

UNIVERSIDADE FEDERAL DE VIÇOSA

JONATAN CRISTIAN DE LIMA VILA NOVA

**CAMINHOS ANTROPOLÓGICOS: VISUALIZAÇÃO DOS ARQUÉTIPOS,
SÍMBOLOS E MITOS NO SAGRADO DA RITUALIZAÇÃO DA VIDA COTIDIANA**

VIÇOSA – MINAS GERAIS

2018

JONATAN CRISTIAN DE LIMA VILA NOVA

**CAMINHOS ANTROPOLÓGICOS: VISUALIZAÇÃO DOS ARQUÉTIPOS,
SÍMBOLOS E MITOS NO SAGRADO DA RITUALIZAÇÃO DA VIDA COTIDIANA**

**Monografia apresentada ao curso
de Ciências Sociais da Universidade
Federal de Viçosa como requisito
para obtenção do título de bacharel
em Ciências Sociais.**

Orientadora: Maria de Fátima Lopes

VIÇOSA – MINAS GERAIS

2018

JONATAN CRISTIAN DE LIMA VILA NOVA

**CAMINHOS ANTROPOLÓGICOS: VISUALIZAÇÃO DOS ARQUÉTIPOS,
SÍMBOLOS E MITOS NO SAGRADO DA RITUALIZAÇÃO DA VIDA COTIDIANA**

**Monografia apresentada ao curso
de Ciências Sociais da Universidade
Federal de Viçosa como requisito
para obtenção do título de bacharel
em Ciências Sociais.**

APROVADO:

Prof. Douglas Mansur da Silva
(DCS – UFV)

Prof.^a Raquel de Souza Lima
(COLUNI – UFV)

Prof.^a Maria de Fátima Lopes
(Orientadora)
(DCS - UFV)

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus avós, em primeiro lugar, pois são meus pais, companheiros, conselheiros e grandes amigos. À minha avó, em especial, que sempre será minha mãe, não tenho palavras que descrevam minha gratidão, muito menos que consolem a sua alma, pois sei que seu fardo é, ao mesmo tempo, colossal e difícil de ser carregado, mas que irradia sua luz e carisma para onde quer que ela passe. Sou grato aos seus longos anos de luta, fé, amor, compaixão e caridade, palavras essas que nos ensinou a sempre cultivar e a entalhar na profundidade de nossas vidas, dedicando-se totalmente e diariamente à espiritualidade, e a seus impressionantes dez filhos, com muitas orações, e conselhos, resignando-se de sua vida em prol do outro, filhos estes, que não obstante, fazem parte da nossa trajetória de vida, cada um com suas forças e virtudes entalhadas em suas almas ao longo dos anos, e que não pude deixar de aprender e continuo a absorver tudo o que eles têm para ensinar. Não há palavras no mundo que possam descrever a gratidão que o filho tem pela irradiação onipotente do amor de mãe.

Assim, venho aqui, com muito carinho, agradecer especialmente a meu avô, que me ensinou o que é o mundo da vida, o trabalho, a terra, e sobretudo a escutar os sons da Natureza, a ouvir o que as árvores e os elementos têm a dizer. Um pai, que sem perder a centralidade de suas forças, lutou e luta até hoje, para que a esperança não esmoreça de seus filhos, netos e familiares. Um verdadeiro ancião de muitas histórias, um xamã de muitas formas, que com uma simples caminhada por uma trilha pode te mostrar o que cura os males da alma, e o que ajuda na temperança do corpo. Agradeço a simplicidade e a humildade desse velho homem, mas que possui uma alma enorme e jovial, sempre pronta a ajudar. Agradeço aos seus conselhos, que me ensinou a ouvir, e ao seu espírito atencioso que me ensinou a ver para além do imediato.

No entanto, gostaria de ressaltar que meus interesses filosóficos e acadêmicos sobre as manifestações da religiosidade espalhadas pelo mundo, grande parte dessa inspiração veio das atitudes dessa mulher, que pode não ter conseguido salvar o mundo, mas mudou a vida e a sorte de uma infinidade de pessoas. Acompanhá-la,

ainda que pouco, em suas obras, me fez apreender o sentido da palavra esperança, bem como me ensinou a ler o mundo com os olhos da alma.

Dessa forma, me faço grato às pessoas que me acompanharam de perto, que me ajudaram, e fizeram da minha trajetória uma caminhada mais amena, e um exercício pleno de constante aprendizado. Agradeço ao meu casal de tios, Rudolf Marçal e Valquiline Vila Nova, que em muito ajudaram nas horas de grande dificuldade e aflição. Sou grato ao meu grande e virtuoso amigo Túlio Henrique, que em meio a tantas conversas esclarecedoras me ensinou diariamente o significado da palavra esforço e dedicação. E, em especial, sou infinitamente grato à minha querida amiga e companheira Ana Luisa que, apesar dos pesares, foi em muitos casos a luz que desanuviou as brumas de dúvidas sobre o que realmente eu precisava fazer. Que em horas desesperadoras, me ensinou que é na Natureza que as forças mais sutis nos dão força e esperança, e é nela que a benevolência e o aprendizado se fazem com mais força. Serei sempre grato ao seu amor, carinho e dedicação.

Agradeço, então, a minha orientadora, Professora Doutora Maria de Fátima, pelos conselhos, pelas oportunidades e pelo o esforço de guiar o presente trabalho em uma direção minimamente satisfatória. Aos funcionários do Departamento de Ciências Sociais, aos professores, à Instituição e às infinitas oportunidades oferecidas pelo curso.

Gratidão especialmente à energia criadora, à espiritualidade maior, à Natureza, que obstinadamente insiste em me orientar e guiar, e que sempre se mostrou fonte de sabedoria e lugar de paz para o espírito, agradeço em fim, à proteção e a benção divina, hoje e sempre.

RESUMO

Este Trabalho de Conclusão de Curso consiste em uma pesquisa bibliográfica comparativa de caráter exploratório, tendo como objetivo entender como os Arquétipos, os Símbolos e os Mitos correlacionam-se e dialogam, no mesmo sentido, para construção da experiência religiosa. Para tanto, procurou-se analisar etnografias e estudos de campo dos autores da antropologia que, em algum momento, debruçaram-se sobre o tema da religiosidade, da fala sagrada, do rito, e da magia. Dentre esses autores, os principais selecionados foram Frazer (1982), Evans-Pritchard (1978; 2005), Mauss (1979; 2000; 2003), Lévi-Strauss (1989; 2008; 2010a; 2010b; 2010c; 2010d) e Turner (2005; 2013). Extraíu-se, então, exemplos de ensaios, livros e etnografias desses teóricos; elementos que demonstrassem a experiência do religioso, os ritos, as narrativas míticas e, sobretudo, caminhos que oferecessem melhor compreensão sobre o sentimento de “sacralidade” nos indivíduos. Optou-se, na sequência, por construir uma ponte com outros três autores, Jung (1978; 1980; 1991; 2000; 2010; 2016), Eliade (1972; 1992; 1995; 1991; 2011a; 2011b; 2011c) e Campbell (1990; 1997; 2004), para compreensão e acesso aos conceitos de Arquétipo, Símbolo e Mito que, em essência, estão no interior dos pilares da discussão dessa análise. A originalidade deste trabalho encontra-se na forma de observação do Sagrado, que busca na releitura dos autores da antropologia, aliada aos conceitos de Mito, Arquétipo e Símbolo – que funcionam, alegoricamente, como uma lupa - de que modo eles estão em correlação no exercício e na experiência do Sagrado e, principalmente, na ritualização da vida cotidiana. Nesse sentido, compreendeu-se que os Arquétipos, Símbolos e Mitos estão intimamente ligados na transcendência do que é Sagrado, na religiosidade e suas manifestações, e reafirmam a existência dos indivíduos nas infinitas formas do exercício de aproximação com o Sagrado, mormente, na essencial busca pela experiência de estar vivo.

Palavras-chave: Religiosidade, Arquétipo, Símbolo, Mito, Sagrado.

ABSTRACT

This final project consists of a bibliographical research exploratory, comparative character aiming to understand how the archetypes, symbols and myths correlate and dialogue in the same direction in building experience religious. To this end, we tried to analyze ethnographies, and field studies of authors of anthropology, that at some point, pored over the topic of religion, of speech, of the rite, and the magic. Among them, James Frazer, E.E. Evans-Pritchard, Marcel Mauss, Lévi-Strauss and Victor Turner, were the major selected. Extracted-if so, examples of essays, books and ethnographies, elements that show, the religious experience, the rites, mythical narratives, and above all, paths that offered better understanding about feeling "sacredness" in individuals. So, we decided to build a bridge with three other authors: Carl Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell. For understanding and access to concepts of archetype, symbol and myth, which in essence, are inside the pillars of discussion of this analysis. The originality of this work lies in the observation of the sacred way, which seeks in the authors ' reimagining of anthropology, combined the concepts of myth, archetype and symbol-which operate allegorically as a magnifying glass-that way they are in correlation in the performance and experience of the sacred, and above all, in everyday life-ritualized fashion. In this sense, understood that the archetypes, symbols and myths, are closely linked in the transcendence of what is sacred, on religiosity and its manifestations, and reaffirm the existence of individuals in endless ways of rapprochement with the sacred, and above all, essential to search for the experience of being alive.

Keywords: Religion, Archetype, symbol, Myth, sacred.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ARQUÉTIPOS, SÍMBOLOS E MITOS	16
1.1 Carl Gustav Jung: O Arquétipo e o Inconsciente Coletivo	16
1.2 Mircea Eliade: a Historicidade do Símbolo Religioso	20
1.3 Joseph Campbell: O Mito e as Máscaras de Deus	26
2 ANTROPOLOGIA E RELIGIOSIDADE	34
2.1 Sir. James Frazer: “O Ramo de Ouro”	34
2.2 Edward EvanEvans-Pritchard: Bruxarias, Oráculos e Magia	40
2.3 Marcel Mauss: Religião, Magia e Dádiva	43
2.4 Claude Lévi-Strauss: Mitológicas e a Eficácia Simbólica	48
2.5 Victor Witter Turner: Os Processos e Símbolos Rituais	56
3 ENCAMINHAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS	61
4 À GUIA DE CONCLUSÃO	64
REFERÊNCIAS.....	67

INTRODUÇÃO

Os temas Religiosidade, Simbologia e Mito sempre despertaram o meu interesse. Após assistir um vídeo-entrevista¹ com Joseph Campbell, feita por Bill Moyers, intitulada “O Poder do Mito”, e depois ler o livro de título homônimo, interessei-me ainda mais pelo assunto. O cerne da entrevista embasava-se na curiosidade do porquê estudar os Mitos e quais suas influências na vida moderna. Em um dado momento, Campbell foi questionado sobre seus objetivos com a proposta de investigação dos Mitos, o que podemos verificar no seguinte trecho do livro:

Ele concordava em que a “ideia-guia” do seu trabalho era procurar “o caráter comum dos temas nos mitos do mundo, visando à constante exigência, na psique humana, de uma centralização em termos de princípios profundos”. “Você se refere à busca do sentido da vida?”, perguntei. “Não, não, não”, ele disse. “À experiência de estar vivo”. (CAMPBELL, 1990, p. 10)

Com base nessa resposta, surgiu a proposta temática da monografia. Busco, nos Mitos, os vestígios e caminhos para entender o que compõe o sagrado na chamada busca da “experiência de estar vivo” (CAMPBELL, 1990, p. 10). No entanto, por já estar familiarizado com a leitura dos autores Mircea Eliade e Carl Jung, que discutem o conceito de Símbolo e a ideia de Arquétipo, decidi trazê-los à discussão. Após constatar que os conceitos desses autores estavam teoricamente correlacionados, optei por juntá-los na tentativa de observar o fenômeno do Sagrado e a Religiosidade.

