos que de uma forma ou de outra a ofenderam e que se tornaram, consequentemente, responsáveis por seu próprio sofrimento. O vínculo entre ausência divina e escassez é delineado com precisão, quando

lemos no *Ramayana* (VII; 86):

> E, o deus de mil olhos tendo desaparecido, o mundo inteiro ficou agitado e a terra parecia estar perdida, desprovida de sua umidade, suas florestas secaram. Não havia águas correntes para alimentar os lagos e os rios e uma grande desolação tomou conta de todos os seres por conta da falta de chuva.

Quem age de forma contrária às normas divinas pode ter ou não consciência de seus atos, mas será castigado da mesma forma, podendo, inclusive, precaver-se perante as já esperadas consequências de seus atos. Desta forma, lemos, em A Epopéia de Gilgamesh (2011, p. 83), o que Anu pergunta à poderosa Ishtar:

> "Se eu fizer o que tu me pedes, haverá sete anos de seca por toda Uruk; o trigo só terá palha e nada de semente. Guardaste uma quantidade suficiente de grãos para as pessoas e capim para o gado?" Ishtar replicou: "Guardei grãos para as pessoas e capim para o gado; há uma quantidade suficiente de grãos e capim para os sete anos de trigo sem semente."

É a própria deusa, portanto, quem se declara consciente do castigo que será implantado por outros deuses e busca auxiliar o transgressor, mas este auxílio divino raramente se faz presente. E encontramos na mitologia grega, por fim, um personagem exemplar em relação às consequências e dimensões do castigo imposto ao transgressor, que, em seu caso, se dá a partir de uma sede eterna. Trata-se de Tântalo, que segundo a versão de Diodoro da Sicília (HISTÓRIA UNIVERSAL: IV; 74; 1), foi um rei asiático admitido à mesa dos deuses na condição de filho de Zeus e, tomando conhecimento de alguns segredos divinos, espalhou-os entre os mortais, sendo punido por isto.

Homero (ODISSEIA: XI; 592-596), menciona Tântalo submergido nas águas de um lago e penando de sede sem conseguir saciá-la, uma vez que, sempre que se abaixava a água lhe fugia, descobrindo-se em torno de suas pernas a terra enegrecida que um deus ressecava. Também Diodoro da Sicília (BIBLIOTECA HISTÓRICA: IV; 74; 2) descreve o suplício de Tântalo, mencionando a árvore carregada de peras, maçãs brilhantes, figos doces, azeitonas e romãs maduras, mas toda vez que ele alcança uma fruta suculenta, uma rajada de vento a coloca fora do alcance.

Outra versão do mito, define o personagem como um deus frígio que serviu a carne de Pélope, seu próprio filho, aos deuses, além de roubar os manjares divinos, buscando, com isso, conhecer os limites da onisciência destes e sendo exemplarmente punido por seus convidados. Por isto, que se referindo a Tântalo, Píndaro (ODES OLÍMPICAS: I; 65) ressalta que, se algum homem ao fazer alguma coisa, espera estar escondido da divindade, ele engana a si mesmo.

Não se trata, em relação ao personagem, de uma maldição vinculada à esterilidade da terra, mas seu sentido é semelhante, uma vez que, a sua sede infindável está ligada a uma transgressão. E tal sede, é eterna e desprovida de possibilidades de remissão, ao passo que o castigo vinculado à esterilidade da terra é temporário, sendo habitualmente seguido pelo arrependimento e consequente retorno da abundância.

Quem errou, afinal, tem consciência disto e busca remediar as consequências de seu ato, o que lemos no *Ramayana* (I; 9):

> No país chamado Anga, um rei famoso chamado Lomapada oprimiria o povo por seu modo de vida prejudicial e desse modo causaria uma seca. Por conta disso, o rei sofreria grande aflição e convocando os brâmanes diria a eles: "Ó homens sábios, conhecedores como vocês são dos costumes do mundo e também das leis divinas, me digam qual ritual de purificação e arrepen-

dimento que posso adotar para expiar meus atos malignos, que ocasionaram essa seca".

E, de forma semelhante, lemos no *Mahabharata* (SHALYA PARVA; GADA YUDDHA PARVA; 51):

> Depois que aqueles doze anos de seca tinham passado, os grandes rishis pediram uns aos outros por preleções sobre os Vedas. Enquanto vagando com estômagos famintos, os rishis tinham perdido o conhecimento dos Vedas. Não havia, de fato, algum entre eles que pudesse entender as escrituras.

O rei, em um caso, e os rishis no outro, apelaram aos agentes capazes de intermediação perante as forças divinas capazes de eliminar a esterilidade que elas próprias decidiram criar, da mesma forma que, segundo Beda, o Venerável (HISTÓRIA ECLESIÁSTICA DA INGLATERRA: IV; XIII), o Bispo Wilfrid, enquanto pregava o Evangelho ao povo, não só os liberta da miséria da condenação eterna, mas também de uma terrível calamidade da morte temporal, uma vez que, nenhuma chuva havia caído neste distrito há três anos antes da sua chegada à província, após o que uma fome grave caiu sobre o povo e o destruiu impiedosamente; de modo que se diz muitas vezes como quarenta ou cinquenta homens, desesperados de fome, foram juntos à costa do mar, e ali, de mãos dadas, lançaram-se em direção às ondas. Mas no próprio dia em que a nação recebeu o batismo da fé, caiu uma chuva suave, mas abundante; a terra reviveu, os campos ficaram verdes novamente, e a estação foi agradável e frutífera. Assim, a velha superstição foi afastada, renunciou-se à idolatria, o coração e a carne de todos se alegraram com o Deus vivo, por perceberem que Ele, que é o Deus verdadeiro, os enriqueceu pela graça celestial com ambas as bênçãos, internas e externas.

Mas a esterilidade a ser superada, na perspectiva cristã, também pode estar relacionada à ausência de fé. Segundo Paulino de Nola (POEMAS: I; 21; 679-682), novamente, aquela pedra que é Cristo voltou de seu peito sagrado, trazendo novamente o dom de seu antigo amor: a água de uma maneira nunca vista perante toda a areia, que estava seca antes.

O autor relaciona a seca não a um fenômeno material, mas a uma ausência espiritual que apenas a presença de Cristo conseguiria suprir. E a água por ele mencionada é a água da salvação; a única, para ele, capaz de saciar os espíritos.

Se há a escassez proveniente do castigo, também pode ser registrada uma abundância de contornos míticos, mais própria de uma idade de ouro que oriunda dos limitados recursos naturais. É a abundância descrita em *Deuteronômio* (6: 10-11), a partir da qual quem chega encontra pronto o que não plantou nem edificou:

> Havendo, pois, o Senhor teu Deus te introduzido na terra que jurou a teus pais, Abraão, Isaque e Jacó, que te daria grandes e boas cidades, que tu não edificaste, e casas cheias de tudo que é bom, que tu não encheste, e poços cavados, que tu não cavaste, vinhas e olivais, que tu não plantaste, e comeres, e te fartares.

Trata-se de uma situação oposta à descrita em Levítico (26: 16): "Então eu também vos farei isto: porei sobre vós terror, a tísica e a febre ardente, que consumam os olhos e atormentem a alma; e semeareis em vão a vossa semente, e os vossos inimigos a comerão". E também à situação descrita em Miquéias (6: 15): "Tu semearás, mas não ceifarás; pisarás a azeitona, mas não te ungirás com azeite, e o mosto, mas não beberás vinho".

Em ambos os casos, é feita a descrição do trabalho improdutivo e transformado em maldição, ao passo que, no primeiro contexto, surge a fartura derivada da bênção divina e desvinculada do trabalho: a restauração de uma paisagem edênica, na qual, os frutos da terra

estarão à disposição sem o esforço correspondente.

Trata-se, enfim, de uma dualidade exposta com nitidez, quando, por um lado, lemos em *Ezequiel* (20: 17):

> Não terá gosto na contemplação
> dos regatos
> e dos rios que vertem mel e nata.

E quando, por outro lado, lemos também em *Ezequiel* (32:14):

> Então deixarei que as suas águas
> se assentem
> e farei os seus riachos
> Fluírem como azeite.

Mais do que natural, a recompensa aos fiéis é edênica, sendo descrita a partir da existência de uma terra na qual a abundância flui de forma livre e ininterrupta; uma abundância paradisíaca, portanto, por não estar vinculada ao trabalho, que desaparece juntamente com a maldição que o criara.

Trata-se de uma percepção judaico-cristã, delineada no universo greco-romana a partir da descrição da idade de ouro, embora não haja, neste contexto, o vínculo entre abundância e recompensa divina. Mas, no universo dionisíaco, segundo Daraki (1994, p. 58), o sistema alimentar abriga todos os signos da idade de ouro: a abundância, a imprudência e a ausência de trabalho. E esta concepção, é retomada pelos gregos de diferentes outras formas.

Ela também seria retomada pelo islamismo, de forma que, no século XII, um místico sufi como *Ibn'Arabi* (2004, p. 167) escreve:

> Todo esto te traerá el recuerdo del Paraíso y de los dones que tu Señor atesora para los que Él ama. La Primavera es la estación del Paraíso y el Paraíso es el hogar de los vivos. Como la Primavera es lluviosa y tibia, así es el clima del Paraíso. Cuando tu gente sienta lo mismo, esto les animará y les dará energía. Usa esa energía para guiarlos al trabajo, pero elimina las dificultades de su tarea, para que incremente su deseo y esperanza por la eterna felicidad y bienestar del Paraíso. Encontrarán los signos del Paraíso en la Primavera de este mundo.

Assim como a escassez, a abundância cria seus símbolos por meio de animais, de cores e de objetos; a partir dos mais diversos elementos e formatos. O caracol, por exemplo, representa a abundância gerada pela fertilidade, devido ao desenvolvimento de seu chifre e à espiral ligada às fases da lua. É um símbolo lunar, mas também é um símbolo agrário. Já o verde, é uma cor favorável, por representar a vegetação e a abundância. E, segundo Gernet e Boulanger (1960, p. 29), uma festa invernal de Andros, na Grécia, caracteriza-se pela milagrosa transformação da água em vinho. É elaborada, então, uma simbologia que seria retomada pelo cristianismo, a representar, ritualmente, a chegada de uma abundância de origem divina.

Mas foi a cornucópia que se tornou o símbolo universal da abundância; sua expressão por excelência. Entre os taís, povo residente na Tailândia, as abóboras celestes são vistas como cornucópias que contém todas as variedades de arroz, todo o conhecimento contido em manuais de segredos, todas as espécies humanas, que dela derivam. A abóbora, efetivamente, é um símbolo de fertilidade devido às suas inúmeras sementes que a assemelham a uma cornucópia, com os tais vendo-a, simbolicamente, no formato de um manancial inesgotável, que contém, também, os manuais das ciências secretas.

Já um filósofo do século IV como Libânio (CARTAS: II; 107), tardio em seu apego ao paganismo helênico, descreve como, durante um ritual, o corno de Amaltea - o corno da abundância - foi apresentado diante de todos. Afinal, se cornos, no imaginário popular, expressam o adultério, e principalmente, o marido traído, eles, em termos míticos, representam a prosperidade; são os cornos da abundância, a cornucópia.

Na mitologia grega havia os cornos da cabra Amaltéia, mencionados por Libânio, que amamentaram o próprio Zeus. Segundo Diodoro da Sicília (BIBLIOTECA HISTÓRICA: V; 70; 3), as ninfas o amamentaram com uma mistura de leite e mel, e fizeram com que fosse amamentado por uma cabra chamada Amaltéia. Para Higino (FÁBULAS: CXXXIX; 3), Amaltea chamou algumas jovens e deu a elas escudos de bronze, fazendo-os ressoar em torno da árvore na qual pendurara a criança para que seus vagidos não fossem ouvidos, com as jovens recebendo, então, o nome de coribantes. E Nono de Panópolis (DIONISÍACAS: XXVIII; 298), chama Pã de Pastor de Amaltea, definindo-a como a cabra e enfermeira portadora de leite.

Na figura de Amaltea, encontra-se presente uma simbologia fundamental dos cornos, ligada à força e ao poder, assim como eles são associados a símbolos fálicos, mas, tal associação apenas agrega o sentido de fertilidade ligado ao corno. Cornos e fálos, por fim, compartilham do mesmo sentido de força, estando presentes nos elmos de guerra até o período medieval, além de as coroas, com suas pontas em forma de diadema, na Antiguidade, retomarem a imagem do corno.

Os instrumentos musicais associados ao corno são definidos, nas narrativas da Antiguidade e mesmo além, como os instrumentos que chamam para a guerra em nome do sagrado, tendo, eventualmente, o poder de fazer desmoronar as muralhas que protegem os infiéis. E o uso de instrumentos musicais semelhante ao corno em situações de guerra é mencionado em Ezequiel (7; 14): “Já tocaram a trombeta, e tudo prepararam, porém não há quem vá à peleja, porque sobre toda a sua multidão está a minha ardente ira”.

A presença de cornos em divindades é atributo universal, especialmente forte quando tais atributos vinculam a divindade que os possuem à fertilidade, além de o formato do corno ser associado ao formato de uma espiga. E, miticamente, o corno aproxima o unicórnio do rinoceronte, que, a princípio, foi visto como um animal fabuloso. Ambos, são dotados de um único corno, identificado com a cornucópia, ou seja, com um símbolo de abundância, além de o unicórnio estar associado à virgindade - é o animal que as virgens conseguem domar - e à distribuição de benefícios, com as tradições medievais associando-o à imagem de Cristo, sendo ele, também, um emblema chinês da prosperidade.

Crenças gnósticas associam o corno à maturidade e à perfeição, com ele podendo, também, estar vinculado ao sacrifício ao qual o boi é submetido, vinculando-se, a partir daí, ao sacrifício a ser feito para que a colheita, que se torna dependente da oferenda a ser realizada, possa ser bem-sucedida. Eles ganham, então, um sentido sagrado, passando a fazer parte da ornamentação de templos. E os chifres, estando sobre a cabeça dos animais, são símbolos vinculados à abertura de caminhos; por isto, no zodíaco, Áries e Touro, animais dotados de chifres, abrem o ciclo zodiacal.

Associada ao corno, a espiga representa o êxito, a colheita bem-sucedida, mas também traz em si a virtualidade da vida que segue. Os deuses da vegetação a carregam em triunfo, e ela também é um atributo solar. Forma um feixe, trazendo consigo a multiplicidade - sua virtualidade - , portanto, que irá se expandir, gerando a vida e tornando-a viável a partir desta expansão, com tal multiplicidade sendo expressa no *Mahabharata* (BHISHMA PARVA; JAMVU-KHANDA NIRMANA PARVA; 3), “O solo que produz colheitas específicas em estações específicas está agora coberto com as colheitas de todas as estações. Cada haste de cevada está ornada com cinco espigas, e cada haste de arroz com cem”.

A espiga é vista como o filho nascido da hierogamia entre o céu e a terra, sendo tal a espiga de trigo nos mistérios de Elêusis. Em uma cerimônia pertencente a estes mistérios, quando era retratada a união entre Zeus e Deméter, era realizada a cena da epopeia, quando uma espiga de trigo era apresentada à plateia silenciosa, e com *Hipólito de Roma* (REFUTAÇÃO DE TODAS AS HERESIAS: V; II), descrevendo a cena:

> Os frígios, no entanto, afirmam, ele diz, que é igualmente "uma espiga de milho-verde colhida". E depois dos frígios, os atenienses, enquanto iniciam as pessoas nos ritos Eleusinianos, também mostram para aqueles que estão sendo admitidos no grau mais alto nesses mistérios, o poderoso, maravilhoso e perfeito segredo apropriado para um iniciado na mais alta mística: uma espiga de milho em silêncio colhida.

A abundância, é descrita a partir da fertilidade oriunda da terra, frequentemente dotada de uma extensão extraordinária. Assim, conforme a descrição contida no *Shi King* (ODES DO TEMPLO E DO ALTAR: I; Ode XIV), escrito entre o século XI e o século VII antes de Cristo, abundante é o ano com muito milho e muito arroz. E nós temos nossos celeiros altos, com miríades e centenas de milhares, e milhões (de medidas neles), para espíritos doces, para apresentar aos nossos antepassados, homens e mulheres, e para fornecer todas as nossas cerimônias, com as bênçãos de todo tipo que nos são enviadas.

Mas há, também, um sentido mais idílico que extraordinário na abundância, presente mais de uma vez nos textos homéricos como uma espécie de refúgio em tempos de guerra. *Homero* (ODISSÉIA: IX; 132-4), menciona a presença em uma ilha, de úmidos prados de ervas suaves, junto ao mar espumoso, no qual as vides são perenes e o trabalho é escasso. E, também na Odisséia (VII; 117-9), são descritas árvores em cujos ramos jamais faltam os frutos, nem chegam a extinguir-se, sendo perenes no verão e no inverno.

Homero (ODISSEIA: XIII; 101-2) menciona, igualmente, uma oliveira com folhas graciosas e, ao seu lado, uma caverna sombria e agradável, refúgio das ninfas de água que chamam-nas náiades. Da mesma forma, *Homero* (ODISSEIA: IV; 565-8), descreve um local no qual não há neve, não é longo o inverno nem há muita chuva e o oceano constantemente lhes envia os sopros sonoros de um ambiente gentil. E *Homero* (ILÍADA: XX; 8), menciona ainda, as ninfas que moram nas belas florestas, as fontes dos rios e os prados gramados.

Há, por fim, uma dimensão francamente utópica da abundância, presente em textos tanto cristãos quanto pagãos. Tal dimensão, reflete a constatação da impossibilidade de tal abundância se concretizar na terra dos homens, mas também traz em si a promessa de um futuro que redimirá toda a escassez presente e passada. Tal abundância não existe, talvez nunca existirá, mas o simples fato de ser descrita das mais diferentes formas já traz em si o germe da transformação.

Tal utopia encontra-se presente, quando lemos em A narrativa de *Zózimo* referente à vida dos abençoados (III):

> E enquanto orei, eis que duas árvores brotam da terra, lindas e lindas, carregadas de frutas perfumadas. E a árvore desse lado se curvou e me recebeu no topo, e foi levada acima do meio do rio, e a outra árvore me encontrou e me recebeu nos seus ramos e me abaixei no chão; e as duas árvores foram levantadas e me afastaram do rio do outro lado. Naquele lugar descansei três dias e, emergindo novamente, segui para frente, onde não sabia, e aquele lugar estava cheio de muita fragrância, e não havia montanha em nenhuma das mãos, mas o lugar estava nivelado e florido, coroado de guirlandas, e toda a terra bonita.

Também quando lemos na Visão de *São Paulo* (22):

> E olhei em torno daquela terra e vi um rio de leite e mel, e havia árvores plantadas junto à margem do rio, cheias de frutas; além disso, cada árvore possuía doze frutos no ano, tendo frutas diversas: e vi as coisas criadas que estão naquele lugar e toda a obra de Deus, e vi ali palmeiras de vinte côvados, mas outras de dez côvados; e essa terra era sete vezes mais brilhante do que prata. E havia árvores cheias de frutas das raízes para os ramos mais altos, de dez mil frutos de palmeiras sobre dez mil frutos. As videiras de uva também tinham dez mil plantas. Além disso, nas videiras individuais havia dez mil mil cachos e em cada uma destas mil uvas solteiras: além disso, essas árvores únicas traziam mil frutos.

E fazendo a descrição de uma nação imaginária, Luciano de Samósata (RELATOS VERÍDICOS: 13) afirma que o país possui todo tipo de flores e plantas cultivadas e selvagens. As videiras dão doze colheitas por ano e colhem todos os meses; no que diz respeito às romãs, macieiras e outras árvores frutíferas, eles disseram que produziram treze colheitas, pois durante um mês - o "Minoan" de sua colheita - eles dão frutos duas vezes. Em vez de grãos de trigo, as colheitas produzem pão adequado para consumo nos seus vértices, como cogumelos. No bairro da cidade, existem trezentos e sessenta e cinco fontes de água e tantas de mel, quinhentos rios de água, embora estes sejam menores, sete rios de leite e oito de vinho.

Em todas estas descrições - ante ocupações legítimas do País da Cocanha - a abundância surge como definitiva e absoluta.

A colheita, por sua vez, é recompensa, mas também é julgamento: o que for plantado, será colhido. Pode ser um julgamento a ser realizado no fim dos tempos, tal como anunciado em *Joel* (3; 13):

> Lancem a foice,
> pois a colheita está madura.

Também como anunciado em *Mateus* (13: 39): "A colheita é o fim desta era, e os encarregados da colheita são anjos". E o que determinará o julgamento serão os frutos a serem colhidos; o resultado da colheita, o que é expresso em *Gálatas* (6:10): "Entristecidos, mas sempre alegres; pobres, mas enriquecendo muitos outros; nada tendo, mas possuindo tudo". É feita uma inversão fundamental, portanto, a partir da qual o resultado material da colheita perde qualquer importância, o que já havia sido anunciado em *Salmos* (126: 5), onde lemos:

> Aqueles que semeiam com lágrimas
> com cantos de alegria colherão.

A punição à atitude oposta é descrita em *Provérbios* (22: 8):

> Quem semeia a injustiça colhe a maldade;
> o castigo de sua arrogância será
> completo.

E, por fim, as dificuldades da colheita como salvação são salientadas em *Mateus* (9: 37): "Então disse aos seus discípulos: 'A colheita é grande, mas os trabalhadores são poucos".

A recompensa aguardará os que não se dedicaram à colheita de bens materiais, mas também o castigo e o sofrimento, na perspectiva cristã, fazem parte deste processo. Segundo *Efraim da Síria* (HINOS NISIBIS: Hino III; IX), a Terra, a videira e a azeitona precisam de castigo. Quando a azeitona é machucada, então sua fruta se torna madura; quando a videira é

podada, então suas uvas estão bem; quando o solo é arado, o rendimento é bom; quando a água é confinada nos canais, os lugares do deserto bebem dela.

Gregório Magno (EPÍSTOLAS: IX; XXXIII), estabelece vínculos semelhantes entre punição, castigo e colheita, ou seja, recompensa. Segundo ele, o ramo frutífero é dito ser purgado, porque é cortado pela disciplina que pode levar a uma graça mais abundante. Assim, as azeitonas, pressionadas na prensa de óleo, fluem para a gordura do óleo. Então, os cachos de uvas batidos com os calcanhares, liquidificam-se em vinho. Deve regozijar-se, portanto, o bom homem em sua flagelação, por ver ele que é amado pelo Juiz Eterno.

Não apenas colhemos, mas também somos herdeiros de colheitas já feitas e devemos ser dignas delas. Assim, segundo *Vicente de Lérins* (EL COMMONITORIO: XXIII), nossos antepassados, no tempo antigo, semearam trigo no campo da Igreja. Seria muito inconveniente e iníquo se nós, os descendentes, em vez da verdade genuína do milho, colhermos um falso erro. Da doutrina, que foi semeada como trigo, devemos colher a doutrina que seja do mesmo tipo, de modo que, no processo de tempo, qualquer uma das sementes originais é desenvolvida, e agora floresce sob cultivo, com nenhuma mudança podendo ocorrer no caráter da planta. Podem surgir formas e variações na aparência externa, mas a natureza de cada tipo deve permanecer a mesma. Deus, afinal, proibiu que esses leitos de roseira da interpretação católica fossem convertidos em espinhos e cardos.

O tema da colheita é, portanto, fundamental e recorrente no imaginário cristão. Ao abordá-lo, *Ambrósio de Milão* (SOBRE OS DEVERES DO CLERO: III; VI; 41) o faz de forma eminentemente crítica. Segundo ele, devemos esperar o pagamento do trabalho das colheitas da terra frutífera e devemos esperar um retorno justo da fecundidade da terra rica; mas, a partir destas constatações, o autor faz uma série de perguntas ao seu interlocutor. Por que ele usa a indústria da natureza e faz uma trapaça? Por que ele gargalha pelo uso dos homens no que é cultivado para todos? Por que diminuir a abundância para as pessoas? Por que fazer predominar o seu objetivo?

O interlocutor, que também é o acusado, geme sobre as ricas culturas do solo, lamenta a abundância geral e as galerias cheias de milho. Está atento para ver quando a safra será pobre e a colheita falhará. Alegra-se que uma maldição tenha sorrido aos teus desejos, de modo que ninguém tenha seus produtos. Então, se alegra que a sua colheita tenha chegado, colecionando a riqueza da miséria de todos, e chamando essa indústria de diligência, quando não é senão uma astúcia, e uma astúcia do comércio.

Até aqui, as perguntas são feitas a um opressor definido de forma genérica, mas elas ganham outros direcionamentos. É indagado, então, por que os pobres desejam uma temporada estéril? Porque, quando não sentem os benefícios de uma estação frutífera, quando o interlocutor está colocando o preço e armazenando o milho, eles prefeririam que nada fosse produzido, do que o interlocutor realizar negócios às custas da fome dos outros. O tema da reflexão de Ambrósio de Milão, portanto, é a riqueza obtida a partir da miséria gerada pela escassez, e a riqueza implacavelmente amaldiçoada pelo autor.

O tema de reflexão de *Gregório Nazianzeno* (DISCURSOS: XVI; VI), por sua vez, é o fracasso e a desolação. Segundo ele, terrível é uma temporada infrutífera e a perda das culturas, mas não poderia ser de outra forma, quando os homens já se regozijam com suas esperanças e contam com todas as suas plantações, exceto as colhidas. Terrível novamente é uma colheita não razoável, quando os agricultores trabalham com corações pesados, sentados como estavam ao lado do túmulo de suas colheitas, que a chuva gentil alimentava, mas a tempestade selvagem desarraigou, com eles sequer obtendo a benção que os transeuntes concedem aos fazendeiros. Infeliz é a visão do solo devastado, desmatado e despojado de seus ornamentos, sobre os quais o abençoado Joel lamenta na sua mais trágica imagem da desolação da terra e do flagelo da

fome; enquanto outro profeta lamenta, contrastando-a com a sua beleza anterior, e constatando a desordem final sob a ira do Senhor quando feriu a terra; antes, dele é o Jardim do Éden, atrás dele, um deserto desolado.

Na perspectiva do autor, o fracasso da colheita, mais uma vez, é o desfecho do castigo, mas também é do fracasso de uma colheita espiritual que se trata.

A colheita deriva do ato de arar a terra, mas é um arado simbólico, de dimensões espirituais, que os mitos agrários descrevem. Já os ritos funerários dedicados a Osíris, tinham início com uma cerimônia que simbolizava a colheita, o plantio e o ato de arar a terra. Tais ritos, portanto, realizados em honra de um deus ligado à agricultura, associam a morte ao ato de arar a terra, permitindo, com isso, que a vida desabroche. E o cristianismo retomaria plenamente tal associação, além de definir o arado como o processo que permitirá a semeadura e a colheita da boa nova.

Segundo *Enódio* (DECLAMACIONES: XII; 8), graças aos seus arados, é possível arar a terra da alma humana, preparada para a semeadura fértil. E essa semeadura, é pensada em termos de um memorial, quando lemos, no *Evangelho dos 12 Santos* (Ensinamento 33.9), as seguintes indagações

> O cereal que brota da terra com os outros grãos não é transmutado pelo espírito em minha carne? As uvas da vinha, com os outros frutos, não são transmutadas pelo espírito em meu sangue? Que estes, com vossos corpos e almas, sejam o vosso memorial para o Eterno.

Os resultados desta colheita, são descritos por *Pôncio de Cartago* (A VIDA E A PAIXÃO DE CIPRIANO, BISPO E MÁRTIR: 2), quando este salienta:

> Ninguém pressiona a colheita das trincheiras que acabamos de formar; ninguém nunca procurou por frutas amadurecidas de folhas recém-plantadas. Mas nele, todas as coisas incríveis concordaram. Nele, a debulha precedeu (se pode ser dito, pois a coisa está além da crença) antes da semeadura, a vindima, os rebentos, o fruto da raiz.

Mas é preciso estar preparado para ela, o que *Alexandre de Alexandria* (EPÍSTOLAS SOBRE A HERESIA ARIANA: V; I) assinala:

> A Palavra, que é enviada do céu, está preparada para a irrigação de nossos corações, se estivermos preparados para o seu poder, não apenas falando, mas ouvindo. Pois, como a chuva sem o solo não produz frutos, a Palavra também não frutifica sem ouvir, nem ouvir sem a Palavra. Além disso, a Palavra torna-se frutífera quando a pronunciamos.

As doutrinas expostas pelos autores cristãos foram seguidas, a partir de então, pelo esforço em levá-las adiante de forma concreta; obra de missionários, em uma religião catequética, a partir de suas origens, com o imaginário da colheita sendo então retomado. É o que faz Beda, o Venerável (HISTÓRIA ECLESIÁSTICA DA INGLATERRA II; XV), ao descrever o que chama de esforços nobremente promovidos pelo bispo Félix, que vindo a Honorius, o arcebispo, das partes da Borgonha, onde nasceu e ordenou e tendo lhe dito o que desejava, foi enviado por ele para pregar a Palavra para a referida nação dos ingleses; com seus desejos não sendo em vão para o piedoso trabalhador no campo espiritual, tendo efetuado nele uma grande colheita de crentes, entregando toda essa província de longa iniqüidade e infelicidade, e trazendo-a para a fé e obras de justiça e os presentes de felicidade eterna.

Para além das doutrinas expostas pelos autores cristãos e dos esforços dos missionários, entretanto, houve uma outra percepção da colheita, presente no cristianismo popular e vivida de forma festiva; por vezes, muito próxima da herança pagã e agregando doses maiores ou me-

nores de irreverência. E, quando bem-sucedida, a colheita é um momento de natural alegria que pode ser expressa a partir da quebra das normas e hierarquias sociais, o que *Braudel* (1984, v. I, p. 298) exemplifica: "As vindimas, em todo o Mediterrâneo, são ocasiões de alegria, de desregramento e de vida um pouco louca. Em Nápoles, os vindimadores interpelam à sua vontade quem encontram, mulher ou homem, religioso ou padre secular".

A colheita, por fim, também é um rito religioso; momento de agradecimento, em caso de sucesso, de busca de explicação e de perdão, em caso de fracasso. E é, também, um ritual que busca garantir o sucesso das colheitas futuras, mas antes que ela ocorra, diversos rituais, ainda que heréticos ou claramente pagãos, são postos em prática para garantir seu êxito.

Exemplar em relação a tal dinâmica, a Florália era celebrada em Roma e nas campinas circunvizinhas, entre 28 de abril e três de maio, em honra à deusa Flora, com o objetivo de atrair os favores dos deuses para as colheitas próximas; contando com a participação ativa de mulheres e com prostitutas surgindo nuas em público durante as festas, no último século da República, assim como, animais ligados à fertilidade também eram soltos de forma comemorativa.

Aelio Lamprino (ANTONINO HELIOGÁBALO: VII), acentua como Heliogábalo refere-se a ela de forma obscena, o que ressalta o caráter licencioso da festa presente - aliás, neste e em outros ritos festivos ligados à colheita -. E Varrão (RERUM RUSTICARUM: I, 1), menciona "Robigo e Flora, por cuja beneficência a ferrugem não estraga os grãos e as árvores, e elas não florescem fora de época. Assim foram oficialmente estabelecidas as comemorações das Robigalia para Robigo e os Jogos Florais para Flora".

É preciso tomar cuidado, antes do início das colheitas, para que atos maléficos de conteúdo mágico não a prejudiquem. Entre os incas, o adivinho da aldeia usava grãos de milho para averiguar a qualidade da próxima colheita; uma forma de usar os poderes do clero para garantir o êxito do processo. Já na Bielo-Rússia, em oposição, o feiticeiro, ao colocar um punhado de hastes torcidas nos caminhos, dava um nó no trigo, impedindo a colheita, enquanto os camponeses colocavam um feixe de trigo torcido sobre a terra para torná-la propícia. Afinal, era preciso agir para impedir que as colheitas fossem prejudicadas, o que *Ginzburg* (1988, p. 42) exemplifica:

> Os benandanti armados com ramos de erva-doce, que lutam contra bruxas e feiticeiras munidas de caules de sorgo; sabem estar combatendo "por amor das colheitas", para assegurar à comunidade a opulência das messes, a abundância dos víveres, dos cereais, das vinhas, de todos os frutos da terra.

Se antes de seu início elas devem ser protegidas, seu início também deve ser cercado de precauções rituais que coincidem, em linhas gerais, com o início da maturação dos grãos. Assim, entre os indígenas senecas do nordeste norte-americano, a Festa do Milho Verde ocorre por ocasião da maturação das primeiras espigas de milho durante três ou mais dias, incluindo uma oração de ação de graças a ser repetida ao longo da cerimônia e concluindo com uma celebração.

Já entre os maias, o número cinco adquire um caráter sagrado, uma vez que, a primeira folha do milho brota da terra cinco dias após a semeadura, com o número representando o deus do milho, e com os Deuses Gêmeos do Milho ressuscitando cinco dias após terem sido lançados no rio. E a espiga de milho, nos mistérios dos indígenas norte-americanos - assim como a espiga de trigo nos mistérios de Elêusis - é o filho nascido da hierogamia entre o céu e a terra, o que sacraliza todo o fruto das colheitas. Por fim, durante a colheita, entre os gauleses, o galho do visco é o ramo de ouro. E sua colheita coincide, simbolicamente, com o início do ano, devendo ele ser colhido com uma pequena foice de ouro.

A colheita deve ser comemorada. A ama, em Romeu e Julieta (Ato I: Cena 3), menciona a Lammastide, festa comemorativa da colheita, celebrada entre os anglo-saxões no dia primeiro de agosto, quando pergunta para Julieta: "Quanto falta para a festa do Pão"? E, segundo Maspero (1971, p, 235), o período próximo ao equinócio da primavera é, entre os camponeses chineses, um período de festas prolongadas. Por fim, à comemoração é dado um sentido de agradecimento e, segundo Frazer (1994, v. I, p. 87), entre os Arayals é feita uma cerimônia depois da colheita, chamada de adoração dos ancestrais, com a intenção de oferecer a nova colheita a eles.

A colheita faz parte dos ciclos agrários, mas tais ciclos podem ser interrompidos por diversos fatores alheios à natureza e de origem sagrada. Pode ocorrer, por exemplo, que a deusa-mãe responsável pela fertilidade se encoleriza, seja pelo fato de não ter sido cultuada devidamente, seja pelo fato de sua filha ter sido raptada. E pode ocorrer, também, que um deus seja morto, sendo dele a responsabilidade pela manutenção do ciclo, ou então, se sinta desprezado e/ou insultado, de uma forma ou de outra.

Segundo o Talmude (II; 4), o mundo é julgado em quatro períodos de cada ano, quais sejam, na Páscoa, em relação ao crescimento do grão; no Pentecostes, em relação ao fruto das árvores, no dia de Ano Novo, quando todos os seres humanos passam diante de Deus como ovelhas diante de um pastor, e no julgamento de Tabernáculos, quando o julgamento é dado em relação à água, ou seja, em relação à chuva.

Os ciclos ligados à agricultura estão, portanto, ligados à vontade divina e ao comportamento humano, a partir do momento em que este está sob o julgamento de Deus. Não são ciclos naturais, ou não são apenas isto; estão ligados à ação humana a partir do julgamento divino, que distribui punições e bênçãos, ligadas, estas, à chuva e à fertilidade.

Tais ciclos são lunares em larga escala. Como salienta Eliade (1958, p. 162), a conexão orgânica entre a lua e a vegetação é tão forte que um grande número de deuses da fertilidade são também divindades lunares. E *Delumeau* (1990, p. 102) acentua em relação à lua:

> Significa os ciclos da vegetação. Inspirou ou acompanhou as fantasias relativas ao princípio "vida-morte-renascimento". Mas, na Europa do começo da Idade Moderna, os aspectos negativos da lua é que são sobretudo sublinhados, na medida precisamente em que ela é a cúmplice dos malefícios da noite.