Dessa forma, percebi que, para compreender o Mito, também precisava entender a profundidade do Arquétipo, o que de fato são os Símbolos e, principalmente, quais eram os elementos de ligação. Tanto Campbell quanto Eliade

¹ Esta entrevista tornou-se um documentário, dividido em seis episódios de uma hora, produzido pela rede de televisão americana DBS. A conversa entre Joseph Campbell (1904-1987) e o jornalista Bill Moyers estende-se desde a importância do Mito na busca pela compreensão de si, até a influência do Mito no mundo moderno. Propositamente, os três primeiros episódios são gravados no rancho Skywalker, de George Lucas, na Califórnia. Seu primeiro episódio foi exibido no dia 21 de junho de 1988 e seu livro, “O Poder do Mito”, publicado no mesmo ano da entrevista homônima e dois anos depois sai a versão traduzida.

foram influenciados pela revolução psicanalítica freudiana e, sobretudo, pela Psicologia Analítica, fundada por Jung. Nesse sentido, defini o elo teórico, considerando que as noções de Arquétipo e inconsciente coletivo – conceitos elaborados por Jung e discutidos na primeira parte do trabalho – são elementos que contêm as duas outras ideias centrais.

Realizado este trajeto, havia, então, uma tríade de autores e conceitos que careciam de explicação. A princípio, o que se deve ter em mente é que a ideia de Arquétipo contém as outras duas ideias: Mitos e Símbolos. Logo, não foi por acaso a decisão de iniciar este trabalho trazendo para o debate Jung e sua concepção de Arquétipo; Eliade e a historicidade do Símbolo religioso; e, Campbell, que nos revela que os Mitos são caminhos na busca pela “experiência de estar vivo”. Essa disposição deseja indicar que o Arquétipo é o elemento primordial², seguido do Mito, visualizado mais facilmente em narrativas vivas e, por fim, do Símbolo, sempre presente nos rituais do mágico-religioso.

Restava pensar onde encontraria narrativas que exprimissem o contato dos indivíduos com o simbólico, o mítico e o invisível Arquétipo. Considerando a vasta bibliografia que perpassa desde a compilação de Mitos, contos e folclores das religiões do mundo, e se completa com os estudos etnográficos, de sociedades trobriandeses, africanas e ameríndias, de uma série de autores da Antropologia, selecionei os que acredito mais se enquadrarem na proposta desta análise.

Selecionei autores que, em algum momento, se debruçaram sobre os temas da Magia, do Rito e da Religiosidade. Estabeleci, assim, o corpo de fontes que indicaram ou demonstraram o comportamento ritual do grupo, ou mesmo exemplos que forneceram a ideia de que a própria narrativa da vida de algumas sociedades está correlacionada com elementos míticos, simbólicos e arquetípicos. James Frazer, Edward Evans-Pritchard, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Victor Turner compõem esse quadro de fontes, dispostos exatamente nessa sequência em função de dois elementos: metodologia de análise e alinhamento com a história da Teoria Antropológica. Propõe-se essa disposição dos teóricos como método, por facilitar a

² Entende-se, aqui, que o Arquétipo é o elemento primordial, pois, como veremos na explicação de Jung, ele compõe e guarda as imagens com as quais o indivíduo teve contato durante sua experiência de vida. Por exemplo, a águia comumente simboliza o poder, porque ela é, em si, o Arquétipo de poder.

visualização das ideias de Mito, Símbolo e Arquétipo, na medida em que se avança temporal e teoricamente entre os autores. Além disso, tentei respeitar a história do pensamento antropológico e o percurso que estes autores fizeram, enquanto se debruçaram sobre temas de Religiosidade, Mitos, Oráculos, Feitiçaria, Magia e Processos Rituais.

Deste modo, o objetivo deste trabalho é perceber na Religiosidade e no exercício do Sagrado elementos indicadores de que este fenômeno humano também se comporta como um fenômeno mítico e simbólico, compreendendo que o Sagrado está na linha entre a ritualização da vida e a prática religiosa. Além disso, também é um fenômeno arquetípico, por demonstrar, nesse processo ritual, elementos primordiais, como as dualidades e maniqueísmos da existência – vida e morte, bem e mal, sagrado e profano, puro e impuro.

Assim, no que se refere à religião e suas tênues³ manifestações, compreende-se que a forma de lidar com o Sagrado é tão antiga quanto a própria humanidade, pois não se sabe, com toda certeza, de que forma a Religião “nasce” – se é que em algum momento ela nunca existiu – e pode ser assumida como uma construção humana, embora existam registros de que hominídeos, em eras pré-culturais, exerciam e enfatizavam o Sagrado, seja em pequenos sacrifícios diários, pinturas rupestres ou mesmo em repetições de costumes tribais.

A antropóloga Mary Douglas, em seu livro “Pureza e Perigo: ensaios sobre a noção de poluição e tabu”, entende que, de alguma forma, chegar às noções de “higiene”, “pureza”, “perigo”, e de como é elaborada a construção da ideia de corpo puro e impuro, a autora, ora ou outra, perpassa pelo tema da sacralidade e pelas narrativas mitológicas expostas pelos nativos, que configuram os ritos, os quais, por sua vez, oferecem caminhos na compreensão da dualidade entre sagrado e profano.

Isso demonstra que, na percepção e na construção da corporalidade e seus ritos, há a dimensão do simbólico - o que é da força e da imanência coletiva e sagrada -, e há a percepção e experiência subjetiva do que seja “puro” ou “impuro”. Tais

³ Assume-se, aqui, o adjetivo ‘tênue’ no sentido de diferenciar a forma como se observa o Sagrado. Por exemplo, em uma peregrinação em nome de algum santo, ou ritos litúrgicos, o sagrado é visualmente palpável. Assim, neste trabalho, a intencionalidade de uso desse adjetivo é perceber os Mitos, Símbolos e Arquétipos, em tais celebrações.

concepções levam a uma série de “tabus”, que logram ao grupo e à corporalidade, noções dos limites da “pureza”, e dos limites cosmológicos e corporais encontrados na dimensão do perigo. No trecho seguinte, fica clara a contribuição da autora, à luz de suas pesquisas e investigações:

Evans-Pritchard estudou a feitiçaria dos Azande, segundo ele o mais feliz e o mais despreocupado dos povos do Sudão. Quando um Azande descobre que foi enfeitiçado, não fica nada horrorizado; mas antes indignado, tal como nós nos sentiríamos se descobríssemos que fomos vítimas de um desfalque. A mesma autoridade sublinha que os Nuer, povo profundamente religioso, têm o seu Deus como um amigo familiar. Audrey Richards, presenciando os ritos de iniciação das jovens raparigas bemba, assinalou a atitude desenvolvida e relaxada das oficiantes. E assim por diante. O antropólogo espera que os primitivos, ao menos, celebrem os seus rituais com reverência [...]. Tentei demonstrar, nesta obra, que os rituais de pureza e de impureza dão uma certa unidade à nossa experiência. Longe de serem aberrações que afastam os fiéis do fim da religião, são atos essencialmente religiosos. Por meio deles, as estruturas simbólicas são elaboradas e exibidas à luz do dia. No quadro destas estruturas, os elementos díspares são relacionados e as experiências díspares adquirem sentido. (DOUGLAS, 1966, p. 5-6)

Destaca-se, então, que na ideia de sacralidade há algo inerente à humanidade, para além da racionalidade, concomitante e simbólico ao exercício do religioso ao longo das eras, uma força que acompanhou a história dos indivíduos em suas infinitas manifestações e proximidade com o Sagrado ao longo dos séculos. Não obstante, a Religiosidade e seus domínios sempre chamaram a atenção e a curiosidade de filósofos e pesquisadores de diversas áreas.

Dito de outra forma, foi preciso que este trabalho se direcionasse aos autores da Antropologia que investigaram a importância do Sagrado, da Religiosidade, dos Símbolos e Rituais para a manutenção da coletividade, em extensas etnografias e diários de campo. Arquétipos, Mitos e Símbolos compõem a tríade conceitual desta proposta de análise, a fim de observar o sagrado e suas características imanentes, suas redes e alcance, mormente, nos exemplos e no percurso teórico dos autores da Antropologia.

Esta monografia foi organizada em duas partes correlacionadas e complementares. A primeira parte visa esclarecer os conceitos de Arquétipo, Símbolo e Mito, à luz dos seus respectivos autores, sendo eles Jung, Eliade e Campbell. Além

disso, essa primeira parte objetiva ressaltar a compreensão dos autores sobre os temas inseridos no debate da Religiosidade, a fim de saber qual a força de ligação entre o exercício do Sagrado e a expressão “experiência de estar vivo”, indicada por Campbell (1990).

Já na segunda parte, encontra-se o corpo de fontes e exemplificações, organizado dentro dos estudos dos autores da Antropologia selecionados, dispostos nessa ordem metodológica para facilitar a leitura e o entendimento dos exemplos à medida que se aprofunda a Teoria Antropológica. Finalizo, propositalmente, com as colocações de Victor Turner (2005; 2013), em função de seus exemplos emblemáticos, quando ele cita Gautama, São Francisco de Assis e Jesus Cristo para enfatizar que os Arquétipos e os Símbolos que expressavam a Nudez, a Pobreza, e a Humildade evidenciam em si o conceito de *communitas*⁴.

Compreender o Arquétipo perpassou, antes, no entendimento do Símbolo, do Mito e de suas funções sociais. O todo social compartilha dos Símbolos e da Ritualidade da vida cotidiana de uma forma arquetípica, pois deposita, em suas atitudes-rituais, parte de sua crença, de sua força, fortalecendo, assim, o que o grupo compartilha de mais sagrado: sua cosmologia e percepção de mundo como um todo. Em resumo, é no próprio ato de experienciar a vida e, especialmente, no ato de aproximação com o Sagrado que os Arquétipos, Símbolos e Mitos aparecem com mais intensidade.

Assim, pretendo identificar em que medida o Arquétipo – que se revela em narrações míticas – e o Simbolismo Sagrado – que conflui na eficácia simbólica dos rituais, da ancestralidade e das cosmologias do grupo –, manifestam-se na experiência humana. Desvelar as relações e atitudes com o Sagrado, os fenômenos míticos, simbólicos e arquetípicos, nessa comparação e análise bibliográfica, é o que guia o pensamento central deste trabalho.

A Antropologia possui grandes acervos etnológicos, no entanto, optou-se por dar ênfase aos principais autores dessa área do conhecimento que, em algum momento, debruçaram-se sobre os temas Religião e Magia, destacando esses

⁴ *Communitas*, como veremos na seção do autor Victor Turner, é um conceito elaborado por ele, que indica não só um sentimento de comunidade, mas de que os valores, crenças, símbolos, atitudes rituais e arquétipos coletivos – como os totens por exemplo – são compartilhados, sentidos, vividos e, sobretudo, ritualizados por todos do grupo.

domínios como um caminho viável no sentido de compreender a construção da espacialidade sagrada, em que medida o Sagrado está contido no social, em uma relação dialética, e a importância da função do Sagrado para a manutenção e equilíbrio da coletividade.

Não se deve, então, negar a importância da força coletiva e a potência simbólica dos Mitos, que fazem, em sua narrativa, a elaboração e a noção do sentimento de *communitas* manifestar-se interligando as experiências subjetivas com a totalidade do grupo, em um sentimento único. Por esse motivo, Victor Turner foi deixado, propositalmente, para o fim da segunda parte do trabalho, como já citado anteriormente.

À luz da tríade conceitual elencada, somada às noções de “inconsciente coletivo”, “experiência de estar vivo” e “simbolismos mágico-religiosos” – elaborados, respectivamente, por Jung, Campbell e Eliade – habita toda uma série de regras, valores, tabus e formas que estão no cerne do processo de individuação. Dessa forma, essa tríade ganha uma agência e passa a ser percebida como um fenômeno constitutivo da experiência dos indivíduos em sua atitude religiosa.

As formas simbólicas, que residem no inconsciente coletivo, podem nos dar pistas e sentidos para explicar o porquê de figuras e imagens aparecerem sob certos aspectos, e com características específicas, em uma dada culturalidade. Joseph Campbell (2004), em “As Máscaras de Deus”, apresenta-nos uma alegoria exemplificadora, para este trabalho, no que tange à ideia de “divino”. “As Máscaras de Deus” são, imagetivamente, as formas arquetípicas e simbólicas cuja aparência destaca-se com mais vigor nas manifestações do Sagrado, do Mito, da Magia e da Religiosidade, como expressões coletivas.

Por sua vez, os Mitos são o maior exemplo de imagens simbólicas que a coletividade compartilha, fenômenos que são inerentes à constituição subjetiva do homem, como o sonho, a morte, a passagem da vida, ritos de passagem, exemplos que os autores da Antropologia e Etnologia nos oferecem significativamente e em larga escala. Esses exemplos propiciam-nos, analiticamente, o mínimo de compreensão sobre as formas por meio das quais os Símbolos, Mitos e Arquétipos entrelaçam-se e participam do exercício do Religioso, do êxtase do Sagrado e,

principalmente, da relação com a vida e a experiência de vivê-la sob a imanência dos Ritos e do Sagrado cotidiano.

Delimitei um percurso, neste trabalho, que exigiu a busca por estudiosos que dialogassem, tanto em relação aos conceitos, quanto às investigações de campo. Destaco, então, a importância de dispor os autores na ordem escolhida, na tentativa de atribuir um sentido mais prático e didático à leitura, oferecendo, dessa forma, um percurso teórico na análise das formas de entendimento sobre o Religioso e suas manifestações, tendo em vista o Arquétipo, o Símbolo e o Mito como conceitos que guiam a visualização do Sagrado.

Na tentativa de análise deste trabalho, não totalmente conclusiva, há um esforço de apropriação de conceitos para pensar as novas formas de observar os fenômenos presentes nos campos da Religiosidade, do Mito, do Rito e da Magia. Não pretendo, aqui, esgotar o tema da Religiosidade, mas sim contribuir com as investigações desenvolvidas no campo da Antropologia e Psicologia, voltadas à análise da exegese religiosa e de suas insondáveis e infinitas manifestações ao longo do ser e do tempo, buscando oferecer caminhos que propiciem novas formas de observação e análise do mundo e da vida. É válido ressaltar que produzir conhecimento pode sim estar aliado à busca pela “experiência de estar vivo”.

1 ARQUÉTIPOS, SÍMBOLOS E MITOS

1.1 Carl Gustav Jung: O Arquétipo e o Inconsciente Coletivo

Essa seção apresentará os três conceitos: Arquétipo, Símbolo e Mito, identificando uma base conceitual comum entre os teóricos. Compreender a estrutura e o que dá forma a esses fenômenos será essencial no entendimento deste trabalho.

Desse modo, não só o religioso em si é interessante, mas também o que o compõe e dá forma aos ritos religiosos. Com isso, os três autores mencionados na Introdução – Jung, Eliade e Campbell – formarão a porta de entrada e o conjunto de ‘ferramentas’ na observação do que os Arquétipos, Símbolos e Mitos estão sempre em correlação na composição da construção do que é Sagrado.

Um desses autores é Carl Gustav Jung (1875-1961), médico suíço, psicoterapeuta e criador da Psicologia Analítica. Amigo de correspondência de Sigmund Freud, contribuiu na elaboração da Psicologia Freudiana. Em seus estudos, buscou ressaltar que a personalidade não é constituída somente por ‘traumas’, ‘pulsões’, ‘fantasias’ e ‘repressões da infância’ que ficam ‘recalcadas’ no inconsciente, mas, sobretudo, por meio de imagens, símbolos e narrativas de vida que os indivíduos compartilham; é nisso que reside o reflexo do indivíduo.

As noções de Arquétipo e Inconsciente Coletivo são, por excelência, o que distingue Jung, conceitualmente e analiticamente, de Freud e de sua corrente de pensamento. Jung enfatizou e buscou grande parte de seus estudos nas religiões orientais, encontrando no simbolismo da mandala⁵ a expressão do caminho individual. O processo de preencher a mandala, - ou Arquétipos – é, ao mesmo tempo, o caminho na busca pela compreensão de si mesmo, pois revela o que há de mais ‘característico’ na individualidade, mostrando que a formação dessa está na própria “experiência de estar vivo” (CAMPBELL, 1990, p. 10).

⁵ A esse respeito, consultar “O livro vermelho” (2010), outra obra do autor, que mostra diversos símbolos ‘alquímicos’ ou primordiais, trabalhando, invariavelmente, com as mandalas multicoloridas do processo ritual dos monges tibetanos, da construção e dissolução dessas mandalas, revelando que o processo de individuação – processo de ‘atualização’ do ‘eu’, como se diz na psicologia analítica -, perpassa pela destruição e conservação da ideia de ‘eu’, assemelhando-se, analogicamente, ao exemplo da prática tibetana.

Dessa forma, o motivo de utilizar a teoria jungiana e apropriar-se de seus conceitos, encontra-se no fato de as ideias de inconsciente coletivo e Arquétipo contribuírem, invariavelmente, para o entendimento de como as “grandes imagens” formam-se no inconsciente e de que forma elas influenciam o modo como os indivíduos percebem e experienciam a ‘vida cotidiana’, à medida que o indivíduo compartilha, em sua sociabilidade, uma série de elementos que fundam a noção de pessoa, a noção de existir, que se apresentam no exercício da experiência de estar vivo.

O inconsciente caminha sob um universo de Símbolos e Imagens que concedem à personalidade um fundamento. Suas ‘formas’ arquetípicas, concebidas *a priori*, vão se preenchendo com os sentidos simbólicos, morais e ritualísticos fornecidos pela dimensão da cultura. Sobre a formação do inconsciente e seus conteúdos e imagens arquetípicas, Jung, em seu livro, “Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo”, indica:

Uma existência psíquica só pode ser reconhecida pela presença de conteúdos capazes de serem conscientizados. Só podemos falar, portanto, de um inconsciente na medida em que comprovamos os seus conteúdos. Os conteúdos do inconsciente pessoal são principalmente os complexos de tonalidade emocional, que constituem a intimidade pessoal da vida anímica. Os conteúdos do inconsciente coletivo, por outro lado, são chamados arquétipos. (JUNG, 2000, p.15)

Dito de outra forma, podemos considerar os Arquétipos como “formas” que inicialmente são vazias, mas que, à medida que os indivíduos experienciam a vida, com a passagem do tempo, assumem certos aspectos, pois são preenchidas pelo conteúdo simbólico do mundo. Por exemplo, pensar a ideia dos pais é entender que, de alguma forma, todos precisam da combinação entre o ‘pai’ e a ‘mãe’ para nascer. Dessa forma, mãe e pai são Arquétipos preenchidos com a ideia do que é ‘ser pai’ e ‘ser mãe’ pelos processos culturais da sociedade em que este indivíduo nascerá.

Outro exemplo de grandes símbolos arquetípicos são o sol e a lua, pois são as ‘formas’ que contêm ou remetem a ideias de valor cultural, tais como: esperança, calor, vida, concepção de Deusa-mãe e ciclos da lua. Em muitas sociedades, a Lua era tida como uma divindade, e o Sol visto como seu oposto, ou seja, esses dois, arquetipicamente falando, representam a ritualização da vida.

Reforçando a compreensão do que é o Arquétipo e a razão desse conceito ter sido escolhido para teorizar sobre a religião, encontra-se o fato de que essas 'formas' são comuns a todos. A maior parte das religiões do mundo possui, ou já possuiu, um 'Deus' solar, em algum momento de sua 'narrativa cosmológica da vida'. A maneira como o sol era percebido por cada povo espalhado pelo mundo, deu-se em uma sociabilidade simbólica diferente, apesar do Arquétipo do Sol, ou seja, 'a forma da ideia de sol', ser o mesmo. O médico suíço ressalta esse caráter primordial do Arquétipo da seguinte forma:

Uma vez que tudo o que é psíquico é pré-formado, cada uma de suas funções também o é, especialmente as que derivam diretamente das disposições inconscientes. A estas pertence a fantasia criativa. Nos produtos da fantasia tornam-se visíveis as "imagens primordiais" e é aqui que o conceito de arquétipo encontra sua aplicação específica. Não é de modo algum mérito meu ter observado esse fato pela primeira vez. As honras pertencem a Platão. O primeiro a pôr em evidência a ocorrência, na área da etnologia, de certas "ideias primordiais" que se encontram em toda parte foi Adolf Bastian. Mais tarde, são dois pesquisadores da escola de Dürkheim, Hubert e Mauss, que falam de 'categorias' próprias da fantasia [...]. Se de algum modo contribuí no tocante a essas descobertas, foi por ter provado que os arquétipos não se difundem por toda parte mediante a simples tradição, linguagem e migração, mas ressurgem espontaneamente em qualquer tempo e lugar, sem a influência de uma transmissão externa [...]. Um arquétipo, por sua natureza, não é de modo algum um preconceito simplesmente irritante. Ele só o é quando não está em seu devido lugar. Pertence aos mais supremos valores da alma humana, tendo por isso povoado os Olimpos de todas as religiões. (JUNG, 2000, p. 90-94)

Na mesma linha de raciocínio, o autor mostra-nos um painel do percurso da construção desse conceito que, como dito acima, é tema de discussão e profundidade filosófica, desde os pré-socráticos. Além disso, de forma implícita, ressalta-se que o reflexo do homem interior, a busca da alma, imagens coletivas, essa centelha divina que dá ao homem sua completude, essa imagem, pode habitar, de forma pré-existente, invariavelmente, o universo inconsciente e individual do homem, forma essa que é puramente arquetípica. Posto isso, Jung reforça as origens etimológicas do conceito de arquétipo:

O termo *archetypus* já se encontra em Filo Judeu como referência à *imago dei* no homem. Em Irineu também, onde se lê: "*Mundi fabricator non a semetipso fecit haec, sed de alienis archetypis transtulit*" (O

criador do mundo não fez essas coisas diretamente a partir de si mesmo, mas copiou-as de outros arquétipos). No Corpus Hermeücum, Deus é denominado το αρχέτυπον φως (a luz arquetípica). Em Dionísio Areopagita encontramos esse termo diversas vezes como "De coelesti hierarchia": αι αύλαι άρχετυπιαι (os arquétipos imateriais), bem como "De divinis nominibus". O termo arquétipo não é usado por Agostinho, mas sua ideia, no entanto está presente, por exemplo em "De divers is quaestionibus", "ideae [...] Quae ipsae format ae non sunt [...] quae in divina inielligentia continentur". (ideias [...] que não são formadas, mas estão contidas na inteligência divina). "Archetypus" é uma perífrase explicativa do "eidos" platônico. (JUNG, 2000, p. 15)

No fim do livro "Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo", Jung destina um único capítulo para interpretar o simbolismo da *mandala* e, em que medida, ela, alegoricamente, representa, em grande parte, a dualidade do drama e do prazer que se aloca na busca pela experiência de estar vivo, que, ora ou outra, tangenciará domínios do Sagrado, do Mito, da Linguagem e, principalmente, dos Processos Rituais da vida.

Assim, entrando no tema do Mito, dos Símbolos e da importância dos Arquétipos, buscando exemplificações teóricas para pautar a discussão proposta neste trabalho, Jung exemplifica, de maneira menos abstrata, essa tríade de conceitos e mostra como estão presentes no cotidiano de um indígena e sua importância cíclica para esse:

O homem primitivo não se interessa pelas explicações objetivas do óbvio, mas, por outro lado, tem uma necessidade imperativa, ou melhor, a sua alma inconsciente é impelida irresistivelmente a assimilar toda experiência externa sensorial a acontecimentos anímicos. Para o primitivo não basta ver o Sol nascer e declinar; esta observação exterior deve corresponder - para ele - a um acontecimento anímico, isto é, o Sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita unicamente a alma do homem. Todos os acontecimentos mitologizados da natureza, tais como o verão e o inverno, as fases da lua, as estações chuvosas, etc [...] não são, de modo algum, alegorias destas experiências objetivas, mas sim, expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção - isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza. (JUNG, 2000, p. 18)

Nessa passagem, o autor reforça que é no inconsciente coletivo que reside o Mito, responsável por dar sentido e revitalizar a moral diária; simbolizado por todos os seres que habitam a cosmologia imanente de determinados povos, narra e protege a

ancestralidade e conflui na formação de novos membros, dando, assim, à sociedade, um caráter ritualizado.

Embora o fenômeno da ritualização da vida diária também possa ser visto na modernidade, aparece de forma mais sutil, pois os Mitos modernos são vividos e experienciados de outra forma. Na Psicologia Analítica, e em suas técnicas de análise de sonhos pode-se notar que os Arquétipos presentes no mundo onírico, geralmente, fazem alusão a Imagens simbólicas semelhantes a de povos indígenas, o que demonstra a ‘forma’ primordial do Arquétipo.

Em função do que foi dito sobre o Arquétipo e suas dimensões, a intenção de utilizar esse conceito deve-se ao fato de que ele nos permite visualizar mais facilmente diversos domínios e processos que os indivíduos executam e transitam em suas experiências de vida, preenchendo, assim, essa simbologia de força ‘primordial’ que são os Arquétipos.