Tais ciclos, possuem também uma dimensão alegórica, e *Heráclito* (ALEGORIAS DE HOMERO: 39; 2) afirma serem os amores de Zeus e de Hera sobre o monte Ida uma alegoria acerca da estação da primavera. E tais ciclos representam a passagem do tempo, bem como, as diferentes variações a partir das quais ele transcorre. Lemos, assim, em uma das Cartas (IV, 14) de Alcifrão, a recomendação para uma amante vir a seu pequeno jardim, com seu Adônis particular, que agora cultiva.

Trata-se de um rito ligado a Adônis, no qual as mulheres plantam sementes de trigo e cevada em alguns recipientes em plena canícula, onde germinam em pouco tempo, mas também definham rapidamente, representando o desaparecimento prematuro do próprio Adônis. Os ciclos agrários, afinal, possuem velocidades distintas, e a morte de Adônis representa o fim em plena juventude, com sua ressurreição cíclica também simbolizando a passagem das estações.

Porque os ciclos agrários representam a passagem das estações. Elas são vistas como fazendo parte de um cortejo, mas tal cortejo não é apenas uma alusão à temporalidade cíclica. Ele traz dons espirituais a serem acionados por meio de cerimônias situadas no início das estações. Há, então, um período do ano para a realização dos ritos agrários que, no calendário cristão, vai do carnaval às festas juninas, cabendo a tais ritos o fortalecimento das forças da

natureza, que devem ser regeneradas para o processo produtivo poder seguir adiante. E os símbolos e procedimentos ligados à regeneração são ativados neste período temporal.

O ano agrícola, no Egito, era dividido em fases, com cerimônias religiosas correspondentes a cada uma delas, desde a irrigação e plantio da semente, até a colheita primaveril. Já segundo Juliano (AO REI HÉLIOS: 42), cada aldeia, definindo o início do ciclo anual de forma diferente - alguns no equinócio da primavera, outros no auge do verão, a maioria no final do outono - comemora os presentes muito visíveis de Hélios. No paganismo tardio dos romanos, portanto, as etapas cerimoniais presentes no Egito ainda se fazem presentes.

Os ciclos, entre pagãos e cristãos, obedecem ao ritmo das estações, bem como, as atividades agrárias a elas vinculadas, com as datas festivas correspondendo a dias precisos do ano. Assim, as grandes festas dionisíacas eram realizadas entre fins de dezembro e início de abril, o que corresponde ao solstício de inverno e início da primavera, uma vez que, a morte e ressurreição cíclicas de Dioniso correspondem ao renascimento permanente da vegetação. E nas festas da balança realizadas em Atenas as jovens se penduravam nas árvores, sendo mais tarde substituídas por efígies com rosto humano que recebiam o nome de ocsilla, com o ritmo do balanço representando os ciclos agrários.

A celebração destes ritmos, por sua vez, seguiu temporalidades bem definidas, marcadas por características rituais que lhes eram próprias. As festas de verão eram organizadas por mulheres e tinham como objetivo a fertilidade a ser obtida, enquanto as festas de inverno cabiam aos homens e eram ritos de agradecimento, com ambas se articulando no Ano Novo, que era e é o momento da renovação universal. Nas festas da lua, por sua vez, uma vez efetuada a oferta e consumos de frutas e doces, o ritual se dava em termos de um sacrifício, com os homens não participando da festa, que ocorria no tempo das colheitas e representava a fecundidade da lua.

Segundo *Lucrécio* (DA NATUREZA: I: 245-249), a terra não daria os comestíveis dos homens se lhe faltassem as chuvas periódicas, nem o animal, privado de alimentos, manteria a vida e propagaria a espécie. E a observação feita pelo autor remete a uma questão óbvia, é de importância fundamental na religiosidade agrária: sem a chuva não haveria a colheita, com a chuva sendo vista como uma benção; como um presente divino perante o qual todos devem se alegrar e, por isto, lemos no Ramayana (V; 40): “Como a chuva, amadurecendo os grãos, regozija a terra, assim eu estou alegre em te ver”.

A origem da chuva é sagrada, embora explicações naturais referentes à sua origem não tenham deixado de ser formuladas. Assim, segundo Sêneca (QUESTÕES NATURAIS: II; LIV), o vapor emana da terra e dos corpos terrestres, os úmidos e os outros, secos e parecidos com a fumaça; estes, alimentam o relâmpago e as chuvas. As emanações secas e fumegantes que se elevam no ar, não permitem que as nuvens as incluam e quebrem suas barreiras, de onde vem o barulho que chamamos de trovão.

O autor explica a origem da chuva, portanto, a partir de fatores naturais, e outra explicação vinculada à natureza, embora moldada em imagem míticas, é elaborada por Empédocles (FRAGMENTO 73), quando ele afirma: “E como outrora Cipris a terra, quando a molhou em chuva, formas diligenciando, ao rápido fogo deu para firmar”...

O autor se refere a Afrodite, a partir do nome dado a ela devido às suas origens, mas o que importa é o estabelecimento do vínculo natural entre a chuva e o fogo, semelhante ao vínculo estabelecido por Sêneca entre a chuva e o vapor oriundo da terra. Mas o que predominou em termos explicativos foi sua origem sagrada, por vezes, ligada à sexualidade divina.

Desta forma, quando Dânae recebe a visita de Zeus em forma de uma chuva de ouro e é fecundada por ele, é estabelecido miticamente o vínculo entre chuva e esperma como elementos fecundadores e definida a simbologia sexual da chuva. Ela é vista, portanto, como elemento

fecundador, mas também como símbolo da renovação; por isto o ouro era associado pelos astecas à pele nova da terra existente no período inicial das chuvas, antes dela voltar a verdejar. E é esta pele que deve ser renovada pela chuva, tornando-se verde e permitindo a permanência do ciclo agrário.

A chuva é trazida por Deus, pelos deuses ou pelos espíritos, e Hardiman (1996, p. 135) acentua a existência de uma crença generalizada na Índia, segundo a qual deuses e espíritos podem controlar a queda ou a ausência de chuvas, tendo como resultado a existência de cerimônias feitas pelos camponeses, no período de arar a terra, para a obtenção de boas chuvas. E a origem sobrenatural - divina - da chuva é salientada em mais de um texto sagrado.

Segundo o Atharva Veda (III; XIII), Agni e Soma trazem a água, sendo feito o pedido para que a forte chuva daqueles que espalham a doçura surja ao narrador com respiração e vigor. E lemos em Isaías (45; 8): "Destilai vós, céus, dessas alturas, e as nuvens chovam a justiça, abra-se a terra, e produza-se toda sorte de salvação, e a justiça frutifique juntamente; eu, o Senhor, as criei".

Por fim, quando a chuva se ausenta, é toda a mitologia vinculada à terra seca que se faz presente, como meio de explicação do fenômeno catastrófico. Se a chuva deriva de Deus - de sua presença e de sua ação - , sua inexistência deriva da ausência divina, vista como consequência das ações humanas. Assim, para os felás e para os beduínos, segundo Weber (1988, p. 26), um relâmpago intenso significa forte chuva e, caso esta não venha, significa que Deus está distante, em consequência dos pecados cometidos.

A água é um agente de renovação, mas não atua de forma isolada. Sua ação está ligada à lua, formando com ela todo um ciclo de concepções interligadas. A água também fecunda a terra, com a chuva tornando-se um elemento de fecundação no qual o ato de fecundar assemelha a terra à mulher. E também a lua é, por definição, feminina, assim como símbolos cósmicos fazem parte dos ritos agrários.

A fertilidade gerada pela água, com isso, não é vista como apenas natural; é também mágica, e rituais devem ser desenvolvidos neste sentido. Assim, segundo o *Satapatha Brahmana* (VI; 4; 3; 1), deve ser derramada água em um buraco para qualquer coisa machucada ou rasgão que esteja na terra, que será, então, curada pela água. Cabe a ela juntar e curar o que está ferido e rasgado na terra.

Mas a origem divina da água deve ser mais bem compreendida. Sempre vigilantes perante qualquer forma de animismo, os autores cristãos não negam tal origem - afirmam-na, pelo contrário -, mas tratam de negar à água qualquer estatuto divino. Ela é criada por Deus, mas não é Deus, o que um autor como *Aristides de Atenas* (APOLOGIA: V) alerta e enfatiza:

> Os que pensam que a água é Deus erram, pois também ela foi feita para a utilidade dos homens e por eles é dominada; fica suja e se corrompe; se altera quando é servida, muda de cor e congela com o frio; é levada para lavar todas as imundícies... Por isso, é impossível que a água seja Deus, mas é obra de Deus.

Também o orvalho é uma imagem frequentemente usada, estando vinculado à água que salva e purifica. Se o raio e o trovão são ambivalentes em sua força benéfica e em sua capacidade de destruição, o orvalho é suave e sempre visto como benéfico. Entre os gregos, Dioniso representa o orvalho que cai do céu e fecunda, assim como Afrodite, e assim como Astarte, entre os fenícios, são relacionadas ao mar e ao orvalho, com o culto a Astarte sendo realizado no equinócio da primavera e sendo ligado à sexualidade e à fertilidade. Salomão, em sua velhice chegou a adorá-la, o que lemos em 1Reis (11; 5): "Ele seguiu Astarte, a deusa dos sidônios, e Moloch, o repugnante deus dos amonitas".

Mas o orvalho, no Antigo Testamento, é vinculado à salvação e à ressurreição, tal como

lemos em *Isaías* (26; 19):

> Mas os teus mortos viverão;
> seus corpos ressuscitarão.
> Vocês, que voltaram ao pó,
> acordem e cantem de alegria.
> O teu orvalho é orvalho de luz;
> A terra dará à luz os seus mortos.

Também como lemos em *Gênesis* (27; 28):

> Que Deus te dê
> o orvalho do céu
> e as gorduras da terra,
> trigo e vinho em abundância!

E o narrador pede, no Atharva Veda (I; V), que os deuses concedem-nos uma parcela de orvalho, o orvalho mais auspicioso de vocês, como as mães em seu amado amor.

Tal como o orvalho, a chuva é associada à palavra divina e à salvação que abrange os que nela acreditam. Estes, são os fiéis que serão beneficiados, sendo tal associação levada adiante quando, segundo o *Hadith* (1; 79), o Profeta disse:

> O exemplo de orientação e conhecimento com que Deus me enviou é como uma chuva abundante que caiu sobre a terra, alguns dos quais era solo fértil que absorveu a água da chuva e trouxe vegetação e grama em abundância. Outra parcela era difícil e segurava a chuva e Deus beneficiava as pessoas com elas e elas a utilizavam para beber, fazendo com que seus animais bebessem dela e para irrigação da terra para cultivar. E uma parte dela era estéril e não podia segurar a água e não produzia a vegetação (então essa terra não deu benefícios). O primeiro é o exemplo da pessoa que compreende a religião de Deus e se beneficia do conhecimento que Allah revelou através de mim. O último exemplo é o de uma pessoa que não se importa com isso e não leva a orientação de Deus revelada através de mim (Ele é como aquela terra estéril).

A chuva regenera a natureza e salva os homens. Ela cai não apenas sobre a terra, mas também sobre os espíritos, não sendo representada, portanto, como um mero elemento natural. Ela permite a sobrevivência do ser humano, mas também traz a vida eterna, derivando deste fator muito de sua expressão sagrada. Seria um erro, portanto, ver em tal expressão um mero fator ligado à realização das colheitas, por ser também de uma colheita de almas que se trata.

O sentido de salvação espiritual da chuva é saudado em *Isaías* (45; 8):

> Vocês, céus elevados,
> façam chover justiça;
> derramem-na as nuvens.

Não é apenas da fertilidade da terra que se trata, mas da salvação e da justiça oriundas dos céus. A fertilidade gerada por ela é, então, ao mesmo tempo material e espiritual.

Neste sentido, lemos também em *Salmos* (78; 24):

> Fez chover maná para que o povo comesse,
> deu-lhe o pão dos céus.

E lemos, igualmente, em *Deuteronômio* (32; 2):

> Que o meu ensino caia como chuva
> e as minhas palavras
> desçam como orvalho,
> como chuva branda sobre o pasto novo,
> como garoa sobre terras plantas.

Mas, na perspectiva cristã, apenas a quem foi apresentada a Palavra e aceitou-a, a chuva pode trazer a salvação, com isto não se dando, portanto, no caso dos gregos, o que um autor cristão como *Clemente de Alexandria* (STROMATA: I; 7) assinala:

> A cultura preparatória grega, portanto, com a própria filosofia, mostrou ter descido de Deus para os homens, não com uma direção definida, mas no modo em que os chuveiros caíram sobre a boa terra, sobre o manancial e sobre as casas. E da mesma forma tanto a grama como o broto de trigo; e os figos e outras árvores imprudentes crescem nos sepulcros. E as coisas que crescem, aparecem como um tipo de verdades. Pois eles gostam da mesma influência da chuva. Mas eles não têm a mesma graça que os que surgem em solo rico, na medida em que estão secos ou arrancados.

Não apenas na tradição judaico-cristã, porém, a chuva é vista como uma benção natural e espiritual. Assim *Zaratustra* (YASNA 51:1) afirma:

> Khashathra, a força divina, é o presente mais precioso que cai como uma chuva suave sobre nossa terra, ungindo o ser interno daqueles que dedicam suas vidas pela verdade e para o serviço da humanidade. Ó Mazda, o paraíso é fruto das boas ações, assim eu devo sempre tentar realizá-las.

É importante assinalar, no caso, como a chuva unge o ser interno, adquirindo, a partir daí, uma dimensão espiritual. E a dimensão espiritual da chuva é salientada também quando lemos no Sutra da Flor de Lótus (2009, p. 119): "Faço cair a chuva do Dharma umidificando todo o mundo. A Lei de um único sabor é cultivada de acordo com a vossa capacidade, assim como naqueles bosques de florestas, todas as ervas e as árvores, de acordo com o seu tamanho, crescem e florescem".

Há, por fim, uma dimensão mítica na chuva como oferenda divina. Segundo *Cláudio Eliano* (HISTÓRIA DOS ANIMAIS: XV; 7), na Índia, durante a primavera, especialmente na região da pradaria, há chuva de mel líquido, que, à medida que cresce na grama e nas folhas dos pântanos, fornece um grande volume de grama para os bois e as ovelhas.

A chuva, tal como descrita pelo autor, tem um sentido paradisíaco, muito mais que um sentido terreno; como se estivesse sendo descrita, por um autor romano do século III, uma idade de ouro concretizada em um lugar remoto.

Se a chuva é uma benção divina, ela não é necessariamente gratuita. Ela deve, pelo contrário, ser solicitada com fervor e de forma ritual. E a ausência destes rituais, ou do devido fervor a impregnar o pedido, transformam-se em justificativa para os períodos de seca, que devem ser remediados a partir de pedidos e rituais ainda mais intensos e sistemáticos, como forma de remediar omissões passadas.

Desta forma, de acordo com Rumi (ATOS DOS ADEPTOS: VI; 5), místico persa do século XIII, uma grave seca afligiu Qonya e seus arredores. As orações por chuva foram oferecidas publicamente sem recurso, cabendo agora a Husāmu-Dīn interceder pelo povo e orar pela chuva. Ele primeiro foi ao túmulo de Jelāl, onde realizou suas devoções a Deus, e então,

apresentou a oração pela chuva, com seus discípulos chorando enquanto cantavam "Amém". As nuvens, então, começaram a se acumular e a baixar e pouco depois uma abundância de chuva foi concedida.

Foi a formulação de um novo pedido, agora de forma correta, com a devida ênfase e por um homem santo, portanto, que se tornou propícia aos céus. Já segundo o Hadith (2; 129), um homem veio ao Profeta e disse estar a pecuária destruída e as estradas cortadas. Então, o Apóstolo invocou Alá por chuva e choveu daquela sexta-feira até a próxima sexta-feira. Mas a mesma pessoa voltou e disse: "As casas desmoronaram, as estradas são cortadas e os animais são destruídos. Por favor, reze a Deus para que retire a chuva". O Apóstolo de Deus (levantou-se) e disse: "Ó Deus! (Deixe chover) nos planaltos, nas colinas, nos vales e nos lugares onde as árvores crescem". Então, as nuvens desapareceram".

Os pedidos, portanto, podem se referir tanto à escassez quanto ao excesso das águas, e também os textos sagrados hindus estão repletos de pedidos semelhantes. Assim, a chuva de maio é chamada, no Atharva Veda (VI; XXXIX), de mestre das riquezas: poderosa, alada, celestial, touro das plantas e embrião das águas. Também no Atharva Veda (VI; XXIII), é feito o pedido à chuva para que ela não deixe a terra queimar sob o calor do sol, nem que o frio a destrua, permitindo que a terra se abra sob as suas gotas. E, igualmente no Atharva Veda (IV; XV), o narrador, além de pedir a Indra que faça do príncipe o único senhor e líder do povo, exaltando-o, fortalecendo-o e esmagando seus inimigos; também pede que Indra deixe as enchentes refrescarem o chão com alegria, fazendo as ervas saltarem com cada forma e cor.

É recomendado, por sua vez, no *Yajur Veda Krishna* (KANDA I; PRAPATHAKA IV; I. 4. 1), que o Soma seja bem pressionado para Indra, rico em doçura, em leite, trazendo chuva. É feito, no Sama Veda (II; VI; III; I; 1), um pedido aos deuses para que eles despeçam a chuva sobre nós, despejando uma onda de águas do céu. E o narrador, ainda no Sama Veda (II; III; II; IX; 1) menciona de que forma, como chuva da nuvem, para vocês, Indra e Agni, do meu pensamento este elogio nobre foi produzido; por fim, é feito o pedido, nos Hinos védicos (II; 6; 6), para que nos deem chuva do céu; nos deem força inatingível; nos deem mil alimentos gordurosos.

A chuva deriva da ação divina, cabendo ao ser humano colocá-la em ação. Desta forma, segundo o *Satapatha Brahamana* (I; 5; 2; 190), se o autor do sacrifício deseja a chuva, ele deve realizar uma oferta especial ou mesmo no próprio sacrifício de lua cheia, dizendo então:

> Em verdade, estou ansioso pela chuva!". E ele também pode dizer ao Adhvaryu: "Ponderes na tua mente, o vento do leste e o relâmpago! - para o gnîdhra: "Ponderes as nuvens na tua mente!" - Ao Hot ri: "Ponderes na tua mente, o trovão e a chuva!" - Ao Brahman: "Ponderes a todos estes em sua mente! " — E para onde os sacerdotes oficiantes assim praticam o sacrifício com um entendimento mútuo perfeito entre eles, lá, de fato, choverá.

Há, ainda, um ritmo temporal e cíclico específico a ser seguido, para o pedido ser bem-sucedido e, segundo o Talmude (IV: 10; 1), as orações por chuva não devem ser ditas mais cedo do que pouco antes do início da estação chuvosa. E tais ritos, devem evocar a simbologia apropriada, da qual dragões, por exemplo, fazem parte de forma eminente. O dragão, afinal, possui um simbolismo aquático que deriva do fato dele viver também na água, estando ligado à produção da chuva e, portanto, à fecundidade. Por isto as danças do dragão possuem um sentido propiciatório em relação às chuvas.

Há, além da chuva, outros símbolos de fertilidade a serem assinalados e, em meio a um universo extremamente amplo, pode ser citado como exemplo o ferro, visto como símbolo da fertilidade e como protetor das colheitas. Também o balanço representa os ritos da fertilidade, por seu ritmo pendular, que caracteriza igualmente os ciclos agrários e, na China, confunde-se

com o yin e o yang. E o crescimento dos cabelos, por fim, está relacionado simbolicamente, em povos primitivos, à fecundidade e à ascensão, crescendo assim como crescem as plantações fecundadas pelas chuvas.

Mas também entidades divinas podem representar simbolicamente a fecundidade da terra. Na Índia, a representação de Indra como um touro o transforma em símbolo da fertilidade e em potência fertilizante. E quando Nandi, o touro montado por Shiva, é dominado por sua senhora, tal energia é transmutada em energia pacífica e benéfica ao ser humano.

CAPÍTULO 2

A SEMENTE E O SÊMEN

A fecundidade da terra e a fecundidade da mulher sempre foram intimamente associadas. Arar uma, equivale a fecundar a outra, a partir de toda uma simbologia de caráter fálico. E mesmo a esterilidade de uma e de outra também estão associadas. Mas, também uma figura antropomórfica ou mesmo uma pessoa pode desempenhar este papel em determinadas épocas do ano. E, em situações como esta, é todo um período do tempo e do ciclo agrário que é representado por um ser ou por um objeto que o simboliza.

Na Índia, segundo Masson-Oursel e Stern (1957, p. 104), a veneração da energia vegetal se impôs muito rapidamente, com a alimentação oferecendo um meio de captar tal força por absorção do princípio espiritual. E a energia mencionada pelos autores, também pode ser associada à energia que emana da mulher ou, mais especificamente, da sexualidade feminina.

Esta energia é erótica, mas também é espiritual, podendo fecundar a terra de uma forma ou de outra. E esta capacidade de fecundação torna-se nítida quando é feito, no Atharva Veda (III; XXIII), o pedido para que as ervas celestiais, cujo pai é o céu e a terra cuja mãe é a raiz do oceano, funcionem como plantas de cura celestial, ajudando uma mulher na obtenção de um filho.

Aqui, os vínculos se tornam complexos. A mãe é a nutriz - raiz do oceano -, responsável pela fertilidade da terra, mas ela vem do céu; onde reside o pai, que estabelece um vínculo hierogâmico com a terra. E vínculo comum, aliás, a várias crenças religiosas, com um autor cristão como *Arnóbio* (CONTRA OS PAGÃOS: V; 43) descrevendo, ainda que de forma crítica, as diversas hierogamias celebradas pelos pagãos:

> Deixe-se conceder que a irrigação da Terra significava a união de Júpiter e Ceres, o enterro da semente pelo arrebatamento de Prosérpina pelo pai, vinhos espalhados pela terra pelos membros de Liber despedaçados pelos Titãs, que a restrição de desejo e precipitação tem sido mencionado como a ligação dos adúlteros Vénus e Marte.

Este vínculo permite, por sua vez, a obtenção da fertilidade por parte da mulher, que se torna fértil a partir da fertilidade gerada pelos deuses.

O ato ritual de arar a terra, feito pelo imperador chinês no início de seu reinado, representa a tomada de posse do terreno, mas também o estabelecimento de um vínculo entre seu reinado e a fecundidade. E uniões rituais, em diversas culturas, simbolizam e renovam a fertilidade da terra. Segundo Weber (1988, p. 218), entre os cultos agrários israelitas praticava-se o coito ritual sobre o terreno de cultivo, como conjuro homeopático e de fertilidade. E *Brandão* (2005, v. 3, p. 324) acentua:

> Em várias culturas primitivas colocavam-se sob o leito os grãos da sementeira e sobre o mesmo a mortalha. Configurando o elo entre a união sexual e o trabalho agrícola; o homem funciona em relação ao mesmo como o gênio da água, o dispensador da chuva, e a mulher como o receptáculo do sêmen caído do céu.

Arar a terra e fecundar a mulher tornam-se atos correlatos, quando lemos no Alcorão (2; 223): “Vossas mulheres são vosso campo a lavrar. Lavrai vosso campo quando o desejardes”. Mas, também Homero (ODISSEIA: V; 125) retoma a relação entre o ato sexual e o ato de arar

a terra, embora isto se dê a partir dos amores de uma deusa, sendo descrito como Deméter, cedendo ao seu gosto, ligou-se ao seu amante sob a terra arada, ou seja, cheia de sulcos; mas Zeus, ao descobrir o ato, matou o amante da deusa, descarregando sob ele a sua luz brilhante. E, na descrição homérica, o ato sexual e o ato de fecundar a terra tornam-se uma coisa só.

Neste contexto, o arado e o falo desempenham a mesma função. Ambos penetram e fecundam, permitindo que a semente seja depositada. E os atos desempenhados por ambos se tornam, a partir de então, inseparáveis e igualmente sagrados.

Espírito Santo (1981, p. 73), salienta em relação a Portugal: "O pastoreio, a enxertia, a lavra das terras e as sementeiras são em toda a parte reservadas aos homens; são trabalhos que tem mais nitidamente uma conotação masculina ou fálica". E, segundo a descrição de Plutarco (RÔMULO: 20; 6), lá, precisamente, ele assegurou-se de que o eixo sagrado tivesse surgido, de acordo com a história de que Rômulo, ensaiando, jogara sua lança do Aventino. Abordou o ponto profundamente, ninguém conseguiu removê-lo, embora muitos o tentassem. A terra, que era fértil, cobria o poste e gerava brotos.

O falo - sagrado, no final das contas - penetra a mulher, assim como a lança de Rômulo penetra a terra. Ambos fertilizam, cobrindo a terra de louros - símbolo do triunfo - , em um caso, ou permitindo o surgimento de uma nova vida em outro. De uma forma ou de outra, registra-se uma expressão da vida triunfante, e se na descrição de Plutarco a lança não pode ser removida da terra que fecundara, isto significa que tal triunfo é permanente e irreversível: uma demonstração de otimismo.

Tal processo, contudo, e assim como no caso do pedido, não se dá de forma gratuita, devendo ser ritualmente conduzido para que possa ter êxito; ou magicamente conduzido, se for o caso. Segundo um texto hindu como o Sankhayana-Grihya-Suthra (IV; 13; 4), quando o arado está sendo colocado em movimento, um brâmane inicialmente deve tocá-lo, recitando versos propiciatórios. E Baschet (2006, p. 230) salienta: "Sob uma forma ou outra, é provável que os rituais camponeses de fertilidade tenham tido grande importância nas zonas rurais do Ocidente feudal, em particular nos momentos de solstício, pontos capitais do ciclo solar (calendas de janeiro e São João)". Na Índia ou no Ocidente, portanto, o uso de rituais se torna necessário para que o processo de arar a terra seja concluído com êxito.

Os procedimentos mágicos ligados à fertilidade da terra, por fim, também fazem parte deste processo, envolvendo objetos e locais dotados de um poder que pode também envolver seus proprietários, dando a eles uma ascendência especial sobre o ciclo agrário; o que Godelier (1973, p. 326) assinala em relação aos índios que residiam ao longo do vale do Mississipi:

> O chefe é aquele que herda, em linha matrilinear, um embrulho mágico, pele de antílope contendo alguns dentes e outros objetos sagrados. Este embrulho conteria a propriedade de garantir a fertilidade dos campos de milho e de controlar o regresso anual dos bisontes durante o verão.

E o uso destes objetos, bem como de árvores e vegetais, dotados de poderes mágicos, pode propiciar a fertilidade tanto da terra quanto das mulheres, com ambas as fertilidades, neste sentido, mais aproximado que se diferenciando. Desta forma, em seu estudo sobre os ndemba, Turner (1974, p. 40) salienta o uso, nos rituais, de "árvores frutíferas, representando a intenção do ritual de fazer com que a paciente seja fértil ainda uma vez".

Não apenas árvores, mas pedras e imagens também podem ser associadas à fertilidade e usadas neste sentido. Assim, as mulheres estéreis, na Índia, se despem e abraçam a estátua de Hanuman, o macaco sagrado, que tem o poder de torná-las fecundas. E na França, as mulheres jovens deslizavam ao longo de uma pedra e esfregavam o ventre em algumas rochas, o que *Eliade* (2010, p. 122) descreve:

A crença nas virtudes fertilizantes dos menires era ainda compartilhada pelos camponeses europeus no início do século XIX. Na França, as mulheres jovens, para conceber, praticavam o "deslizamento" (deixando-se escorregar ao longo de uma pedra) e a "fricção" (sentando-se sobre monólitos, ou esfregando o ventre sobre certas rochas).

Outra questão a ser colocada é: em termos míticos, como e de onde nascem os vegetais, quem é responsável por sua origem e por seu nascimento, e quem, portanto, deve ser cultuado por isto? Cada religião tem sua resposta, e algumas podem ser mencionadas, ainda que sucintamente.

Na Índia, as imagens cósmicas são associadas à flor de lótus, emergindo dela. Elas nascem, assim como as plantas, com o cosmos e a vegetação, irmanando-se, portanto, em um mesmo processo. A planta é o microcosmo, mas permite a existência, ou seja, é a mantenedora do que existe no cosmo. Há, portanto, uma flor específica que representa o cosmo em sua totalidade, e esta flor torna-se sagrada a partir de sua representatividade. E é uma sacralidade singular, por poder antecipar-se à existência dos próprios deuses.

São mencionadas no *Yajur Veda Krishna* (KANDA IV; PRAPATHAKA II; 6) as plantas nascidas três gerações antes dos deuses, sendo celebradas as suas cento e sete moradias. E foi na era Tretā, segundo o Vayu Purana (I; 2; 8; 129), que a vegetação se manifestou primeiro e as plantas medicinais apareceram, com as pessoas nesta era - vista como uma Idade de Ouro - sendo sustentadas a partir dos produtos da agricultura. Os deuses - é possível concluir a partir da leitura do texto - vieram depois.

Os mitos que têm como objetivo explicar e descrever o surgimento de vegetais, podem ter como fundamento o roubo de vegetais guardados no céu, o que se dá, portanto, contra a vontade dos deuses. Desta forma, Deméter faz a doação da cevada e o envio de Triptólemo para difundir o trigo no mundo, assim como Xochiquetzal, a mulher de Coxocox que com ele se salvou no dilúvio agarrando-se a um tronco de árvore, depois de ter, por muito tempo, errado sobre as ondas, traz o milho para os astecas.

Mas podem, também, ter como base o sacrifício de um deus que doa a sua própria vida em benefício da raça humana: o protótipo da Paixão de Cristo, transformada em ponto de partida para a construção do cristianismo a partir de uma ressurreição. E a crença nesta ressurreição torna-se a base da fé cristã.

Viertler (1991, p. 46), acentua: "De modo geral, o Bororo concebe a origem das plantas cultivadas a partir das partes de alguma entidade mítica morta e esquartejada". No mais profundo do sertão brasileiro, portanto, os fundamentos da vida e morte de Cristo são retomados por quem elabora suas crenças de forma autônoma em relação a eles.

Tais vínculos, entretanto, podem mergulhar no paganismo pré-cristão. Eles espelham, afinal, três temáticas em comum:

1) A entidade que desaparece, com este desaparecimento estando ou não ligado à culpabilidade humana _ não está, por exemplo, entre os gregos _, mas que retorna, trazendo com ela a fecundidade que levara consigo;

2) A cessação da fertilidade pode ser a fertilidade das mulheres ou a fertilidade da terra coincidindo com este período de desaparecimento da divindade.

3) A vida que corre o risco de desaparecimento durante este período, mas com esta ameaça nunca se concretizando, uma vez que ela retorna a partir de um período cíclico de renascimento.

Entre os hititas, Telipinu, deus da fertilidade, abandona suas atividades movido pela ira, levando consigo a fertilidade da terra, o que arrisca matar de fome os homens, mas também os deuses que deles dependem. É preciso, portanto, trazê-lo de volta, mesmo que temporariamente, com este retorno temporário recuperando a fertilidade da terra e permitindo a sobrevivência

do gênero humano, em um mito que sintetiza as três variantes acima mencionadas.

Deuses como Átis, Osíris e Adônis continuam vivos no mundo vegetal, ou relacionam-se com as plantas, transformando-se em deuses da vegetação. Átis, segundo a mitologia, foi um jovem de grande beleza, que castrou a si próprio durante sua cerimônia de casamento, após ter sido enlouquecido por um deus que se apaixonara por ele. Como deus da vegetação, sua mutilação, morte e ressurreição, representa o ciclo agrário.

Também Osíris é um deus que, entre os egípcios, assegura por meio de sua morte a fertilidade para seus seguidores, tendo sido esquartejado por seus inimigos e recomposto por Ísis, sua mulher, à exceção de seu pênis, recriado com o auxílio de caules artificiais. E Adônis, por fim, após ser morto por um javali e também ser ressuscitado, passa, por determinação de Zeus, quatro meses do ano em companhia de Perséfone, outros quatro em companhia de Afrodite, sendo livre nos quatro meses restantes.

Eles morreram, portanto, a ressurreição é uma forma de sanar a quebra do ciclo natural por meio da violência, E eles retornam a este ciclo por meio da vegetação, ou seja, do que forma a base para a sua permanência.

Há críticas e dúvidas, por outro lado, quanto à existência do deus que ressuscita. Segundo Burkert (1987, p. 75), a construção elaborada por Frazer de um deus "oriental" pensado em termos generalizantes, que morre e renasce periodicamente, tem sido desacreditada contemporaneamente, por não haver, por exemplo, evidências quanto à ressurreição de Átis; e mesmo Osíris permanece morto.

Deuses, porém, renascem em diversas situações, após seu desaparecimento ter levado a resultados catastróficos. E a figura do deus que nasce da vegetação é uma figura miticamente recorrente. Assim, Mirra, árvore balsâmica, abre-se e de seu interior nasce Adônis, com a árvore sendo o resultado da metamorfose sofrida por Esmirna, que foi nela transformada pelos deuses após ter se apaixonado pelo próprio pai, mantido relações sexuais com ele e enfim fugido, perseguida pelo remorso. Desta paixão nasceu Adônis, filho de uma relação incestuosa, mas também de uma árvore.

A vegetação pode surgir do corpo morto e retalhado de um deus, mas também pode surgir de seus excrementos, o que faz com que o deus seja morto por seus adoradores. Um tema mítico descreve o surgimento de um determinado vegetal a partir dos excrementos de um deus ou de um antepassado alçado à condição de mito, com a população matando o agente criador, mas enterrando seus pedaços no chão, de onde o vegetal continua a brotar. E o esperma, por fim, ganha um papel central nos ritos e mitos agrários, representando a fecundação em suas mais diversas formas.

Curtius (1996, p. 154), acentua: "Natura é uma potência cósmica. Mantendo-se entre Zeus e o mundo dos deuses, governa o casamento e a geração e, no curso da história, pode intervir com as suas queixas". O casamento como rito de fertilidade é entre os gregos, portanto, incorporado à ação da natureza e associado, mas não apenas entre os gregos, aos ritos agrários. Afinal, como salienta Propp (1984, p. 138), o casamento e o riso são meios mágicos para o aumento da colheita. E o casamento mantém sob controle o perigo inerente à condição feminina o que *Vernant* (1992, p. 130) salienta:

> Ao entrar na união conjugal, a moça penetra no domínio que pertence à divindade dos cereais; para ter acesso a ele e ali permanecer, é preciso despojar toda a selvageria contida no estado feminino e que sob as duas formas opostas de que pode ser revestir, arriscaria a fazer oscilar a esposa para aquém do casamento, do lado de Ártemis, na recusa de qualquer união sexual, ou para além dele, do lado de Afrodite, numa impudência erótica sem freio.

Há, em todos estes processos, uma sexualização da natureza, mas, segundo Eliade (1983, p. 16), quando falamos da "sexualização" do mundo vegetal é conveniente que entendamos o significado do termo. Não se trata dos fenômenos reais da fertilização das plantas, mas de uma classificação morfológica "qualitativa", que é a consequência e a expressão de uma experiência de simpatia mística com o mundo. É a ideia da Vida que, projetada no cosmos, "sexualiza".

Se a sexualidade é associada à fertilidade da terra, o sêmen desempenha um papel fundamental neste processo. Ele ganha um papel central nos ritos e mitos agrários, representando a fecundação em suas diversas formas. É uma das formas miticamente utilizadas para a mediação da fecundidade à terra e dos vegetais aos homens, sendo que este processo também pode se dar de diversas formas: por meio do roubo prometeico, da hierogamia, da união sexual entre deuses e mortais e da partenogênese.

Praticada sobre a terra, a orgia une a fertilidade humana à fertilidade do solo. Despejado sobre ele, o sêmen se transforma em semente, mas o processo vai ainda além. O ser humano é agregado à terra na condição de semente que a fecunda; por isto, a prática do ato sexual sobre o chão, no momento da colheita, é comum em diversas culturas, sendo que também o momento em que o primeiro sulco é feito na terra é especialmente simbólico. Ela, naquele momento, é deflorada, com o termo ganhando um sentido ambíguo, ao mesmo tempo erótico e concreto. Ela é fecundada como uma virgem, o que traz um sentido ritual de fundamental importância.