Além disso, compreende-se que é no processo de formação dessas Imagens que se lapida e constrói o Sagrado, em função das experiências individuais; esse conceito, somado às ideias de Símbolo e Mito, comporá a tríplice que ajudará a perceber a ‘formação e a destruição’ do que compõe a mandala, da “experiência de estar vivo”.

1.2 Mircea Eliade: a Historicidade do Símbolo Religioso

Podemos perceber por meio da frase “As imagens, os mitos e os símbolos estão ligados às mais secretas modalidades do ser”, presente na capa do livro “Imagens e Símbolos” (1991), de autoria do historiador romeno Mircea Eliade (1907-1986), a dificuldade de definir Símbolo. Devido à preocupação em encontrar a melhor definição, este estudioso das religiões foi elencado, pois, na maior parte de sua obra, buscou ressaltar a história e o desenvolvimento das crenças e das ideias religiosas, desde as Religiões proto-históricas, ao triunfo do Cristianismo e à difusão das grandes Religiões orientais.

Ao discutir a ideia de Imagens, Eliade adota a mesma noção simbólica do Arquétipo de Jung: uma ‘forma’ contida, *a priori*, na psique, que se preenche, ao longo da experiência da vida e está diretamente ligada aos Símbolos e Mitos que

experienciamos e ritualizamos. Deve-se destacar que, em outros trabalhos como “O Mito do Eterno Retorno”, Eliade (1992) constrói sempre uma ponte de diálogo com as definições psicanalíticas de Arquétipo e de Inconsciente coletivo de Jung. Em uma nota de rodapé, do livro “Imagens e Símbolos”, o historiador faz uma ressalva a Jung: “É o maior mérito de C.G. Jung ter ultrapassado a psicanálise freudiana partindo da própria psicologia e ter assim restaurado o significado espiritual da Imagem”. (ELIADE, 1991, p. 11)

Após justificar a escolha da noção de Símbolo de Eliade, e a escolha metodológica e teórica de analisar as principais noções dessa tríade de autores e colocá-los em diálogo na compreensão da manifestação do Sagrado, faz-se necessário ressaltar que Eliade (1991) busca nos orientar no sentido da perenidade das Imagens e dos Símbolos, que reverberam suas formas e características até a modernidade:

Não precisamos dos poetas ou das psiques em crise para confirmar a atualidade e a força das Imagens e dos símbolos. A mais pálida das existências está repleta de símbolos, o homem mais “realista” vive de imagens. [...] os símbolos jamais desaparecem da *atualidade* psíquica: eles podem mudar de aspecto; sua função permanece a mesma. Temos apenas de levantar suas novas máscaras. (ELIADE, 1991, p. 12-13)

Eliade (1991) vincula a ideia de Símbolo ao que é Sagrado, e procura, em seus estudos da história das religiões, enfatizar o valor do simbolismo mágico-religioso no panorama geral da história das sociedades, investigando as formas das crenças e das ideias religiosas, da ritualização dos mitos e, sobretudo, a forma de simbolismos como: o que é cósmico, o que dá proteção, o papel do renascimento, do mal e do bem. São formas que se repetiram com a mesma aparência em eras subsequentes, mas preenchidas com um conteúdo simbólico diferente.

Com base nessas investigações propostas pelo autor, percebeu-se que o Símbolo e sua funcionalidade, dentro da estrutura religiosa, ocorre no mesmo sentido e com as mesmas características do Rito, do Mito e do Arquétipo, pois revela no indivíduo "a consciência de si", a percepção do que é divino, do que é Sagrado. O autor mostra-nos, ainda, a correlação da profundidade dos Símbolos e Mitos com a psique, no seguinte trecho:

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem, "o homem simplesmente", aquele que ainda não se compôs com as condições da história. Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História. (ELIADE, 1991, p. 8-9)

Podemos pensar o mesmo na ideia de Corpo, essa fisicalidade que "esconde o 'ser' interior" e que possui importância sagrada, pois é essencialmente o objeto simbólico responsável por resguardar a ideia de 'alma', ou 'espírito'; isto é, as sociedades possuem uma 'forma' do que seja a 'ideia simbólica' Corpo, mas hierarquizam e ritualizam essa percepção de maneira diferente.

Observa-se em ritos fúnebres, por exemplo, toda a simbologia-ritual da reafirmação do 'sujeito imanente', do 'ser imortal' ou, mais popularmente dito, da 'alma'. Por meio de um rito do Corpo, esse passa de, inicialmente, preenchido para um 'corpo vazio', que morre, mas que ainda sobrevive como Símbolo, Imagem e, especialmente, Memória. Sendo assim, esses elementos são temporalmente perenes, vencem a história e o tempo, mudando de forma, reconfigurando-se e readaptando-se às 'necessidades simbólicas' da humanidade.

Ainda sobre a discussão central do Símbolo, Mito e Arquétipo, o autor confere uma posição especial de análise para essas categorias centrais, pois elas oferecem caminhos e propostas, cada vez mais profundas, que alcançam, de algum modo, os abismos da psique humana. Além disso, utiliza-se essa conceituação e essa intencionalidade perene do Símbolo e da Imagem, definida por Eliade, para aprofundar na forma como se visualizam a ideia e manifestação do Sagrado, somado aos outros dois conceitos: Mito e Arquétipo.

Dessa maneira, no que se refere às múltiplas formas de análise e representação do religioso, o que se pretende visualizar é a manifestação da 'subjetividade sagrada' dos sujeitos, a partir da forma como os indivíduos simbolizam, integram e ritualizam a vida diária. No entanto, essa 'sacralidade' apresenta-se com mais clareza – como uma palheta de cores ou uma mandala, como diria Jung –

exatamente nos movimentos da "experiência do sagrado", em que se encerram uma infinidade de simbolismos mítico-religiosos, compartilhados 'imageticamente' por todos, ou seja, na Ritualidade da vida.

Posto que o Símbolo, segundo Eliade, também é um elemento revelador dos caminhos da superação do 'eu', a partir das formas primordiais de entendimento e de experiência da vida, e visto que o Símbolo é mais que uma categoria analítica, o autor ressalta o seguinte ponto:

Basta termos o trabalho de estudar o problema para constatar que, difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no Universo. (ELIADE, 1991, p. 30)

Dentre as principais preocupações do autor está o que os Símbolos e as Imagens nos revelam em suas longevas e multiformes jornadas ao longo das culturas, dos indivíduos e do tempo. Diante disso, Eliade mostra-nos a importância de entender que os Símbolos, Mitos e Imagens podem nos revelar caminhos no resgate da personalidade perdida nas dificuldades existenciais da vida moderna. Assim, ressalta o autor:

A sabedoria popular, muitas vezes, exprimiu a importância da imaginação para a própria saúde do indivíduo, para o equilíbrio e a riqueza de sua vida interior. [...] Os psicólogos, em primeiro lugar C.G. Jung, mostraram até que ponto os dramas do mundo moderno derivam de um desequilíbrio profundo da psique, tanto individual quanto coletivo, provocado em grande parte pela esterilização crescente da imaginação. "Ter imaginação" é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. Porém, espontaneidade não quer dizer invenção arbitrária. Etimologicamente, "imaginação" está ligada a *imago*, "representação", "imitação", a *imitor*, "imitar, reproduzir". Excepcionalmente, a etimologia responde tanto às realidades psicológicas como à verdade espiritual. A imaginação *imita* modelos exemplares – as Imagens –, reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente. (ELIADE, 1991, p.16)

Desse modo, o autor demonstra que os Símbolos e as Imagens carregam consigo, nessas atualizações ao longo das eras, memórias, fatos e representatividades que são, ora ou outra, encontradas em Imagens e 'sonhos

modernos', revelando reflexões que emergem nas crises do mundo moderno, sejam elas nas microrrelações, ou nas individualidades, sejam nas enfadonhas disputas pela hegemonia do poder simbólico do mundo político-econômico.

Positivamente, visualiza-se a semelhança analítica e aproximação teórica entre Jung e Eliade, pois ambos, preocupados com essa dimensão 'invisível', mas imanente do homem, debruçaram-se na busca pelo o que o 'invisível' da humanidade revela em suas manifestações religiosas, ou seja, o que está dado de forma implícita no aparecimento dos Arquétipos – Imagens, segundo Eliade – Símbolos e Mitos.

Embora adotando métodos de análise diferentes, esses confluem para importantes observações, como as de que Símbolos, Mitos e Crenças não são simplórios produtos das manifestações do homem ou de sua psique, mas sim resultados de infinitas relações e correlações entre a experiência de estar vivo e o inconsciente indomável, em que habitam os Arquétipos coletivos e individuais, que se configuram para dar forma ao sagrado e suas materializações.

Eliade defendia, também, a função do etnólogo e a importância dos estudos sobre os simbolismos, pois, como vimos, a partir da redescoberta dessas figuras de linguagens, metafísicas, fantásticas e que habitam o mundo das ideias, os Símbolos aparecem ora refletindo com clareza as individualidades e suas formações, ora transpondo as dificuldades do indivíduo e sociedade do mundo atual. Assim, destaca-se, aqui, uma justificativa plausível para a análise de etnografias e cadernos de campo dos antropólogos na segunda parte deste trabalho. Acerca desse assunto, o autor, notadamente, esclarece-nos:

O etnólogo atual compreendeu ao mesmo tempo a importância do simbolismo para o pensamento arcaico, sua coerência intrínseca, sua validade, sua audácia especulativa, sua "nobreza". Melhor ainda. Começamos a compreender hoje algo que o século XIX não podia nem mesmo pressentir; que o símbolo, o mito, a imagem pertence à substância da vida espiritual, que podemos camuflá-los, mutilá-los, degradá-los, mas jamais poderemos extirpá-los. (ELIADE, 1991, p. 7)

Embora o autor tenha se concentrado em realizar grandes compilações de inúmeras formas da realização do religioso em torno das percepções e repetições simbólicas do 'divino', dos 'deuses', não obstante, ele destaca, ainda, que outros elementos da natureza são antropomorfizados, simbolizados constantemente, além

de transformados e ressignificados pelas suas próprias dinâmicas culturais. Em outras palavras, Eliade aprofundou-se desde o jainismo aos primeiros pensamentos hindus sobre o caminho espiritual, perpassando, ainda, pelas religiões proto-históricas até as ‘religiões sincréticas e em movimento’ da modernidade⁶.

Vale ressaltar que são nos três volumes de “A História das Crenças e das Ideias Religiosas” que Eliade (2011a; 2011b; 2011c) elabora as ideias centrais do Simbolismo e das Imagens perenes de uma forma mais sofisticada, permeada de exemplificações, e dignas de estudos mais exaustivos. Assim, dada à necessidade objetiva desta discussão, optou-se por focalizar na síntese do livro “Imagens e Símbolos” (ELIADE, 1991), pois suas ideias são mais precisas e sintéticas no que tange à elaboração de seus conceitos, uma vez que utilizar exemplificações de sua trilogia, recentemente publicada, sobre os estudos religiosos, seria uma leitura demasiado exaustiva e infrutífera, por se tratar de religiões específicas.

A proposta deste capítulo é tomar a percepção dos autores de como os Símbolos, Mitos e Arquétipos – “Imagens” – estão ligados, e como tais manifestações simbólicas repetem-se ciclicamente, em um ‘eterno retorno’, nas religiões espalhadas pelo mundo, alcançando e influenciando, definitivamente, as formas de perceber a ‘experiência da vida’ até o mundo atual. Destaca-se que os elementos elencados por Eliade e sua proposta de análise para os fenômenos religiosos confluem para sustentar a proposta de que Mitos, Arquétipos e Símbolos fazem parte da fluidez da imanência do religioso. Em suma, o autor, assimila o conceito de Arquétipo de Jung e realça, com a história do simbolismo religioso, o ‘eterno retorno do ser’, em um exercício ‘espiritual’, no qual a humanidade manifesta-se e busca transcendentalizar a vida física.

Eliade, em seu terceiro volume da obra “História das crenças e das ideias religiosas”, em uma análise de como constituem-se os ‘simbolismos mágico-religiosos’ da diáspora das religiões tibetanas⁷, revela-nos a função ritual dos mitos, a perenidade simbólica e a luta arquetípica dos ‘homens com os deuses’:

⁶ No que se refere à ideia de religiões em movimento, e seus ‘sincretismos’ após o processo de globalização, ver Hervieu-Léger (2008). Nesse livro, “O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento”, o autor discute categorias e conceitos para abordar o fenômeno religioso da modernidade de outra forma, dando uma característica mais fluida para a expressão religiosa.

⁷ A este respeito, optou-se por indicar o caminho no qual o este trabalho se debruça, a partir dessa resolução de Eliade, pois, em suma, ele nos mostra que a relação mítica que os homens possuem com os aspectos divinos, ou seja, aqueles que habitam o ‘universo sagrado’, é uma relação arquetípica, pois se atesta os mesmos argumentos

Em outros termos, *como ser espiritual*, o homem partilha uma condição divina, e notadamente a função e o destino dos deuses de estrutura cósmica. Isso explica a importância das inúmeras competições rituais, desde as corridas de cavalos, os jogos atléticos e lutas diversas até o concurso de beleza, as provas de arco e flecha, de ordenha de vacas e justas oratórias. [...] como em outros argumentos análogos, o triunfo dos deuses assegurava a vitória da vida nova do ano novo que se inaugurava. [...] trata-se, em suma, de uma concepção amplamente atestada no mundo, segundo a qual o cosmo e a vida, bem como a função dos deuses e a condição humana, são governados pelo mesmo rítmico cíclico, constituído de polaridades alternantes e complementares que se implicam mutuamente, mas que se resolvem de maneira periódica numa união-totalidade do tipo *coincidentia oppositorum*. Pode-se comparar a concepção tibetana com a oposição entre o *yang* e o *yin*, e sua reintegração rítmica no *tao* (ELIADE, 2011c, p. 252).

O autor adentra, dessa forma, ao tema do Mito, outro conceito importante nessa pesquisa. A citação apresentada é importante para perceber como Eliade entende a historicidade dos Símbolos, Mitos e Imagens. Como veremos, os Mitos são Símbolos e, ao mesmo tempo, narrativas, que destacam as principais formas arquetípicas, as quais enaltecem o que é constitutivo da ‘interioridade’ dos sujeitos. E, para isso, como foi apontado na introdução, Joseph Campbell elabora exatamente essa concepção de Mito, completando e finalizando a tríade teórica da primeira parte deste trabalho.

1.3 Joseph Campbell: O Mito e as Máscaras de Deus

Esta última seção focará, mormente, na definição de Mito de Joseph Campbell (1904-1987), que, desde os primórdios do seu trabalho até o fim de sua vida, defendia a perenidade dos Mitos e sua função como pistas na compreensão ‘espiritual’, tanto dos ‘primitivos’, quanto do homem ‘moderno’. Dessa forma, com a publicação de seu livro “O Herói de Mil Faces”, em 1949, seus estudos repercutiram e foram debatidos em círculos acadêmicos conceituados, que consideraram Campbell como ‘à frente de seu tempo’ nos estudos da Mitologia e Religião Comparada.

rituais e predisposições simbólicas para inúmeras outras religiões tradicionais pelo mundo, apontando que há nos comportamentos rituais, o cerne arquetípico, do ‘movimento sagrado’ da interioridade dos sujeitos em suas ritualizações e atualizações da vida cotidiana.

Em um outro livro, “A Máscara de Deus”, Campbell (2004), além de ampliar a discussão sobre as diversas formas de analisar as maneiras por meio das quais um Mito se propaga, e se fortalece, movendo, assim, uma série de valores e crenças, também ressalta que a forma como a ‘ideia’ de ‘Deus’ aparece nas culturas é essencialmente arquetípica.

O autor discute, ainda, como o Mito influencia a contemporaneidade, como está presente nos processos cotidianos da vida e como a ritualização dos Mitos constrói novas maneiras de perceber como os indivíduos estão lidando com suas próprias individualidades. Novas demandas e categorias aparecem, também, inaugurando outra maneira de olhar para os fenômenos religiosos e para as atitudes individuais.

Ademais, vale ressaltar que Campbell teve contato com as obras de Carl Jung e Sigmund Freud em meados do século XX, incursionando, dessa maneira, nas fontes da Psicologia do Inconsciente de Freud e, sobretudo, na Psicologia Analítica junguiana, aproximando-se, radicalmente, do conceito de Arquétipo de Jung, assemelhando-se, dessa forma, entre outros elementos, da formação da noção de pessoa. Para o mitólogo e antropólogo, os Mitos são as vias mais confiáveis e acessíveis, no que se refere às experiências simbólicas individuais, além de serem elementos Arquetípicos reveladores das modalidades mais profundas da experiência do “Eu” interior.

Outra ideia de Jung, compartilhada por Campbell, é a noção de inconsciente coletivo, entendida como um universo infinitesimal de Símbolos, Imagens, no sentido de Eliade, e narrativas, compartilhadas e ritualizadas ao longo das eras - o que esclarece ainda mais a aproximação teórica estabelecida entre conceitos e autores neste trabalho.

Em seus estudos, Campbell sintetizou percepções acerca do Mito, como “a jornada e o mito do herói”, no livro “O Herói de Mil Faces” (1997), que abarca uma série de mitos e contos, presentes nas culturas espalhadas pela Terra, sobre os ‘Heróis Mitológicos’. Isso demonstra que o “Arquétipo de Herói” permanece o mesmo, o que muda é a forma simbólica de experienciar essas narrativas ao longo da jornada da vida.

Como veremos, muitos dos problemas e incertezas que a vida moderna gera nas individualidades, como ressalta Campbell (1990), na entrevista com Bill Moyers,

estão correlacionados à forma com que cada um percebe o “mito em que está vivendo”, em sua própria “experiência de estar vivo”.

A fim de otimizar a leitura e o esclarecimento das ideias do autor, optou-se por centralizar a discussão em torno do livro “O Poder do Mito”, visto que ele é a síntese da entrevista com Bill Moyers. Além disso, suas respostas tangem a dimensão ‘espiritual’ da humanidade, e do que ela, verdadeiramente, compartilha em termos de Símbolo e Mito, o que dialoga com a proposta deste trabalho.

As investigações propostas por Campbell (1990), sobre o Mito e sua intrínseca renovação cíclica por meio dos Ritos, que obstinadamente sobrevivem desde as Imagens primordiais encerradas no inconsciente coletivo até a literatura e o cinema moderno, oferecem as ferramentas analíticas necessárias para a construção de caminhos e reflexão sobre a importância existencial dos fenômenos Simbólicos, da ritualização dos Mitos, e de como esses habitam a quintessência da coletividade.

Nesse sentido, apreender a religiosidade e seus elementos perpassa não somente pela compreensão ‘espiritual’ da potência do Mito para o gênero humano, mas também pela observação da multiplicidade de formas em que ela se manifesta nas diversas regiões do mundo e de que forma esses elementos estão, simbolicamente, presentes em nossas vidas. Campbell fornece-nos alegorias e vastas pesquisas sobre diversas religiões, no entanto, sua percepção de qual caminho seguir para entendê-las, guia-nos para perceber a finalidade do conceito de Mito que ele elabora e sua intrínseca ligação com o sagrado e o religioso:

Ele apreciava a perspicácia das escrituras hindus: “A verdade é uma: os sábios a chamam por diferentes nomes”. Todos os nossos nomes e imagens de Deus são máscaras, ele dizia, referindo-se à suprema realidade que, por definição, transcende a linguagem e a arte. Um mito é uma máscara de Deus, também – uma metáfora daquilo que repousa por trás do mundo visível. Não obstante as divergências, ele dizia, as religiões todas estão de acordo em solicitar de nós o mais profundo empenho no próprio ato de viver, em si mesmo. (CAMPBELL, 1990, p. 11-12)

Os Símbolos, Mitos e Ritos, inexoravelmente, inserem-se no inconsciente coletivo com variados formatos arquetípicos, que inspiram e sobrelevam a expressão religiosa ao nível do indizível. Em função disso e da configuração e posicionamento dos indivíduos perante si mesmos e diante do seu sagrado-ritual, o autor exemplifica

em que medida atua o *status quo* da simbolização mito-ritual, denotando a função do Mito na sociedade, sua eterna ritualização e incessante reatualização:

A mitologia lhes ensina o que está por trás da literatura e das artes, ensina sobre a sua própria vida. É um assunto vasto, excitante, um alimento vital. A mitologia tem muito a ver com os estágios da vida, as cerimônias de iniciação, quando você passa da infância para as responsabilidades do adulto, da condição de solteiro para a de casado. Todos esses rituais são ritos mitológicos. Todos têm a ver com o novo papel que você passa a desempenhar, com o processo de atirar fora o que é velho para voltar com o novo, assumindo uma função responsável [...] Quando um juiz adentra o recinto do tribunal e todos se levantam, você não está se levantando para o indivíduo, mas para a toga que ele veste e para o papel que ele vai desempenhar. O que o torna merecedor desse papel é a sua integridade como representante dos princípios que estão no papel, e não qualquer ideia preconcebida a seu respeito. Com isso, você está se erguendo diante de uma personagem mitológica [...]. (CAMPBELL, 1990, p. 25)

Não por acaso, Victor Turner foi elencado na discussão antropológica sobre Religião e Magia, operacionalizada no cerne deste trabalho, pois, no que tange aos processos rituais estudados por esse autor, na sociedade *Ndembu*, ele ilustra claramente essa sociedade organizando-se e antagonizando-se, como grupo e indivíduo, exatamente, no processo ritual. Esse não é somente um momento mágico-religioso, mas, também, a própria mudança em curso. Quando um parente morre, criam-se novas configurações familiares; quando uma pessoa se casa, a forma como se prepara um prato para uma visita, muda; quando um indivíduo nasce, há sempre alguém que lhe ajuda a vir a vida e tomar consciência do que lhe cerca. Mas, por que é tão difícil ajudar o outro na tomada de consciência de si mesmo? Simples, porque a jornada é sempre um exercício simbólico individual.

No cotidiano, na busca pela experiência de estar vivo e nas aproximações e manifestações com o Sagrado, está implícito o movimento da aproximação do “Eu”. E é nesse processo, segundo Campbell, que se pode visualizar, mais nitidamente, os Arquétipos, Símbolos e Mitos ainda vivos; e, que o indivíduo se depara com suas dificuldades, ou vitórias, reatualizando-se ou recomeçando a jornada.

O Mito, como categoria de análise, inserido na discussão do Religioso, por via do pensamento de Campbell, indica que é indissolúvel a relação entre o homem e sua essencialidade, dado a sua experiência de vida. É, sobretudo, na aproximação com o

Sagrado que o Mito aparece com mais intensidade, com a finalidade de ritualizar e relembrar os aspectos mais profundos da interioridade do ser.

Bill Moyers (CAMPBELL, 1990), antes de questionar em qual plano está a profundidade do Mito, revela o que compreendeu sobre o Mito, a partir da leitura dos outros dois livros de Campbell, que carregam a síntese do papel das 'mitologias' para as diversas culturas do mundo. Sobre a percepção e a ideia de Mito, Moyers complementa:

Através da leitura de seus livros – *The Masks of God* e *The Hero with a Thousand Faces* – vim a compreender que aquilo que os seres humanos têm em comum se revela nos mitos. Mitos são histórias de nossa busca da verdade, de sentido, de significação, através dos tempos. Todos nós precisamos contar nossa história, compreender nossa história. Todos nós precisamos compreender a morte e enfrentar a morte, e todos nós precisamos de ajuda em nossa passagem do nascimento à vida e depois à morte. Precisamos que a vida tenha significação, precisamos tocar o eterno, compreender o misterioso, descobrir o que somos. Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior de nosso ser e de nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivos. É disso que se trata, afinal, e é o que essas pistas nos ajudam a procurar, dentro de nós mesmos [...] Mitos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana. (CAMPBELL, 1990, p. 16-17)

Em análise, nota-se que Campbell argumenta no sentido de que é no Mito que se encontram 'pistas', 'caminhos' que guiam, inconscientemente, a composição daquilo que pertence ao mundo interior, seja esse mundo chamado de 'alma' ou '*prana*'. As formas e elementos dados na dimensão humana constituem duas claras dimensões da noção de Indivíduo: a interioridade e a exterioridade, 'alma' e corpo, mundo interior e mundo exterior. Dada essa condição, e na infinitude do que cerca o 'homem', seja ele um ameríndio ou um xamã siberiano, ou mesmo algum argonauta trobriandês, todos, segundo Campbell, direcionam-se, miticamente, para a 'sacralidade' contida na interioridade dos homens.