Em meio a este processo de fecundação, símbolos fálicos tornam-se elementos evidentes de fertilidade, bem como o grão. Dele nasce a vegetação, do sêmen surge o ser humano e as vinculações se multiplicam a partir de tal conexão. O ato de arar a terra e o ato sexual associam-se, a semente e o sêmen desempenham a mesma função, o que fez com que, na China, o leito conjugal fosse colocado no mesmo espaço onde as sementes eram enterradas, mas também onde os mortos eram enterrados, para abrir e fechar o ciclo em um mesmo espaço. Os antepassados, afinal, vieram ao mundo por meio deste ciclo; e a semente, assim como o sêmen, tem origens remotas no que já está morto.

Na arte maia e na arte asteca, o sêmen que cai do céu e fecunda a terra é representado por cordas pendentes do céu. Mas, há outros símbolos da fertilidade que remetem de forma direta, ou mais ou menos velada, aos órgãos genitais. Entre eles, a cruz egípcia é um símbolo da vida, possuindo um manípulo (crux ansata), equivalente à letra T, com uma alça oval em cima, fazendo a combinação gráfica dos órgãos genitais masculino e feminino.

A fertilidade contida nestes órgãos é associada à fertilidade da terra, sendo, ambas, fontes da vida. E, por isto, ritos agrários podem usar a exposição de órgãos genitais. Assim, descrevendo os rituais representados após a morte de Átis, Diodoro da Sicília (HISTÓRIA UNIVERSAL: I; 85, 2) afirma que, durante quarenta dias, apenas as mulheres o contemplam, colocam-se diante da máscara e mostram-lhe as partes genitais levantando a saia; em todo o tempo restante, é proibido que elas apareçam em vista desse deus.

O rito descrito por Diodoro, de mostrar às mulheres pela primeira vez e, em seguida, privar o deus de sua presença, vincula a fertilidade representada pelo deus à fertilidade contida nos órgãos genitais femininos. E não apenas nestes, o que Schama (1996, p. 258) salienta, ao afirmar: "Em suas origens remotas, a árvore da liberdade era o pênis amputado de Osíris".

O sêmen e a semente, são associados em sua capacidade de crescimento e de fazer gerar novas vidas; ambos fecundam a partir de ações sempre associadas ao homem, sendo mencionado, nos Hinos védicos (I; 67; 9), "o que cresce com o poder dentro das plantas, e dentro das crianças e dentro da grama germinante". E o sêmen, é descrito a cair na terra como uma semente, de forma que lemos, no Kebra Nagast (18), texto etíope escrito por volta do século XIII, como será deixado sêmen sobre a terra, que se tornará rei, e além disso, nos céus da sua

descendência, reinará na carne sobre o trono da Divindade. E, também segundo o Garuda Purana (XV; 14), o marido, como um fazendeiro, espalha a semente de grande potencialidade no campo que é produtivo de grãos, colhendo uma boa colheita.

Mas depositar sêmen sobre a terra também pode ser fonte de maldição para quem age desta forma. Assim, segundo o Devi Bhagavata Purana (IX: X; 9), se alguém, de sua paixão amorosa, lança seu sêmen em particular no solo, ele terá que sofrer os tormentos do inferno por tantos anos quanto o número de partículas de poeira naquela área.

O casamento entre seres humanos, bem como as relações hierogâmicas, também são, por fim, vistas como símbolos e instrumentos de fertilidade da terra. Unindo-se, deuses e seres humanos praticam atos fecundantes, que representam e propiciam a prosperidade a ser obtida por meio da colheita.

Em *Oseias* (20; 2-4), tal fertilidade é vinculada à reconciliação entre o marido e a mulher, o que restaura a fecundidade da terra e permite a continuidade do ciclo. Lemos, então:

> E desposar-te-ei comigo em fidelidade, e conhecerás ao Senhor. E acontecerá naquele dia que eu responderei, diz o Senhor, eu responderei aos céus, e estes responderão à terra. E a terra responderá ao trigo, como também ao mosto, e ao óleo, e estes responderão a Jezreel.

E, segundo as Odes de Salomão (11; 1-2), "meu coração foi podado e sua flor apareceu, a graça que germinou nele deu frutos para o Senhor. O Todo-Poderoso me escolheu com o seu Espírito Santo, descobriu as minhas entranhas diante dele e me encheu de seu amor". O amor humano, assim como a fertilidade do chão, nasce de uma intervenção divina, com as entranhas da mulher sendo inequivocamente associadas às entranhas do solo; prontas, uma e outra, a receber, respectivamente, o sêmen e a semente.

Também as relações entre os deuses possuem vínculos com a fertilidade do chão, sendo igualmente associadas aos ritos agrários. Segundo Heliodoro (AETHIOPICA: III; 14; 2), aconteceu que o deus estava unido com sua mãe, quando estava sendo comemorada uma cerimônia religiosa, sob a qual ela tinha que dormir no santuário. E, neste episódio, a hierogamia ganha um nítido sentido ritual.

A Festa da Colheita, no xintoísmo, por sua vez, representa o momento de união entre os kami celestes masculinos e o kami terrestres femininos, o que leva à fecundação da terra. E, segundo o Pervigilium Veneris (75-79), poema latino consagrado à deusa e escrito provavelmente no século IV, os campos são fecundados pelo deleite, sentindo o encanto de Vênus. O próprio Amor, filho de Dione, nasceu, dizem eles, no campo. Para ele, Vênus o acolheu em seu seio, quando a Terra germinou. Ela o alimentou com terríveis beijos de flores.

As sementes se perdem na terra e atuam de forma invisível. Sua existência e desenvolvimento se dá em consonância com forças ctônicas e cósmicas que também atuam além do olhar humano e de sua capacidade de percepção. Seus resultados são concretos, mas sua origem não é. E as sementes, ao serem sepultadas, morrem para que possam renascer, assim como o morto, sob a terra, espera por sua ressurreição; tão possível, nesta dimensão, quanto o desenvolvimento de uma semente.

A importância da semente é ressaltada, quando lemos no *Mahabarata* (ANUSANA PARVA; ANUSASANIKA PARVA; 6):

> Nada vem a existir sem semente. Sem semente, os frutos não crescem. De sementes surgem outras sementes. Por isso os frutos são conhecidos como geradores de sementes. Boas ou más conforme são as sementes que o marido semeia em seu campo, bons ou maus são os frutos que ele colhe. Como, não plantado com sementes, o solo, embora cultivado, torna-se inútil, assim, sem esforço individual, o Destino é inútil.

É ressaltada, neste trecho, a importância do semeador. A semente é o instrumento, sendo o semeador o responsável pelo êxito ou o fracasso da colheita, com sua imagem sendo usada de forma recorrente para representar a culpabilidade humana, da qual a má colheita será decorrência, mas também o bom semeador será salvo e recompensado por seus sofrimentos.

É assinalado no Alcorão (2; 261): "Os que gastam seus bens na senda do senhor assemelham-se a um grão que produziu sete espigas, cada espiga com cem grãos. Deus multiplica os grãos de quem Lhe apraz". E sementes e semeadores são imagens usadas também na literatura hermética. Assim, no Corpus Hermeticum (TRATADO IX: 1; 4), lemos como ótimas, lindas e boas são as sementes divinas, embora sejam pequenas em número: virtude, temperança e misericórdia.

Também nos textos bíblicos as imagens contrastantes do bom e do mau semeador são usadas mais de uma vez, tal como em Mateus (13; 8): "E outra caiu em boa terra, e deu fruto: um grão produziu cem, outro sessenta e outro trinta". Também como em Provérbios (22; 8): "O que semear a perversidade ceifará males, e a vara da sua indignação se acabará". Lemos, igualmente, em Gálatas (6; 8): "Porque o que semeia na sua carne, da carne ceifará a corrupção; mas o que semeia no Espírito, do Espírito ceifará a vida eterna". E lemos, por fim, em Salmos (126; 6): "Aquele que leva a preciosa semente, andando e chorando, voltará sem dúvida com alegria, trazendo consigo os seus feixes".

A ação do semeador, para ser válida aos olhos de Deus, deve ser praticada nos bons e nos maus lugares o trabalho a ser exercido pelo missionário, buscando fazer com que a semente germine tanto um como em outro, o que é salientado nos *Reconhecimentos de Clemente* (III; XIV)

> Se me pediram para falar dessas coisas apenas em sua conta, que vem apenas com a finalidade de contradizer, você nunca deveria ouvir um único discurso de mim; mas ver que é necessário que o fazendeiro, que deseje semear um bom terreno, deve semear algumas sementes, seja em lugares pedregosos, seja em lugares que devem ser pisados pelos homens, ou em lugares cheios de árvores e sarças (como nosso Maestro também estabeleceu, indicando por estes a diversidade dos propósitos de várias almas).

Não é o semeador, contudo, o responsável pelo êxito da colheita, que deriva da vontade divina, o que um autor como São Clemente Romano (PRIMEIRA CARTA AOS CORÍNTIOS; XXIV; 5) acentua: "O semeador sai e espalha, semente por semente, pela terra lavrada, que caem secas e nuas sobre a terra e aí se desfazem; desta decomposição, a grandiosa providência do Senhor às ressuscita, de forma que, de uma, aumentam para muitas e produzem fruto".

A semente possui relações diretas com o grão, mas também é associada ao corpo, o que apenas reforça a identidade estabelecida entre ela e o sêmen. O corpo e o grão, derivam de um processo de crescimento cuja origem é divina, e suas formas, bem como seu crescimento, são estabelecidas a partir desta ação e desta vontade. Mas ao homem, ao espalhar a semente e o sêmen, não cabe um papel meramente passivo. É de seu comportamento, e dos rituais por ele postos em prática, que dependerá o êxito da semeadura de grãos e de corpos, embora a decisão final, no cristianismo, caiba à vontade de Deus.

Simone Weil (2001, p. 267) acentua: "Os mistérios, religião de toda a Antiguidade pré-romana, eram inteiramente fundados sobre expressões simbólicas da salvação da alma tiradas da agricultura. Encontra-se o mesmo símbolo das parábolas do Evangelho". E, nestas parábolas, o grão é um dos mais expressivos símbolos da salvação e da ressurreição.

O grão que precisa morrer resume o mistério da vida, que precisa ser sepultada para renascer. É o mistério da alma, mas também é o mistério de Cristo. E, entre os gregos, Perséfone precisa morrer de forma cíclica e indefinida para o grão poder florescer, não sendo esta,

portanto, uma imagem restrita ao cristianismo, embora tenha especial ressonância nos textos cristãos.

Descrevendo o martírio de Inácio de Antioquia, São Jerônimo (VIDAS DE HOMENS ILUSTRES: XVI) descreve como, ao ser condenado aos animais selvagens e com zelo pelo martírio ouviu os leões rugirem, ele disse: "Eu sou o grão de Cristo. Estou morto pelos dentes das bestas selvagens para que possa ser encontrado o pão do mundo".

Um autor cristão como Teófilo de Antioquia (PRIMEIRO LIVRO A AUTÓLICO: 13), acentua:

> Se queres, considera a morte das estações, dos dias e das noites, como morrem e ressuscitam. Vê. Não há também uma ressurreição para as sementes e frutos, e isso para a utilidade dos homens? Assim, por exemplo, um grão de trigo ou de qualquer outra planta, uma vez jogado na terra, primeiro morre e se desfaz, depois ressuscita e se transforma em espiga. Do mesmo modo, segundo a ordenação de Deus, a natureza das árvores e plantas não produz, conforme os tempos, os seus frutos a partir do oculto e invisível?

E Orígenes de Alexandria (TRATADO SOBRE OS PRINCÍPIOS: III; X; 3), salienta

> Pois, da mesma forma, nossos corpos devem cair na terra como um grão; e (esse germe sendo implantado neles que contém a substância corporal), embora os corpos morram, e se corrompem, e espalhados, ainda pela palavra de Deus, esse mesmo germe que está sempre seguro na substância do corpo, levanta. Eles são restaurados e reparados, como o poder que está no grão de trigo, após a corrupção e a morte, repara e restaura o grão em um corpo que tem tenda e orelha. E, também para aqueles que merecerão obter uma herança no reino dos céus, esse germe da restauração do corpo, que antes mencionamos, pelo mandamento de Deus restaura do corpo terrestre e animal um espiritual capaz de habitar o Céu.

A morte e a ressurreição, nos três textos acima, abrange os corpos e os grãos, o que também lemos em 1 Coríntios (15; 38): "Mas Deus lhes dá um corpo, como determinou, e a cada espécie de semente dá seu corpo apropriado". As sementes, portanto, também geram corpos, e as formas dos corpos para os alquimistas, segundo Zaterka (2004, p. 125), "possuem uma origem celestial e estão contidas nas sementes que recebem o poder formativo do espírito universal".

Mas a cada semente deve corresponder o corpo que lhe seja apropriado. Escrevendo no século IV, Afraates (DEMONSTRAÇÕES: VIII; III), salienta nunca ter ocorrido que alguém, tendo semeado trigo, tenha colhido cevada, e nunca, tendo plantado uma videira, ela, no entanto, tenha produzido figos; mas tudo cresce de acordo com sua natureza. Assim, também o corpo que foi posto na terra é aquele que ressurgirá. E quanto a isso, que o corpo está corrompido e desperdiça, deve ser instruído pela parábola da semente; que, como a semente, quando é lançada na terra, decai e está corrompida, e da sua deterioração produz e brota e dá frutos. Mas, para a terra arada, na qual a semente não é moldada, ela não produz frutos, mesmo que aquela terra beba em toda a chuva.

O nascimento do grão, por sua vez, representa a esperança, mas uma esperança paradoxal, por estar ligada à morte: à necessidade da morte do grão, para a vida poder nascer dele: a necessidade da morte nesta vida, para que outra vida _ e a vida verdadeira, em um percurso de sentido ao mesmo tempo platônico e cristão_ possa ter início. E há, ainda, a necessidade de morte em vida, morte para os prazeres da vida como garantia de vida futura.

A menor de todas as sementes é, aos olhos de Deus, a maior de todas elas, o que lemos em Mateus (13; 32) a respeito do grão de mostarda "Embora seja a menor dentre todas as sementes, quando cresce torna-se a maior das hortaliças e se transforma numa árvore, de modo

que as aves do céu vêm fazer os ninhos nos seus ramos".

E Cirilo de Jerusalém (LEITURAS CATEQUÉTICAS: V; XI), salienta como o grão de semente de mostarda é de tamanho pequeno, mas ardente em sua operação, e embora semeado em um pequeno espaço tem um círculo de grandes ramos, e quando crescido é capaz de abrigar as aves. Assim, da mesma forma, a fé gera os maiores efeitos na alma. Pois, quando iluminado pela fé, a alma tem visões de Deus e, dentro do possível, contempla Deus, circunda os limites do universo, e antes do fim deste mundo já vê o Juízo e o pagamento das prometidas recompensas.

Segundo Frazer (1928, p. 298), a concepção do grão enterrado no solo para que possa renascer em uma nova vida e mais alta, sugere uma comparação com o espírito humano e fortifica a esperança de uma vida melhor e mais rica após o túmulo. O renascimento do grão simboliza dessa forma, como salienta o autor, o despertar para a vida eterna.

E o grão que precisa morrer para renascer, o que não ocorre se o grão não morre, é o símbolo da renovação cíclica mencionada nos Evangelhos e celebrada nos mistérios de Elêusis. Este grão, resume o mistério da vida que precisa ser sepultada para renascer, bem como, o mistério da alma, que também é o mistério de Cristo. A necessidade de o grão morrer para a vida poder enfim nascer é salientada em *João* (12; 24):

> Em verdade, em verdade, vos digo:
> se o grão de trigo que cai na terra não morrer,
> permanecerá só,
> mas se morrer,
> produzirá muito fruto.

Apenas boas sementes, por fim, podem germinar e produzir bons frutos, sendo a determinação de tal especificidade uma forma de salientar a validade única e exclusiva da fé cristã perante as demais crenças religiosas; apenas no seio do cristianismo há boas sementes a serem cultivadas. É a conclusão a que chega *Tertuliano* (CONTRA HERMÓGENES: XIII), em um texto de crucial importância para o esclarecimento do tema em questão:

> Como ocorre a semente do que é bom, e muito bom, naquilo que é mau, e mesmo, muito mal? Certamente uma boa árvore não produz frutos doentios, porque não há Deus que não seja bom; nem uma árvore maligna produz bons frutos, já que não há matéria exceto o que é muito maligno. Ou se devêssemos conceder-lhe que há algum germe de bem nele, então não haverá mais uma natureza uniforme, isto é, uma que é malvada em todo; mas em vez disso agora encontramos uma natureza dupla, em parte boa e em parte malvada. E novamente a questão surgirá, seja em um assunto que é bom e mal, poderia ter sido encontrada uma harmonia para a luz e a escuridão, para doce e amargo? Então, novamente, se qualidades tão completamente diversas como o bem e o mal conseguiram unir-se, e transmitiram à Matéria uma natureza dupla, produtiva de ambos os tipos de frutas, então não mais será absolutamente que as coisas boas sejam imputáveis a Deus, assim como as coisas más não são atribuídas a Ele, mas ambas as qualidades serão necessárias para a Matéria, uma vez que são derivadas da propriedade da Matéria.

E isto se dá não apenas no cristianismo, uma vez que também lemos no Alcorão (6; 95): 'Deus faz germinar o grão e o caroço, extrai o vivo do morto e o morto do vivo". E, igualmente no budismo tântrico, bindu é o grão primordial, ao mesmo tempo eixo universal e germe espiritual, formando ainda, um instrumento ritual cognominado vajra e associado ao raio, formado por duas partes idênticas e emitindo sons breves, que representam a impermanência radical do todo.

Presente em outras crenças religiosas, a ressurreição ligada ao grão é, portanto, um

tema de importância capital no cristianismo. É enfatizada, quando *Clemente de Roma* (PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS: XXIV), acentua:

> Contemplemos, amados, a ressurreição que está em todo o tempo ocorrendo. Dia e noite nos declarem uma ressurreição. A noite afunda para dormir, e o dia surge; o dia novamente sai e a noite se acende. Vamos ver os frutos da terra, como ocorre a semeadura de grãos. O semeador sai, e o joga no chão, e a semente sendo assim dispersa, embora seca e nua quando caiu sobre a terra, é gradualmente dissolvida. Então, da sua dissolução, o poderoso poder da providência do Senhor levanta-se de novo, e de uma semente muitos se levantam e produzem frutos.

Ao morrer e ressuscitar, portanto, o grão dá continuidade à semente, assim como o corpo dá continuidade ao sêmen.

CAPÍTULO 3
OS RITOS E AS ALMAS

O que seria chamado hoje de preservação dos recursos naturais não estava necessariamente vinculada a fatores ecológicos, mas à associação entre práticas de devastação e noções de pecado ligadas a diferentes crenças. Assim, segundo o Akaranga Sutra (I; 1; 5), escrito no século V e o primeiro dos doze textos compilados a partir dos ensinamentos de Mahavira, um homem sábio não deve agir de forma pecaminosa em relação às plantas, e não fazer nem permitir com que outros atuem desta forma. E, segundo o texto, aquele que conhece estas causas do pecado relacionadas às plantas é chamado de sábio que conhece a recompensa.

Mas, em diferentes textos escritos na Antiguidade já há uma nítida preocupação que hoje, sem medo de anacronismos, poderia ser chamada de ecológica. Há uma preocupação, por exemplo, com a preservação da fertilidade da terra, que se torna nítida quando lemos em Levítico (25; 5): "Não colham o que crescer por si, nem colham uvas das suas vinhas, que não serão podadas. A terra terá um ano de descanso".

A devastação oriunda da prática agrícola é salientada, quando lemos no *Mahabharata* (VANA PARVA; MARKANDEYA-SAMASYA PARVA; 207):

> A agricultura é considerada como uma ocupação louvável, mas é bem conhecido que, mesmo lá, grande mal é feito para a vida animal, e na operação de cavar terra com o arado inúmeras criaturas escondidas na terra como também várias outras formas da vida animal são destruídas.

Mêncio (MENGZI: XXI; II), por sua vez, indaga se seu interlocutor pode, deixando intacta a natureza do salgueiro, fazer com ele copos e tigelas. Ele, segundo o autor, deve usar da violência e ferir o salgueiro, antes que possa fazer copos e tigelas com ele. E, se ele deve fazer violência e ferir o salgueiro para fazer copos e tigelas com ele, em seus princípios, ele deve, da mesma forma, fazer violência e ferir a humanidade.

A violência praticada contra a natureza é associada, portanto, à violência praticada contra a humanidade; quem age de forma violenta em uma dimensão está pronto para agir de forma violenta em outra, sendo, pois, um agente do mal.

Autores gregos que abordaram o tema demonstraram, por fim, uma preocupação que hoje, igualmente, poderia ser definida como ecológica. Assim, segundo Xenofonte (ECONÔMICO: V; 12), a terra, porque é uma deusa, também ensina a justiça a quem é capaz de aprender, porque quanto mais ela é cuidada, mais ela corresponde. E *Hesíodo* (OS TRABALHOS E OS DIAS: 393-5), exorta:

> Cuidar de todos os trabalhos de Deméter, para que cada
> fruto cresça na estação própria, para de forma alguma depois necessitado
> mendigares nas casas alheias e nada conseguires.

Para além da preservação da terra, há os ritos que devem mantê-la viva, com a vida, por outro lado, sendo associada à morte. Assim, segundo Gernet e Boulanger (1960, p. 43), na cerimônia das hidrofobias, que faziam parte das Antestérias, as escavações nas quais repousavam os mortos eram regadas com água, o que enfatiza o vínculo existente entre a terra e os mortos. Ela e eles, afinal, precisavam ter a sede saciada. E, estudando as huacas cultuadas pelos incas,

Bernand e Gruzinki (2001, p. 508), acentuam: “Essas potências telúricas encarnam-se igualmente nas múmias ancestrais, que eram concebidas como uma espécie de plantas, segundo metáforas agrícolas frequentes naquela região”. Mais uma vez, os mortos e as plantas, a morte e a vida oriunda da terra irmanam-se em termos rituais.

O agricultor segue ritos agrários que conservam a ordem cósmica e atuam em relação a ela. Sua atividade é conservadora, portanto, também é intrinsecamente renovadora, uma vez que toda colheita é uma renovação. Ela segue os princípios que definem a existência do ano novo, ativando, ao semear, as forças da regeneração _ do novo _, mas fazendo isto em um processo de encadeamento com as forças motrizes que permitem a possibilidade de existência tanto do ano novo quanto da colheita.

Em meio a este processo, vegetais são definidos como símbolos de renovação em seu ciclo de nascimento e morte, com a morte levando ao renascimento. E este processo, pode ser levado a fazer com que determinadas plantas se transformem em fontes de rejuvenescimento, e mesmo de imortalidade, o que as aproxima das fontes da juventude, de tão forte presença nas narrativas míticas. E não apenas as plantas, uma vez que, uma pedra como a esmeralda possui um sentido regenerador, sendo associada à fertilidade pelos maias; enquanto os astecas associam-na ao pássaro chamado quetzal, dotado de longas penas verdes e símbolo da renovação primaveril.

Também lagos podem participar deste processo, havendo, por exemplo, um lago sagrado associado à vegetação na religião egípcia, com o Livro dos Portões (X) contendo um trecho que se refere às almas no lago de Serser. Tais almas receberam seu pão e ganharam o domínio sobre este lago, sendo dito a elas, então, que comam as suas ervas verdes e satisfaça-se com os seus bolos, para que haja plenitude para as suas barrigas e satisfação para os seus corações. Suas ervas verdes são do lago de Serser, o lago que não pode ser abordado.

A renovação da natureza se dá, igualmente, por meio da hierofania representada pelo sagrado que, ao se manifestar por meio do que existe na vegetação, em suas mais diferentes formas, cria uma regeneração que segue os ritmos da natureza, mas também é moldada por uma ação e por uma vontade divina que confere sentido a este ritmo, bem como, ao que por ele é gerado. Tudo que renasce, com isso, ganha uma dimensão inesgotável, situada para além da esfera profana.

Mesmo o que desce aos infernos pode renascer, não sendo esta muito pelo contrário uma narrativa de origem cristã. Já Inanna, entre os mesopotâmicos, desce aos infernos para suplantar sua irmã ali reinante e dali retorna, enviando seu próprio marido como substituto, uma vez que alguém deveria permanecer no lugar de quem conseguiu sair dali. Os mitos de Orfeu e Deméter são variantes deste mito, havendo uma inversão em relação a Orfeu e Eurídice. E também entre os mesopotâmicos, Tamuz é um jovem deus que desce aos infernos, devendo retornar seis meses depois.

De forma semelhante, um mito chinês menciona uma mulher delgada chamada Nü Chang, que, em um período de seca prolongada, foi exposta no topo de uma montanha vestida de verde. Quando o Sol saiu, ela permaneceu exposta a ele até morrer no local, com seu corpo, a partir daí, sendo considerado divino. Esta narrativa pode fazer alusão a antigos sacrifícios humanos, mas refere-se mais claramente à regeneração da água e das plantas, que ressuscitam após a morte.

Estudando o “nexo entre o mundo dos mortos e fertilidade dos campos”, Ginzburg (1988, p. 82), menciona o “enésimo testemunho do vínculo muito estreito que une as duas faces desse culto: a ‘agrária” e a ‘fúnebre”. E, como expressão deste vínculo, lemos nos EPIGRAMAS FUNERÁRIOS GREGOS (439) que, “se a Terra é uma divindade, então, certamente também sou. Por ter nascido da terra, tornei-me um cadáver, e do cadáver voltei a ser terra”. E

da mesma forma, nos EPIGRAMAS FUNERÁRIOS GREGOS (460), lemos que “neste lugar morro e me tornei em pó. Se sou pó, eu sou terra. E se a terra é uma deusa, também é lama e eu, e não um cadáver”.

A imortalidade, portanto, é inerente à terra e torna imortais os que nela estão guardados. Esta lição seria retomada pelos autores cristãos, quando a imortalidade é atribuída por eles ao consumo do que nasce da terra, ou seja, os frutos das árvores, embora tal imortalidade, agora, seja simbólica e espiritual. Expressando-a, um autor cristão como *Alexandre de Alexandria* (EPÍSTOLAS SOBRE A HERESIA ARIANA: VIII; III), assinala:

> Pois há uma árvore de temperança em si, e de amor e de compreensão, como há plantas dos frutos que crescem aqui _ como das uvas, da romã e das maçãs; e também os frutos dessas árvores são reunidos e comidos, e não perecem e murcham, mas aqueles que os ajuntam crescem até a imortalidade e uma semelhança com Deus.

E da mesma forma, *Orígenes de Alexandria* (COMENTÁRIO AO EVANGELHO DE JOÃO: VI; XXVI), salienta:

> Seus pais comeram pão no deserto e morreram; aquele que come deste pão viverá para sempre. Pois o maná, embora fosse dado por Deus, ainda era pão de viagem, pão fornecido aos que ainda estavam sob a disciplina, bem equipados para aqueles que estavam sob tutores e governadores. E o novo pão que Josué conseguiu obter do milho que cortaram no país, na terra da promessa, outros trabalhando e os seus discípulos colhendo, que era pão mais cheio de vida, distribuído como era para aqueles que, por sua perfeição, puderam receber a herança de seus pais. Por isso, aquele que ainda está sujeito a disciplina para esse pão pode receber a morte até o ponto de vista, mas aquele que alcançou o pão que segue, comendo, viverá para sempre.

Narrativas cristãs, por fim, atribuem poderes aos túmulos dos santos, cujos poderes também suplantam a morte. Assim, Varazze (2003, p. 65), descreve: “Dizem que do túmulo de Santo André jorra um maná parecido com farinha e também uns óleos Os habitantes da região tiram dele um presságio para a colheita; se jorra em pequena quantidade, a colheita será pouca, se jorra muito, será abundante”.

Também a alma sua existência, seu destino está associada à vegetação, com os vegetais mesmos sendo, por vezes, considerados como dotados de almas e não apenas entre os chamados povos primitivos. Afinal, Plotino (ENÉADAS: VI; 11; 10) afirma a existência da Planta primordial, da qual derivam as plantas aqui existentes. E, segundo Plotino (ENÉADAS: IV; 22; 15), que a terra possui uma alma vegetativa pode ser constatado a partir das plantas que nela brotam.

Os espíritos dos antepassados por sua vez, podem vir a buscar os galhos dos vegetais como refúgio; no Egito, as almas, tomando a forma de pássaros, vinham pousar nos galhos do sicômoro, considerado uma planta sagrada, que dava a elas a proteção do além-túmulo. Mas tais espíritos, mais frequentemente, são vistos e cultuados como intercessores na relação entre os agricultores e as plantações; como agentes dotados do poder de torná-las propícias, sendo cultuados por isto. Consequentemente, os cultos agrários tornam-se não apenas ligados a deuses e deusas, podendo buscar vínculos com antepassados cuja intercessão passa a ser considerado vital para o sucesso das colheitas, com alguns exemplos podendo ser dados neste sentido.

No xintoísmo, os kami são espíritos celestes a serem adorados, com os santuários xintoístas dedicados a kamis como Ugano-mitama, no kami feminino da agricultura. E, entre estes templos, temos os chamados Inari, muito comuns nas áreas rurais e conhecidos como templos da raposa, devido à imagem de uma raposa que adorna a entrada, sendo realizados neles, cultos

que visavam convencer o animal a não danificar as colheitas, além de impedir as possessões vinculadas à raposa.

Já Propp (19--, p. 49), acentua: "Segundo os Boxímanos, os tubérculos extraídos da terra são uma dádiva dos antepassados sepultos. Por isso, os mortos são enterrados com grande cuidado e os primeiros tubérculos devem ser comidos pelo ancião, o qual invoca os mortos que os deu". E *Tácito* (GERM NIA: 39), salienta em relação aos Semnos:

> Num determinado tempo, e por delegações, juntam-se todos os povos do mesmo sangue numa floresta consagrada pelos auspícios dos antepassados e por um terror que vem de longe; e morto um homem publicamente, celebram as horríveis iniciações de um culto bárbaro.

Mas os espíritos que fazem o bem, também podem fazer o mal, o que Viertler (1991, p. 41), assinala em relação aos indígenas brasileiros: "Entre os Tiba-Pilagá, as doenças originam-se de espíritos maléficos que moram dentro das árvores. Os próprios espíritos assumem a forma parecida com ema ou seriema".

Oferendas, portanto, deveriam ser oferecidas aos antepassados. Segundo os Hinos védicos (V; 53; 13), a oferenda de sementes de milho para parentes falecidos nunca falha, devendo ser concedidas àquele para o qual pedimos riquezas e felicidades eternas. E, se Orfeu e Pitágoras proibiam o consumo de favas, é por serem estas as primícias oferecidas pelos mortos aos vivos, a primeira dádiva oferecida pela terra e o signo da encarnação nela realizada, depois de as almas ali se refugiarem.

Um exemplo, ainda, de um culto específico aos mortos se dá quando Filóstrato (HERÓICO: 45), afirma conhecer os cantos fúnebres de Hilas e Abdero, já que ambos morreram sendo efebos, com um tendo sido arrastado e desaparecendo, e o outro sendo devorado pelas éguas de Diomedes. E por isto, o autor afirma, ele não podia cantar estes cantos sem chorar. Mas, outras coisas os unem. Foram amantes de Héracles, tinham uma surpreendente beleza e tiveram sua origem e fim na vegetação, o que transforma suas mortes em oferendas.

Eram aos deuses, porém, que as oferendas, em linhas gerais, eram oferecidas. Tais oferendas, tinham um sentido propiciatório e de estabelecimento de um pacto a partir do qual o deus as recebia e, em troca, promovia o êxito das colheitas, a fertilidade da terra e, em última análise, a permanência da vida sobre elas. E o descumprimento deste pacto por parte de quem o promovia poderia ter consequências desastrosas, a partir da reação da entidade divina que se via traída ou ignorada.

O que havia de mais precioso, portanto, era ofertado aos deuses de forma simbólica ou efetiva. Assim, no Israel primitivo, segundo Heibert (1996, p. 144), o principal culto ritual consistia na apresentação à deidade dos dois principais produtos da economia agrícola e pecuária israelense: as primeiras frutas e as crias recém-nascidas dos rebanhos.

Tal oferta, se dava de forma efetiva a partir do sacrifício, que poderia envolver, em maior ou menor quantidade, seres humanos, animais ou vegetais. Fossier (1985, p. 165), menciona o sacrifício do cordeiro, a consagração da primavera, as oferendas de ovos e flores que, em muitas regiões, inauguram o ano novo, com todos os rituais mencionados pelo autor sendo adotados em formas de sacrifícios que buscam a obtenção de colheitas favoráveis ou a permanência do ciclo agrário.

Também o rito e o mito osirianos, segundo Loisy (1990, p. 102), formam um sacrifício agrário cuja vítima era um homem que encarnava o espírito da vegetação, sacrificado ao final da estação não para imitar a morte da vegetação, mas para prevenir seu desaparecimento total. E o sacrifício pode ter um sentido ainda mais amplo, que envolve não apenas a fertilidade, mas a própria conquista da felicidade, tal como lemos no Shi King (ODES MENORES: A SEXTA DÉCADA; ODE VIII), onde é descrito como o descendente distante virá com suas esposas e

filhos, trazendo comida para aqueles que trabalham nos acres ao sul, e com o topógrafo dos campos também vindo e ficando feliz. Eles virão e oferecerão puros sacrifícios aos espíritos dos quatro trimestres, com suas vítimas vermelhas e negras: oferecendo, sacrificando e aumentando assim nossa brilhante felicidade.

Nos Hinos védicos (I; 45, 10), por sua vez, o Soma é ofertado a Agni em busca de chuvas com invocações conjuntas, sendo pedida a presença do anfitrião divino. Este, lemos no texto, é o Soma, oferecido aos deuses que trazem a chuva, devendo ser consumido por eles o Soma que foi mantido durante a noite.

O sacrifício a ser ofertado é, portanto, consumido pelos deuses, sendo transformado em alimento divino. E a oferta dedicada aos deuses, quando feita em grandes quantidades, gera uma prosperidade de dimensões correspondentes, o que fica claro quando lemos no Ramayana (IV; 17):

> Nos tempos antigos, naquele pico divino e sagrado, um grande sacrifício foi realizado que foi aprovado por Mahadeva, que satisfaz todos os desejos dos deuses. Depois disso muitas variedades de frutas e raízes semelhantes à ambrosia brotaram naquele quadrante das oferendas sagradas de grãos e sementes, e aqueles que compartilhavam delas não tinham necessidade de mais sustento pelo período de um mês inteiro.

A importância do sacrifício, bem como de sua dimensão, assim como de seu vínculo com a fertilidade derivada da chuva, é ressaltada também na descrição dos ritos a serem oferecidos em honra aos Marutas. Estes, nas crenças hindus, são deuses da tempestade, filhos de Rudra e Prisni, tal como descritos no Rig Veda (VI; 66; 3): "Eles que são Filhos de Rudra o derramador de chuva, a quem a Duradoura teve poder para nutrir; os Poderosos cujo germe sabe-se que a grande Mãe Pṛisni recebeu para proveito do homem". E também no Rig Veda (V; 96; 8), é mencionado a seu respeito: "Esses sessenta e três Maruts eram dignos de sacrifício, nutrindo o teu vigor como vacas reunidas; nós viemos a ti, que tu nos concedas a nossa parte; então nós produziremos força em ti por meio dessa oferenda".

Já nos Hinos védicos (II; 34, 1), é descrito como os Maruts, carregados com a chuva, dotados de força feroz, terríveis como bestas selvagens, ardendo em sua força, brilhantes como incêndios e impetuosos, descobriram as vacas, que dão chuva explodindo a nuvem. Lemos, também, nos Hinos védicos (I; 168, 10), o elogio feito a eles, no qual se pede comida para a prole e por nós mesmos, que possamos ter um outono revigorante, com chuva acelerada! E, por fim, no processo descrito no Código de Manu (III; 76), a oferenda de manteiga clarificada, quando arrojada sobre o fogo de forma conveniente, leva o vapor até o sol; do sol desce a chuva, da chuva nascem os vegetais e destes as criaturas retiram o seu sustento.

Nos textos do Antigo Testamento, por sua vez, a importância do sacrifício é estabelecida em Levítico (27; 30): "Todos os dízimos da terra, seja dos cereais, seja das frutas, pertencem ao Senhor; são consagradas ao Senhor". E o que se percebe, já a partir da menção ao dízimo, é a preocupação em mensurar ritualmente a dimensão dos sacrifícios a serem oferecidos, que não podem ultrapassar nem ficar aquém dos limites estabelecidos, além de serem fielmente executados nas datas estabelecidas para tal.

Tais limites são mensurados, em Ezequiel (48; 10):

> Esta será a porção sagrada para os sacerdotes. Terá doze quilômetros e meio de comprimento no lado norte, cinco quilômetros de largura no lado ocidental, cinco quilômetros de largura no lado oriental e doze quilômetros e meio de comprimento no lado sul.

Igualmente, em II Reis (7; 1): "Eliseu respondeu: "Ouçam a palavra do Senhor! Assim

diz o Senhor: 'Amanhã, por volta desta hora, na porta de Samaria, tanto uma medida de farinha como duas medidas de cevada serão vendidas por uma peça de prata". E da mesma forma em Levítico (23; 15): "A partir do dia seguinte ao sábado, o dia em que vocês trouxerem o feixe da oferta ritualmente movida, contém sete semanas completas".

Ao longo dos sacrifícios efetuados na Grécia, eram oferecidos os primeiros frutos às divindades e libações que poderiam ser de vinho, mel, azeite ou água, sendo derramadas sobre o altar ou sobre o chão. Em relação a estes sacrifícios, Burkert (1993, p. 505), acentua: "O ano agrícola dos gregos era todo ele acompanhado por festivais sacrificiais". E *Zaidman* (1990, p. 429), salienta em relação a um destes sacrifícios, realizado durante as Tesmofórias:

> No primeiro dia, mulheres designadas para esta tarefa, as "recolhedoras", vão recolher, em fendas consagradas, as ossadas de leitões para aí lançados inteiros no ano anterior. Consideradas uma oferenda a Plutão em memória do rapto de Ceres, cujas ossadas serão misturadas com as sementes do ano e consagradas nos altares para garantir a fertilidade do solo e as colheitas futuras.

Em Roma, por fim, uma vez por ano, no dia 15 de outubro, um cavalo dedicado a Marte era sacrificado no dia seguinte às colheitas, com sua cabeça sendo guarnecida de grãos como forma de agradecimento pela colheita. Mas este é um rito que, já na época, tinha origens seculares, uma vez que lemos, em Homero (ILÍADA: 21; 130), como "nem mesmo o rio, de belos cordeiros atuais e prateados, irá protegê-lo, embora você tenha sacrificado em sua homenagem, há muito tempo, muitos touros, jogando-os vivos em seus redemoinhos". O sacrifício de touros mencionado no texto homérico situa-se nas origens, portanto, do ritual romano.

Mas não apenas cavalos eram oferecidos pelos romanos em ritos agrários, uma vez que Horácio (EPÍSTOLAS: II, 1, 144-5), descreve como "foi oferecido um porco para a Terra e leite para Silvano, e flores e vinho para o gênio, o que nos lembra o quão pouco dura a vida". Trata-se de uma recordação das antigas festas rurais, realizadas no Lácio, havendo menção à divinização da Mãe-Terra, enquanto Silvano era um deus camponês e pastoral. E o gênio era uma modesta divindade que acompanhava cada um ao longo de sua vida, morrendo juntamente com a pessoa que protegia.

Mais de um autor salienta como os agricultores, com seus ritos, deram início a rituais mais amplos, que terminariam por abranger outros setores da sociedade e da religião gregas. Assim, segundo Máximo de Tiro (DISSERTAÇÕES FILOSÓFICAS: XXIV; 5), aqueles que inicialmente estabeleceram as festividades e as iniciações dos deuses não foram outros senão os agricultores. Foram eles os primeiros a apresentarem os coros em homenagem a Dioniso, os primeiros a estabelecerem os ritos em homenagem a Deméter, os primeiros a atribuírem a Atena o nascimento da oliveira, os primeiros a consagrarem as primícias da terra como primícias em homenagem aos deuses que lhes concederam.

Tíbulo (ELEGIAS: II: 1; 51), por sua vez, salienta como o agricultor, sob o trabalho contínuo do arado, foi o primeiro a cantar rústicas toadas com certo ritmo e, após a refeição, em modulação com uma cana seca, criou uma melodia para entoá-la ante os deuses engalanados. E também Xenofonte (ECONÔMICO: V; 10), em relação à agricultura, indaga que outra arte oferece aos deuses oferendas mais apropriados ou dá ocasião para festas mais completas? E o que é mais agradável para os escravos, mais agradável para a mulher, mais desejado pelas crianças ou mais agradecido pelos amigos?

Também entre os hebreus as três festas religiosas prescritas pelo Senhor se davam, todas, no âmbito de uma economia agrícola. Assim, em relação à Páscoa, celebrada durante a colheita, lemos em Êxodo (23; 16): "E a festa da ceifa dos primeiros frutos do teu trabalho, que houveres semeado no campo, e a festa da colheita à saída do ano, quando tiveres colhido do

campo o teu trabalho". Em relação ao Pentecostes, celebrado durante a colheita de trigo, assim como a festa de Tabernáculos, feita durante a colheita de frutos, lemos também em Êxodo (34; 22): "Também guardarás a festa das semanas, que é a festa das primícias da ceifa do trigo, e a festa da colheita na passagem do ano".

Os cultos agrários minoicos, por sua vez, eram palacianos, sendo integrados a ritos realizados no palácio em ambientes fechados, comportando cerimônias de purificação, danças e procissões. Mas, os locais nos quais tais cultos foram realizados variaram consideravelmente de uma crença religiosa para outra, podendo se dar em locais abertos ou em ambientes palacianos.

Os espaços consagrados poderiam ser erguidos especificamente tendo como objetivo a realização do culto, com Flávio Josefo (A GUERRA DOS JUDEUS: I; 73), mencionando a festa na qual era tradicional levantar tabernáculos em honra de Deus. A festa mencionada pelo autor é a Festa dos Tabernáculos, celebrada de 15 a 22 do mês de Tisrí, em setembro ou outubro, com o nome de festa das "Cabanas", com o nome sendo oriundo das cabanas que eram construídas no campo durante o tempo que durava à colheita.

Trata-se de uma festividade de origem agrícola, feita depois de terem sido recolhidos os frutos do começo de outono, tal como lemos em Deuteronômio (16; 13): "A festa dos tabernáculos guardarás sete dias, após colheres da tua eira e do teu lagar". A peregrinação ao templo também se dava durante sete dias, para dar graças pela colheita, sendo mencionada em Levítico (23; 42): "Sete dias habitareis debaixo de tendas; todos os naturais em Israel habitarão em tendas". E mais importante que o local, porém, deve ser ressaltada a época de realização do ritual, pela consonância a ser observada entre este e o ciclo agrário.

As festas da vegetação inserem-se em um ritual e o renovam de forma cíclica. Celebram as forças da fertilidade e as manipulam. Um rito agrário, para ser provido de sentido, deve representar a renovação da terra, ao mesmo tempo, em que permite que tal renovação ocorra. Por isto, ele não pode ser realizado em qualquer época do ano, estando sempre vinculado aos períodos nos quais tal renovação ocorre, para que esta seja bem-sucedida.

Tais ritos devem ser realizados em épocas específicas, para se tornarem eficazes em termos de promoção da fertilidade. Na Europa, a árvore de maio é trazida para a aldeia nesta época, onde tem seus galhos cortados e colocados nas portas das casas para as quais trará fertilidade; ou então, é colocada no centro da aldeia, que se beneficiará, em sua totalidade, das promessas de fertilidade nela contidas.

Já entre os yakutos, segundo Paulson (1977, p. 464), a relação estreita, tão importante do ponto de vista histórico-cultural, entre a pecuária e a religião do céu, foi estabelecida da maneira mais impressionante durante as grandes festas de Kefir realizadas na primavera. Nessa ocasião, a bebida embriagante preparada com leite de égua era aplicada para as libações em copos lindamente decorados, enquanto as orações solenes eram dirigidas às divindades celestiais e os participantes do culto também bebiam da mesma bebida. Estas cerimônias da Primavera foram destinadas a favorecer um crescimento abundante da grama e, portanto, um bom crescimento de cavalos e bois durante o verão. E, de forma semelhante, não é difícil reconhecer no casamento de Dioniso com a rainha, segundo Loisy (1990, p. 25), um antigo rito de primavera destinado a afiançar o êxito das colheitas ou a fecundidade do gado e das mulheres.

Também o solstício foi uma época propícia para a realização de tais rituais, com Burke (1989, p. 205) salientando em relação ao Solstício de Verão europeu: "São João, como Robin Hood, parece ter envergado o papel de espírito da vegetação. Às vezes, ele aparecia com um ramo na mão, e muitas vezes era representado como um eremita com pouca roupa, vivendo em lugares selvagens". E, segundo Gregório de Nissa (CARTAS: XI), era costume dos romanos celebrarem uma festa no inverno, quando o comprimento dos dias começa a diminuir, enquanto

o sol sobe para as regiões superiores do céu.

São épocas, afinal, nas quais quaisquer mudanças temporais dramáticas torna-se necessária a realização de rituais que esconjuram o perigo inerente a tais mudanças. E mesmo festas inteiramente secularizadas, como as festas juninas, ainda guardam suas origens neste processo, mesmo que seus participantes contemporâneos as ignorem, bem como seu sentido.

Também os deuses, por fim, assim como os santos que a eles se seguiram, e que em uma escala considerável os incorporariam, devem ser homenageados em épocas específicas, a eles relacionadas. Neste sentido, Ateneu (O BANQUETE DOS ERUDITOS: IX; 408a), salienta como Telêmaco sempre comemorou o festival de Pianépsias comendo potes de feijão. Trata-se de uma celebração efetuada no mês de pianépsion (outubro-novembro), na qual era tradicional preparar em homenagem a Apolo, em seu caráter de deus do sol e como protetor das culturas, um prato de legumes. Era feita, também, uma procissão na qual era transportado um ramo de azeitona ou laurel, amarrado com lã roxa ou branca, em torno do qual pendiam várias frutas sazonais, bolos e frascos de mel, óleo e vinho.

Tal ramo foi concebido como uma oferta de agradecimento pelos favores recebidos e, ao mesmo tempo, como uma oração por bênçãos semelhantes e proteção contra o mal no futuro, sendo levado por uma criança cujos pais viveram ambos no templo de Apolo, onde era suspenso na porta, com as portas das casas particulares também sendo decoradas. O ramo era pendurado por um ano, sendo depois substituído por um novo, já que naquele momento presumia-se que havia perdido sua virtude. Durante a procissão, uma canção era cantada, e tal procissão, recebia o nome de eiresione: mencionando-a, Plutarco (TESEU: 22; 6), salienta como eles cantavam o eiresidné, ou seja, a canção a ser entoada.

Ao longo dos ritos agrários, determinadas práticas estavam diretamente ligadas à fertilidade do solo. Assim, no Brasil, os mastros fincados no chão durante a festa de São João recebiam honras votivas, sendo enfeitados com flores e frutas, em um rito agrário ligado à celebração da fertilidade e com o objetivo de tornar a terra mais abundante. E remos abandonados às margens do rio Negro, eram associados pelos moradores à lenda de Aru e vistos como os restos dos remos usados por ele quando trouxe a deusa da fertilidade, ganhando um sentido fertilizante quando eram queimados ao se fazer o roçado, garantindo a fertilidade das colheitas.

Também a presença do fogo nestes rituais estava ligada à fertilidade, bastando mencionar a fogueira de São João. Mas, podemos ir mais longe. Uma narrativa mítica menciona uma grande seca que atingiu a China durante o reinado de Tang, o fundador mítico da dinastia Shang e que, de acordo com alguns autores, durou cinco anos e, segundo outros, sete. À medida que as pessoas morriam de fome, Tang decidiu oferecer-se em sacrifício a Deus para parar o suposto castigo à humanidade que representava aquela seca. Ele deitou-se na pira e acendeu uma fogueira, mas quando esta ia alcançá-lo, os céus se abriram e uma grande chuva caiu sobre ele. Temos, no caso, uma menção ao culto ao fogo, associando-o ao pedido ritual por chuvas.

O sentido comunitário dos ritos agrários também deve ser salientado. Desta forma, nas assembleias camponesas ocorridas na China, segundo Granet (1959, p. 140), todos os grupos, sexuais ou territoriais, esqueceram-se de seu espírito particularista e afirmavam sua solidariedade a partir de comunhões igualitárias.

Há, efetivamente, um sentido de coesão social nas reuniões mencionadas pelo autor, com tal sentido estando presente, igualmente, nos ritos agrários. Assim, na Grécia, segundo Gernet (1982, p. 40), havia, nas Panateneias, ritos agrários dotados de um sentido social muito antigo, assim como a festa era uma instituição política e uma festa urbana. E, segundo Gernet e Boulanger (1960, p. 36), a oposição entre os sexos, bem como entre os grupos camponeses, foi testemunhada sobretudo em um costume muito particular, que foram as injúrias rituais que formam um elemento importante dos cultos de Deméter e de Dioniso.

Tais injúrias, salientam a existência de um espaço de transgressão que os ritos agrários com frequência ofereceram, especialmente, quando se davam de forma orgiástica, o que tendia a ocorrer principalmente nos períodos de colheita, ou que a antecederam. Segundo Diodoro da Sicília (HISTÓRIA UNIVERSAL: V; 4; 3), para o sacrifício em homenagem a Deméter, eles escolheram o momento em que começa o plantio do grão; por dez dias celebraram a festividade que tinha o nome da deusa; uma celebração magnífica para o brilho dos preparativos, na qual eles imitavam o antigo modo de vida. Hoje em dia, segundo o autor, eles têm o hábito de inserir frases obscenas em suas conversas porque a deusa, quando entristecida pelo sequestro de Núcleo, sorriu graças a uma frase obscena. E esta frase citada pelo autor também faz parte deste espaço de transgressão.

Os ritos agrários também possuem uma dimensão mágica, frequentemente associados a um fragmento de alguma espécie retirada da vegetação. Ao ser retirado e ganhar, consequentemente, um sentido não-utilitário, tal fragmento é ressignificado e passa a representar a vegetação como um todo. E mais, representa também o vínculo cósmico e sagrado que une a vegetação às forças que permitem sua existência, crescimento e renovação eternos.

Mas também a mulher ocupa um espaço proeminente nesta dimensão. Sua presença em período menstrual, com os pés descalços, foi tradicional em ritos agrários de conteúdo mágico, e Paládio (TRATADO DE AGRICULTURA: I; XXXV; 3), salienta como há aqueles nos quais uma mulher menstruada, sem cinto, com cabelos soltos e desnudos, anda pela plantação, como um recurso contra lagartas e similares. E Paládio (TRATADO DE AGRICULTURA: I; XXXV; 16), também afirma que o crânio de uma égua deve ser colocado dentro do jardim, mas não virgem, ou de preferência um burro; porque, aparentemente, com sua simples presença fertilizam o que veem. Trata-se, igualmente, de uma recomendação mágica que tem como pressuposto a existência de uma força contida na presença de um morto, capaz de neutralizar olhares malignos, que sejam lançados sobre ele.

No rito agrário, por fim, o mal deve ser concentrado em um ser que cumpre sacrificar, ainda que de forma simbólica; por exemplo, um dia antes das Targélias, festa agrária dotada de elementos bastante arcaicos, um homem era alimentado e levado por toda a cidade, enquanto era golpeado como ramas verdes até ser expulso da cidade, sendo, por vezes, apedrejado ou morto. Por meio deste ritual, limpavam-se todas as impurezas da comunidade, e também as colheitas se viam livres de ameaças.

O Judas queimado pela população também concentra em si o mal a ser aniquilado. Ao ser queimado ele agrega ritos agrários milenares, todos eles dedicados à incorporação e destruição das forças do mal a serem ritualmente aniquiladas, habitualmente no início ou no fim das colheitas. Ele revive, portanto, crenças e ritos agrários segundo os quais a destruição do mal encarnado em objetos, animais ou mesmo seres humanos é indispensável às colheitas, ou seja, à consequência da renovação da natureza, possível apenas a partir da eliminação cíclica do mal. Trata-se de um rito de purificação, com os ritos agrários incorporando amplamente o princípio da purificação.

A terra, de acordo com o Baudhayana Dharmasutra (I; 6; 13; 19), pode ser purificada de quatro maneiras: sendo pisada pelas vacas, sendo escavada, com um fogo sendo aceso sobre ela e pela chuva. E, no cristianismo, é o fogo que se transforma no elemento purificador por excelência, com imagens extraídas do mundo agrário sendo usadas para descrever tal função.

Lemos, então, em Lucas (3: 17), as palavras de João Batista a respeito de Jesus: “Ele traz a pá em sua mão, a fim de limpar sua eira e juntar o trigo em seu celeiro; mas queimará a palha com fogo que nunca se apaga”. *Clemente de Alexandria* (STROMATA: V; VIII), por sua vez, salienta:

> Os ramos representam o símbolo do primeiro alimento, ou é que a multidão pode saber que as frutas nascem e crescem universalmente, permanecendo muito tempo; mas que a duração da vida alocada é breve. E é por esta conta que eles terão que os ramos sejam dados; E talvez também que eles saibam, que, como estes, por outro lado, são queimados, então também eles rapidamente deixam essa vida, e se tornarão combustível para o fogo.

E *Cipriano de Cartago* (EPÍSTOLAS: LXXII; 10) assinala:

> A Igreja, estabelecendo a semelhança do paraíso, inclui dentro de suas paredes árvores frutíferas, das quais aquilo que não produz bons frutos é cortado e lançado no fogo. Essas árvores arvoram com quatro rios, isto é, com os quatro Evangelhos, com que, por uma inundação celestial, ela concede a graça de salvar o batismo. Alguma água pode escorrer das fontes da Igreja que não está dentro da Igreja? Pode-se transmitir aqueles salvadores rascunhos do paraíso a quem quer que seja pervertido, e de si mesmo condenado e banido fora das fontes do paraíso, e secou e falhou com a secura de uma sede eterna? Do qual o que não produz bons frutos é cortado e lançado no fogo.

A purificação dos campos usava com frequência, também, a prática ritual de sacrifícios, presentes no festival da Ambarvalia, no qual um touro, uma porca e uma ovelha eram conduzidos em procissão três vezes ao redor dos campos antes do sacrifício, cujo objetivo era a purificação dos campos, visando conseguir a fertilidade das culturas e do gado. Eram comemorados em maio e, no início da cerimônia, todos os assistentes ficaram em silêncio. De fato, descrevendo-o, Tibulo (ELEGIAS: II; 1-5) salienta como todos os presentes permanecem em silêncio, purificando os campos de acordo com o rito transmitido pelos antepassados distantes. E o autor pede a Baco que venha e pendure seus chifres de uva madura. E pede a Ceres que crie seu templo de espigas.

Já entre os hebreus a unção, plenamente adotada pelo cristianismo, foi largamente utilizada como meio para a obtenção da purificação estando presente também nos ritos agrários por eles desenvolvidos. Lemos, então, em Salmos (23: 5): "Preparas uma mesa perante mim na presença dos meus inimigos; unges a minha cabeça com óleo; o meu cálice transborda". Mas o ato de ungir também poderia ter funções cosméticas, quando o líquido era passado no rosto, tal como lemos em Salmos (104: 15): "E o vinho que alegra o coração do homem, e o azeite que faz reluzir o seu rosto, e o pão que fortalece o coração do homem".

A função era especialmente reservada, porém, àqueles funcionários designados para altos cargos. Assim, lemos em Êxodo (28: 41): "E vestirás com eles Aarão, teu irmão, e também seus filhos; e os ungirás e consagrarás, e os santificarás, para que me sirvam como sacerdotes". Também lemos em Êxodo (29: 7): "E tomarás o azeite da unção, e o derramarás sobre a sua cabeça; assim o ungirás". Reis e profetas passavam pelo mesmo processo, como fica claro em 1Reis (19: 15-15): "E o Senhor lhe disse: Vai, retorna pelo teu caminho para o deserto de Damasco; e vai, e unge Hazael rei sobre a Síria. Também Jeú, filho de Ninsi, ungirás rei de Israel; e também Eliseu, filho de Safate de Abel Meolá, ungirás o profeta em teu lugar".

Todo este processo, está ligado a um conceito de purificação bastante presente em ritos agrários; mas, por outro lado, lemos em Jeremias (2; 22): "Pelo que ainda que te laves com salitre, e amontoes sabão, contudo a mancha da tua iniquidade continua diante de mim, diz o Senhor Deus". Em situações como esta, a purificação não é suficiente para eliminar a iniquidade, o que pode colocar em risco, analogamente, a eficácia dos ritos agrários.

Entre os elementos que purificam, por fim, temos o sal e, segundo o Satapatha Brahamana (II; 1; 1; 6), "os céus asseguraram com certeza que esse gado será como sal nesta terra:

daí eles dizem que o solo salgado é adequado para o gado, uma vez que o sal significa gado". Permitindo sua sobrevivência, o sal abastece o fogo com gado e, além disso, acredita-se que o sal seja o sabor do céu e da terra, sendo por isto, segundo o texto, que do céu vem o sal.

Mas o sal também amaldiçoa. A terra salgada torna-se simbolicamente estéril; é terra maldita, que não pode ser ocupada nem cultivada. E o sal, quando não mais purifica torna-se inútil, o que lemos em Marcos (9: 50): "O sal é bom, mas se deixar de ser salgado, como restaurar o seu sabor? Tenham sal em vocês mesmos e vivam em paz uns com os outros". E lemos em Lucas (7: 33): "O sal é bom, mas se ele perder o sabor, como restaurá-lo? Não serve nem para o solo, nem para adubo; é jogado fora". Por fim, lemos em Mateus (5: 13): "Vocês são o sal da terra. Mas se o sal perder o seu sabor, como restaurá-lo? Não servirá para nada, exceto para ser jogado fora e pisado pelos homens". Mas, também lemos em Ezequiel (7: 33), a respeito de Jerusalém: "Seu nascimento foi assim: no dia em que você nasceu, o seu cordão umbilical não foi cortado, você não foi lavada com água para que ficasse limpa, não foi esfregada com sal, nem enrolada em panos".

CAPÍTULO 4

PLANTAS E ÁRVORES SAGRADAS

Assim como o sal, alguns elementos habitualmente os mais importantes para as populações que deles se alimentam possuem uma dimensão religiosa mais ampla e específica, sendo atribuídas origens míticas a eles. É o caso do milho para os indígenas latino-americanos, e o milho, segundo uma lenda pareci, surgiu quando um grande chefe pediu que o enterrassem no seio de sua roça, avisando que brotaria uma planta de sua cova três dias depois de sua morte, que logo rebentava em sementes, mas que não a comesse, guardando-a para o replantio, e com o milho tendo sido criado a partir deste procedimento. Mas também o trigo, em diferentes religiões, é dotado de um sentido místico que, no caso do cristianismo, associa-se ao pão.

Clemente de Alexandria (O PEDAGOGO: 83) afirma ser importante observar o significado místico do "pão", que ele chama de carne, que é dito ser ressuscitado; à medida que o grão germina após a semeadura e a decomposição, sua carne pelo fogo é reconstituída, para a alegria da Igreja, como o pão cozinhado.

Já segundo a descrição presente no Evangelho do Pseudo Mateus (XXXIV, 1-2), "outro dia, Jesus foi ao campo e, tirando um grão de trigo do celeiro de sua mãe, semeou ele mesmo. E o grão germinou e multiplicou-se extremamente. Ele coletou e recolheu três medidas de trigo, que deu aos seus numerosos parentes". E *São João Crisóstomo* (HOMILIAS SOBRE A PRIMEIRA CARTA AOS CORÍNTIOS: QUADRAGÉSIMA-PRIMEIRA HOMÍLIA; 36) afirma:

> Pois nossa geração começa pela corrupção, à guisa do trigo. Porque não era igual, mas neste era maior. Procura algo que se corrompa inteiramente; o outro corrompe-se parcialmente; por isso, apresenta o caso do trigo. Aliás, o sêmen procede de um ser vivo, e entra no seio de uma pessoa viva; a semente não é lançada na carne, mas na terra onde se desfaz, qual um corpo morto.

O trigo assim como o sal, portanto, morre, simbolicamente, como instrumento de salvação, se for corrompido.

O grão de trigo, por sua vez, possui uma importância tanto mística quanto ritual. Assim, segundo Élio Aristides (DISCURSOS: XXII; 4), a primeira competição de ginástica ocorreu em Elêusis, na Ática, e o prêmio foi o grão que acabara de aparecer, de modo que os homens experimentaram o quanto sua força aumentou graças à comida cultivada. E sua dimensão simbólica torna-se clara quando, segundo o Katha Upanishad (1; 1; 6), o homem cresce como cereal, e como o cereal volta a nascer.

Também a cevada é concedido um estatuto religioso específico. Ela, no Baudhayana Dharmasutra (III; 5), é proclamada a rainha dos grãos, sagrada para Varuna e misturada com mel, com os sábios proclamando ser ela um expelidor de toda culpa e um meio de purificação. E, segundo Porfírio (SOBRE A ABSTINÊNCIA: II; 6; 1), o primeiro fruto de Deméter que apareceu, após as leguminosas, foi a cevada, cujos grãos o gênero humano usou desde o início para espalhá-los nos altares durante os sacrifícios.

A flor pode, por sua vez, desempenhar papéis diversos a partir de seus diferentes tipos. Ela pode ser consagrada a um deus ou, no caso do lótus entre alguns hindus e entre os budistas, pode representar o universo ou o indivíduo em sua totalidade. O lótus, no simbolismo tântrico, configura os sete centros sutis do ser, atravessados pelo eixo vertebral de sushummna, com tal configuração podendo se dar por meio do lótus que pode alcançar até mil pétalas, representan-

do a revelação em sua totalidade.

No budismo japonês, o lótus branco é associado ao gesto de punho do conhecimento de Buda, na condição de Grande Iluminador. Quando Buda mostrou a Mahakashyapa uma flor que substituiu toda e qualquer palavra, seus significados também foram múltiplos, podendo representar a perfeição ou o ciclo vital; ou, simplesmente, o que não pode ser expresso. Mas a flor, neste caso, também representa a perfeição e, mencionando uma localidade na Sicília, Diodoro da Sicília (BIBLIOTECA HISTÓRICA: V; 3) afirma que, devido ao aroma das flores que ali crescem, os cães de caça não conseguem seguir a pista, ao verem-se interceptados em sua percepção física.

A flor também é uma oferenda, tanto na vida quanto na morte. Ainda hoje elas são depositadas nos túmulos e, segundo Ragon (1981, p. 138), os cemitérios gregos e romanos às vezes pareciam jardins funerários ornados de camadas de rosas e de outras flores que serviam para oferendas rituais.

A dimensão mística da flor é expressa, quando Delumeau (2003, p. 146) salienta em relação à rosa: "O cristianismo medieval concedeu lugar de honra a essa flor outrora pagã e contribuiu para o 'retorno da rosa', o que facilitou a promoção das outras flores". E também quando *Pelt* (2003, p. 151) assinala:

> A angélica talvez deva seu nome ao fato de que seus frutos ovóides possuem expansões bem desenvolvidas, com as suas asas dos anjos ou dos arcanjos. Porém, para outros, suas virtudes teriam sido reveladas pelo anjo Rafael. A Antiguidade e o Renascimento a ornaram com todas as suas virtudes, de modo que lhes conferia uma origem divina, corroborando o nome que Lineu lhe atribuiu: Angélica Arcangélica, em latim Angelica Archangelica.

A consagração das flores a uma deusa também é expressa, quando *Homero* (ILÍADA: II; 696-7) escreve:

> Os moradores de Fílace e Pirano, terra de flores,
> sacra a Deméter, de Itone que nutre rebanhos de ovelhas.

A flor para os gregos e para os romanos é, também, consagrada a diferentes deuses, mesmo quando desconhecidos. Assim, Plínio (HISTÓRIA NATURAL: XI; XXIX) menciona uma certa flor desconhecida chamada lichnius e afirma ser ela a flor de Júpiter. Já o narciso é a flor consagrada a Perséfone, e ela e Deméter são as Grandes Deusas mencionadas por Sófocles, neste trecho de *Édipo em Colona* (764-769):

> Aqui, graças ao orvalho do céu,
> floresça por incontáveis manhãs,
> em cachos muito belos, os narcisos,
> essas coroas desde as priscas eras
> das Grandes Deusas.

Da flor à floresta: esta pode ser sagrada ou consagrada aos deuses. Pode representar os perigos do espaço ainda alheio à civilização e, portanto, habitado por seres hostis a ela. Mas também pode ser o refúgio dos que a preferem ao meio urbano e degradado pela civilização, com tal preferência descrita por *Virgílio* (BUCÓLICAS: II; 60-2), quando este indaga:

> De quem foges, demente? Os deuses habitam selvas,
> e Páris o dardânio. Mora Palas nos baluartes
> que ela fundou; antes que tudo agradam-me as selvas.

Bosques sagrados eram comuns entre os gregos, mas não apenas entre eles. Homero (ODISSEIA: VI; 291-2) menciona "o esplêndido bosque de Atena, seus choupos, sua fonte e um prado". Já segundo Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: II, 27, 1), "o bosque sagrado de Asclépio está rodeado por todos os lados de sinais limítrofes, com nenhuma morte ou nascimento ocorrendo dentro de seu recinto". O bosque sagrado de Zeus, lembra Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: III, 10, 1), recebe o nome de Altis, que, segundo o autor, é uma corruptela da expressão bosque sagrado. E Píndaro (OLÍMPICAS: X, 5) usa o termo Altis em uma ode composta para homenagear um vencedor dos jogos olímpicos.

Tácito (GERM NIA: 7), por sua vez, acentua em relação aos germanos: "Levam à batalha uma imagem e bandeiras que retiram dos bosques sagrados". E, na descrição de Chrétien De Troyes (A HISTÓRIA DO SANTO GRAAL: II; III), Messire Gawain e as donzelas passaram em um ritmo acelerado através da floresta alta, verde e frondosa, onde os pássaros estão cantando e entraram na floresta mais horrível que qualquer um possa ver, e parece que nenhuma vegetação nunca havia existido ali, tão nus e secos eram todos os ramos e todas as árvores eram pretas e queimadas, e o chão estava todo cheio de preto, sem verde e cheio de grandes rachaduras.

A floresta, afinal, pode ser sagrada e civilizada, tal como surge nas descrições dos autores gregos, mas também pode ser o espaço dos bárbaros, tal como mencionada por Tácito, e o espaço hostil ao ser humano em oposição ao espaço hospitaleiro, tal como surge na dualidade salientada por Chrétien De Troyes.

Da floresta à árvore. No fim dos tempos, em diversos relatos, apenas uma árvore permanecerá: a árvore da justiça, a árvore da recompensa, a árvore do apocalipse, a árvore milenar e eterna.

Ela surgirá no fim dos tempos e, na descrição de Geoffrey of Monmouth (HISTORIAE REGUM BRITTANIAE: VII; II), mais uma vez a fome retornará, novamente haverá o retorno da mortandade e os cidadãos lamentarão a desolação de suas cidades. Então o javali chegará na terra, que recordará os rebanhos dispersos nos pastos que se perderam. Seu peito será carne para os famintos e sua língua como bebida para aqueles que têm sede. Da sua boca brotarão rios que saciaram as gargantas dos homens. Posteriormente, uma árvore se levantará acima da Torre de Londres, com três ramos que ofuscaram o resto de toda a ilha com a amplitude de suas folhas.

Entre os hebreus e entre os cristãos ela representa o momento em que a palavra divina se cumprirá, sendo expressa por meio do candelabro que, entre os hebreus, representa a amendoeira. Assim lemos em Êxodo (25; 33), em sua descrição: "Haverá três taças com formato de flor de amêndoa num dos braços, cada uma com botão e flor, e três taças com formato de flor de amêndoa no braço seguinte, cada uma com botão e flor". A amendoeira é o símbolo de uma vida nova, tal como lemos em Jeremias (1; 11-12): "E a palavra do Senhor veio a mim: 'O que você vê, Jeremias'? Vejo o ramo de uma amendoeira, respondi. O Senhor me disse: 'Você viu bem, pois estou vigiando para que a minha palavra se cumpra". E ela é o Cristo, no qual a natureza divina se encontra oculta pela natureza humana.

A expressão "árvore-da-vida" é mencionada em *Provérbios* (3: 18):

A sabedoria é árvore-da-vida
a quem a abraça;
quem a ela se apega será abençoado.

Também em *Provérbios* (11: 30):

O fruto da retidão é árvore-da-vida,

e aquele que conquista almas é sábio.

Igualmente em *Provérbios* (13: 12):

A esperança que se retarda
deixa o coração doente
mas o anseio satisfeito é a árvore-da-vida.

Mais uma vez em *Provérbios* (11: 30):

O falar amável é árvore-da-vida,
mas o falar enganoso engana o espírito.

E esta árvore estará presente no paraíso, onde os justos viverão à sua sombra e comerão de seus frutos. Lemos, então, em Gênesis (2: 9): "Então o Senhor Deus fez nascer do solo todo tipo de árvores agradáveis aos olhos e boas para alimento. E no meio do jardim estavam a árvore-da-vida e a árvore do conhecimento do bem e do mal". Mas, também lemos em Apocalipse (2; 7): "Aquele que tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas. Ao vencedor darei o espírito de comer da árvore-da-vida que está no paraíso de Deus".

Ela é a árvore-da-vida retomada no final dos tempos, tal como surge na C*arta a Diogneto* (XI):

> Atendendo e ouvindo com cuidado, conhecereis que coisas Deus prepara para os que o amam com lealdade. Transformam-se em paraíso de delícias, produzindo em si mesmos uma árvore fértil e frondosa, ornados com toda a variedade de frutos. Com efeito, neste lugar foi plantada a árvore da ciência e a árvore-da-vida; não é a árvore da ciência que mata, e sim a desobediência.

Também quando lemos no Diálogo de Justino, filósofo e mártir, com o judeu Trifão (86; 1): "Escutai como este que, depois de ser crucificado, as Escrituras demonstram que há de vir glorioso, foi simbolizado pela árvore-da-vida, que se diz ter sido plantada no paraíso, e pelo que aconteceu a todos os justos". E sua descrição se encontra presente em *Enoque* (24: 9):

> E aquela árvore de agradável aroma, não de um odor carnal; lá ninguém terá poder para tocá-la até o tempo do grande julgamento. Quando todos serão punidos e consumidos para sempre; isto será conferido sobre os justos e humildes. O fruto da árvore será dado ao eleito. Pois em direção ao norte, a vida será plantada no santo lugar, em direção à habitação do eterno Rei.

Mas, também no início havia a árvore. Segundo o Hadith (4; 474), "há uma árvore no Paraíso tão grande que, se um cavaleiro viajar em sua sombra por cem anos, não poderia atravessá-la".