Para exemplificar e correlacionar outros Mitos conhecidos das cosmogonias de outras religiões e sociedades, Pierre Clastres (1990) escreve em uma passagem do

livro “A Fala Sagrada” – uma compilação de grande parte das narrativas mitológicas dos índios Guarani –, como os nativos percebem a própria existência:

A substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o seu ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará. A relação dos guaranis com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, o que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviveria um só instante à perda da crença [...]. Ora, se compararmos o conteúdo desse antigo discurso profético com a pregação dos sábios guarani contemporâneos, perceberemos que eles dizem exatamente a mesma coisa e que as Belas Palavras de agora repetem a mensagem de antigamente, com uma diferença: por não poder doravante realizar o sonho de atingir: *ywy mara éy*, a Terra Sem Mal, através da migração religiosa, os índios atuais esperam que os deuses lhes fale, que os deuses lhes anunciem a vinda dos tempos das coisas não-mortais, da completeza acabada, desse estado de perfeição, no e através do qual os homens transcendem sua condição. (CLASTRES, 1990, p. 11-12)

Clastres mostra-nos, ainda, a ansiedade dos índios Guaranis em deixar sua condição de homem e juntarem-se à “consciência maior que reina nos firmamentos”. Ressalto, aqui, a potencialidade arquetípica do Mito, dada a condição “imperfeita”, ou seja, condição física, do homem.

Tanto nessa narrativa Guarani, quanto nas ascetes de religiões orientais como o Hinduísmo, Budismo, Xintoísmo e Taoísmo, há o princípio arquetípico de imperfeição da condição física do homem, em que na maior parte de suas técnicas e Ritos, a negação da corporalidade é dada como o primeiro passo em direção a ‘verdade’. Nessa esteira, Clastres aponta que:

O desejo guarani de transcender a condição humana ultrapassou por sua vez a história e, conservando intacta sua força através do tempo, investiu totalmente no esforço do pensamento e de sua expressão falada. Linguagem de um desejo de supra-humanidade, desejo de uma linguagem próxima da dos deuses: os sábios guaranis souberam inventar o esplendor solar das palavras dignas de serem dirigidas somente aos divinos. Que nossa voz se impregne de potência, e as palavras que ela pronuncia, de beleza, a fim de que possa atingir os sete firmamentos sobre os quais reina nosso pai, Namandu! (CLASTRES, 1990, p. 13-14)

Nessa citação, o autor exemplifica, sobretudo, o desejo arquetípico da ‘transcendentalidade’ humana, ou seja, da vontade intermitente e cíclica de superar a condição humana. Ainda na percepção do que seja a noção de Arquetipo, nas

diferentes culturas, Campbell, em resposta a Moyers, oferece-nos mais um complemento sobre as relações entre as noções de Arquétipos e Mitos:

Por exemplo, uma imagem constante é a do conflito entre a águia e a serpente. A serpente ligada à terra, a águia em voo espiritual – esse conflito não é algo que todos experimentamos? E, então, quando as duas se fundem, temos um esplêndido dragão, a serpente com asas. Em qualquer parte da terra, as pessoas reconhecem essas imagens. Quer eu esteja lendo sobre mitos polinésios, iroqueses ou egípcios, as imagens são as mesmas e falam dos mesmos problemas. (CAMPBELL, 1990, p. 49)

Assim, orbitar pelos temas que cercam as modalidades e características mais “primitivas” da consciência humana no exercício da construção da noção de mundo – tais como o sonho, a morte, o nascimento, Arquétipos que são ligados às inúmeras formas de perceber as antinomias dessas forças binárias –, é transitar por uma espacialidade em que o passado pode se confundir com o presente. Apreender a experiência religiosa fica sendo apenas parte de uma pequena fração do que é a completude da “experiência humana de estar vivo”, que, conseqüentemente, está direcionada para a “experiência do sagrado”.

Ainda que possam ser consideradas simplórias as respostas de Joseph Campbell na entrevista, parece ser exatamente esta a intenção do autor, chegar na imanência do simplório, no que acontece de fato, e na concepção de “experiência” como o ato de viver. O Mito, a ‘jornada interior’, são cíclicos; dessa forma, ao focar na ‘simbologia’ que aparece no ‘exercício de estar vivo’ poderia ser possível encontrar caminhos, ainda que alegóricos, para superar dificuldades, dúvidas e crises existenciais que a modernidade imprime no indivíduo.

Campbell (1990) descreve, em seu texto, uma passagem dos ensinamentos de Buda, na qual esse chega para ensinar o caminho da iluminação e apenas mostra uma flor durante toda sua aula, sem dizer uma única palavra. Apenas um dos alunos entendeu o que ele queria dizer e exclamou depois de muito meditar: “Isso é uma flor!”. Buda replicou: “A lição de hoje já foi dada”. A existência é tão simples quanto parece ser. Essa passagem é uma alegoria simbólica que explicita a viagem meditativa interior do aluno que entende o significado do que é a flor, e explicita, claramente, sua percepção. Nesse sentido, para Campbell, o Mito é a jornada interior

que todos vivenciam de uma forma ou de outra, superando ou não, compreendendo ou não, em um eterno retorno de tentativa e erro.

Definidas, então, a noção de Mito de Campbell, como principal elemento para encontrar pistas que revelem as dificuldades individuais; a de Arquétipo de Jung, como uma 'forma' inerente à consciência, que se preenche de símbolos ao longo das experiências da vida; e, por fim, o conceito de Símbolo para Eliade, como elemento dotado de agência, capaz de se ressignificar, ou oferecer outro sentido interpretativo da vida, como forma e elemento e, além disso, contido no Mito e no Arquétipo, seguirei, agora, para as discussões da segunda parte deste trabalho, considerando essas três dimensões do homem e, sobretudo, sua aproximação com o religioso, ou seja, sua aproximação com o "eu interior", o Arquétipo, o Símbolo e o Mito, como formas para perceber em que medida aparecem no movimento dos indivíduos em relação ao 'sagrado interior', ou em manifestações coletivas de crença.

Em função disso, apresento, a seguir, cinco autores da Antropologia que, ora ou outra, se debruçaram sobre os temas da Religião, da Magia ou do Rito, construindo, então, nesse segundo momento, um arcabouço de fontes e exemplos, na tentativa de perceber, nos Mitos, Ritos e Crenças de outras sociedades, fenômenos arquetípicos e simbólicos que se 'assemelham em forma' das Ritualidades presentes no mundo 'moderno'.

2 ANTROPOLOGIA E RELIGIOSIDADE

O que norteia este trabalho é a tríplice teórica de Arquétipo, Símbolo e Mito. Com essa tríplice melhor esclarecida, discutiremos, a partir desse momento, como utilizar esses três conceitos para analisar os fenômenos da religiosidade e observar, neles, os processos de ritualidade simbólica que se assemelham ‘arquetipicamente’ aos processos e superações que os indivíduos da vida ‘moderna’ enfrentam, pois estão na mesma ‘condição humana’ dos ‘homens de *cro magno*’. Assim, lidar com as dimensões de vida e morte, envelhecer, adoecer, casar, assumir responsabilidades, são fenômenos arquetípicos gerais, mas que foram simbolizados, mitologizados e ritualizados ao longo das eras de modo particular para cada cultura.

Devido a essa característica ‘generalizadora’ que a tríplice teórica possui, os autores da Antropologia e suas obras foram selecionados e organizados no sentido de respeitar a historicidade. Início, dessa forma, com Frazer (1982) e suas compilações do “O Ramo de Ouro”, perpassando por Evans-Pritchard (1978; 2005), Mauss (1979) e Lévi-Strauss (1989; 2008; 2010a; 2010b; 2010c; 2010d), buscando sempre a facilitação da compreensão de como essas teorias dialogam e complementam-se. Por fim, concluirei com as discussões propostas por Victor Turner (2005; 2013), exatamente porque seu conceito de *communitas* encerra, de maneira alegórica, as ideias centrais da função do Mito, do Símbolo e do Arquétipo.

2.1 Sir. James Frazer: “O Ramo de Ouro”

O “Ramo de Ouro” (1982)⁸, obra do antropólogo escocês Sir James George Frazer (1854-1941), é um vasto painel de discussão sobre Rito, Magia e Religião, que se estende por doze grandes volumes na edição original. Atualmente, ocupa um lugar central na Teoria Antropológica, além de propiciar espaço para abordagens na linha da Mitologia Comparada, da História das Religiões e da Psicologia Analítica,

⁸ Livro fruto do esforço enciclopédico de Frazer, na tentativa de elaborar uma compilação de mitos, folclore, lendas, contos e epopeias que tratassem de temas em comum: o Rito. Em muitas narrativas, o autor trabalha as construções morais em torno da ideia de sacrifício: o “Deus imolado”. Simbolicamente, o texto inteiro tem esse peso, demonstrando – ainda que não fosse a intenção do autor na época -, como muitos elementos simbólicos nos rituais aparecem de forma semelhante, seja em um rito sacrificial, no período helênico, ou em um rito de passagem, em que há circuncisões e imolações.

principalmente, no que tange às noções de Arquétipo, Símbolo e na compreensão da força do Mito para a manutenção social.

Em uma literatura poética, Frazer constrói uma compilação de estórias, folclores, mitologias, lendas e contos, em uma tentativa de apreender noções como a ideia de tabu, exogamia, magia, cosmologias, estruturas totêmicas, ritos de passagem e, principalmente, o Sagrado em suas manifestações.

Nesse sentido, o antropólogo propõe uma amplitude de análise que nos auxilia a repensar os conceitos de Religião e Magia, e qual a força central que ocupam, da antiguidade até a modernidade, seja em um processo ritual cotidiano de um empresário em New York, ou no pensamento mágico de uma benzedeira em uma ruralidade em Minas Gerais.

Ainda que uma antropologia evolucionista estivesse permeando a época - auge do século XIX -, a contribuição desse autor é inquestionável, sendo sua obra (re)discutida nos principais centros de estudos de Antropologia Social na Inglaterra, e atualmente, é considerado o pai da Mitologia Comparada. É importante ressaltar que Frazer está situado em uma centralidade eurocêntrica de pesquisa, em pleno florescimento da Arqueologia, explorações e expedições e isso concedeu-lhe espaço para ampliar seus estudos e compilar tantas informações etnológicas.

Visto a riqueza de detalhes em que Frazer mergulha ao compilar seus estudos, e sua importância nas discussões sobre Religião e Magia, optou-se por centralizar a discussão a partir da edição brasileira ilustrada de “O Ramo de Ouro”.