Aqui, é seu tamanho descomunal que é ressaltado, mas a árvore paradisíaca _ a árvore da vida _, iconograficamente, é florida, enquanto a árvore-da-morte é seca e aparenta ter sido carbonizada. A árvore-da-vida está ligada a fenômenos naturais e cíclicos, enquanto a árvore-da-morte, vinculada ao conhecimento desobediente e distante de Deus, é estéril, com *Santo Agostinho* (COMENTÁRIO AO GÊNESIS: VIII; VI; 12) salientando:

> Assim, essa árvore não é má, mas foi denominada árvore do conhecimento para discernir o bem e o mal, porque, se o homem dela comesse depois da proibição, nela aconteceria a futura transgressão do preceito, na qual o homem aprenderia pela experiência do castigo a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência. Portanto, não foi denominada árvore no

> sentido figurado, mas deve ser considerada uma árvore verdadeira, à qual foi imposto não pelo fruto ou pela maçã que dela nasceria, mas pelo que se seguiria se fosse tocada contra o que fora proibido.

Não é um conhecimento, afinal, vinculado às fontes sagradas da vida, e o fogo gerado por ele, ao contrário de vivificar, resseca. Já segundo os Aforismos cabalísticos (I; 2-4), os ensinamentos escondidos do Oriente e do Ocidente se encontram e se fundem na árvore-da-vida. As religiões brotam da árvore e retornam a ela e nas esferas da Árvore todos os deuses mantêm suas mentes. E segundo o Kebra Nagast (104), a salvação veio a Adão através da madeira, pois a primeira transgressão de Adão veio através da madeira, e desde o princípio Deus ordenou a salvação para ele através da madeira.

Ambas as perspectivas, portanto, associam a árvore do conhecimento à salvação.

A esta árvore podem ser associadas conotações sexuais, mas ela também pode estar associada a locais montanhas nas quais muitas vezes se situa, ou jardins, e pode ser situada em regiões precisas, das quais Jerusalém é um exemplo paradigmático; seja a Jerusalém terrestre, seja a cidade celestial na qual a árvore se torna um símbolo de redenção.

Ela também pode estar associada a símbolos zodiacais, ao sol e à lua; por isto a Jerusalém celeste possui uma árvore cósmica dotada de doze frutos correspondentes aos signos do zodíaco, assim como, na alquimia, a árvore é por vezes provida de luas, representando as mutações lunares, ao mesmo tempo em que os alquimistas criam a árvore filosófica a partir da qual a imaginação age sobre os elementos, com os sete planetas fazendo parte de uma matéria cuja unicidade é representada por esta árvore, de onde as mutações nascem.

A árvore-da-vida, que também é a árvore cósmica, liga o céu e a terra, o humano e o divino, possuindo, neste sentido, uma convergência simbólica com o dragão, que fecunda a terra ao representar a chuva celeste que a torna fértil; por isto um ritual como a dança do dragão é vinculado à fecundação, sendo realizado para a obtenção propícia de chuvas.

A árvore-da-vida também é a árvore inicial, tal como lemos no *Vishnu Purana* (III; IV):

> Essa vasta árvore original dos Vedas, tendo sido dividida por ele em quatro troncos principais, logo se ramificou em uma floresta extensa. Em primeiro lugar, Paila dividiu o Rig-veda, e deu os dois Samhitas (ou coleções de hinos) para Indrapramati e para Bashkali. Bashkali subdividiu seu Samhita em quatro, os quais ele deu para seus discípulos Baudhya, Agnimathara, Yajnawalka, e Parasara; e eles ensinaram esses brotos secundários do ramo primitivo.

E à árvore original, símbolo da vida, é dado o dom da imortalidade, por maiores que sejam os percalços que venha a sofrer. Assim, de acordo com a narrativa presente no Devi Bhagavata Purana (II; X; 12), a cobra Tak s ak mordeu a árvore Nyagrodha, que foi reduzida a cinzas; e pediu a Kas'yapa para trazer de volta essa árvore para a vida. Vendo a árvore reduzida a cinzas pelo fogo do veneno da cobra, ele recolheu todas as cinzas e disse: "Ó serpente altamente venenosa. Veja hoje o poder do meu mantra. Contemple! Enquanto você está testemunhando, vou animar esta árvore". Assim, o grande mantra-conhecedor Kas'yapa tomou água na mão e impregnou-a com o poder do mantra, aspergindo a água nas cinzas. Imediatamente, sob a aspersão do mantra de água saturada, a árvore recuperou sua vida como antes.

A árvore inicial também está presente na genealogia de Cristo, que deriva da Árvore de Jessé, tal como representada em *Isaías* (11: 1):

> Um ramo surgirá do tronco de Jessé,
> E das suas raízes brotará um renovo.

A cruz, por sua vez, representa a árvore-da-vida. Na China, Kian-Mu é a árvore situada no centro do mundo, com seus nove galhos que alcançam os nove céus e as nove raízes que chegam às nove fontes onde os mortos residem. E no centro do mundo, igualmente, está a Cruz do Gólgota, que também é uma árvore axial, estando presente, simbolicamente, no mesmo lugar que está, com o Gólgota sendo a reconfiguração do Jardim do Éden.

Segundo São João Damasceno (EXPOSIÇÃO DA FÉ ORTODOXA: IV; XI), "a árvore-da-vida, que foi plantada por Deus no Paraíso, pré concebeu esta preciosa Cruz. Pois, como a morte se deu por uma árvore, era apropriado que a vida e a ressurreição fossem concedidas por uma árvore". E, para o autor, Moisés foi o primeiro a imaginar a Cruz, quando abençoou seus filhos com as mãos cruzadas, sendo o primeiro a fazer mais claramente o sinal da cruz. Da mesma forma também fez a vara de Moisés, quando feriu o mar na figura da cruz e salvou Israel, enquanto afundava o faraó nas profundezas.

Mas, onde a árvore do conhecimento trouxe a morte, a cruz traz a salvação e a vida, resgatando o homem do pecado de Adão, gerado pelo conhecimento obtido a partir da árvore primordial. A cruz também é a árvore axial, cujas raízes se encontram no centro da terra e cujos galhos alcançam o céu, além de ser a árvore que permanecerá viva no fim dos tempos.

Ela possui, ainda, uma existência e uma simbologia muito anteriores ao cristianismo. Desde o início esteve ligada à imortalidade, com a cruz egípcia estando presente no culto a Osíris e sendo aceita posteriormente, no cristianismo, pelos coptas, que a associaram à cruz de Cristo como um sinal da mesma força capaz de conferir a vida. A partir do século IV tornou-se um sinal da dignidade papal e desde o século VI está presente na vestimenta dos arcebispos, no dossel sobre a casula usada por eles.

A árvore axial, por sua vez, pode receber nomes diversos e representações distintas: Axis Mundi, Yggdrasil, Universalis Columna, Árvore da Ciência, Árvore da Vida, Árvore de Jessé. É a árvore sagrada que, colocada no centro do cosmo, nunca morre. É o ponto de partida do mundo e seus omphalus, ou seja, seu umbigo e seu centro. Ela gera toda a vida que o habita, representa-a, e sua morte representaria a morte do cosmo do qual ela é o eixo. Nela, e apenas nela, a vida é desacompanhada da morte.

A árvore axial tem suas raízes no mundo subterrâneo, chegando ao inferno, seu tronco está situado na superfície, ou seja, no mundo dos homens, e seus galhos chegam ao céu, para onde são atraídos e ao qual pertencem. É o caminho ascensional que Jacó lutou para percorrer, o poste central de diversos cultos, que conduz seus celebrantes rumo ao mundo invisível onde habitam os espíritos. Mas, ela também engloba a escada feita de duas nagas pelas quais Buda desceu do monte Meru, bem como a bétula com sete entalhes dos xamãs siberianos.

A morfologia da árvore - raiz, tronco, galhos - corresponde ao corpo humano - membros, tronco, cabeça -, mas também à estrutura universal quando pensada em termos de inferno, terra, paraíso. E a árvore encontra-se em crescimento, assim como o ser humano, sendo mortal como ele, a não ser quando se trata da árvore cósmica, da árvore do conhecimento ou da árvore-da-vida. Este crescimento, nestes casos, é inesgotável assim como a vida, mas possui diferenciações das quais os mitos e temas folclóricos se alimentam.

Tais diferenciações são expressas por meio de uma tipologia simbólica referente à árvore. Nela, a árvore cósmica está presente no universo e o representa ou o condensa, ligando o inferno, o paraíso e a terra. Já a árvore-da-vida, de origem oriental e incorporada pelo cristianismo, traz em si o segredo da imortalidade, assim como a árvore do conhecimento - e elas, por vezes são uma só - abriga o conhecimento ao qual o ser humano não deve ter acesso. Uma vez obtido este conhecimento ele torna-se imortal, ameaçando o domínio divino e, para evitar que isto ocorra, passa a trazer em si a mortalidade, com a árvore, então, transformando-se na árvore-da-morte.

A árvore axial pode representar uma dualidade, por trazer em si a verdade e a maldição representada por sua obtenção. Trata-se de um princípio bíblico, mas no céu babilônico já havia a árvore da verdade e a árvore-da-vida, sendo, ambas, antagônicas. Estas árvores são gêmeas, e gêmeos, miticamente, podem ser inimigos mortais. Elas representam, então, o ser ávido por conhecimento e representam o conhecimento a ser obtido, criando-se um paralelismo do qual a narrativa bíblica reconhece o potencial negativo; morte, dor, labuta.

A árvore situada no centro do universo é por vezes representada em meio a animais fabulosos - a serpente, no Jardim do Éden - , sendo este um tema de origem mesopotâmica incorporado por diferentes religiões, indo do Ocidente ao Extremo Oriente. Mas ela também pode surgir entremeada por raízes que formam labirintos, para demonstrar a sua inacessibilidade. E estes labirintos são tão perigosos quanto estes animais.

O simbolismo da árvore corresponde, portanto, à distinção entre níveis dispostos em termos de verticalidade. As raízes estão vinculadas a forças primordiais e por isto dragões e serpentes são associadas a elas por representarem tais forças. Nos mares e oceanos a árvore é associada ao coral, representante do rei marinho, com a árvore marinha compartilhando de sua realeza e com o simbolismo da árvore axial sendo adicionado ao das águas profundas, que representam, mais do que a origem do mundo, o caos primordial. É associada à figura mítica da fonte em diferentes ocasiões, enquanto as aves habitam a copa da árvore, também relacionada a corpos celestes. E ao tronco vinculam-se animais presentes na natureza, como leões e cervos, mas também o unicórnio.

Nesta tipologia a árvore cósmica pode surgir de forma invertida, com suas raízes crescendo em direção ao céu. Aqui as coisas estão fora da ordem, demonstrando a involução da trajetória humana, que partiu de uma origem gloriosa e sagrada para mergulhar em uma esfera profana e marcada pelo sofrimento. E todo desenvolvimento humano, neste contexto, apenas corporifica a inversão da ordem humana representada pela inversão da ordem cósmica: estamos crescendo para baixo, em oposição às origens sagradas.

Na Cabala ocorre uma inversão da árvore-da-vida, que, em termos macrocósmicos, começa em Kether, a centelha divina, origem de tudo, tornando-se progressivamente mais densa de cima para baixo, até chegar a Malkuth, a esfera mais densa e o último estágio do que existe. Mas este percurso se dá não apenas na Cabala: segundo Solana (1996, p. 57), os textos védicos atestam a existência da árvore invertida. Provém de uma certa concepção do papel do sol e da luz no crescimento dos seres vivos; a partir de cima é onde eles levam a vida, para baixo é onde eles se esforçam para penetrar. Daí a inversão das imagens: os ramos desempenham o papel de raízes e estes são os ramos. E, de fato, lemos no *Bhaghavad-Gita* (15:1):

> Eles dizem que a Aśvattha, tendo suas raízes acima e ramos abaixo, é eterna, suas folhas são os Chandas. Aquele que a conhece, conhece os Vedas. Para baixo e para cima estão esticados os seus ramos que são aumentados pelas qualidades; seus brotos são os objetos dos sentidos. Para baixo suas raízes, que levam à ação, estão estendidas para esse mundo de homens.

A inversão é um dos emblemas da árvore axial, mas está muito longe de ser o único. Tal árvore é representada também pelos galhos do cervo que se renovam periodicamente, simbolizando as renovações e renascimentos. E a universalidade da presença desta árvore é representada quando lemos, nos Aforismos cabalísticos (I; 56), que nos quatro mundos há dez árvores, havendo uma árvore na qual existem os quatro mundos.

Em relação a tais representações, Eliade (1998, p. 220) salienta: "Nenhum dos emblemas que acompanham a árvore pode ser interpretado em sentido naturalista, e isto porque, na concepção mesopotâmica, a "Natureza" era muito diferente do que é na experiência e na concepção moderna". E *Lévêque* (1996, p. 141) enfatiza a diversidade destes emblemas, ao

afirmar:

> Surgem relacionados com a árvore e a planta sagrada, com a coluna e o pilar - estabilizadores dos palácios, diretamente derivados das árvores - , com as feras que as rodeiam de forma hierárquica, como no relevo dos propileus de Micenas, ou que elas submetem e utilizam como montaria, e também como serpentes, encarnações específicas das forças da terra.

Em relação a estes emblemas, ainda, e mais especificamente em relação à árvore axial, especial importância deve ser conferida à coluna. No templo, ela é a representação da árvore axial, com sua base representando a raiz, o fuste simbolizando o tronco e o capitel representando a folhagem. O templo, portanto, é o pilar que sustenta o mundo, com os três conceitos - templos, pilar, árvore de mundo - imbricando-se. Mas os vínculos entre pilar e árvore do mundo são ainda mais complexos.

Segundo Hutkrantz (1977, p. 218), aparentemente a noção da árvore do mundo é mais comum que a do pilar, e talvez, o pilar do mundo seja uma interpretação da árvore do mundo, sendo, pelo menos, o que sugere o exame das zonas de difusão no mundo antigo e novo, sendo generalizado na América do Norte e ,especialmente, entre os povos agrícolas. Ainda segundo o autor, a árvore sagrada, desta vez como a "árvore-da-vida", isto é, mais como um protótipo ou origem das plantas e até mesmo dos homens como suporte do céu, é encontrada na grande civilização dos maias, podendo ser mencionado o relevo famoso do túmulo de Palenque, e também é amplamente atestada na América do Sul, especialmente, no seu extremo norte.

Na perspectiva cristã, por sua vez, cabe à Igreja desempenhar o papel de pilar do mundo. Lemos em um texto cristão como O Pastor de Hermas (52; 3) "No inverno, despojadas de suas folhas, as árvores são semelhantes, e não se distingue quais estão mortas e quais vivas. Da mesma forma, os justos e os pecadores não se distinguem neste mundo; são todos semelhantes". Mas, neste mundo, a Igreja possui uma centralidade capaz de amparar e diferenciar os justos e sustentar o mundo, tal como *Cipriano de Cartago* (TRATADOS: I; 5) salienta:

> A Igreja também é uma, que se espalhou para longe em uma multidão por um aumento de fecundidade. Como há muitos raios do sol, mas uma luz; e muitos ramos de uma árvore, mas uma força baseada em sua raiz tenaz; e desde uma fonte de primavera muitos fluxos, embora a multiplicidade pareça difundida na liberalidade de uma abundância transbordante, a unidade ainda é preservada na fonte. Separar um raio do sol de seu corpo de luz, sua unidade não permite uma divisão de luz. Quebrar um ramo de uma árvore, quando quebrado, não será capaz de brotar; Corte o fluxo da sua fonte, e o que é cortado seca. Assim também a Igreja, brilhou com a luz do Senhor, expõe seus raios sobre todo o mundo, mas é uma luz que está em toda parte difusa, nem a unidade do corpo está separada. Sua abundância frutífera espalha seus ramos em todo o mundo. Ela amplamente expande seus rios, fluindo liberalmente, mas sua cabeça é uma, sua fonte; E ela é uma mãe, abundante nos resultados da fecundidade: do seu útero nascemos, pelo seu leite somos nutridos, pelo seu espírito, somos animados.

Ao ligar os mundos, a árvore axial os une e permite que eles se comuniquem e se entrelaçam. Com isso, as almas antes de descerem dos céus, segundo os povos altaicos, residem nos cimos da árvore axial, onde descansam sob a forma de pequeninos pássaros. E, segundo Hamayon (1994, p. 114), a função de ligar dois mundos ou dois planos do mundo, de relacionar o céu com a terra, certamente é um dos valores possíveis que uma árvore pode assumir, mas não o único. A árvore também pode ser um sinal de orientação na natureza, altar natural, assento de presságios evocados pela forma ou pelo movimento de seus ramos; e, além disso, pode ser uma realidade imutável cujo crescimento está relacionado com o de um ser móvel, espaço que dá origem a técnicas corporais diferentes das praticadas no solo, etc.

A árvore axial dos germanos recebeu o nome de Yggdrasil, podendo ser definida como o protótipo da árvore cósmica. Ela possui raízes nos três mundos, é o sustentáculo da abóbada celeste e sob ela reúne-se o conselho dos deuses. Possui, então, os atributos comuns ao mito, como a função de sustentáculo, o contato com o sagrado e a junção entre mundos diferentes.

Yggdrasil, no Edda (VOLUSPÁ; 19), é definida como uma árvore alta, banhada de umidade branca, erguendo-se na fonte verde de Urd. É à sombra de Yggdrasil, para os povos germânicos, que o universo descansa, sendo inúmeros os animais que vivem sob ela e estando ela sempre verdejante, uma vez que sua força deriva da fonte de Urd. Todos os seres derivam da árvore, os deuses se reúnem aos seus pés e ela permanece de pé diante de qualquer cataclismo cósmico. E, de acordo com o Edda (GRIMMINSMAL; 31), três raízes expandem três caminhos sob o Yggdrasil, com Hel vivendo sob um, os trolls do céu sob outro, os humanos sob o terceiro.

Yggdrasil, o eixo do mundo, está situada no centro do universo, e seu tronco, chamado de Midgard, é o mundo material, enquanto sua parte mais alta corresponde ao mesmo tempo a Asgard, terra dos deuses, e a Valhala, o paraíso e refúgio dos guerreiros mortos. Ela é concomitantemente paradisíaca e infernal, divina e fonte de maldições. Suas raízes chegam ao inferno e ao reino dos gigantes, ao descerem até ao coração da terra, ligando o mundo dos homens, portanto, à parcela mais obscura do universo. Mas foi próximo a ela que Odin deliberadamente perdeu um olho como penhor de sua sabedoria, e é próximo a ela que se situa a fonte da sabedoria, para a qual o próprio Odin volta recorrentemente, para preservar a sua própria sabedoria e sua memória, já que esta também é a fonte da recordação, e da qual Mimir, um dos mais sábios gigantes nórdicos, obteve sua sabedoria ao dela beber.

Yggdrasil encontra-se no centro do universo, assim como a Árvore do Éden, da qual a Cruz descende. Tais árvores também regeneram o universo; no caso da Cruz, por meio da morte que leva à ressurreição, sendo vista como um altar e, na tradição medieval, como uma árvore ao mesmo tempo terrena e cósmica, retomando-se, portanto, uma simbologia universal. E em tais árvores reside o conhecimento, sempre inatingível aos seres humanos ou transformado em fonte de maldição quando encontrado; e mesmo Odin precisou perder um olho para obtê-lo.

Outros tipos diversos de árvores axiais, por fim, podem ser mencionados. A árvore axial, no budismo, é Boddhi, sob a qual Buda alcançou a iluminação e na qual se reclinou, sendo o umbigo do mundo. Como as demais árvores de sua categoria representa o eixo do mundo, e também representa o próprio Buda. Mas, igualmente, suas raízes são Brahma, seu tronco é Xiva e seus galhos são Vishnu. E, situado no sopé da árvore, o trono de Buda é formado de diamante, com toda sua simbologia ligada à imutabilidade.

A árvore sagrada xintoísta se chama Sakaki, sendo a portadora do sol e ganhando um sentido axial, com seus ramos sendo utilizados em ritos de sacrifícios e em ritos de purificação, formando buquês de oferendas. Vinculada a ela, a ikebana japonesa representa a árvore do mundo a partir de seus arranjos, com o galho superior representando o Céu, o galho médio o Homem e o galho inferior à Terra.

Lemos, por sua vez, no Ramayana (II; 68): "Na margem daquele rio crescia a árvore sagrada Satyapayachan, à qual os mensageiros prestaram homenagem e, em seguida, entraram na cidade de Kalinga". Já segundo o Vayu Purana (I; 2; 46; 24-26), há uma árvore eterna chamada Sudarśana, que floresce e dá frutos perpetuamente, sendo frequentada por Siddhas e Cāranas. Trata-se da maior árvore em Jambūdvīpa, e essa árvore grandiosa toca o céu, com isso sendo determinado, de acordo com o texto, por sábios que sabem a verdade.

O Vayu Purana (I; 2; 43; 4) menciona, ainda, a existência de uma grande árvore frutífera divina dotada de seis sabores, filha de Brahma é capaz de se mover por toda parte de acordo com sua vontade. Ela, segundo o texto, tem a velocidade da mente e, bebendo seu suco, as

pessoas vivem por dez mil anos. E o Vayu Purana (I; 2; 35; 35) menciona, por fim, uma árvore definida como o marco do povo de Ketumāla. Ela, de acordo com o texto, é embelezada com frutos auspiciosos que crescem em todas as estações, tendo o tamanho de vasos grandes e muito agradáveis, sendo frequentada por Devas e Gandharvas.

A árvore axial possui diferentes formas de relação com o cosmo. Ao articular-se com ele pode também articular o princípio da regeneração, vivendo em sintonia com o cosmo, com esta sintonia se dando a partir da verticalidade da árvore mítica que representa a vida em completa evolução, numa ascensão permanente ao céu. E os três níveis da árvore - raízes, tronco, galhos -, ao formarem um todo, representam a unidade universal.

As raízes pertencem ao reino dos mortos, mas, ao buscarem e encontrarem a água, superam a morte, trazendo de seu reino a própria vida e formando uma nova unidade. A superfície é a vida visível, cotidiana, enquanto os galhos partem em seu percurso em busca da luz que vem do alto, representando a esfera na qual a superfície encontra a força que a sustenta.

Em sua unidade, contudo, a árvore também é ambígua. É representada a partir dos conceitos de imortalidade e de conhecimento oriundo do alto, que ela consegue alcançar. Isto se dá a partir de sua verticalidade, portanto, ela também está em contato, por meio de suas raízes, com forças ctônicas e ameaçadoras; por isto ela é associada a dragões, cobras ou demônios que a habitam, ou que vivem em suas proximidades, além de forças ao mesmo tempo naturais, mortais e destrutivas em torno das quais ocorrem eventos dramáticos. A árvore, então, representa a imortalidade e a vida, mas também pode representar a morte e o mal.

Tais representações contrastantes tornam-se nítidas quando, por um lado, lemos a sugestão dada por S*ão João Crisóstomo* (SOBRE A INCOMPREENSIBILIDADE DE DEUS: TERCEIRA HOMÍLIA) em termos imperativos:

> Ao observarem os agricultores diligentes uma árvore estéril ou silvestre que resiste a seus esforços e danifica o cultivo das plantas, por suas raízes muito grandes ou pela sombra espessa, apressam-se em abatê-la. Muitas vezes irrompe o vento e presta auxílio em arrancá-la. Atacando a árvore pelo cimo e sacudindo-a violentamente, ajuda a quebrá-la e a jogá-la por terra, diminuindo assim para eles grande parte do labor. Visto que queremos também nós abater uma árvore silvestre e inculta, isto é, a heresia dos anomeus, peçamos a Deus que nos envie a graça de seu Espírito, a fim de que esta, desencadeando-se com maior violência que o vento, extirpe a heresia até às raízes e alivie assim em grande parte nosso labor.

É o mal representado pela árvore - expresso, no caso, em termos da heresia a ser aniquilada - que vemos registrado. Por outro lado, lemos no *Evangelho dos 12 Santos* (ENSINAMENTO 39; 2):

> O reino do céu é semelhante a uma semente, a menor entre as sementes. Alguém a toma e a semeia no campo. Quando cresce, torna-se uma grande árvore, que expande seus galhos em toda a volta. Esses galhos projetam-se para baixo da terra e tomam raízes. Eles crescem para cima, até que o campo é coberto pela árvore. Os pássaros do ar vêm e pousam em seus galhos, e as criaturas da terra encontram abrigo embaixo dela.

Aqui, a árvore é associada ao próprio paraíso.

Mas à árvore, frequentemente, é atribuído um caráter sagrado. Os próprios deuses da vegetação são ,muitas vezes, representados como árvores, o que torna mais intensa a fusão entre a ação divina e as forças da natureza, bem como, entre a ação divina e a simetria e estabilidade representada pela árvore, com suas raízes fixas no solo e sua capacidade de resistir às intempéries.

O sentido sagrado da árvore encontra-se presente, quando lemos no, Shvethasvathara Upanishad (3; 8), como tudo está pleno de Espírito, não havendo nada superior, nem maior, nem menor. E como em uma árvore afirmada no céu ergue-se o Uno de que tudo está pleno.

Não apenas a árvore é dotada de poderes, como também é sensível, podendo chorar e morrer quando agredida, ou quando uma moléstia humana é transmitida a ela, de forma intencional ou não; mas também podendo vingar-se. E a intencionalidade ocorre quando uma doença é transmitida do paciente para ela, com a consequente cura de quem antes sofria da enfermidade. É devido a esta perspectiva a partir da qual a árvore é vista que os habitantes da Índia, segundo Quinto Cúrcio Rufo (HISTÓRIA DE ALEXANDRE MAGNO: II. 9), consideram como deuses tudo o que conseguem plantar, sobretudo as árvores, punindo com a morte aqueles que os destroem.

E da mesma forma, segundo o Pseudo Calistenes (VIDA E FAÇANHAS DE ALEXANDRE DA MACEDÔNIA: II; 36), no meio do rio havia algumas árvores, que, como o sol nasceu até a sexta hora, a partir da sétima hora diminuíram até quase desaparecer, destilando lágrimas como a mirra persa e seu aroma era doce e nobre. Então Alexandre ordenou que eles fizessem incisões nas árvores e com as esponjas coletassem suas lágrimas. Imediatamente, aqueles que os escolheram sentiram-se feridos por uma divindade invisível.

Há, portanto, uma comunicação a ser estabelecida entre a sensibilidade das árvores e a sensibilidade humana com esta crença atravessando milênios e continentes. Assim, mencionando um babalorixá que viveu no recife, chamado Pai Adão, Gilberto Freyre (1971, 21) salienta: "Dizem que era pela gameleira mágica que se comunicava com a Mãe África, ouvindo vozes que lhe diziam em nagô: 'Adão, faça isso', 'Adão, faça aquilo".

Há, portanto, uma sintonia a ser estabelecida ou a ser descoberta entre as árvores e os seres humanos, com tal sintonia podendo se expressar de diversas formas. Ela, a partir desta sintonia, torna-se dependente da ação humana e neste sentido, segundo Scholem (2001, p. 63), o simbolismo da árvore destaca um elemento que seria essencial na doutrina cabalística da vocação mística dos judeus. A árvore não só recebe a vida sendo irrigada pela fonte, mas é floração, crescimento, prosperidade e vigor ou, pelo contrário, sua languidez depende dos atos de Israel.

Já Higinio (FÁBULA: LIX; 3), após descrever a perseguição da qual Fílis foi vítima, menciona como seus pais ergueram um monte de enterro, e surgiram árvores que lamentam a morte de Filis em um certo momento em que suas folhas se secam e desaparecem. Do seu nome, as folhas foram chamadas em phylla grega.

A sintonia, no caso, se dá a partir da sensibilidade das árvores perante a morte de um ser humano. E as árvores podem estar em sintonia também com os animais. Desta forma, em A viagem de Bran (7), texto irlandês do século VIII, é mencionada uma antiga árvore na qual os pássaros cantam as Horas, sendo seu costume, em harmonia, cantar cada Hora.

As árvores também são vistas como um fator de proteção, mas um fator potencialmente perigoso, com Thomas (1989, p. 256) acentuando em relação à Inglaterra na Idade Moderna: "Os adros das igrejas geralmente tinham um teixo, e no folclore popular muitas árvores assumiam um papel tão protetor que se considerava perigoso cortá-las".

A árvore também representa o renascimento e a ressurreição. O pessegueiro representa a primavera, devido à sua floração precoce, além de simbolizar a imortalidade. E entre os chineses ele é um emblema do casamento, por representar a fecundidade.

Já a ameixeira é um símbolo do renascimento e da pureza, uma vez que suas flores surgem sem as folhas, e representa também a renovação, por florescer no final do inverno, sinalizando o novo que está por vir. E, segundo Solana (2006, p. 38), o simbolismo da ressurreição mais comum a todos os irlandeses foi relacionado a certos tipos de árvores. Especialmente os

druidas tiveram interesse especial pelas folhas decíduas, que depois deram frutos muito saborosos. Também se acreditava que as árvores ofereciam um vínculo de união entre a vida e a morte.

Mas a árvore também pode estar associada à morte. Também na Irlanda o teixo é visto como a mais antiga das árvores, possuindo um sentido funerário entre os celtas. E na Síria e na Arábia contemporâneas, segundo Lods (1956, p. 193), a árvore sagrada é concebida, correntemente, como residência de um ser sobrenatural - um ueli, ou seja, um santo - que se encontra enterrado sob suas raízes.

Segundo De Vaux (1976, p. 368), ao longo do antigo Oriente Médio certas árvores foram reconhecidas como religiosas, com a árvore sagrada estando especialmente documentada na iconografia da Mesopotâmia. Nela aparece como símbolo de fertilidade ou como tributo aos deuses da fertilidade, mas é duvidoso que ela representasse esses deuses; é um acessório de seu culto, mas não é dado, propriamente falando, um culto da árvore. Já na Fenícia encontramos relatórios tardios e mistos de elementos gregos; sendo necessário, acima de tudo, apontar a associação das árvores com o culto das divindades femininas, com o cipreste, por exemplo, sendo consagrado a Astarte.

Mas outros tipos de árvores podem ser mencionados a partir do caráter sagrado que lhes é atribuído. Entre os assírios e os babilônios, a tamareira é uma árvore sagrada e, no Egito, é vista como um modelo das colunas que sustentavam o mundo, além de ser relacionada à árvore-da-vida. E, no Oriente, o salgueiro é visto como símbolo da imortalidade, exercendo um papel axial no Tibete.

Entre as populações siberianas a bétula é a árvore sagrada por definição, sendo vista como pilar cósmico e, como tal, recebendo incisões correspondentes aos níveis celestes, além de representar a porta do céu, por ocasião dos rituais xamânicos de iniciação. E a vara de avelã, na Idade Média, era usada tanto por quem buscava ouro como pelos feiticeiros, por sua correspondência com os metais escondidos sob o solo. Ela foi, também, uma árvore da fertilidade, da terra e também da mulher e, em certos ritos nupciais alemães a recém-casada distribuía avelãs três dias após a consumação das núpcias, para indicar o êxito da consumação.

A amêndoa é vista como uma representação do Cristo, uma vez que sua natureza divina se oculta sob sua natureza humana, assim como a amêndoa representa o essencial que permanece oculto sob o acessório. Entre os gregos, a amendoeira remonta a Zeus, por ter ele deixado cair um pouco de sêmen, do qual saiu um hermafrodita, castrado sob as ordens de Dioniso, mas de seus órgãos genitais caídos na terra brotou a amendoeira. Por fim, em relação a outra árvore, lemos em Êxodo (37; 1): "Bezalel fez a arca com madeira de acácia, com um metro e dez centímetros de comprimento, setenta centímetros de largura e setenta centímetros de altura". E a acácia também teria sido usada para entrançar os espinhos da coroa de Cristo.

Mas, além destas, outras árvores podem ser estudadas de forma mais detida a partir de sua mitologia, como, por exemplo, a oliveira.

A oliveira era sagrada entre os gregos. Segundo Dion (DISCURSOS: I; DA REALEZA; IV, 128), dizem que em Atenas o corte da oliveira sagrada em um único dia germinou e alcançou seu crescimento perfeito. Trata-se da oliveira consagrada a Atenas que, segundo a tradição, foi plantada pela primeira vez na Acrópole de Atenas. Heródoto (HISTÓRIA: VIII; 55) também menciona esta árvore, ao afirmar: "Existe na cidadela um templo dedicado a Erecteu, tido como filho da terra, e junto ao qual se vê uma oliveira e um mar. Os Atenienses afirmam que Netuno e Minerva ali os fizeram surgir em resultado da demanda havida entre eles pela posse do país". Igualmente, Cícero (AS LEIS: I; 1; 3) menciona a oliveira eterna na Acrópole. E, segundo Apolodoro (BIBLIOTECA: III; 14; 1), Atenas, colocando Cécrope como testemunha de sua tomada de posse, plantou uma oliveira, que agora se encontra no Panteão.

No Antigo Testamento é concedido à oliveira a realeza entre as árvores, o que lemos em Juízes (9; 8): "Certo dia as árvores saíram para ungir um rei para si. Disseram à oliveira: "Seja nosso rei". E o caráter divino da árvore é expresso também no *Alcorão* (24: 40), onde lemos:

> Deus é a luz dos céus e da terra. Sua luz assemelha-se a um nicho onde está uma lâmpada. A lâmpada está num lampadário; o lampadário brilha como um astro de grande esplendor. A luz tem sua origem numa árvore abençoada, a oliveira, que não é nem do Leste, nem do Oeste, e cujo azeite brilha ainda que não seja tocado pelo fogo.

A oliveira é associada à prosperidade, e por isto lemos em Gênesis (8; 11): "E a pomba voltou a ele à tarde; e eis, arrancada, uma folha de oliveira no seu bico; e soube Noé que as águas tinham minguado sobre a terra". Ela representa, no fim do dilúvio, o retorno da vida e da prosperidade sobre a terra, com seu cultivo devendo se dar a partir de determinados ideais de pureza. Desta forma, segundo Cornelius Agrippa (A FILOSOFIA OCULTA: I, XVIII), há tanta antipatia entre a oliveira e uma mulher libertina que se diz que, caso uma mulher destas plante uma, ela se tornará estéril ou seca para sempre.

A oliveira, como árvore sagrada, também é associada às façanhas de Héracles. Eurípides (HÉRACLES: 159) descreve como Héracles usou uma terceira clave, também de oliveira selvagem, na costa do Mar Tirreno, sendo esta a clave também utilizada por ele para apoiar a imagem de Hermes. Tal clave, por fim tomou raiz, brotou e agora é uma árvore majestosa. E Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: II; XXXI.10) salienta a existência, no mesmo local, de um Hermes chamado Poligio. Nesta imagem, segundo o autor, dizem que Héracles apoiou sua maça; e esta que - era de azeitona selvagem - pegou na terra e brotou novamente, com a oliveira ainda crescendo lá.

Apolônio de Rodes (ARGONÁUTICAS: I; 1196-1201) inverte o processo e muda a árvore. Segundo ele, depois de agitar o abeto debaixo do chão com sua maça aparada de bronze, Héracles o cercou com os dois braços, confiando em sua força. Bem plantado, ele colocou seu ombro largo sobre ele e, segurando-o firmemente, embora estivesse profundamente enraizado, o rasgou do chão até suas raízes. E Teócrito (IDÍLIOS: XXV; 207-210), por fim, descreve como Héracles usava uma maça feita de uma árvore que encontrara ao pé do sagrado Hélicon, e que ele desarraigara com todo o seu emaranhado de raízes.

A oliveira, entre os gregos, foi associada principalmente ao triunfo, com seu ramo sendo transformado em coroa a ser ofertada aos vencedores. A oliveira, segundo Porfírio (O ANTRO DAS GRUTAS DA ODISSEIA: 33), tem a propriedade, devido à sua natureza sempre verdejante, de aliviar nossas fadigas, sendo consagrado a Atena; daí ser oferecida a coroa aos atletas vitoriosos, sendo dela, também, o ramo propiciatório aos suplicantes.

Píndaro (ODES ÍSTMICAS III; 11) menciona uma árvore chamada Oliveira da Justa Coroa, situada, segundo ele, na Floresta Sagrada, atrás do templo de Zeus. Os ramos para as coroas são cortados com uma foice de ouro por uma criança de nascimento nobre cujos pais devem estar vivos. E Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: V; XV; 3) menciona a existência de um altar de Afrodite e outro das Horas, logo depois deste. Na parte de trás do templo, segundo o autor, há uma oliveira selvagem chamada de "Oliveira das Lindas Coroas", sendo costume dar coroas desta oliveira ao vencedor nos Jogos Olímpicos.

Também os autores cristãos mencionam este costume, com *Tertuliano* (A COROA: XII) o fazendo de forma crítica, agora referindo-se aos triunfos bélicos, ao acentuar:

> Quando o serviço militar novamente é coroado de azeitona, a idolatria tem respeito a Minerva, que é igualmente a deusa das armas , mas tem uma coroa da árvore mencionada, por causa da paz que ela fez com Neptuno. Nestes aspectos, a superstição da guirlanda militar será em todos

os lugares contaminada e destruidora.

E *Clemente de Alexandria* (STROMATA: VI; XV) busca explicar a associação entre a coroa e o triunfo a partir de causas naturais, descrevendo-as:

> Para o enxerto usa como solo a árvore em que é enxertada. Agora, todas as plantas brotaram simultaneamente em consequência da ordem divina. Portanto, também, embora a azeitona selvagem seja selvagem, coroa os vencedores olímpicos. E o elmo ensina a videira a ser frutífera, levando-a a uma altura. Agora vemos que as árvores selvagens atraem mais nutrientes, porque não podem amadurecer. As árvores selvagens, portanto, têm menos poder de secreção do que aquelas que são cultivadas. E a causa de sua selvageria é a falta do poder da secreção. A azeitona enxertada, em conformidade, recebe mais nutrientes do seu crescimento em estado selvagem; e se acostuma, por assim dizer, a secretar o nutrimento, tornando-se assim assimilado para a gordura da árvore cultivada.

A oliveira, por fim, também é associada, no cristianismo, à salvação, o que é expresso por *Irineu de Lião* (CONTRA AS HERESIAS: V; 10, 2), que assinala:

> Como a oliveira silvestre quando enxertada não perde a substância da sua matéria, e sim muda a qualidade de seus frutos e recebe outro nome, porque não é mais oliveira silvestre, mas oliveira fértil sendo chamada assim, o mesmo se verifica no homem que é enxertado pela fé e recebe o Espírito de Deus; não perde a natureza da carne, e sim muda a qualidade dos frutos que são as suas obras e recebe outro nome que indica a sua transformação para melhor, porque não é, nem mais é chamado carne e sangue, e sim homem espiritual.

Já o tirso, na Grécia, envolvido em hera e ramos de videira, além de ser coroado com uma pinha, era usado por Dioniso e pelas mênades, que o utilizavam como arma em seu cortejo, sendo dotado, também, de uma clara simbologia fálica. O tirso, mais tarde, ganharia ressonância com a vara mágica dos contos de fadas e das narrativas míticas posteriores, com sua origem sendo bem anterior aos gregos, e mesmo aos trácios de onde proveio, já estando presente em civilizações asiáticas.

O álamo, segundo Eliade (1960, p. 313), possui importância ritual na religião turco-mongol e especialmente no xamanismo, no qual simboliza a árvore cósmica. Mas também entre os gregos e os romanos seu sentido sagrado é assinalado, bem como suas proporções míticas, com Calímaco (HINOS: VI, 37-8) mencionando a existência, na Cnídia, de um álamo cuja altura alcança o éter, e junto ao qual as ninfas costumam jogar durante o meio-dia.

A transformação das Helíades, irmãs de Faetonte, em árvores, também faz parte da mitologia referente ao álamo. Suas lágrimas após a transformação, segundo Ovídio (METAMORFOSES: II; 363-366), são transformadas em âmbar, que a corrente acolhe e leva para as mulheres do Lácio, para que sejam usadas como adornos. E segundo Higinio (FÁBULA: CLIV; 3), as irmãs de Faetonte, enquanto estavam de luto pela morte de seu irmão, se tornaram choupos.

Eurípides (HIPÓLITO: 736-739) menciona as águas do Erídano, onde sobre o mar purpúreo as desgraçadas virgens destilam, em seus lamentos por seu irmão Faetonte, os resplendores de âmbar de suas lágrimas. Segundo Apolônio de Rodes (ARGONÁUTICAS: IV; 604-609), as jovens Heliades, batidas pelo vento em seus elevados álamos, choravam, desgostosas, suas brilhantes lágrimas de âmbar. Luciano de Samósata (DIÁLOGOS DOS DEUSES: 25; 2), menciona este homem enterrado por suas irmãs na margem de Erídano, exatamente onde ele caiu quando derrubado do carro, com elas chorando por ele, lágrimas de âmbar, e tornando-se álamos negros em memória de seu sofrimento. E Virgílio (BUCÓLICAS: VI; 62), por fim,

descreve como elas foram envolvidas com o musgo de uma casca amarga, e erguidas do chão sob a forma de altos álamos.

O loureiro é um representante da perenidade, por permanecer verde durante o inverno; torna imortal a vitória, e por isto coroa os vitoriosos nos jogos, bem como, os vitoriosos em guerras. Também possui qualidades adivinhatórias, com os adivinhos o mastigando antes de consultarem a Pítia, sendo dada uma coroa de louro aos que retornavam com uma resposta favorável.

Ele possui, em síntese, a função de intercessor junto aos deuses, com Dodds (1988, p. 85) assinalando em relação ao transe da Pítia: "Ela banhava-se provavelmente na Castália e talvez bebesse de uma fonte sagrada. Estabelecia contato com o deus através da sua árvore sagrada, o loureiro, ou segurando um ramo de loureiro, como faz a sua predecessora Têmis".

O loureiro é associado a Apolo a partir da paixão deste por uma ninfa chamada Dafne, gerada por uma flecha de ouro desferida por Cupido, que flechou a ninfa com uma flecha de chumbo, impedindo que ela se apaixonasse pelo deus. Perseguida por ele, Dafne terminou morrendo ao ser transformada pelo deus em um loureiro, com Apolo, então, passando a usar a planta sobre a cabeça, transformando-a em seu símbolo. Um autor cristão como *Sozomeno* (HISTÓRIA ECLESIÁSTICA: V; XIX) narra a história:

> Daphne é um subúrbio de Antioquia, e é plantada com ciprestes e outras árvores, sob as quais florescem todos os tipos de flores na época. Os ramos dessas árvores são tão espessos e entrelaçados que pode-se dizer que formam um telhado em vez de simplesmente dar sombra, e os raios do sol nunca podem atravessá-los no solo abaixo. É delicioso e extremamente amável pela riqueza e beleza das águas, a temperança do ar e o sopro de ventos amigáveis. Os gregos inventam o mito de que Daphne, a filha do rio Ladon, foi transformada em uma árvore que leva seu nome, enquanto ela fugia de Arcádia, evadindo do amor de Apolo. A paixão de Apolo não foi diminuída, dizem eles, por esta transformação; ele fez uma coroa das folhas da sua amada e abraçou a árvore.

Trata-se de uma reação de arrependimento por parte do deus. Após Dafne ser transformada em louro, Apolo faz com que o vegetal seja consagrado ao seu culto, enquanto a hera é consagrada a Baco, coroando-o, bem como, a videira que cresce graças a ele. Houve, porém, uma evolução neste processo, já que o buquê de flores de hera que o coroava foi progressivamente substituído pela videira, à medida que Dioniso especializou-se como deus do vinho e da videira.

Transformado em lourel, o loureiro também é atribuído aos vencedores dos jogos. Diodoro da Sicília (BIBLIOTECA HISTÓRICA: IV; 14; 1), situando Héracles como fundador dos Jogos Olímpicos, define que o prêmio a ser dado aos vencedores seria apenas um coroa, uma vez que ele próprio não havia recebido nenhum benefício material por suas façanhas.

Trata-se da árvore consagrada a Apolo e à vitória, de cujas folhas coroas foram feitas para os festivais. Quando Héracles nega a distribuições de recompensas materiais, isto significa que a coroação, ou seja, a atribuição do laurel - da folha de louro - não se deve apenas a uma vitória exterior sobre os adversários, mas de uma vitória interior sobre as forças dissolventes do eu, bem como, de um triunfo dos valores comunitários e da preponderância da ordem sobre o caos; do ser humano sobre a natureza que o limita. E tal vitória sobre a natureza é o triunfo cotidiano do agricultor sobre a terra, que também é a sua aliada. Por isto a recompensa - loureiro, ramo de oliva - vem da natureza.

Tertuliano (A COROA: XIII), por sua vez, dá a distribuição do louro um sentido mais amplo, ao afirmar:

> Por razões estatais, as várias ordens dos cidadãos também são coroadas de coroas de louro; assim como os magistrados, além dos dourados, como em Atenas e em Roma e mesmo para aqueles que são preferidos os etruscos. Esta denominação é dada às coroas que, distinguidas por suas gemas e folhas de carvalho de ouro, colocaram, com manto com bordados de ramos de palmeiras, para conduzir os carros que contém as imagens dos deuses ao circo.

Segundo Leão Hebreu (2010, p. 145), que escreve no século XIV, dizem, de acordo com a fábula, que se tornou laurel porque no louro (uma árvore excelente, sempre verde, perfumada e quente em sua geração), mais do que em qualquer outra árvore, ocorre a mistura dos raios solares com a umidade do solo. Em Espírito Santo (1981, p. 40), destaca a permanência contemporânea de seu sentido sagrado, ao afirmar em relação a Portugal: "O loureiro (usado como condimento), árvore forte e masculina, goza de uma grande reputação. Os seus ramos encontram-se em todas as cozinhas, presidem à vida familiar, pendurados nas paredes".

A figueira representa o conhecimento, frequentemente de caráter iniciático, e pode ser uma bênção ou uma maldição. Ele pode ser amaldiçoado e, por isto, lemos em Mateus (21; 19): "Vendo uma figueira à beira do caminho, aproximou-se dela, mas nada encontrou a não ser folhas. Então lhe disse: 'Nunca mais dê frutos'! Imediatamente a árvore secou". *Hipólito* (REFUTAÇÃO DE TODAS AS HERESIAS: VIII; I) explica desta forma este episódio:

> Deus é o primário Ser, como se fosse uma semente de figueira, que é de tamanho muito pequeno, mas infinito em poder. Esta semente constitui uma magnitude mínima, incalculável em multidão, trabalhando sem deficiência em relação à geração. Esta semente é um refúgio para o terror, um abrigo do nu, um véu de modéstia, é o produto procurado, ao qual Ele buscou, ele diz, três vezes, e não descobriu nenhum. Por isso, ele diz: "Ele amaldiçoou a figueira", porque não encontrou sobre ela aquele doce fruto - o produto procurado.

A figueira, portanto, é o refúgio inútil gerado pelo conhecimento estéril. Mas o conhecimento também salva, e por isto Jesus diz a Natanael: "Você crê porque o vi debaixo da figueira. Você verá coisas maiores do que essa" (JOÃO 1: 50). E foi a este conhecimento, como lemos em Gênesis (3: 7), que Adão e Eva recorreram: "Os olhos dos dois se abriram, e perceberam que estavam nus; então juntaram folhas de figueira para cobrir-se".

A inutilidade do conhecimento gerado pela figueira - inútil, no caso, porque herético - também é salientado, em termos comparativos, por *Tertuliano* (A PRESCRIÇÃO CONTRA OS HERÉTICOS: XXXVI):

> Também da semente da figueira mais macia e doce, brota o figo selvagem vazio e inútil. Da mesma forma, as heresias, também, são da nossa planta, embora não de nossa espécie; elas vêm do grão da verdade, mas, devido à sua falsidade, elas têm apenas folhas selvagens para mostrar.

E a associação entre a figueira e a heresia também é feita por Metódio, que a descreve como a planta que deve ser morta, para que não possa derrubar o edifício que o autor associa à Igreja. *Metódio* (DO DISCURSO SOBRE A RESSURREIÇÃO: I; V), então, afirma

> Pois, como uma figueira, que cresceu nos esplêndidos edifícios de um templo, e atingiu um tamanho excelente, e é espalhada por todas as articulações das pedras com raízes densamente ramificadas, deixa de não crescer, até que, pelo afrouxamento das pedras do lugar em que surgiu, é completamente arrancada; Pois é possível que as pedras sejam instaladas em seus próprios lugares, quando a figueira é removida, de modo que o templo possa ser preservado, não tendo mais a sustentar o que foi a causa de sua própria destruição; enquanto a figueira,

arrancada pelas raízes, morre.

Mas a figueira também é vista de forma positiva, sendo associada à alegria e à salvação. A associação com a alegria é feita por *Alexandre de Alexandria* (EPÍSTOLAS SOBRE A HERESIA ARIANA: X; II) que salienta:

> A figueira, por causa da sua doçura e riqueza, representa as delícias do homem, que ele tinha no paraíso antes da queda. Na verdade, não raramente, como mostraremos depois, o Espírito Santo toma o fruto da figueira como um emblema da bondade. Mas a videira, por causa da alegria produzida pelo vinho, e a alegria daqueles que foram salvos da ira e do dilúvio, significa a mudança produzida do medo e da ansiedade em alegria.

A figueira é vista como um espaço sagrado, dedicado ao culto, quando lemos em Zacarias (3; 10): "Naquele dia - oráculo de Iahweh dos Exércitos - convidar-vos-eis uns aos outros debaixo da vinha e debaixo da figueira". E a sacralização do espaço ocupado por ela também se faz presente, quando lemos no Mahabharata (VANA PARVA; TIRTHA-YATRA PARVA; 95): "É lá que se encontra aquela árvore imensa chamada de Figueira Eterna. Qualquer sacrifício realizado lá produz mérito eterno".

Por fim, Asvattha, uma figueira sagrada hindu, está, segundo o Atharva Veda (V; IV), situada no terceiro céu acima de nós, sendo a sede dos deuses. E, no Rig Veda (I; 164; 20), lemos a respeito da Asvattha: "Duas aves de belas asas, unidas por laços de amizade, encontraram um refúgio na mesma árvore acolhedora. Uma das duas come os frutos doces da figueira, a outra não comendo nada só observa atentamente". A ave que come pode ser identificada com o espírito que é recompensado por suas boas ações, enquanto é observado pelo Espírito Supremo.

Poucas árvores são tão sagradas quanto o carvalho. Ele simboliza a majestade e, por atrair o raio, é dotado de uma grande potência. Representando a majestade, o carvalho é uma árvore sagrada por excelência; símbolo da divindade suprema. Ele representa a força, com a clava de Hércules feita de carvalho. É o eixo do mundo para diferentes povos, e sua folhagem pode permitir a realização de consultas.

Homero (ODISSÉIA: XIV; 327-330) menciona como, em Dodona, marinheiros perguntaram ao grande Zeus, através do frondoso carvalho do deus, como era conveniente para eles entrar no país após o fim de uma ausência tão longa, se em segredo ou à vista de todos. E a mesma pergunta é formulada mais à frente (ODISSEIA: XIX; 296-299), quando inquirem de Zeus, por meio de um carvalho, se seria conveniente entrar em Ítaca às escondidas ou perante o olhar de todos.

A presença do carvalho no interior do templo mencionado por Homero é ressaltada mais de uma vez. Segundo a descrição de Estrabão (GEOGRAFIA: VII, 1b), no santuário de Dodona é venerado um carvalho sagrado, por ser a planta mais antiga que foi conservada, e a primeira a proporcionar alimento ao ser humano. E *Platão* (FEDRO: 275 b) acentua:

> O que dizem, amigo, no santuário de Zeus, em Dodona, é que as primeiras expressões divinatórias saíram de um carvalho. Os homens daquele tempo, que não eram sábios como vós, os moços de hoje, na sua simplicidade, contentavam-se com escutar as pedras e os carvalhos que falassem a verdade.

Mas também entre os hebreus o carvalho é uma árvore sagrada, de forma que lemos em *Isaías* (1: 29):

> Vocês se envergonharão
> dos carvalhos sagrados
> que tanto apreciam.

Também lemos em Êxodo (12: 6): "Abraão atravessou a terra até o lugar do carvalho de Moré, em Siquém. Naquela época os cananeus habitavam essa terra". E lemos em Êxodo (13: 18), mais uma vez: "Então Abraão mudou seu acampamento e passou a viver próximo aos carvalhos de Manre, em Hebron, onde construiu um altar dedicado ao Senhor". O carvalho, portanto, entre os hebreus e entre os gregos, é uma árvore vinculada ao culto, sendo este vínculo também ressaltado por *Sozomeno* (HISTÓRIA ECLESIÁSTICA: II; IV), quando afirma

> Considero necessário detalhar os procedimentos de Constantino em relação ao que se chama o carvalho de Mamre. Este lugar agora é chamado Terebinthus, e está a cerca de quinze estádios distantes de Hebron, que fica ao sul, mas está a duzentos e cinquenta estádios distantes de Jerusalém. Constata-se que aqui o Filho de Deus apareceu a Abraão, com dois anjos, que foram enviados contra Sodoma, e anunciaram o nascimento de seu filho. Aqui, os habitantes do país e das regiões em volta da Palestina, dos fenômenos e dos árabes, se reúnem anualmente durante a temporada de verão para manter um banquete brilhante; E muitos outros, compradores e vendedores, viajam para a feira.

A representação do carvalho como árvore sagrada é, entretanto, ainda mais ampla. Lemos assim no Kálevala (6), um poema épico finlandês compilado no século XIX a partir de narrativas folclóricas e míticas, como o velho, o impenitente Wainamoinen, foi ver o trabalho de Sampsa. Ele observou que os brotos jovens se desenvolveram, que as árvores cresceram. Apenas a semente do carvalho não havia sido fertilizada; apenas a árvore de Jumala não tinha jogado raízes.

Jumala é o outro nome dado a Ukko, o deus supremo e o deus da fertilidade, do raio e das tempestades entre os finlandeses, sendo o carvalho a árvore consagrada a ele, assim como já havia sido consagrada a Zeus e a Júpiter.

E a árvore, posteriormente, se transformaria em símbolo identitário, o que Thomas (1989, p. 263) salienta: "O carvalho simbolizava a força desde, pelo menos, o século XVI. Sempiterno rei das árvores, ele se tornou, com a expansão da Marinha, emblema do povo britânico, símbolo nacional equivalente ao rosbife".

Também o cedro é sacralizado, e seu caráter sagrado também fica claro, quando lemos em *Os Testamentos dos Doze Patriarcas* (II; 6)

> Agora, se removerdes de vós a tua inveja e toda a tua penúria, como uma rosa, os meus ossos florescerão em Israel, e como um lírio, minha carne em Jacó, e meu odor será como o odor de Libanus; e, como cedros, os santos serão multiplicados de mim para sempre, e os seus ramos se estenderão de longe.

Ele é associado à perenidade e à incorruptibilidade e, por isto, lemos no Cântico dos cânticos (1: 17):

> De cedro são as vigas da nossa casa,
> e de cipreste os caibros do nosso telhado.

Se o cipreste também é mencionado é por ele estar igualmente vinculado à imortalidade, devido ao que é definido como a sua própria imortalidade, além de ser uma árvore funerária, estando, para os gregos e os romanos, em comunicação com as divindades do inferno. Assim,

mencionando os soldados mortos em batalha, Tucídides (HISTÓRIA DA GUERRA DO PELOPONESO: II; 34; 2) descreve como, por ocasião da condução dos corpos, estes eram transportados em féretros de cipreste, sendo um por cada tribo e com os corpos estando dispostos nos féretros da tribo à qual pertenciam.

O elogio da árvore, de uma forma geral, é feito por Santo Agostinho (COMENTÁRIO AO GÊNESIS VIII; IX; 18)

> Assim como na árvore atua por fora o trabalho agrícola de modo a fazer progredir o que se realiza interiormente, assim também no homem quanto ao corpo, o que nele realiza a natureza interiormente, a medicina reforça exteriormente; e da mesma forma quanto à alma, para que a natureza se torne feliz interiormente, ministra-se o ensino exteriormente.

Este elogio ajuda a explicar a sacralidade atribuída a ela, embora outros fatores interfiram neste processo. A árvore possui relações com os deuses e com as deusas, o que Burkert (1993, p. 183) salienta em relação às deusas gregas: "A árvore é colocada em íntima relação com a deusa: a imagem esculpida de Atenas é de madeira de oliveira, assim como a de Hera de Tirinto é de madeira de pereira".

Já segundo Zaham (1977, p. 57), a árvore, ligada às mudanças das estações ou, pelo menos, aos períodos marcados pelo ciclo de sua evolução biológica, está diretamente relacionada à duração. Aparentemente, ao longo do tempo, a árvore é considerada como um ser em conexão com o ar. Aqui não é o tempo abstrato, mas o tempo concreto: o que é dado pelas mudanças atmosféricas, o "ar" da chuva e do "ar" do sol, do "ar" da estação úmida e do"ar" da estação seca. A árvore segue o movimento do ar, como, segundo o autor, diz o Bambara sem se referir diretamente ao balanço das copas com o vento.

A relação entre a árvore e a duração faz com que a sua sacralização esteja ligada à concepção de ciclo. O ser humano nasce do sêmen, assim como a vegetação brota da semente, e homens e vegetais tornam-se eretos - principalmente as árvores - em seu processo de crescimento. O totem representa a existência deste vínculo, sacralizando-o. Adorá-lo é uma forma de adorar o ciclo da vida, e derrubar uma árvore é uma forma mítica de interromper este ciclo; por isto, é um ato miticamente perigoso, ou uma demonstração de força.

Descrevendo o culto a Átis, Juliano (À MÃE DE DEUS; 8b) afirma ser a mutilação da árvore apropriada apenas para a história de Galo e não para os mistérios com os quais a tradição a associa; os deuses nos ensinam de forma simbólica, para o autor, que devemos extrair da terra os mais belos, a virtude unida à piedade, e oferecermos à deusa como um símbolo da nossa boa vida aqui. Porque a árvore nasce da terra e é como se ela crescesse em direção ao céu, sendo lindo vê-la dar sombra no rigor do verão e produzir para si frutos que ela nos dá, tal é o excesso de fecundidade que tem. O rito então, nos ordena, conclui ele, que por natureza são seres celestiais, mas foram trazidos para a terra, que reunimos de nossa vida na terra, virtude com a piedade e nos esforcemos para alcançar a deusa ancestral e produtora de vida. Então, após a mutilação da árvore, a trombeta dá o sinal de chamada para Atis e para todos aqueles que uma vez voaram do céu para a terra e nós caímos nele.

A mutilação da árvore, portanto, segue um ritual sagrado e apenas nele pode ocorrer. Já segundo o Sefer Ha Bahir (CXIX), "todos os poderes do Santo, abençoados sejam, são sobrepostos e formam uma árvore; e assim como uma árvore produz seus frutos graças à água, então o Santo, abençoado seja Ele, faz crescer as forças da Árvore". E, ainda de acordo com o Sefer Ha Bahir (XCV), "o Santo, abençoado seja Ele, tem uma árvore que possui doze ramos ou linhas oblíquas: Oriente-Norte, Leste-Sul, Leste-Acima, Leste-Abaixo, Oeste-Sul, Oeste-Norte, Oeste, Abaixo-Abaixo, Sudeste, Sudeste - Abaixo, Norte-Acima, North-Abaixo, que se estende até o infinito. Eles são os braços do mundo no meio do qual está a árvore".

As árvores foram veneradas por povos pagãos que acreditavam serem elas habitadas por deuses, mas resquícios destas crenças encontram-se também nos textos bíblicos, ainda que de forma crítica. É feita uma menção a elas, quando lemos em Deuteronômio (12:2): "Destruireis totalmente todos os lugares, onde as nações que possuireis serviram os seus deuses, sobre as altas montanhas, e sobre os outeiros, e debaixo de toda árvore verde". Da mesma forma em 1 Reis (14: 23): "Porque também eles edificaram altos, e estátuas, e postes-ídolos sobre todo alto outeiro e debaixo de toda árvore verde". E também nos ritos cristãos tais influências se fizeram largamente presentes, e principalmente a partir do culto da árvore de Natal, que migrou do Norte para o Sul, tendo como ponto de partida a celebração da passagem do ano e fazendo parte, entre os cristãos, dos ritos natalinos.

As árvores e os locais próximos a elas também foram adotadas como locais de cultos, o que Eliade (1996, p. 287) assinala em relação aos hindus: "Os lugares de culto das grâmadevatã acham-se quase sempre próximos de árvores. Integrados entre tantos outros elementos de cultura arcaica, esse detalhe poderia denotar uma raiz antiga, pré-agrícola, da religião da vegetação". Plínio (HISTÓRIA NATURAL: XII; II), também menciona um tempo em que árvores eram templos das divindades e conforme os primitivos campos rituais de países simples, uma árvore de altura excepcional era dedicada a um deus. E, no Brasil, nos cruzeiros postos diante dos templos realizavam-se as Encomendações das Almas, com promessas pagas com velas votivas e fitas amarradas na madeira.

Os casamentos das árvores, por sua vez, tornaram-se um rito de fertilidade e, mais que a fertilidade agrária, era a fertilidade humana que se buscava promover com tais rituais. Segundo Eliade (1958, p. 308), o casamento das árvores ocorre, geralmente, quando uma mulher é casada há vários anos e ainda não tem filhos. E segundo Ferro-Luzzio (1980, p. 46), uma crença comum no hinduísmo popular refere-se ao casamento de árvores, no qual árvores casam-se umas com as outras, com um homem ou com uma mulher, que se torna ficticiamente casada com uma árvore em particular.

Ritos ligados às árvores, ou que utilizavam partes delas, tinham no uso de seus ramos um elemento frequente, e ramos de árvores eram utilizados na festa dos Tabernáculos, tal como lemos em Levítico (23: 40): "E ao primeiro dia, tomareis para vós ramos de formosas árvores, ramos de palmeiras, ramos de árvores frondosas, e salgueiros de ribeiras; e vos alegrareis perante o Senhor vosso Deus por sete dias". Mas às árvores também poderia ser conferido um sentido de magia ritual, com o narrador pedindo, no Atharva Veda (III; V), que esse querido Amuleto misterioso, posto pelos deuses dentro da árvore, seja concedido a ele, de forma a propiciar-lhe uma vida prolongada.

As árvores, finalmente, poderiam ser instrumentos de salvação. Segundo o Garuda Purana (XVI; 100), quem é atormentado pelas três misérias e pelo resto, deve recorrer à sombra da árvore da Libertação, cujas flores são justiça e conhecimento, e as frutas são o céu e a libertação. E quando pelos efeitos do karma, segundo o Garuda Purana (IX; 3), o encarnado deixa seu corpo comum, então, perto de uma árvore de manjericão sagrado, deve-se fazer um anel com esterco de vaca.

Se as árvores podem ser vistas como sagradas, as uvas são um símbolo de fertilidade e prosperidade. Segundo Otto (1997, p. 116), as duas plantas mais próximas de Dioniso, a videira e a hera, têm a mesma afinidade na botânica moderna: no seu tronco genealógico, a hera aparece perto da videira. E, para o adorador de Dioniso, seu parentesco é baseado no deus de duas faces, cuja essência os faz brotar da Terra.

Sendo ligado ao vinho, Dioniso é o deus da abundância, como o próprio vinho a representa. Homero (ODISSEIA: VII; 122-126), descreve como Alcínoo plantou uma vinha generosa, havendo ao lado dela um secador em uma esplanada aberta onde o sol é forte, e sendo feita

a colheita, enquanto outros pisam as uvas. Esta, na cultura grega, é a imagem arquetípica, e Aristêneto (CARTAS: I; 3) descreve como "algumas vinhas crescidas e muito altas encerram os ciprestes; fomos obrigados a estender o pescoço para trás para ver as pilhas de aglomerados que nos rodeavam pendurados: alguns maduros, outros negros, outros verdes e outros, ainda em flor". Repete-se, na visão do autor, a imagem de fartura associada à uva, já presente no texto homérico.

Mas a associação entre o vinho e a abundância também se faz presente quando lemos em *Salmos* (128; 3):

> Tua esposa será vinha frutuosa,
> no coração de tua casa;
> teus filhos, rebentos de oliveira,
> ao redor de tua mesa.

No judaísmo, o vinho também representa a promessa cumprida: as benesses advindas do pacto enfim concretizado, tal como descrito em Miquéias (4: 4):

> Cada qual se sentará debaixo de sua vinha e debaixo de sua figueira,
> e ninguém o inquietará,
> porque a boca de Yahweh dos Exércitos falou!

E também como lemos em Enoque (10: 24): "Vinhas serão plantadas; e a vinha que nela será plantada produzirá frutos para saciedade; toda semente que nela será semeada produzirá mil por uma medida; é uma medida de olivas produzirá dez prensas de óleo".

O sentido do vinho como prosperidade e como promessa também se faria presente no cristianismo, sendo expresso por *Clemente de Roma* (PRIMEIRA EPÍSTOLA AOS CORÍNTIOS: XXIII), que exorta:

> Compare-se a uma árvore; pegue por exemplo a videira. Em primeiro lugar, derrama suas folhas, então ele brota, depois ele coloca folhas, e então floresce; depois disso vem a uva ácida, e depois segue a fruta amadurecida. Você percebe como em pouco tempo o fruto de uma árvore chega à maturidade. De verdade, logo e de repente a Sua vontade será cumprida.

E também em um texto básico do cristianismo primitivo, como *O Pastor de Hermas* (51: 8), no qual lemos:

> Para os homens, o olmeiro parece não produzir frutos. Eles não ignoram e não compreendem que, se vier seca, o olmeiro, que conserva água, nutre a videira, e está, continuamente provida de água, produz o duplo de frutos, para ela mesma e para o olmeiro. Da mesma forma, os pobres, rezando ao Senhor para os ricos, asseguram pleno desenvolvimento às riquezas deles. Por sua vez, os ricos, atendendo às necessidades dos pobres, dão satisfação à sua alma. Portanto, ambos participam da ação justa.

No cristianismo, ainda, o vinho é o sangue de Cristo, como exposto no *Evangelho dos 12 Santos* (ENSINAMENTO 32: 3-4):

> Eis o cereal que cresce e madura, é cortado e moído no moinho e cozido e assado com fogo em pão! Deste pão é o meu corpo que vedes. E eis as uvas que crescem na videira e maduram, são arrancadas e esmagadas na prensa de vinho e liberam o fruto da vinha! Deste fruto da videira e da água é o meu sangue feito.

E a videira é identificada com o próprio Salvador, tal como assinalado em *João* (15: 1):

> Eu sou a verdadeira videira
> e meu pai é agricultor.

Mas, se o vinho traz em si a promessa, ela pode ser frustrada por culpa dos homens que deveriam cumpri-la, com o vinho, nesta situação, sendo estragado e com a abundância sendo transformada em miséria; não apenas material, mas também em miséria das almas, com a indagação de quem demonstra seu espanto e sua decepção em meio a este processo expresso em *Jeremias* (2; 21):

> Mas eu te plantarei como uma vinha excelente,
> toda de cepas legítimas.
> Como te transformaste para mim em ramos degenerados
> De vinha bastarda?

O vinho, portanto, traz em si a abundância, também traz em si a ambiguidade, aproximando-se, neste sentido, da mandrágora, de quem é tão distinto em diferentes aspectos, uma vez que a mandrágora é essencialmente mágica, enquanto o vinho é divino. A mandrágora é uma planta capaz de efetuar a transposição entre os reinos vegetal e mineral, podendo ao mesmo tempo curar e proporcionar a fecundidade. Mas, ao ser usada como talismã a serviço do demônio, pode gerar males sem conta. E este poder derivou de outro mais arcaico, por ser ela a representante de um período no qual a terra criava diretamente os seres humanos, ao serem fecundados pelos deuses. Destas origens arcaicas ela guarda seu poder.

Um personagem de Apuleio (O ASNO DE OURO: X; 11; 3) define a mandrágora como um soporífero e como um famoso narcótico, tão conhecido por sua virtude letárgica e pelo sonho, muito parecido à morte, a que dá lugar. Teofrasto (HISTÓRIA DAS PLANTAS: IX; 8; 8) afirma, a respeito da mandrágora, que devem ser desenhados três círculos em torno dela com uma espada, devendo ela ser cortada olhando para o Ocidente. E, quando a segunda peça é cortada, deve-se dançar ao redor e dizer muitas músicas sobre amor carnal. Em ambos os autores, de qualquer forma, o caráter mágico da planta é salientado.

Diferentes - inúmeras - outras plantas, ainda, são evocadas a partir de sua dimensão sagrada, com alguns exemplos esparsos podendo ser tomados neste sentido. Assim, lemos em Gênesis (21: 33): "Abraão, por sua vez, plantou uma tamargueira em Berseba e ali invocou o nome do Senhor, o Deus eterno". A sarça, no Antigo Testamento, representa a presença de Deus, o que lemos em Êxodo (3: 20: "Ali o Anjo do Senhor lhe apareceu numa chama de fogo que saia do meio de uma sarça. Moisés viu que, embora a sarça estivesse em chamas, não era consumida pelo fogo". E Delumeau (2003, p. 141) acentua: "A arte antiga fizera da palma o símbolo das vitórias militares, e a iconografia cristã bem cedo a transformou em símbolo do triunfo dos mártires sobre a morte e, depois, da ressurreição dos eleitos".

São exemplos aleatórios, em um universo extremamente amplo. Vegetais podem ser sacralizados a partir de sua associação com um deus do qual se tornam os representantes. Vegetais sagrados e dedicados a deuses específicos coroavam as suas estátuas na Grécia, como o carvalho em relação a Zeus, a vinha em relação a Dioniso, o loureiro em relação a Apolo, e os consulentes que obtinham no oráculo de Pítia, consagrado a Apolo, uma resposta favorável, voltavam com um ramo de louros na cabeça.

O mirto é associado à Afrodite e, de acordo com o Peruigilium Veneris (4-6), a deusa que une os amantes constrói, à sombra das árvores, cabanas verdes com ternos galhos de mirto.

É mencionado, portanto, um rito comum a certas festividades religiosas, usado o mirto, que é a planta consagrada a Vênus, e sendo a rosa também a sua flor preferida. E, segundo Detienne (1972, p. 131), da mesma forma que a mirra está ligada à juventude de Atenas, sua morte é estreitamente associada à alface.

No Atharva Veda (VIII; VII). é feito o pedido para que as plantas que crescem sobre a terra, com todas as suas mil-folhas, libertem o narrador da morte e da miséria. Neste contexto, elas estão associadas à libertação, mas as plantas sagradas também podem estar associadas ao mal, atuando como seus agentes, desde que devidamente manipuladas, sendo que, a partir deste momento, elas podem tanto espalhar o mal como evitá-lo.

Por exemplo, na noite de São João surge a flor da samambaia, específica desta época, mas cercada pelo demônio, que deve ser vencido para que ela seja colhida, servindo como talismã poderoso a partir de então. E Mara, na tradição indígena, foi uma mulher sempre dedicada à prática do mal, filha de um pajé que se viu obrigado a matá-la para livrar o mundo de suas maldades. Após muitas tentativas, conseguiram afogá-la, mas da baba que expeliu antes de sua morte surgiram ervas más, propícias para a realização de feitiços.

Plantas podem ser usadas para afastar o mal também por meio de rituais que usem o incenso e a defumação. Os maias-quiché usavam o incenso derivado do copal em suas cerimônias religiosas, para afugentar delas os espíritos malignos. E as plantas usadas para defumação são votivas, por serem consagradas aos deuses, além de possuírem uma emanação sagrada que permite a purificação ou seja, a defumação do ambiente em que se encontram, tal como a arruda é usada nos dias de hoje.

Desta forma, não apenas os vampiros, de forma clássica, não toleram o alho, como bruxas e duendes também não o toleram, bem como, à arruda e ao alecrim. Sendo queimadas, ainda, tais plantas tornam-se propiciatórias, mas também protegem quem se dedica ao ritual e aqueles que o cercam.