No prefácio deste livro, o antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro apresenta um breve panorama da potencialidade da obra frazeriana, com uma linguagem mais acessível para a compreensão dessa. Se nos concentrássemos nos exemplos de Frazer sobre Mitos, Ritos e Lendas, tanto a análise, quanto a leitura seriam demasiado extensas e cansativas, tornando mais difícil a visualização dos fenômenos da interioridade, em que está contida a simbologia dos Arquétipos e dos Mitos. Assim, apesar do recorte, as ideias de Frazer não serão prejudicadas, pelo contrário, serão complementadas pelos apontamentos de Darcy Ribeiro, que nesse sentido, ressalta:

De fato, o que aumentou prodigiosamente depois de Frazer foi o acervo de nosso conhecimento etnológico sobre corpos concretos de

crenças e práticas mágico-religiosas de povos específicos. Ou, ao menos, para crer que o controla com suficiente convicção para alcançar a tranquilidade indispensável para o uso eficaz dos recursos de que dispõe para satisfazer suas necessidades. Esta é, talvez, a razão do nosso encantamento diante desta obra ambiciosa em que Frazer se debruça, assombrado, sobre o rio tumultuoso das manifestações do espírito humano, buscando nele um fio explicativo. O valor de O ramo de ouro está para mim — e para Frazer também, que o disse expressamente mais de uma vez — na sua qualidade artística. Ele conseguiu recriar literariamente o espírito humano em algumas de suas expressões mais dramáticas. (FRAZER, 1982, p. 10)

Como aponta Ribeiro, obras como a de Frazer influenciam as pesquisas recentes nos campos da Antropologia e da Sociologia da Religião, sobre a releitura de ideias como ‘magia’, ‘feitiços’ e ‘conspirações’. Essas concepções estão e são preenchidas de uma completa e ‘essencial’ significação, dotadas de uma obstinada força simbólica, ‘afetando’ e influenciando o coletivo e o individual; a ‘crença coletiva’ e a força do pensamento e da Ritualidade simbólica do indivíduo atuam juntos. Assim, por mais sobrenatural que pareçam, esses aspectos de crenças são compartilhados e difundidos por todo o grupo. Inserida no debate moderno sobre Religião e Magia, Jeane Fravet-Saada⁹ (1934-), em seu recente artigo, "Ser Afetado", propõe uma nova forma de perceber os aspectos do “não-dito” no mundo religioso, deixando-se ser ‘afetada’ pela cosmologia imanente e viva do grupo:

Embora, durante a pesquisa de campo, não soubesse o que estava fazendo, e tampouco o porquê, surpreendo-me hoje com a clareza das minhas escolhas metodológicas de então: tudo se passou como se tivesse tentado fazer da “participação” um instrumento de conhecimento. Nos encontros com os enfeitados e desenfeitadores, deixei-me afetar, sem procurar pesquisar, nem mesmo compreender e reter. Chegando em casa, redigia um tipo de crônica desses eventos enigmáticos (às vezes aconteciam situações carregadas de uma tal intensidade que me era impossível fazer essas notas a posteriori). (FRAVET-SAADA, 2005, p.158)

⁹ É uma etnóloga francesa que nasceu na Tunísia, em 1934. Trabalhou, inicialmente, com a filosofia e estudos sobre conflitos religiosos das regiões árabes, incursionando no tema das terapias psicanalíticas, com a finalidade de compreender as “falas do feiticeiro”, como arranjos simbólicos de elementos, em função da “eficácia coletiva”. Em função dessa curiosidade, em 1977, produz o texto “Deadly Words: Witchcraft in the Bocage” (sendo a tradução que mais se aproxima: “Palavras Mortíferas: Feitiçaria no Bocage”, onde Bocage é uma região da França, antiga Normandia). Somente em 2007, publicou esse ensaio “Ser afetado”, que é a reunião e a síntese sobre como se dá a agência da feitiçaria nessa região, contribuindo, atualmente, para novas formas de se pensar o trabalho de campo e a inserção do antropólogo no universo do ‘outro’.

Ainda que as realidades sejam díspares entre os autores, o que se reafirma na obra de Frazer é, por excelência, a "manifestação do espírito" do homem, o que há de mais sagrado no ser, a Ritualidade e o poder dos "mitos e crenças coletivas". Fravet-Saada (2005) está reafirmando a importância da experiência do Sagrado em que, paulatinamente, esse "deixar-se afetar" conflui em ajudá-la a perceber que a cosmologia e as crenças dos 'outros' estão repletas de sentidos mágicos e simbólicos, pois esses tornam-se palpáveis no "deixar-se afetar e ser afetado". O que perpassa no universo da "crença" é compartilhado arquetípica, simbólica e miticamente pelo grupo. Tanto em Frazer, como em Fravet-Saada, o que está dado como 'mágico' é compartilhado e advém, inquestionavelmente, do 'espírito humano'. Sobre esse tema, Ribeiro complementa:

Compendiando estas fontes, Frazer nos mostra, através da multiplicidade infinita de suas manifestações, a unidade essencial do espírito humano, expressa na espantosa continuidade dos mesmos arquétipos de pensamento se reiterando ao longo de milênios em povos de toda a terra. (FRAZER, 1982, p. 11)

Assim, entender o porquê os arquétipos são perenes na coletividade perpassa, antes, pelo entendimento da potência totalizante dos Mitos e, sobretudo, pela compreensão de como se dá a "crença coletiva" e sua eficácia, compreendendo, por exemplo, a simbologia dos totens e a animalidade que faz alusão simbólica a toda cosmologia das crenças e narrativas de um dado povo. Entendido isso, percebe-se que, no cotidiano imanente, o 'Sagrado', – ou a Ritualidade –, aparecerá a 'todo' momento, seja no 'simples' tear de um cesto, seja em um rito de passagem.

Sobre esse aspecto, Frazer nos mostra como a simples figura simbólica do cavalo pode ser alvo de tabu, de sacrifício e digno de adoração. Movendo e participando ativamente das transformações sociais, o cavalo, neste caso, não é somente um Símbolo, mas um Mito e um Arquétipo 'vivo', revelando que a ideia simbólica do cavalo aloca uma série de relações e correlações, mágico-religiosas, ritualizadas no cotidiano, certamente na época helênica, como Frazer explicita:

O nome Hipólito significa "liberto pelo cavalo" ou "libertador de cavalos". Ele consagrou vinte cavalos a Esculápio no Epidauro, foi morto por cavalos, a Fonte do Cavalo corria provavelmente não muito distante do templo por ele construído para Ártemis Loba, e os cavalos

eram sagrados para o seu deus, Posêidon, que possuía um antigo santuário na ilha coberta de bosques da baía de Trezena, cujas ruínas ainda podem ser vistas entre os pinheiros. Finalmente, afirma-se que o santuário de Hipólito em Trezena teria sido fundado por Diomedes, cuja ligação mítica com cavalos e lobos é comprovada. Assim, Hipólito estava associado ao cavalo de muitas maneiras, e tal associação pode ter sido usada para explicar outras características do ritual ariciano, além da simples exclusão desse animal do bosque sagrado. (FRAZER, 1982, p. 65)

O ponto central desse exemplo, em um primeiro momento, transparece o óbvio, mas, analisando com mais acuidade, nota-se que o Arquétipo do cavalo e sua simbologia transcendente nos Mitos compartilhados dão forma e força para agência no nível do coletivo. Dessa forma, contribui na percepção de que isso acontece tanto para esse Arquétipo, quanto para os Arquétipos do “céu”, da “lua”, “do que é mágico”, da “árvore do mundo”, entre outros elementos facilmente encontrados em infinitas narrativas míticas. Veremos, também, em outros autores, exemplos que deixem mais visíveis essas grandes noções compartilhadas, como os Símbolos, Mitos e Arquétipos.

Darcy Ribeiro, em consideração à potência e profundidade da obra de Frazer no que diz respeito às questões entre magia e religião e os plausíveis questionamentos e lacunas que este campo suscita – mormente, sobre as dimensões humanas que se encontram na interioridade –, discorre sobre a ideia de Magia e de como ela ‘acontece’ nas mais improváveis instâncias da expressão mágico-religiosa dos indivíduos. Ainda no prefácio, comenta:

Uma de suas ideias brilhantes é a concepção da magia, da religião e da ciência como uma sequência evolutiva em marcha. Enquanto o mágico atua pessoalmente sobre forças imanentes, confiante na regularidade da natureza que a cada causa responde com os mesmos efeitos, o sacerdote, como um burocrata do divino, prostra-se diante de poderes transcendentais aos quais se entrega impotente em orações que querem comover ou em sacrifícios que querem subornar. Nesta concepção, a magia seria uma forma primeva da ciência que, fracassando por precoce e têmica, deu lugar ao desvario descabelado da conduta religiosa. Com ela a humanidade entraria no carreirão sombrio e sangrento do sacrifício que só pouco a pouco, lentissimamente, se apura e espiritualiza. A solução final viria com a ascensão às concepções e às práticas fundadas na ciência. Na verdade, não há aqui sucessão evolutiva nenhuma. Ontem como hoje, é a conduta mágica que guia o selvagem australiano ou o feiticeiro

londrino. Religião e magia, se é que são distinguíveis, coexistem desde sempre. (FRAZER, 1982, p.19)

Antropólogos que se debruçaram sobre temas tão abrangentes oferecem-nos a oportunidade de relê-los com mais atenção e encontrar interpretações multifacetadas, preenchendo, assim, as lacunas de análise que ainda são muitas dentro do campo de estudo da Antropologia, da Religião e da Magia.

No entanto, no que se refere à religiosidade como algo imanente e inerente à humanidade, campo que sempre se mostrou um desafio para filósofos, sociólogos, antropólogos e entusiastas, Frazer, bem como os outros autores elencados nessa segunda parte do trabalho, de uma forma ou de outra, tenta visualizar os fenômenos da religiosidade, não só como manifestações ou êxtases – que a princípio não podem ser ‘vistos’, pois é preciso ‘deixar-se afetar’ para percebê-los –, mas também como entes míticos, simbólicos e arquétipos dotados de agência coletiva e individual. Ainda com otimismo, Darcy Ribeiro, em sua despedida do prefácio do livro, destaca os efeitos e a influência de Frazer e de sua literatura poética, afirmando que:

Apesar de tudo, porém, continuamos aprendendo com Frazer. Embora nenhum antropólogo subscreva hoje suas ideias, todos reconhecemos nele um pai fundador da ciência do homem e um clássico de leitura indispensável. Assim pensam também muitos poetas como T. S. Eliot e Ezra Pound, que tinham o maior entusiasmo por O ramo de ouro como uma das obras fundamentais da literatura universal. (FRAZER, 1982, p.20)

Em última instância de exemplificação, é válido pensar como a obra pode ser revista e relida hoje, no sentido de repensar as questões fundamentais da imanência do ‘espírito do homem’, visto que a religiosidade, na sua vasta representação e expressividade, aproxima o homem, em um ‘eterno retorno’, de si mesmo; o aproxima da sacralidade contida no interior de sua individualidade, pois, de uma forma ou de outra, a Ritualidade dos Símbolos e Crenças são compartilhados. Contudo, a atenção sobre esse autor tentou se voltar para os Arquétipos, os Mitos e os Símbolos, e o lócus de suas manifestações na ritualização do cotidiano.

Ressalto, novamente, que a intenção desse recorte teórico está, propositalmente, tanto no nível do aprofundamento teórico de cada autor, quanto no que tange ao respeito da ordem da história do pensamento antropológico. Sendo

assim, na sequência, trarei Evans-Pritchard e, sobretudo, seus estudos sobre fotografias, religiosidade e comportamentos simbólicos de sociedades africanas como os *Nuer* e os *Azande*.

2.2 Edward Evan Evans-Pritchard: Bruxarias, Oráculos e Magia

Edward Evan Evans-Pritchard¹⁰ (1902-1973) dedicou-se a compreender de que forma a crença mágico-religiosa estrutura-se no contexto dos *Azande*, concluindo que tais percepções dos indivíduos só fazem sentido quando correlacionadas a uma dada situação que ativa lembranças da culturalidade mítica e cosmológica de seu povo. Isso faz com que o coletivo e o individual experienciem a doença, a morte, o rito de passagem, como 'processos rituais' que estão para além da fisicalidade. Nesse sentido, o autor escreve:

A bruxaria é uma noção tão estranha para nós que se torna muito difícil apreciarmos as convicções *Azande* sobre sua realidade. Mas não podemos esquecer que tampouco é fácil para os *Azande* entenderem nossa ignorância e descrença sobre o assunto. Certa vez, ouvi um deles dizer de nós: "Talvez lá na terra deles as pessoas não sejam assassinadas por bruxos, mas aqui elas são". [...] sublinhei a coerência das crenças *Azande* quando consideradas em conjunto e interpretadas em termos de situações e relações sociais. Tentei igualmente mostrar a plasticidade das crenças como uma função das situações em que são acionadas. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 225)

Todavia, no capítulo final do livro, o autor tenta, de forma mais objetiva, mostrar as dimensões de magia, bruxaria e oráculos ligadas ao indivíduo e, em que medida, tais categorias de crenças são acionadas para dar sentido a determinado contexto. Dessa forma, na compreensão de Evans-Pritchard, a força integradora e imanente dessa realidade mágico-religiosa, operada nos povos *Azande*, ocorre com mais

¹⁰ Antropólogo britânico que, em suas duas grandes obras, "os *Nuer*" (1940) e "Bruxaria, oráculos e magia entre os *Azande*" (1930), buscou ressaltar o caráter mágico religioso na sociabilidade desses dois grupos, abordando, sobretudo, o universo mítico-cosmológico e como esse possui uma total influência e correlação com as infinitas formas de sociabilidade de cada grupo. Contribuiu, também, com a ideia de que há uma racionalidade nos comportamentos desses povos, rompendo com muitos paradigmas eurocêntricos da época. Ademais, suas fotografias incitam discussões na atualidade dentro do campo da Antropologia Visual. Enfatizo que, neste trabalho, optei pelo recorte bibliográfico sobre os *Azande*, devido à forma teórica como este autor organiza o pensamento mágico-religioso desses povos e, ainda, porque permite visualizar as noções de Arquétipo, Símbolos e Mitos na dimensão cosmológica, ritual e prática da vida de um *Azande*.

intensidade e fulgor no processo de lidar com o âmbito da morte, exemplificando da seguinte forma:

É em sua relação com a morte que a crença zande na bruxaria, nos oráculos e na magia se mostra mais coerente e inteligível para nós [...] A bruxaria, os oráculos e a magia alcançam sua mais alta significação e relevância – como prática e ideologia – diante da morte. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 226)

Além disso, o sonho torna-se alvo de análise quando se trata da percepção da bruxaria entre os Azande, pois, bem como na percepção que se faz da morte, o oráculo é consultado para compreender aquela situação ritual. Nos sonhos, nos quais o indivíduo pode ou não se sentir embruxado, esse também faz o papel mediador e interpretativo desse sonho; é o oráculo que dita se sonhar com um búfalo, leão ou leopardo é ou não sintoma de bruxaria.