Todo este processo se dá, finalmente, não apenas em relação à agricultura, uma vez que ritos e cultos são postos em prática também para a proteção dos rebanhos. Assim, é descrito em um texto hindu como o Pâraskara-Grihya-Suthra (III; 9; 6) de que forma os pastores, depois de murmurar os hinos de Rudra, adornam um touro que passa a ser encarregado de proteger o rebanho. Ele deve ser vermelho, sem deficiência em nenhum membro e o bezerro de uma vaca que tenha bezerros vivos e seja uma doadora de leite, devendo ser o melhor touro do rebanho. E, além disso, devem adornar as quatro melhores vacas jovens do rebanho e deixá-las soltar com este verso: “Este jovem (touro) eu te dou como seu marido; correr sobre se divertir com ele, seu amante. Não traga uma maldição sobre nós, por natureza abençoados. Que nos regozijemos no aumento da riqueza e no conforto”. Repetem-se, portanto, os mitos e estratégias ligados ao universo agrário.

CAPÍTULO 5
A AÇÃO E A REAÇÃO DOS DEUSES

Montanari (1998, p. 281) salienta em relação aos celtas: "As lendas destes povos atribuem à contínua regeneração do Grande Porco o mesmo papel mágico e propiciatório que os povos do Mediterrâneo atribuem à Grande Mãe Terra". E, a partir do desempenho deste papel, a terra se torna a nutriz, mas também se transforma na purificadora. Ela torna puros novamente aqueles que retornam ao seu ventre, além de limpar de impurezas e de doenças aqueles que estão em contato com ela. Ela representa a criação que não pode ser conspurcada, devendo ser ritualmente evitado qualquer forma de contato que a viole de uma forma ou outra, ou, então, este contato, no momento de ará-la a partir da produção de alimentos ou de revolvê-la em busca de riqueza, deve ser levado adiante de forma ritual, não podendo ser feito de maneira meramente pragmática.

Marco Polo (1996, p. 205) acentua em relação à província de Maabar, na Índia:

> Outro costume deste povo é que o rei e seus barões e todos os outros se sentem no chão. E quando lhe perguntam porque não se sentem mais dignamente em escabelos, respondem que "a terra é um motivo de honra; que postos sejam feitos de terra e a ela devam voltar, há que respeitá-la e ninguém deve se atrever a desprezá-la".

Tal atitude retrata a perspectiva descrita acima, assim como Porfírio (HINOS ÓRFICOS: XXV; 1-5) a sintetiza, ao mencionar a deusa-terra, mãe dos bem-aventurados e dos humanos mortais, que a todos alimenta e favorece, nutridora de tudo, favorecedora da vegetação, plena de frutos formosos, sede do universo, donzela multifacetada, que engendra variados frutos nos momentos dolorosos do parto.

A terra, foi primordialmente adorada como Mãe, até que as grandes deusas ligadas à vegetação ocupassem seu lugar, com Lévêque (1996, p. 38) descrevendo as origens de tal processo em relação à Palestina: "Um predomínio cada vez mais explícito das Terras-Mãe, em posição sentada, cujo maior número de figuras (a partir do VIII milênio) se inscrevem num triângulo. A expansão deste tema principal acompanha o desenvolvimento da agricultura".

O desenvolvimento deste processo de substituição fez com que a Terra-Mãe passasse a ocupar um espaço cada vez mais remoto nos mitos e cultos agrários. Mas o valor telúrico da terra nunca perdeu sua proeminência e nunca foi de todo esquecido. Povos primitivos permaneceram associando o ato de nascer, por exemplo, à força oriunda da terra. Ser nela enterrado, afinal, é uma forma de unir o fim ao começo, sacralizando a ambos; por isto serem tão comuns às narrativas de corpos que são cuspidos pela terra onde foram enterrados; porque a simples presença destes corpos malditos torna impura a terra à qual não podem pertencer.

Ésquilo (COÉFORAS 129) menciona a terra que a todos cria e, depois de os haver criado, recebe-os novamente em seu solo. E nossa Mãe-Terra, segundo o Yajur Veda Shukla (II; 9), foi convidada para cá, e ela, em troca, convida-nos, com o narrador, no Yajur Veda Krishna (KANDA I; PRAPATHAKA: VIII; I. 8. 15), fazendo uma homenagem à mãe-terra e dizendo que não pode prejudicá-la, assim como ela não pode o prejudicar.

Também no Atharva Veda (XII; I) a terra é definida como a Mãe do narrador, que afirma poder ser promovido por ela, cuja superfície encerra o altar em torno do qual todos os artistas tecem os fios da adoração, além de ser identificada com Parjanya, a deusa da chuva que o

Atharva Veda afirma ser pai e mãe de todos os seres. Neste altar, ainda de acordo com o texto, as resplandecentes apostas dos sacrifícios são elevadas antes da oblação, para a Terra trazer prosperidade a todos e, quando Prana, com sua voz trovejante, grita sua mensagem para as plantas serem impregnadas, elas concebem de forma abundante.

Associado ao sol, o narrador, no Livro dos Mortos (LXXXVII; 1-5), se define como um Filho da Terra, com seus anos tendo sido largos; à tarde ele se deita nela e de manhã volta a nascer para a vida, de acordo com os ritmos milenares do Tempo. É feita menção, nos Hinos Órficos (X), à natureza criativa, antiga e divina, que é chamada de mãe, sendo sua arte, de acordo com o texto, a de cultivar, abundante, celestial, sendo ela definida, ainda, como uma Deusa reverenciada em todos os lugares visíveis e em todos os seus domínios. E também nos Hinos Órficos (XXVI) é celebrada a Mãe Terra, origem de deuses e homens. Dotada de poder fértil e inesgotável, protegendo tudo o que vive, cujos poderes reprodutivos dão frutas e flores abundantemente bonitas e numerosas donzelas, fundamentos sólidos de seu mundo.

Na pele de Antífanes (O RÚSTICO: 1-3), por fim, o narrador afirma que, em primeiro lugar, pega o bolo desejado, que a deusa da nutrição deu aos mortais como um presente de amizade. Trata-se de Déo, uma deusa de etimologia incerta, mas que pode ser vista como uma equivalente de Deméter. Segundo Nono de Panópolis (DIONISÍACAS: II, 90-91), Déo lamentou a espiga morta sem amadurecer, incapaz de celebrar a festa das Primícias.

Déo e Deméter abarcam aspectos arcaicos dos cultos agrários, sendo representantes da mãe-terra, ou deusas-mãe elas próprias. Também Hesíodo (OS TRABALHOS E OS DIAS: 693), menciona a terra portadora de vida envolta em chamas, fazendo, então, um contraste entre a vida presente na terra e a destruição gerada pela guerra. E, nos Hinos Homéricos (HINO A DEMÉTER: II; 450), é feita menção ao ubre fecundo da terra.

Por fim, a terra é venerada por ser indestrutível, com sua força e sua fertilidade sendo indissociáveis, tal como lemos no *Mahabarata* (ANUSANA PARVA; ANUSASANIKA PARVA; 62):

> A terra é imóvel e indestrutível. Ela é capaz de produzir para aquele que a possui todas as melhores coisas sobre as quais seu coração pode estar colocado. Ela produz mantos e vestimentas, jóias e pedras preciosas, animais, arroz e cevada. Entre todas as criaturas, o doador de terra cresce em prosperidade para sempre. Enquanto a terra dura o doador de terra cresce em prosperidade.

Na mitologia egípcia o céu é masculino e a terra é feminina, sendo este apenas um aspecto de uma mitologia universal ligada ao casamento entre o céu e a terra, incorporada pela mitologia greco-romana e expressa em diferentes autores desde Hesíodo. Assim, Virgílio (GEÓRGICAS: 325-327) descreve como o Pai Onipotente, o Éter, desce em forma de chuvas fecundantes ao seio de sua esposa em regozijo e unido a este vasto corpo, fazendo crescer poderosamente todos os germes. E o Pseudo-Aristóteles (DE PLANTIS: I; 2; 817-827), salienta como Anaxágoras considerava a terra a mãe dos vegetais e via o sol como seu pai.

Deusas da fertilidade, por outro lado, foram figuras de importância fundamental já no Egito, com uma deusa como Hathor, entre os egípcios, no século III a. C, sendo associada à Via Láctea, com seu nome representando a grande enchente, e com a Via Láctea sendo vista como um canal que cruzava os céus e fertilizava a terra, assim como as enchentes do Nilo fertilizavam o Egito. Anahita, entre os iranianos, também foi uma divindade cósmica associada às águas e venerada a partir da fertilidade que propiciava. E, por fim, Ishtar, deusa acádia da fertilidade, é filha de Sin, o deus Lua, é associada a Vênus.

Deusas originalmente ligadas à vegetação podem incorporar outras funções e sentidos, sendo este o caso de Uadyet, deusa egípcia que inicialmente representou o crescimento

da vegetação, sendo depois transformada em mãe e protetora da coroa do Norte e de seu rei, assim como Nejbet, a deusa-abutre, personificou a coroa do Sul e foi a divindade tutelar do Alto Egito. Ela era mostrada na testa do deus do sol e do monarca, agindo como seu defensor e cuspindo fogo contra os inimigos de ambos, uma vez que Uadyet também foi incorporada ao círculo de deusas formado por Sekhmet e Tefnut, entre outras; todas incorporadas ao mito solar e identificadas com o olho esquerdo de Rá.

Ela também foi integrada à lenda de Osíris - um deus da vegetação por definição -, ajudando Ísis quando ela escondeu o jovem Horus nos pântanos do Delta e alimentando-o com o leite. E, se Uadyur foi um deus chamado de "Grande Água Verde", sendo a personificação dos grandes volumes de água, Uadyet é sua contrapartida feminina, sendo chamada de "A Verde" de e "A Vigorosa", também possuindo uma forte conexão com a água e com a regeneração.

Entre as deusas egípcias da fertilidade, ainda, algumas podem ser mencionadas. Ajet se manifestava em forma de uma vaca, indicando seu caráter maternal e bondoso e favorecendo o desenvolvimento de todos os vegetais que cresciam na terra. Satet era a deusa da inundação, sendo representada distribuindo as águas do Nilo sobre a terra e, com isso, fertilizando-a. Também Heket era uma Deusa da Água, estando associada à criação e ao nascimento e sendo uma protetora das parturientes. Na condição de Deusa da Água, era batracomorfa, representada, normalmente, ora como uma mulher com cabeça de rã, ora como uma rã.

Renenutet era a Deusa-cobra da colheita, podendo ser apresentada sob forma humana, como mulher, ou antropomorfa, com cabeça de uma serpente. Mas, como de praxe entre as deusas da fertilidade, era uma deidade benéfica, responsável pelo bom crescimento dos grãos dos cereais e das plantas, afastando as más influências e denominada "Senhora do Grão" e "Dama das colheitas".

Mas coube a Ísis, no Egito, o papel de mais importante deusa da fertilidade, com a água do Nilo tendo importância fundamental em seu culto. Ela é associada a Osíris, representante da renovação vegetal, tendo concedido a ele a potência sexual que o deus perdera, com tal renovação sempre tendo possuído, em termos míticos, vínculos com tal potência. Assim, referindo-se a Ísis, Diodoro da Sicília (HISTÓRIA UNIVERSAL: I; 14; 3) afirma que nas procissões dedicadas a ela são levados, juntamente com outras coisas, também veios de trigo e cevada.

As divindades, assim como a terra, podem se exaurir, e as deusas da fecundidade precisam, em situações como esta, ser reanimadas para que possam permanecer como mantenedoras da fecundidade do solo. Elas são, então, reanimadas e reintegradas por meio de rituais que preservam a fecundidade do solo e garantem a realização de boas colheitas, ao reforçarem o vínculo entre a força das deusas e a força do chão.

Balandier (1976, p. 58) acentua:

> Os zulus, que não criaram um grande panteão, associam às atividades agrícolas duas espécies de manifestações religiosas: a da semeadura e a das primícias - de caráter nacional, centradas no rei e nos guerreiros - e a das primeiras chuvas e da germinação - de caráter local, centradas na "Princesa do Céu" e nas mulheres.

A fertilidade ligada à colheita é, para os zulus, associada a uma deusa, mas deusas da fertilidade também poderiam desempenhar o papel de deusas da chuva, sendo este o caso, na Índia, de Parjanya, para quem é feito, no Yajur Veda Krishna (KANDA VII; PRAPATHAKA V; 20), um pedido no sentido que a semente esteja viva, o milho seja amadurecido, as plantas fiquem ricas em folhas, a terra seja fácil de caminhar, o fogo se torne de fácil aproximação, a atmosfera seja fácil de se ver, o vento purifique, o céu se torne de fácil de acesso, que o sol arda gentilmente durante o dia, as estações estejam em ordem e o ano seja auspicioso.

Ainda no Yajur Veda Krishna (KANDA II; PRAPATHAKA I; I. 1. 7) é salientado que

aquele que deseja chuva deve oferecer de duas formas uma vaca a Mitra e a Varuna, uma vez que o dia está ligado a Mitra e a noite à Varuna. Mas, de acordo com o texto, de dia e de noite Parjanya chove e, em verdade ele recorre a Mitra e Varuna com sua própria participação, uma vez que sendo a vaca a seiva dos medidores, a chuva é como se fosse uma seiva; verdadeiramente, pela seiva dos medidores, ou seja, de Parjanaya, quem a oferece ganha a seiva, que é a chuva.

Lemos, também, no Rig Veda (V; 83; 4): "Irrompem os ventos, descem os lampejos de relâmpago; as plantas brotam, o reino da luz está fluindo. Alimento surge abundante para todos os seres vivos, quando Parjanya vivifica a terra com umidade". E lemos, igualmente, no Rig Veda (VII; 101; 2), com a deidade agora, sendo associada ao sexo masculino, como já havia sido, pouco antes, associada a um touro: "Que esse hino agrade a Parjanya, o monarca, que ele o aceite favoravelmente; que chuva vivificante seja nossa, e as plantas frutíferas cuidadas pelo deus".

Ao morrer um deus torna-se um agente de fecundação da terra, passando a associar-se à vida; por isso o grão precisa morrer para tornar-se fecundo. A vida nasce da morte, que se torna vida - fecundidade infinita - , quando ultrapassa seu próprio estatuto e deixa de ser estéril, assim como a vida, ao subsistir indefinidamente, impede que outras vidas nasçam e tomem o seu lugar.

Mas, até que ponto um deus ou uma deusa vinculada aos ciclos agrários pode atuar em momentos de crise mais ampla? Eles, afinal, podem reger tais ciclos, mas não podem agir perante uma crise que ameace aniquilá-los, com o sacrifício do deus podendo servir de ponto de partida para a permanência do ciclo, o que Mauss (1981, p. 214) exemplifica: "A morte de Dumuzi é um sacrifício mítico. A prova é dada pelo fato de que Ishtar, sua mãe e esposa, quer ressuscitá-lo, derramando sobre o cadáver água da fonte que vai procurar nos infernos; pois nisto imita os ritos de certas festas agrárias".

Quando o espírito do campo está morto, lança-se seu cadáver à água ou é aspergido com água. Mas uma deusa também pode exercer um papel eventualmente maléfico, ao decidir pela escassez, ao contrário da fertilidade. É o caso de Ishtar, que desempenha um papel de fundamental importância nos mitos agrários mesopotâmicos. Assim, quando Aleaian-Baaal, seu marido, é assassinado por Mot, senhor dos mundos subterrâneos, ela despedaça o culpado e espalha seus restos pelo campo. Mas, ao ressuscitar, Mot simbolizará o destino do grão, que precisa morrer para se tornar fecundo.

Mas uma deusa também poderia agir no sentido de provocar a escassez, adquirindo um eventual sentido maléfico, sem, contudo, deixar de ser adorada. É o caso de Ishtar, entre os mesopotâmicos, que tinha o poder de distribuir a chuva, mas também poderia controlá-la a partir de seus interesses, bem como, o poder de materializar-se por meio de raios e trovões. E a ira de uma deusa também poderia ser despertada, quando os sacrifícios apropriados não lhe eram oferecidos. Foi o caso de Ártemis, uma deusa associada à vegetação, que enviou o Javali de Cálidon, de proporções monstruosas, para destruir o reino de Eneu, quando este se esqueceu de lhe oferecer as primícias anuais.

Voegelin (2009, v. II, p. 131), afirma:

> A civilização minoica matriarcal era dominada por uma deusa cujas funções assemelham-se àquelas das figuras correspondentes nos panteões do Oriente Médio. Ela aparece como Dictina, a Grande Mãe (a Reia ou a Deméter posterior dos gregos), e como Britomartes, a filha virgem que foi unida ao deus num casamento sagrado (Core, Perséfone, Ártemis, Europa, Pasífae no mito posterior).

Já na Gália e na Bretanha as Matres, ou Divinas Mães, eram comumente representadas

em grupos de três e acompanhadas de símbolos de fertilidade, sendo tipicamente, portanto, deusas ligadas à agricultura. Próxima a elas, no contexto galo-romano, havia uma deusa como Epona, também ligada à fertilidade e portando, nesta condição, uma cornucópia.

Foi uma protetora de equinos, e potros, que estão presentes em algumas de suas esculturas, sendo a única divindade de origem celta que chegou a ser cultuada em Roma. Apuleio (O ASNO DE OURO: III; 27; 2), menciona uma estátua de Epona instalada em um nicho cuidadosamente adornado com coroas de rosas recém-colhidas. E Juvenal (SÁTIRAS: VIII; 155-157), descreve um personagem a sacrificar animais laníferos e um rotundo novilho perante um altar dedicado a Zeus, enquanto faz promessas para Epona.

Uma aproximação pode ser feita entre ela e Deméter, uma vez que esta, segundo Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: VIII; 25; 5), transformou-se em égua tentando escapar de Poseidon, que se transformou em um cavalo para unir-se a ela. E Deméter Melena, cujo templo Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: VIII; 42; 1) descreve, também possui uma ligação com Poseidon, com seu epíteto podendo estar relacionado a um culto agrário. Em ambas as deusas, portanto, persiste um vínculo com a fertilidade, mas também com o cavalo como um animal fecundador.

Também Geia, entre os gregos, foi fecundada, mas agora por instrumentos fabricados pelos homens, transformando-se em Deusa-Mãe de tudo o que existe e sendo associada à terra, sendo suplantada, posteriormente, pelas deusas da vegetação. Foi uma deusa arcaica, sendo definida por Hesíodo (TEOGONIA: 117-118) como a sede sempre segura dos imortais que habitam o pico nevado do Olimpo.

Entre os gregos, ainda, outras figuras femininas que não podem ser agrupadas entre as deusas foram associadas à vegetação e cuidaram de protegê-la. Entre elas, as hamadríades eram ninfas que nasciam juntamente com as árvores, partilhando do destino destas e cabendo às ninfas protegê-las.

Quem agredia as árvores de uma forma ou de outra, então, era alvo da vingança, com Nono de Panópolis (DIONISÍACAS: XXII; 85-88) descrevendo um episódio no qual, diante de um desses agressores, uma ninfa surgia de um salto, vinda das árvores que pareciam frondosas até os flancos, inclinando-se para fora do topo de seus galhos. E Nono de Panópolis (DIONISÍACAS: XVI, 243-249) também descreve uma das ninfas fugindo das intenções apaixonadas de Dioniso e escondendo-se em uma árvore de sua mesma idade, enquanto Dioniso a perseguia sem cessar entre as colinas, com seus passos sendo movidos por seu louco desejo. Mas é importante salientar serem as hamadríades tradicionais aliadas de Dioniso, em sua faceta de deus da vegetação.

Já as Horas eram divindades vagas, desprovidas de uma verdadeira mitologia e relacionadas aos frutos da terra, representando os ciclos anuais, e não as horas como medida de tempo, como seu nome poderia fazer supor. Claudiano (POEMAS I: 136) celebra-as, ao afirmar que as Horas escreveram seus nomes em variadas flores e os fastos os transmitiram eternamente ao longo dos séculos.

Deusas como Cibele e Réia - com Cibele sendo a identificação romana de Réia, embora tal identificação seja um tanto problemática, por ser Cibele uma deusa-mãe de origem frígia, enquanto Réia faz parte dos titãs descendentes de Cronos e Gaia - eram ligadas a Apolo, sendo ambas vinculadas a cultos agrários. E assim como ninfas agrestes rodeavam o deus, Deméter, deusa da vegetação, percorria o mesmo ciclo de morte e ressurreição do deus, e Ariadne, sua amante, era uma deusa cretense da vegetação.

Arcaica, assim como Geia, sendo uma Deusa-Mãe assim como ela, Cibele também era uma deusa militar, mas a sua associação com a cornucópia salienta a dimensão agrária de seu culto. Celebrada também entre os romanos, Virgílio (ENEIDA: III; 111-113), menciona, em

relação a seu culto, os coribantes com seus címbalos e o silêncio fiel que os protege.

Algumas distinções entre as deusas gregas, ainda precisam ser feitas. A fertilidade gerada por uma deusa como Afrodite não estava ligada à terra; seu culto e sua existência não estavam ligados aos ciclos agrários e a fertilidade a ela associada é humana, estando vinculada ao desejo, o que a diferencia de Deméter. E Deméter, ao contrário de Gaia e Réia, também ligadas a cultos agrários, simbolizava a terra cultivada. E - estabelecendo um paralelo - assim como Perséfone, filha de Deméter, Xexhiquetzal, entre os astecas, era uma deusa da fertilidade, que foi raptada e desceu aos infernos durante o inverno, desaparecendo na região dos mortos e ressurgindo na primavera.

Na descrição de Higinio (FÁBULA: CXLVI), Plutão pediu a Júpiter para casar-se com Prosérpina, nome romano de Perséfone, filha de Ceres, nome romano de Deméter. Júpiter disse que Ceres não suportava que sua própria filha estivesse no tártaro escuro, mas permitiu que ele a estuprasse enquanto ela pegava flores no monte Etna, situado na Sicília. De tudo isto resultou um drama mítico ligado ao ciclo agrário, tal como *Hesíodo* (O TRABALHO E OS DIAS: 465-469) o descreve:

> Ora a Zeus ctônio e a Deméter pura:
> que o trigo santo de Deméter amadureça pesado;
> ora logo no início da semeadura, quando, o cabo da rabiça
> tomando na mão, deres com a vara nas costas dos bois
> que puxam a cavilha do jugo com a correia.

O drama de Deméter e Perséfone representa a colheita, com o rapto das deusas estando habitualmente associado ao período em que a colheita já se deu, sendo preciso, então, reiniciar o ciclo. É neste momento que a deusa - ou sua filha - desaparece, retornando quando uma nova colheita deverá ter início. E isto se dando a partir do pacto estabelecido entre Deméter e os deuses, quando ela ameaçou a raça humana de extinção caso sua filha não voltasse ao seu convívio, pelo menos temporariamente.

Neste drama mítico, Perséfone é o grão que nasce, enquanto Deméter, com sua ação, permite tal nascimento, dando origem a novas plantações; por isto ela, com sua ação, e não Perséfone, é adorada, uma vez que sua filha é apenas a consequência. Ela é a deusa que permite a continuidade do ciclo, sendo uma deusa ctônica a partir de sua descida aos infernos em busca de sua filha, e sendo uma deusa da fertilidade ao permitir que Triptólemo haja como o mensageiro que dá a conhecer aos seres humanos a cultura do trigo. E Calímaco (HINOS: VI; 18-20), pede que lhe digam como ela deu leis convenientes às cidades; como ela foi a primeira a cortar a bengala de trigo e recolher as sagradas roças de trigo, e atirou-os para os bois para pisar sobre eles, enquanto Triptolemo aprendeu arte tão útil.

No Hino Homérico a Deméter (231-235), é descrito como Triptólemo crescia como um deus, sem tomar alimentos nem leite branco, sendo alimentado apenas com ambrosia, enquanto a deusa soprava sobre ele e o tinha em seu regaço por noites a fio, ocultando-o no vigor do fogo e mantendo-o escondido de seus pais. Este, segundo o mito, foi o segredo que permitiu o surgimento do trigo e, em relação ao mito, Santo Agostinho (CIDADE DE DEUS: I; XX) salienta: "Celebram-se entre os mistérios eleusinos, que tamanha aceitação tivera entre os atenienses, não lhes dá interpretação alguma, salvo no concernente ao grão de trigo, inventado por Ceres, e a Prosérpina, raptada pelo deus Orco".

O trigo é a planta dedicada a Deméter, com a festa das Primícias sendo uma celebração agrária em homenagem a esta deusa. Na descrição de Teócrito (IDÍLIOS: VII; 31-34), "nós estamos indo para uma festa de colheita: alguns de meus amigos celebram com deleite em homenagem a Deméter, a do belo peplo, com os primeiros frutos de sua grande colheita, porque

a deusa, com uma medida generosa, encheu a era, agora cheia de grãos". Na peça de Eurípides (O CÍCLOPE: 121), Ulisses indaga: "De que se alimentam? Cultivam o trigo, consagrado a Deméter"? *Homero* (ILÍADA: XI; 76-7) escreve:

> Qual suplicante, alto aluno de Zeus, ora deves tratar-me,
> pois já comi em tua casa dos grãos de Deméter.

E Hesíodo (TEOGONIA: 161), acentua:

> Deméter divina entre deusas gerou riquezas,
> Unida em amores ao herói Jasão sobre a terra,
> Três vezes lavrada na gorda região de Creta.

O culto a Deméter prosperou, ainda, para além das fronteiras gregas. Escrevendo sobre Antióquia, Libânio (DISCURSOS: XI; 21) afirma "ter Deméter amado tanto nossa terra que Hephaestus gravou uma fazenda dourada no escudo, e ela fez com que uma porção não pequena de nossa terra fosse gravada em sua superfície idêntica ao ouro". E, segundo Baquilides (EPINÍCIOS: II; ESTROFE 1), "o soberano da Sicília de frutas ótimas, a Deméter e a Core coroado com violetas canta, a Clios e aos cavalos rápidos de Hieron que correram em Olímpia".

Lemos nos Hinos Órficos (II) em homenagem à Deméter como a deusa se deleita nas festas solenes, sendo sua tarefa a de purificar os lugares virgens, tendo afinidade com cada nascimento e gostando de temperar as inúmeras gerações férteis. E Deméter, nos Hinos Órficos (XL), é definida como a bela deusa das sementes, pródiga em frutos protetores das colheitas e dos campos semeados, Rainha adorável e deliciosa, de todos desejada, que habita no santuário retiro dos vales Eleusinianos, que alimenta todos os mortais de excelente disposição, primeira em unir os bois ao jugo do arado e revelar aos homens o conhecimento das culturas naturais com abundantes meios de benção e de todos os desejos.

Alguns aspectos do culto a deusa ainda podem ser salientados. Assim, Yaco foi um deus que presidia a procissão dos iniciados nos mistérios de Elêusis, às vezes considerado como filho de Deméter e outros como de Perséfone e, segundo Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: I; 2; 4), há no templo de Deméter, imagens dela, de sua filha e de Yaco segurando uma tocha na mão.

Entre as festas dedicadas a Deméter, é possível mencionar as Tesmofórias, ligadas à semeadura e reservadas exclusivamente às mulheres casadas, esposas de cidadãos, as Cloéias, que eram as festas da verdura nova, e as Ralísias, que eram as festas da colheita. E nas Tesmofórias, que duravam três dias e ocorriam no mês de outubro, o segundo dia era marcado pelo jejum das mulheres, que passavam sentadas no chão sob tendas de folhagem e não comiam para representar o luto da deusa após o rapto de sua filha.

Outros nomes, porém, foram dadas a estas e a outras festividades. Segundo Clemente de Alexandria (PROTREPTICO: II, 17,1) as festas de Tesmofórias, Escirofódias ou Arretoforias são celebradas pelas mulheres em diferentes cidades, representando, de formas diferentes, o mito de Deméter e Perséfone, ou o que ele chama de rapto de Fertefata. E Alcifrão (CARTAS: II, 37) menciona as Haloas, as Apatúrias e as Dionisísias, definindo-as como festividades muito solenes das Tesmofórias.

Partênio de Niceia (SOFRIMENTOS DE AMOR: VIII) descreve como, durante a invasão da Jônia pelos gálatas e o saque da cidade de Mileto, as mulheres estavam reunidas no templo, pouco distante da cidade, por ocasião da celebração das Tesmofórias, mas um grupo de bárbaros caiu de surpresa sobre elas e levou-as consigo.

Na sua biografia de Dion, Cornélio Nepote (VIDAS: X; 8; 1) menciona as Coreas, fes-

ta em homenagem a Prosérpina, que recebe o nome de Cora em Elêusis, sendo efetuada uma dança chamada Corea ao longo dos mistérios. Trata-se, portanto, de um culto relacionado aos mistérios, sendo utilizado no culto mistério de Deméter o kálathos, uma espécie de cesto que contém os objetos consagrados à deusa. E Calímaco (HINOS: VI, 1-4) exorta as mulheres a saldarem Deméter, dispensadora de alimentos, por ocasião da passagem do cesto.

Os ritos em homenagem à deusa são, portanto, complexos e diversificados. Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: IX; 8; 1) menciona a existência de ruínas em um bosque sagrado dedicado a Deméter e Core, e salienta a existência de um rito no qual cervos recém-nascidos são soltos no bosque. E Pausânias (DESCRIÇÃO DA GRÉCIA: VI, 27, 9) ainda menciona a existência, em Mysaion, de um pequeno bosque sagrado que contém árvores de diversas espécies, e no qual brota uma copiosa provisão de águas de diversas fontes, no qual se celebra uma festa de sete dias em honra a Deméter.

Tais ritos são, ainda, vinculados a adivinhações atribuídas à ação da deusa. Segundo Plotino (ENÉADAS: IV; 27; 15), há homens consultando ao oráculo divino e a própria natureza premonitória de tais coisas dão à Terra o sobrenome de Héstia e Deméter. E a terra é identificada com Deméter também por Eurípides (AS BACANTES: 275-6), que afirma ser a deusa Deméter da Terra, podendo ser chamada por um nome ou por outro.

Há, por fim, um sentido orgiástico do mito a ser salientado, com tal sentido sendo comum a diversos mitos agrários. Desta forma, Homero (ODISSEIA: V; 525-527) descreve como Deméter, a de formosos cabelos, cedendo a seu desejo, enlaçou-se com Jasão sobre um feixe de terra já revolvido por três sucos. Mais uma vez, o desejo sexual é associado à fertilidade da terra.

Segundo Glay (1985, p. 282), em Roma as divindades da fertilidade são essencialmente femininas, tolerando, na melhor das hipóteses, um panteão de deuses em posições inferiores. E Flora, na mitologia romana, usufrui de uma posição especialmente alta neste panteão.

Ela é uma ninfa das Ilhas Afortunadas, possuindo a potência da natureza que faz florir as árvores, tendo poder sobre "tudo que floresce". Vive entre as árvores e, de acordo com a lenda, foi introduzida em Roma por Tito Tácio, juntamente com outras divindades sabinas. Algumas populações consagraram um mês a ela, o que correspondeu ao calendário de abril do calendário romano e, segundo Justino (EPÍTOME: XLIII; 4; 6), por ocasião das festividades em honra da Flora foram enviados à cidade, de acordo com o direito à hospitalidade, muitos homens valentes e fortes, sendo ordenado que muitos mais fossem carregados em carrinhos, escondidos em cestas e cobertos de folhas.

Outros ritos agrários romanos, por fim, podem ser mencionados. Assim, segundo Dioniso de Halicarnaso (HISTÓRIA: I; 88; 3), "mesmo em meus dias, a cidade de Roma celebra este festival todos os anos entre as suas maiores festividades, e eles o chamam de Pariles. Nele, os fazendeiros e pastores, no início da primavera, fazem sacrifícios de ação de graças pela fecundidade de seus gado".

As Pariles, que devem ser chamadas de Paliles, formaram um antigo festival celebrado pelos pastores em 21 de abril em homenagem a Pales, no qual eles faziam fogueiras de restolhos e espinhos sobre as quais saltavam, em uma clara antecipação de ritos presentes em festas juninas brasileiras, além de pedirem também por seus animais, por terem penetrado em locais considerados como sagrados. E Pales era uma deusa protetora dos rebanhos e pastores, que, pode, em seus primórdios, ter sido uma divindade masculina, talvez sendo originalmente um par de deuses, e surgindo como uma deusa sob o domínio dos romanos.

Cabe aos deuses e às deusas proteger o agricultor - e à humanidade, por extensão - das intempéries da natureza. Cabe às deidades fornecer o alimento a ser extraído da terra, agindo como mantenedoras do trabalho humano, uma vez que é deste trabalho que se trata. Afinal, elas

concedem o trabalho que os homens obtêm por meio de sua labuta.

Depende da gratidão humana os favores divinos a serem despendidos, o que fica claro quando lemos, no *Alcorão* (14:37), as palavras de Abraão:

> Senhor nosso, estabeleci parte de meus descendentes num vale inculto, perto de tua Casa Sagrada, para que possam observar a Oração. Senhor nosso, faze com que os corações se inclinem para eles. E agracia-os com os frutos da terra. Quiçá sejam agradecidos.

A proteção divina é salientada, quando é afirmado em Êxodo (17: 6): "Eis que eu estarei ali diante de ti sobre a rocha, em Horebe, e tu ferirás a rocha, e dela sairá a água, e o povo beberá. E Moisés assim o fez, diante dos olhos dos anciãos de Israel". Mas esta proteção pode ser perdida, quando os homens a esquecem e não são mais merecedores da intervenção divina. E este abandono é constatado em *Romanos* (32: 18):

> Vocês abandonaram a Rocha,
> que os gerou;
> vocês se esqueceram do Deus
> que os fez nascer.

No Atharva Veda (VI; XI), por fim, é mencionado o trovão distante que vem para este mundo como um alto sinal celestial. E também é solicitado que Deus não mate o milho crescente com os raios ardentes de Surya. A proteção divina, se existe, portanto, pode ser perdida a qualquer momento, e os ritos agrários são estabelecidos com o objetivo de preservá-la.

Além da proteção divina e intimamente relacionada a ela, há a ação divina, estabelecida em termos de doação; por meio dela tudo o que existe na natureza e é dado ao ser humano em usufruto é visto como sendo doado por alguma deidade, que deve ser adorada por isto, mas com tal doação também podendo ser vista como uma permuta, em troca, precisamente, desta adoração, executada por meio de preces e sacrifícios.

A ação divina é descrita no Rig Veda (I; 32; 1): "Eu declaro os antigos atos heroicos de Indra, os quais o que faz trovejar realizou; ele partiu a nuvem; ele lançou as águas para baixo (para a terra); ele abriu à força (um caminho) para as torrentes da montanha". Lemos, também, no *Rig Veda* (I; 73; 1)

> Agni, como riqueza patrimonial, é o dador de alimento; ele é um diretor, como as instruções de alguém versado em escritura; ele repousa na câmara sacrifical, como um convidado bem-vindo; e, como um sacerdote oficiante, ele traz prosperidade para a casa do adorador.

E tal doação pode ser dar em meio a um combate entre deuses, o que, igualmente, é salientado no Rig Veda (I; 32; 11): "As águas fluíram, para fornecer o alimento de Indra; mas Vṛtra cresceu, no meio dos rios navegáveis: então Indra, com seu raio fatal e poderoso, matou Vṛtra, cujos pensamentos estavam sempre dirigidos para ele".

Já entre os gregos, o Hades, de acordo com os Hinos Órficos (XVIII), produz a abundante colheita anual dos frutos, sendo necessário cobrir as necessidades dos mortais o seu constante cuidado. E ele é definido, ainda, como o rei supremo que atribuiu a regra do reino subterrâneo, morada dos deuses, fundação da humanidade.

Entre os autores cristãos, por sua vez, a doação divina é salientada de diversas formas, mas frequentemente, em termos de uma graça imerecida. É o que, estabelecendo um paralelo entre a doação divina e o comportamento humano, *Basílio de Cesareia* (HOMÍLIA SOBRE LUCAS: 12: 1), acentua:

> Eis quanto provém de Deus: fertilidade do solo, condições atmosféricas propícias, abundância das sementes, a ajuda dos bois e outros elementos que contribuem para o incremento da agricultura. E da parte do homem? Dureza de coração, misantropia e avareza: é dessa maneira que o homem agradece ao próprio benfeitor.

Mas a importância da ação humana para o estabelecimento da graça é sublinhada, quando *Santo Agostinho* (A GRAÇA DE CRISTO E O PECADO ORIGINAL: I; 19; 20), salienta:

> A infusão da graça de Deus é que torna boa uma árvore. O que é mau não se torna bom por si mesmo, mas daquele, por aquele e naquele que é sempre bom. E não somente para que a árvore seja boa, mas também para que produza bons frutos, é necessário que receba ajuda da mesma graça, sem a qual nada pode fazer de bom. Portanto, coopera para os frutos da boa árvore aquele que a rega e cultiva exteriormente mediante algum ministro, mas interiormente ele próprio dá o crescimento

E também Santo Ambrósio (EXAMERÃO: III; 6; 25) salienta: "Com efeito, a primeira palavra de Deus dirigida a cada criatura capaz de gerar é a lei da natureza, que sempre permaneceu nas terras e que dará o modelo da futura sucessão, de modo que se desenvolva no futuro a faculdade de gerar ou de produzir frutos".

A origem de tal doação, na perspectiva de *Gregório de Nissa* (A CRIAÇÃO DO HOMEM: V), é insondável, o que o leva a acentuar:

> A agricultura não te ensina, disse ele, que é estulto aquele que avalia com os próprios critérios a superioridade da potência divina? Donde vem às sementes o corpo que nasce por elas? Que coisa precede o germinar delas? Não o precede talvez a morte, se é verdade que a morte é dissolução do composto?

E o processo por meio do qual tal doação se verifica é descrito nos *Reconhecimentos de Clemente* (VIII; XXVI):

> Pois, quando essas sementes estão comprometidas com a terra, o solo lixa sobre as sementes, como as suas tetinas, a umidade que ela recebeu em si pela vontade de Deus. Pois há na água um certo poder do espírito dado por Deus desde o início, por cuja operação a estrutura do corpo que deve começar começa a ser formada na própria semente; porque o grão de semente é inchado pela umidade, o poder do espírito que foi feito para residir na água, correndo como uma substância incorpórea através de certas passagens estreitas das veias, excita as sementes ao crescimento e forma as espécies do crescimento de Plantas. Por meio, portanto, do elemento úmido em que esse espírito vital está contido e inato, é causado que não só seja revivido, mas também uma aparência e forma em todos os aspectos, como as sementes que foram semeadas, sejam reproduzidas. Agora, quem tem mesmo uma partícula de sentido pensará que esse método depende da natureza irracional e não da sabedoria divina?

O que é doado, por outro lado, pode ser retirado a partir do momento em que aquele que recebe não se faz merecedor, retomando-se o vínculo entre escassez e culpabilidade humana. A descrição da fertilidade oriunda da graça divina é descrita por São Clemente Romano (PRIMEIRA CARTA AOS CORÍNTIOS; XX; 4), que afirma: "A terra, submissa à Sua vontade, fecunda nas estações próprias e provém sustento aos homens, animais e todos os seres vivos, sem se rebelar nem se afastar da ordem por Ele desejada". E sua perda é salientada, quando lemos no Alcorão (18; 45): "E cita-lhes esta alegoria: a vida terrena assemelha-se à vegetação produzida pela água que enviamos do céu; mas breve, ei-la transformada em feno que os ventos

espalham. Deus tem poder sobre tudo".

Diferentes mitologias, por sua vez, possuíram seus respectivos deuses da fertilidade. Entre eles, Baal desce aos Infernos e ali perece, assim como Tamuz e outros deuses, mas esta descida é imprescindível em termos de fertilidade da terra. Asaru, no Enuma Elish (VII; 1-3), é definido como doador das terras aráveis, produtor de grãos e legumes, o deus que faz com que brote a vegetação. E entre os mesopotâmicos, segundo Champdor (1985, p. 14), Marduk, era o deus criador; e como a terra que ele formara era rica, a vegetação que ele produzia era dele, para que ele pudesse dar ou tomar de acordo com o grau em que os homens obedeciam a seus mandamentos, Marduk também assumiu as funções do deus da fertilidade e a soberania derivou dele para os reis, seus representantes na terra.

Em relação a Osíris, entre os egípcios, Tertuliano (CONTRA MARCIÃO: I; XIII) acentua:

> Assim também Osíris, sempre que ele é enterrado, e procurou voltar a viver, e com alegria recuperada, é um emblema da regularidade com que retornam os frutos do solo, e os elementos recuperam a vida, e o ano se aproxima; como também os leões de Mithras são sacramentos filosóficos de natureza árida e queimada.

Por encarnar as forças vegetais, além de ctônicas, a figura de Osíris aparece comumente rodeada de plantas, com algumas de suas estátuas recebendo o nome de Osíris vegetante, por serem fabricadas com o lodo do Nilo misturada com uma mistura de grãos de cereais. E a ressurreição do deus está incorporada nos chamados "Osíris vegetativos", figurinhas introduzidas nos túmulos, ou no "Grão de Osíris" que foram elaborados nos templos uma vez por ano.

Ele é o deus que, no Egito, faz brotar a fecundidade e a preserva depois de morto, com sua morte, assim, sendo uma fonte de renovação permanente. Osíris morreu na estação mais seca e renasceu depois que as águas da enchente recuaram, com seu mito refletindo um fenômeno natural, ou seja, o nascimento, desenvolvimento e morte de plantas. E, em relação a ele, *Dupuis* (1989, p. 12) salienta:

> Uma última circunstância contribui ainda para ligar Osíris à agricultura: quando é assassinado por seu irmão (ou seu filho) Tifão (Seth), que o encerra num cofre e o afoga no Nilo, a data de sua morte - 17 de mês de Hathor -, coincide com o momento em que o disco começa a baixar, o vento do deserto passa a soprar, as árvores perdem suas folhas.

Entre os deuses egípcios da fertilidade, Nepri representa a prosperidade das culturas de cereais e a coleta anual de grãos, sendo o deus do pão e das colheitas, especialmente, de grãos e cereais. E, neste sentido, passou por uma fusão inevitável com Osíris, o que não carece de uma certa lógica, por também ser um deus que morre e que renasce, sendo chamado de O que vive depois que morreu.

Também na mitologia egípcia Heryshaf é um deus-carneiro que tem como um de seus títulos o de Governante das Margens dos Rios, o que torna claro seu papel de deus ligado à agricultura, nascido das águas primordiais e associado à corrente fluvial que traz prosperidade ao Egito, além de ser chamado de Aquele do Falo Potente, o que apenas salienta seu papel de deus da fertilidade. Seu culto é realizado em Heracleópolis e ele exerce uma função criadora no pequeno lago ali existente, o que faz com que seu nome signifique Aquele Que Está Sobre Seu Lago. E além de, na condição de deus da fertilidade, estar conectado à água, Heryshef participa de ritos agrícolas, sendo assimilado tanto a deuses criadores como a deuses vinculados às águas do Nilo.

Também Hapu é um deus egípcio da fertilidade, chamado de Senhor do Peixe, Pássaro

do Pântano e Senhor do Rio Trazendo Vegetação, embora, ao contrário de Heryshaf, não tenha templos e centros de culto específicos, embora tenha sido objeto de uma veneração especial pelos egípcios, que o representaram nos templos de outros deuses.

Ele, assim como Heryshaf, é associado ao Nilo; personifica o Nilo, bem como sua inundação periódica e a fertilidade dela proveniente, representado, por sua vez, carregando nas mãos os produtos ofertados pelo rio, além de possuir dois grandes seios - embora seja um deus -, que representam a fertilidade do Nilo. Há, ainda, uma dualidade em Hapu, expressa pelo fato dele ser considerada como duas divindades independentes, uma para cada Egito geográfico, com ambas se unindo para representar a unidade da nação egípcia.

O nome de Estérculo, antigo deus grego, lembra esterco, o que confere a ele um caráter de humildade que seria devidamente ironizado por autores cristãos, apesar de por vezes ele ser mencionado como filho de Pico, antigo rei do Lácio. Entre estes autores, de qualquer forma, Tertuliano (APOLOGIA: XXV) indaga, ironicamente, se Júpiter e Saturno adoravam a um Esterculo, e Tertuliano (AOS GENTIOS: II; 9; 20) ainda questiona quais os méritos que o Estérculo possuiu para alcançar a Divindade; se ele, segundo o autor, fosse eficiente no fornecimento de esterco para os campos, mais adubo acumulou Áugias.

Mas Estérculo, segundo Macróbio (SÁTURNÁLIAS: XVII; 26) foi um deus da agricultura, que se diz ter inventado a tarefa de fertilizar o campo com esterco, salientando, ter sido ele por vezes confundido com Saturno, E Santo Agostinho (CIDADE DE DEUS: XVIII; 15), explica que, de Sterces (variante do nome de Estérculo) nasceu Pico, o primeiro rei dos moradores do Lácio, antepassados dos latinos; mas também menciona outra versão segundo a qual Picus era filho de Saturno.

Macróbio (SATURNÁLIAS (I; 7; 25) também menciona as ordens para que Saturno seja venerado com a grandeza do culto, como artista, em sua opinião, de uma vida melhor: a prova disso é a sua estátua, à qual adicionou uma foice, símbolo da colheita. A este deus, de acordo com Macróbio, são atribuídos os enxertos de brotos, a criação de árvores frutíferas e vários métodos para cultivar qualquer coisa fértil.

Eros, por sua vez, representa uma força renovadora, o que o associa à ideia de fertilidade e o liga à vegetação, como também ocorre com Adônis. Ele é representado coroado de folhagens e associado aos bosques que lhe são dedicados, enquanto Áres, entre os gregos, é um deus protetor das colheitas, saudado como o deus da primavera, embora não seja um deus da vegetação, e sim um deus guerreiro.

Áres é ao mesmo tempo um deus guerreiro, o deus da juventude e o protetor das colheitas, atuando como protetor a partir de sua condição de deus guerreiro. Mas coube a Deméter e a Perséfone, mas também a Dioniso, o papel mítico de introdutores da cultura do solo, estando associados também, e cada um à sua maneira, ao conceito de declínio, morte e ressurreição da vegetação.

Deméter, Adônis e Dioniso são os três pólos centrais da mitologia grega referente aos ciclos vegetais, e o mito de Adônis é visto pelos autores cristãos a partir destes ciclos, sendo associado à renovação oriunda do grão que morre. Segundo Brehier (1962, v. I, p. 109), o Átis frígio, assim como o Adônis sírio, era um gênio da vegetação e das colheitas, com as pessoas se consumindo de dor por ocasião de sua morte, no dia 24 de março, e se regozijando por sua ressurreição no dia seguinte.

O culto a Adônis durava dois dias e incluía lamentações, seguidas de hinos de louvor por sua volta e por sua união com a deusa, sendo oferecidos frutos da terra ao deus. Com isso, tal rito pode ser definido como um culto agrário, por ser o deus associado a estes frutos, bem como ao trigo; ambos - deus e trigo - morrem, mas suas vidas são renovadas. E a especificidade de Adônis é ressaltada por Teócrito (IDÍLIO: XV; 137), que afirma ter sido ele o único semi-

deus que veio até nós e voltou ao Aqueronte.

A ressurreição de Dioniso situa-o entre os deuses da vegetação, com a hera e o pinheiro associados a ele, e com ele ganhando atributos próprios de um deus desta categoria. E o fato de Dioniso, deus arcaico, ser chamado de Dendrítis, que significa deus da árvore, faz, também, com que ele possa ser relacionado às antigas deusas-mãe, o que é sublinhado, por sua representação com galhos saindo do peito. E ainda, o sacrifício de Penteu, em As bacantes, é a representação de um sacrifício humano, o que demonstra ser o drama a representação de um rito primitivo.

Os companheiros de Dioniso são sátiros, touros e bodes, sendo todos eles caracterizados pelo porte de falos de grandes proporções. E, em sua companhia, quando criança, encontramos sátiros e silenos. Mas Dioniso também é ligado a Cibele e a Reia, que o roubam de Hera, enquanto Ariadne, deusa cretense da vegetação e mais tarde sendo humanizada, é sua amante.

Adônis, por sua vez, também é perseguido por Perséfone e Afrodite, que se apaixonam por ele; e, assim como Perséfone, desce aos submundos e permanece livre durante quatro meses do ano. E, se a planta vinculada a Adônis é a anêmona, com sua cor vermelha como o sangue que escorria de seu ferimento, Dioniso, antes de ser associado ao vinho e à videira, foi um deus da vegetação - o que, de certa forma, nunca deixou de ser - tendo como símbolo o tirso, com o ramo e a haste do caniço sendo coroados por um pinhou por um buquê de flores de hera, ou de videira.

Entre os romanos, por fim, Consuálias eram as festas de 21 de agosto e 15 de dezembro em homenagem a Consus, deus da agricultura e visto como protetor dos grãos. Tito Lívio (HISTÓRIA DE ROMA DESDE SUA FUNDAÇÃO: I; 9; 6) descreve como Rômulo dissimula seu ressentimento e dispõe, de forma intencional, jogos solenes em honra de Netuno Equestre, dando a eles o nome de consuália. E, na menção feita pelo autor, ele aparece identificado com Neptuno, como deus criador de cavalos.

Há, portanto, entre os gregos e os romanos, deuses e deusas ligados à terra e a vegetação, mas tal contexto apenas reproduz um padrão universal, que busquei compreender ao longo destas páginas.

REFERÊNCIAS PRIMÁRIAS

AFORISMOS CABALÍSTICOS (Ed.) James Sturzaker. Málaga: Editorial Sirio, 19--
Afraates. *Demostraciones*. Gredos, 1981
AKRNGA SUTRA . In: Gaina Sûtras, Vol. 1: The kârânga Sutra, And, the Kalpa Sutra. London: Forgotten Books, 2018
Alcifrón. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2000
O ALCORÃO. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 19--
Alexandre de Alexandria. *Epístolas sobre a heresia ariana.* São Paulo: Paulus, 1989
Alexandre de Alexandria. *Comentário ao Evangelho de João.* São Paulo: Paulus, 1989
Ambrósio de Milão. *Sobre os deveres do clero.* São Paulo: Paulus, 1997
Apolodoro. *Biblioteca*. Madrid: Gredos, 1985
Apolonio de Rodas. *Argonáuticas*. Madrid: Gredos, 1996
Apuleyo. *El asno de oro.* Madrid: Gredos, 1983
Aristêneto. *Cartas*. Madrid: Gredos, 1985
Aristides de Atenas. *Apologia*. São Paulo: Paulus, 2003
Arnóbio. *Contra os pagãos.* Disponível em: www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
Ateneo. *Banquete de los eruditos.* Madrid: Gredos, 1998
ATHARVA VEDA. London: Leeway Infotech, 2016
Baquilides. *Odas y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1988
Basílio de Cesareia. *Homilia sobre Lucas.* São Paulo: Paulus, 1999
BAUDHAYANA DHARMASUTRA. In: Dharmasutras: The Law Codes of Apastamba, Gautama, Baudhayana and Vasistha. London: Motilal Banarsidass, 2003
Bede. *Ecclesiastical History of the English People.* London: Penguin Classics, 1993
BHAGHAVAD-GITA. Disponível em: http://www.prabhupada-books.de/translations/gita-portuguese/O_Bhagavad-gita_Como_Ele_E_Bhaktivedanta_Swami_Prabhupada.pdf
Calímaco. *Hinos*. Madrid: Gredos, 1986
CARTA A DIOGNETO. Disponível em: http://www.corpuschristi.org.br/newsite/wp-content/uploads/2013/02/Carta-a-Diogneto.pdf
Chrétien De Troyes. *Arthurian Romances.* London: Penguim Books, 1991
Cicerón. Las leyes. Madrid: Gredos, 2005
Cipriano de Cartago. Epístolas. São Paulo: Paulus, 2020
Cipriano de Cartago. Tratados. São Paulo: Paulus, 2020
Cirilo de Jerusalém. *Leituras catequéticas.* Disponível em www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
Claudiano. *Poemas*. Madrid: Gredos, 1993
Cláudio Eliano. *Histórias curiosas.* Madrid: Gredos, 2006
Clemente de Alexandria. *El pedagogo* Madrid: Gredos, 1988
Clemente de Alexandria. *Protreptico*. Madrid: Gredos, 1988
Clemente de Alexandria. *Stromata*. Disponível em: https://pdfcoffee.com/clemente-de-alexandria-stromata-livro-i-pdf-free.html
Cornélio Nepote. *Vidas*. Madrid: Gredos, 1988
DEVI BHAGAVATA In: *Puranas - All 18 Maha Puranas.* London: Great Epics of India, 2016
DIÁLOGO DE JUSTINO, FILÓSOFO E MÁRTIR, COM O JUDEU TRIFÃO. São Paulo: Paulus, 1997
CORPUS HERMETICUM. London: Royal Classics, 2020

Diodoro da Sicília. *Biblioteca universal*. Madrid: Gredos, 2004
Diodoro da Sicília. *História universal*. Madrid: Gredos, 2004
Dion. *Discursos*. Madrid: Gredos, 1986
Dioniso de Halicarnaso. *História*. Madrid: Gredos, 1986
EDDA. New York: Everyman Paperback Classics, 1995
Efraim da Síria. *Hinos Nísibis.* Madrid: Gredos, 2004
Empédocles. *Fragmento*. São Paulo: Abril Cultural, 1973
ENÓDIO. *Declamaciones*. Madrid: Gredos, 2016
ENOQUE. Disponível em: https://docs.google.com/file/d/0B10r6BL-Y_P8ZTJiYmZmNzgt-MjQ5Zi00ZDYyLTlhYzctOWZmYWVlOGVkNWM2/edit?resourcekey=0-TRqAkVCIRG-nDq3mHX2DZIA
ENUMA ELISH. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1989
Elio Aristides. *Discursos*. Madrid: Gredos, 1990
EPIGRAMAS FUNERARIOS GRIEGOS. Madrid: Gredos, 1995
A EPOPÉIA DE GILGAMESH. São Paulo: Martins Fontes, 2011
Ésquilo. *Tragédias*. Madrid: Gredos, 2006
Estrabón. *Geografía*. Madrid: Gredos, 1991
Eurípedes. *Tragédias*. Madrid: Gredos, 1991
EVANGELHO DOS DOZE SANTOS. Lisboa: Pentagrama, 2016
EVANGELHO DO PSEUDO-MATEUS Disponível em https://docs.google.com/viewer?a=-v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbnxrcmlweXRvbmlhbm9qYXJ2aXN8Z3g6Nz-VhOWEzYzU1NGE5OGViMQ
Filóstrato. *Heróico*. Madrid: Gredos, 1983
Flávio Josefo. *La guerra de los judios* Madrid: Gredos, 1986
GARUDA PURANA. In: Puranas - All 18 Maha Puranas. London: Great Epics of India, 2016
GATHAS de ZARATUSTRA. Disponível em: https://www.docsity.com/pt/gathas-de-zaratus-tra/5010534/
Geoffrey of Monmouth . *Historiae regum brittaniae.* Oxford: Clarendon Press, 1889
Gregório Magno. *Epístolas*. São Paulo: Paulus, 1995
Gregório de Nissa. *Cartas*. São Paulo: Paulus, 1985
Gregório de Nissa. *A criação do homem.* São Paulo: Paulus, 1985
Gregório *Nazianzeno*. Discursos. Madrid: Gredos, 2005
HADITH. Disponível em: https://d1.islamhouse.com/data/pt/ih_books/single/pt_forty_Hadi-th.pdf
Heliodoro. *Aethiopica*. Madrid: Gredos, 1983
Heráclito. *Alegorias de Homero.* Madrid: Gredos, 1993
Heródoto. *História*. São Paulo: Ediouro, 1999
Hesíodo. *Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminuras, 2006
Hesíodo. *Teogonia*. São Paulo: Iluminuras, 2006
Higino. *Fábulas*. Madrid: Gredos, 2009
HINOS HOMÉRICOS. São Paulo: Editora UNESP, 2010
HINOS ÓRFICOS. São Paulo: Odysseus, 2015
HINOS VÉDICOS. Disponível em https://www.shri-yoga-devi.org/downloadvedas
Hipólito de Roma. Refutação de todas as heresias. São Paulo: Paulus, 1989
Homero. *Odisseia*. Madrid: Gredos, 1993
Homero *Ilíada*. São Paulo: Penguim, 2018
Horácio. *Epístolas*. Madrid: Gredos, 1988
Ibn'Arabi, Muhyuddin. *El divino gobierno del reino humano.* Lo que necessita el buscador. El

uno y el único. *Murcia*; Editorial Almuzara, 2004
Irineu de Lyon. *Contra as heresias.* São Paulo: Paulus, 1995
Juliano. *A la Madre de Dios*. Madrid: Gredos, 2003
Juliano. *Al Rey Helios*. Madrid: Gredos, 2003
Justino. *Epítome*. Madrid: Gredos, 1989
Juvenal. *Sátiras*. Madrid: Gredos, 1991
KALEVALA. Oxford: Oxford University Pres, 2009
KEBRA NAGAST. London: St. Martin, 2016
León Hebreo. *Diálogos de amor*. Madrid: Alianza Editorial, 2010
Libânio. *Cartas*. Madrid: Gredos, 2005
LIVRO DOS MORTOS. São Paulo: Madras, 2020
Luciano de Samósata. *Relatos verídicos*. Madrid: Gredos, 2001
Luciano de Samósata. *Diálogos de los dioses*. Madrid: Gredos, 2001
Luciano de Samósata. *Sobre a dança*. Madrid: Gredos, 2001
Lucrécio. *La natureza*. Madrid: Gredos, 2003
MAHABARATA. Disponivel em file:///C:/Users/USER/Downloads/O%20Mahabharata%2001%20Adi%20Parva%20em%20Portugu%C3%AAs.pdf
Mácróbio. Saturnálias. Madrid: Gredos, 1985
Máximo de Tiro. *Disertaciones filosóficas*. Madrid: Gredos, 1985
Mêncio. *Mengzi*. Oxford: At Clarendos Press, 1904
Metódio. *Do discurso sobre a ressurreição*. Disponível em www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
A NARRATIVA DE ZÓZIMO REFERENTE À VIDA DOS ABENÇOADOS. Disponível em: www.e-. cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
Nono de Panópolis *Dionisiacas*. Madrid: Gredos, 1985
ODES DE SALOMÃO. Disponível em https://www.academia.edu/6305290/AP%C3%93CRIFOS_DA_B%C3%8DBLIA
Ovídio. *Metamorfoses*. Madrid: Gredos, 1986
Orígenes. *Tratado sobre os princípios* São Paulo: Paulus, 2004
Paládio. *Tratado de agricultura*. Madrid: Gredos, 1990
Partênio de Niceia. *Sufrimientos de amor*. Madrid: Gredos, 1986
P RASKARA-GRIHYA-SUTHRA. Oxford: At Clarendon Press, 1904
PASTOR DE HERMAS. São Paulo: Paulus, 2019
Paulino de Nola. *Poemas*. Madrid: Gredos, 1982
Pausânias. *Descripción de Grecia*. Madrid: Gredos, 1994
PERVIGILIUM VENERIS. London: Bloomsbury Academic, 2018
Píndaro. *Odes Píticas*. Madrid: Gredos, 1982
Platão. *Fedro*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980
Plínio. *História natural*. Madrid: Gredos, 2010
Plotino. *Enéadas*. Madrid: Gredos, 1985
Porfírio. *Hinos órficos*. Madrid: Gredos, 2016
Porfírio. *La cueva de la Odisea* Madrid: Gredos, 2016
Porfírio. *Sobre la abstinência*. Madrid: Gredos, 2016
Plutarco. *Romulo*. Madrid: Gredos, 1985
Plutarco. *Teseu*. Madrid: Gredos, 1985
Pôncio de Cartago. *A vida e a paixão de Cipriano, bispo e mártir*. Disponível em: www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
Pseudo Aristóteles. *De Plantis*. Madrid: Gredos, 1986

Pseudo Calístenes. *Vida y hazañas de Alejandro de Macedonia*. Madrid: Gredos, 1988
Quinto Curcio Rufo. *História de Alejandro Magno*. Madrid: Gredos, 1985
RAMAYANA. Disponível, em https://ia600903.us.archive.org/28/items/ORAMAYANADE-VALMIKI/O%20RAMAYANA%20DE%20VALMIKI.pdf. .
RECONHECIMENTOS DE CLEMENTE. Disponível em www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
.RIG VEDA. Disponível em https://ia600900.us.archive.org/23/items/ORigVedaLivro1/O%20Rig%20Veda%20livro%201.pdf
SAMA VEDA New Delhi. Cosmos Publication, 2003
SANKHAYANA-GRIHYA-SUTHRA. Oxford: At Clarendon Press, 1902
Santo Agostinho. *A graça de Cristo e o pecado original*. São Paulo: Paulus, 2005
Santo Agostinho. *Comentário ao Gênesis*. São Paulo: Paulus, 2005
Santo Agostinho. *Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009
Santo Ambrósio. *Examerão*. São Paulo: Paulus, 1996
São Clemente Romano. *Primeira carta aos coríntios*. São Paulo: Paulus, 1997
São Jerônimo. *Vidas de homens ilustres*. Disponível em www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
São João Crisóstomo. *Sobre a incompreensibilidade de Deus*. São Paulo: Paulus, 1996
São João Damasceno. *Exposição da fé ortodoxa*. São Paulo: Paulus, 1995
SATAPATHA BRAHMANA. (Translated by H. Kern). Oxford: Clarendon Press, 1884
SEFER HA BAHIR. Barcelona: Ediciones Obelisco, 1992
Sêneca. *Cuestiones naturales*. Madrid: Gredos, 2016
SHI KING. London: Andesite Press, 2015
Shvethasvathara Upanishad. In: The Upanishads (Easwaran's Classics of Indian Spirituality Book 2). London: Nilgiri Press, 2009
Sozomeno. *História eclesiástica*. Disponível em www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
O SUTRA DA FLOR DE LÓTUS. São Paulo: Editorama 2009
Tácito. Germânia. Disponível em http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/germania.pdf
TALMUDE. São Paulo: Iluminuras, 2015
Teócrito. *Idílios*. Madrid: Gredos, 1985
Teófilo de Antióquia. *Primeiro livro a Autólico*. São Paulo: Paulus, 1996
Teofrasto. *Historia de las plantas*. Madrid: Gredos, 2016
OS TESTAMENTOS DOS DOZE PATRIARCAS. Disponível em https://pdfcoffee.com/os-testamentos-dos-12-patriarcas-pdf-free.html
Tertuliano. *A coroa*. São Paulo: Paulus, 1996
Tertuliano. *Apologia*. São Paulo: Paulus, 1996
Tertuliano. *Aos gentios*. São Paulo: Paulus, 1996
Tertuliano. *A prescrição contra os heréticos*. São Paulo: Paulus, 1996
Tertuliano. *Contra Hermógenes*. São Paulo: Paulus, 1996
Tertuliano. *Contra Marcião*. São Paulo: Paulus, 1996
THE ESSENTIAL RUMI. London: Harper, 2004
Tíbulo. *Elegias*. Madrid: Gredos, 1985
Tito Lívio. *História de Roma desde su fundación*. Madrid: Gredos, 1990
Tucídides. *História de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos, 1990
VARAZZE, Jacopo de. Legenda áurea: vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003
VARRÓN, Marco Terencio. *Rerum Rusticarum*. Sevilla: Junta de Andalucia, 2010

VAYU PURANA. London: Great Epics of India, 2016
Vicente de Léris. *El commonitorio*. Madrid: Ediciones Palabra, S.A., 1976
Virgílio. *Bucólicas*. Madrid: Gredos, 2016
Virgílio. *Geórgicas*. Madrid: Gredos, 2016
Virgílio. *Eneida*. Madrid: Gredos, 1989
Visão de São Paulo. Disponível em: www.e-cristianismo.com.br/historia-do-cristianismo/pais-apostolicos
VISHNU PURANA. Disponível em https://ia600900.us.archive.org/1/items/OVishnuPurana/O%20Vishnu%20Purana.pdf
Xenofonte. *Econômico*. Madrid: Gredos, 1985
YAJUR VEDA KRISHNA. Kamataka: Sri Aurobindo Kapali Sastry Institute of Vedic Culture, 2004

REFERÊNCIAS SECUNDÁRIAS

BALANDIER, Georges. *Antropo-lógicas*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1976
BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal*: do ano mil à colonização da América. São Paulo: Globo, 2006
BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 2001
BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1987
BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 2005
BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. São Paulo: Martins Fontes, 1984
BREHIER, Émile. *Historia de la filosofia*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962
BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
BURKERT, Walter. *Ancient mistery cults*. Cambridge: Harvard University Press, 1987
BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouse Gulbekian, 1993
CHAMPDOR, Albert. *Babilonia*. Barcelona: Aymá, 1985
CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura europeia e Idade Média latina*. São Paulo; HUCITEC; EDUSP. 1996
DARAKI, Maria. *Dionysos et la deesse terre*. Paris: Flammarion, 1994
DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
DELUMEAU, Jean. *O que sobrou do paraíso?* São Paulo: Companhia das Letras, 2003
DETIENNE, Marcel. *Les jardins d 'Adonis*: la mythologie des aromates en Gréce. Paris, Gallimard, 1972
DE VAUX, R. de. *Instituiciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1976
DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Lisboa: Gradiva, 1988
DUPUIS, Jacques. *Em nome do pai*: uma história da paternidade. São Paulo: Martins Fontes, 1989
DURKHEIM, Émile. *Journal Sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1969
DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa* (o sistema totêmico na Austrália). São Paulo: Paulinas, 1989
ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, 19—
ELIADE, Mircea. *Patterns in comparative religion. Cleveland and New York*: Meridian Books,

1958
ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1960
ELIADE, Mircea. *Herreros y alquimistas*. Madrid: Alianza Editorial, 1983
ELIADE, Mircea. *Yoga*: imortalidade e liberdade. São Paulo, Palas Athena, 1996
ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998
ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*, v. I. Rio de Janeiro: Zahar, 2010
ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1981
FERRO-LUZZIO, Gabriella Eichinger. *The female lingam*: interchangeable symbols and paradoxical associations of hindu gods and goddess. Current Anthropology, v. 21, n. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1980
FOSSIER, Robert. *Historia del campesinato en el Ocidente Medieval*. Barcelona: Editorial Critica, 1985
FRAZER, James George. *L'homme, Dieu et l'immortalité*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1928
FRAZER, J. G. *The fear of the dead in primitive religion*. London and New York: Routledge Curzon, 1994
FREYRE, Gilberto. *Assombrações do Recife velho*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1971
GRANET, Marcel. *La civilización china*. Mexico: UTHEA, 1959
GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion, 1982
GERNET, Louis & BOULANGER, André. *El genio griego en la religión*. Mexico: UTHEA, 1960
GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1988
GLAY, M. *Archéologie et cultes de fertilité dans la religion romaine*. In: BONANNO, Anthony (Ed.). Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean. Amsterdam: B. R. Gruner, 1985
GODELIER, Maurice. *Horizontes da antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1973
HAMAYON, Robert. .*De la iniciación solitária a la investidura ritualizada* In: RIES, Julien (Dir.). Los ritos de iniciación. Bilbao: Ediciones EGA, 1994
HARDIMAN, David. *Usury, death and famine in Western India*. Past & Present, n. 152. Oxford: Oxford University Press, 1996
HIEBERT, Theodore. *The yahwist's landscape*: nature and religion in Early Israel. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996
HUTKRANTZ, Ake. *Las religiones de los índios de America*. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.) Historia de las religiones. Volumen II. Las religiones del los pueblos sin tradicion escrita. Madrid: Siglo XXI, 1977
LÉVÊQUE, Pierre. *Animais, deuses e homens*: o imaginário das primeiras religiões. Lisboa: Edições 70, 1996
LODS, Adolphe. *Israel desde los origenes hasta media dos siglos VII a. de C. Mexico*, UTHEA, 1956
LOISY, Alfred. *Los misterios paganos y el mistério cristiano*. Barcelona: Editorial Paidós, 1990
MARCO POLO. *O livro das maravilhas*. Porto Alegre: L & PM, 1996
MASPERO, Henri. *Le taoisme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard, 1971
MASSON-OURSEL, P. & STERN, Phillipe. La India antigua y su civilización. Mexico: UTHEA, 1957
MAUSS, Marcel. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981

MONTANARI, Massimo. *Romanos, bárbaros e cristãos na aurora da cultura alimentar europeia*. In: FLANDRIN, Jean-Louis & MONTANARI, Massimo. *História da alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998
OTTO, Walter. *Dioniso*: mito y culto. Barcelona: Ediciones Siruela, 1997
PAULSON, Ivar. *Las religiones de los pueblos articos*. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.) Historia de las religiones. Volumen II. Las religiones del los pueblos sin tradicion escrita. Madrid: Siglo XXI, 1977
PELT, Jean-Marie. *Especiarias e ervas aromáticas*: história, botânica e culinária. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003
PROPP, V. I. *Édipo à luz do folclore*: quatro estudos de etnografia histórico-cultural. Liboa: Vega, 19—
PROPP, Vladimir. *Theory and history of folklore*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984
RAGON, Michel. *L'espace de la mort*. Essai sur l'architeture, la décoration et l'urbanisme funéraires. Paris: Albin Michel. 1981
REDFIELD, Robert. *Civilização e cultura de folk*: estudo de variações culturais em Yucatán. São Paulo: Martins, 1949
SCHAMA, Simon. *Paisagem e memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996
SCHOLEM, Gerson. *Los orígenes de la cábala*. Barcelona: Paidós, 2001
SOLANA, Manuel Yañez. *Los celtas*. Madrid: M. E. Editores, 2006
VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e sociedade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro; Brasília: José Olympio; Editora da UNB, 1992
VIEYRA, Maurice. *Las religiones de la Anatolia Antigua*. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.) Historia de las religiones. Volume I. Las religiones antiguas. Madrid: Siglo XXI, 1977
THOMAS, Keith. *O homem e o mundo moderno*: mudanças de atitude em relação as plantas e aos animais. São Paulo: Companhia das Letras, 1989
TURNER, Victor. *O processo ritual*: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974
VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, o homem*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000
VIERTLER, Renate Brigite. *A refeição das almas*: uma interpretação etnológica do funeral dos índios bororo-Mato Grosso. São Paulo: HUCITEC; EDUSP, 1991
VOEGELIN, Eric. *Ordem e história*. São Paulo: Loyola, 2009
WEBER, Max. *Sociologia de la religión III*. Madrid: Taurus Ediciones, 1988
WEBER, Max. *Economia y sociedade*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992
WOLF, Eric R. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976
WEIL, Simone. *O enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001
ZAHAN, Dominique. *La religión del Africa Negra*. In: PUECH, Henri-Charles (Dir.) Historia de las religiones. Volumen II. Las religiones del los pueblos sin tradicion escrita. Madrid: Siglo XXI, 1977
ZATERKA, Luciana. *A filosofia experimental na Inglaterra do século XVII*: Francis Bacon e Robert Boyle. São Paulo: Fundação Cultural Humanitas; FAPESP, 2004
ZAIDMAN, Louise Bruit. *As filhas de Pandora: mulheres e rituais nas cidades*. In: PANTEL, Pauline Schmitt (Org.). História das mulheres no Ocidente, v. I: a antiguidade. Porto: Afrontamento, 1990

RICARDO LUIZ DE SOUZA

Mestre em Sociologia e Doutor em História pela UFMG, com pós-doutorado em História pela UNESP. Professor do IFMT e autor de 45 livros.