Mensura-se, assim, o sonho como o lugar central da percepção simbólica do que é bruxaria para os Azande, universo esse composto pelas correlações dos Mitos e Arquétipos. Além disso, a estrutura em que estão posicionados é sintomática para o julgo do oráculo – ou xamã, que tem o mesmo valor simbólico do bispo, diácono, ou qualquer indivíduo que assuma a responsabilidade de mediar os dois mundos – que, por sua vez, fará a leitura de todos os sinais necessários e dará uma resposta para o indivíduo, afirmando se ele está ‘embruxado’, enfeitado, ou não. Referente a esse tema, o autor explicita:

Deve ser sublinhado que um sonho mau não é somente um símbolo da bruxaria, mas uma experiência real desse fenômeno. Na vigília, o indivíduo, só sabe que foi embruxado ao experimentar um infortúnio, ou pela revelação oracular, mas nos sonhos ele vê os bruxos e pode até conversar com eles. Poderíamos dizer que os Azande veem a bruxaria durante os sonhos, mais do que sonham com ela. Assim, quando um homem sonha que está sendo perseguido por uma besta antropocéfala, tem certeza de que foi realmente atacado por um bruxo; seu único problema é saber quem o embruxou. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 234)

Por esse ângulo, fica claro que existe uma correlação entre um mundo material, que está no plano da vigília, e um outro, subjetivo, interiorizado no indivíduo, que se expressa no sonho, um plano imaterial e amorfo. Nesse ponto, compreende-se que a

crença potencial é a de que o sonho constrói a ligação entre um estado saudável e um estado impuro, mostrando, de forma intrínseca, a potência da cosmologia, dos Mitos e Símbolos que estão por trás dessas batalhas que o indivíduo trava no mundo onírico e no cotidiano de seu grupo.

Nessa perspectiva, para um Azande, o oráculo, mediador, interpreta e concilia o diálogo entre esses dois mundos, desde o momento do estado de vigília normal, até o momento pós-interpretação do enredo que engendra o sonho, oferecendo, assim, o veredito sobre o futuro desse mesmo indivíduo que, agora, está submetido às forças imanes do inconsciente coletivo, que compõem o mundo mágico-religioso de sua culturalidade. Dessa forma, o autor esclarece-nos as estruturas de percepção e as simbologias figurativas do sonho e de sua força expressiva, na seguinte passagem:

Na verdade, estaríamos mais próximos do pensamento zande se disséssemos que quem tem experiências é a alma do sonhador. Percebendo que as sensações oníricas não são como as da vigília, os Azande afirmam que durante o sono a alma se liberta do corpo e deambula à vontade, encontrando outros espíritos e envolvendo-se em aventuras. No mesmo sentido, acreditam que um bruxo adormecido possa enviar a alma de sua bruxaria para comer a alma da carne da vítima. As horas de sono são, desse modo, um cenário apropriado para a batalha psíquica que é a bruxaria para o zande - uma luta entre sua alma e a alma da bruxaria, travada enquanto ambas estão vagando livremente, e ele e o bruxo jazem adormecidos. (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 234-235)

Pelo viés da análise proposta, observam-se os padrões dicotômicos repetindo-se, essencialmente, no que se refere às dualidades e dicotomias da vida dos Azande, como nas relações sonho e vigília, morte e vida, patologia e saúde. O que faz essas incongruências possuírem sentido são as explicações cosmológicas, envolvidas em teias de Mitos e Símbolos, atribuindo sentido e vontade ao indivíduo que, incessantemente, experiencia 'o estado de estar vivo', inserido em uma lógica de grupo. Toda essa trama explica, minimamente, os conflitos pessoais, as dificuldades e os maus agouros na passagem cósmica da vida de um Azande.

O autor Evans-Pritchard (2005) foi trazido para esse debate com o objetivo de iluminar, por meio de seus exemplos e estudos, o Simbolismo Ritual, os Mitos e as 'formas' essenciais que permeiam a culturalidade dos indivíduos, pois, de uma

maneira ou de outra, os sujeitos culturalmente unidos passarão por processos rituais, que oferecerão novas narrativas da percepção da vida. Em outras palavras, ao passo que compartilhar Símbolos e Mitos pode ser visto como uma realidade específica de grupo, a concepção de Arquétipo é a mesma, pois a passagem, ou mudança, do sujeito é uma trajetória comum à humanidade, variando, apenas, de cultura, para cultura, a forma como ela é preenchida.

Em última instância, pode-se observar que as ideias de alma, de sonho, de vida e de morte, presentes em outras sociedades, também aparecem nos exemplos e nas pesquisas de Evans-Pritchard, pois são temas inerentes à humanidade, e assumem conteúdos diferentes devido às experiências de cada sujeito. No entanto, seu fim simbólico permanece o mesmo, seja para os *Nuer*, os *Azande*, ou mesmo para quem se aventurar nas leituras sobre este tema, porque a passagem de um estado para outro – da saúde para a doença, e de volta para a saúde, por exemplo – possui a mesma intencionalidade ritual: oferecer o mínimo de segurança e lógica na interpretação da experiência que constitui a ideia de estar vivo (CAMPBELL, 1990).

Até o momento, refletimos sobre os fenômenos da Ritualidade e do Sagrado, como elementos que acontecem, e aconteceram, nas diversas culturas que passaram pelo mundo, como nos demonstrou Frazer (1982). Vimos, também, com Evans-Pritchard (1978; 2005), como há uma ‘racionalidade simbólica’ no pensamento mágico-religioso, que agencia, afeta e correlaciona-se, diretamente, com a manutenção da vida cotidiana.

O próximo autor também questiona qual é a lógica de sentido na expressão ‘obrigatória’ da fé, ou seja, da participação nas atitudes com o ‘sagrado’, destacando que, desde a atitude da prece, até as lágrimas derramadas em um rito fúnebre e, sobretudo, os presentes trocados uns com os outros são trocas simbólicas da própria ‘essência’ do sujeito, alimentando, com essas expressões, ciclos essenciais para a manutenção da cosmologia do grupo.

2.3 Marcel Mauss: Religião, Magia e Dádiva

Em relação às pesquisas sociológicas e antropológicas da ideia de Magia e Religião, as contribuições de Marcel Mauss (1872-1950) dão forma ao estruturalismo

sistemático, pois não consideram a função dos Ritos, Mitos e Magia como algo dissociado do coletivo; concentra seus estudos nessa força imanente do grupo, que atribui sentido à vida e às práticas em torno do mágico-religioso, elaborando noções e conceitos como “Dádiva” e “Fato Social Total”.

Além de se dedicar à apreensão das formas simbólicas de trocas, o autor busca compreender temas que, em sua percepção, são fatos sociais totais, que engendram toda potência do grupo em uma força centrípeta de interligações. Dessa maneira, ao se debruçar sobre o tema da Magia, deparou-se com a ideia de “mana”, que, simbolicamente, expressa tanto poderes que advém do coletivo, quanto forças individuais. Em “Introdução a uma leitura de Mauss”, Roberto Cardoso de Oliveira (1979) chama atenção para a noção de “mana”, apreendida por Mauss:

Mas o característico da magia e de seu agente, seja o mágico, o xamã, ou pajé, é possuir uma força cuja natureza não é individual - como pode parecer a princípio - mas social, ou melhor, é uma representação coletiva que se atualiza no agente individual. A tal representação, os autores do “Esquisse”, Hubert e Mauss, chamam de *mana*. “O *mana* não é simplesmente uma força, um ser, é também uma ação, uma qualidade e um estado. Em outros termos, a palavra é ao mesmo tempo um substantivo, um adjetivo e um verbo [...]”. Em resumo, essa palavra subverte uma massa de ideias que designaríamos pelas expressões: *poder de feiticeiro, qualidade mágica de uma coisa, coisa mágica, ser mágico, posse do poder mágico, ser encantado, agir magicamente; ela apresenta reunidas em único vocábulo, uma série de noções cujo parentesco entrevimos*”. (OLIVEIRA, 1979, p. 37)

Logo, o que intenciono ressaltar, neste trabalho, é o simbolismo da ideia de ‘força’, seja ela coletiva ou individual; essa ideia de “mana”, destacada pelo autor, carrega, em si, a potência criadora da Magia, do Sagrado, ou seja, é um universo da crença, no qual todos compartilham sua ‘força’, além de ser a ‘energia’ dotada de agência, capaz de assegurar ou não a cura de um doente, ou mesmo uma boa passagem da vida para a morte, em um rito fúnebre, construindo, assim, um paralelo com a noção de inconsciente coletivo, que engloba os Mitos e Símbolos, nos quais habita, também, o Arquétipo.

Em análise, esses exemplos direcionam-nos para a compreensão de que noções como a de “mana”, e os sentimentos coletivos em torno dela, agem como um Símbolo, um Arquétipo e, principalmente, como um Mito, que é, por exemplo, um dos

caminhos pelos quais a noção de “mana” flui. Essa última emerge, também, em outros campos de sociabilidade, como em ritos diários do mundo doméstico, na produção material coletiva de cestos, na prece antes da caça e na cura, ou não, de sujeitos ‘enfeitiçados’. Assim como veremos em Turner (2005; 2013), com a noção de *communitas*, há um sentimento em comum que catalisa o efeito da crença, com a diferença que, aqui, a ideia de “mana”, de Mauss, age de forma menos ampla que na de *communitas*.

Se considerarmos que o indivíduo e o grupo em si são ‘os corpos’ nos quais aparecem tanto a noção de “mana”, quanto as de Símbolo, Mito e Arquétipo, o “mana”, dessa forma, transparece, com maestria, a crença coletiva na força simbólica do poder que está contido na ideia de energia, superpondo, assim, as dificuldades mágico-religiosas, sendo o “mana” utilizado tanto como um poder em si, como um meio de superar estados considerados impuros pelo grupo.

Ainda no prefácio, Oliveira (1979) orienta-nos no sentido de compreender a dimensão da ideia de “mana” e, em que medida, ela está correlacionada com as formas simbólicas de trocas:

Essa palavra melanésia exprime assim uma noção engendrada pelo pensamento coletivo e, como tal, empresta eficácia à ação individual dos agentes, dos mágicos, Hubert e Mauss expressam isso admiravelmente: *"As leis da psicologia coletiva violam, nesse particular, as da psicologia individual. Toda a série de fenômenos, normalmente sucessivos – volição, ideia, movimento muscular, satisfação do desejo – torna-se então absolutamente simultânea. É porque a sociedade gesticula que a crença mágica se impõe, e é por causa da crença mágica que a sociedade gesticula. Não se está mais em presença dos indivíduos isolados que creem, cada qual por si, na sua magia, e sim em presença de todo um grupo que crê na sua"*. (OLIVEIRA, 1979, p. 37-38)

Mauss (2003) esclarece que não se trata de pesquisar se a ideia de “mana” existe ou não, mas sim de compreender que, para além dela, existe um enredo mítico e simbólico. Esse último, organizado em formas coerentes de interpretação, direciona a potência criadora do grupo, a força imanente que existe na forma de “mana”, e estabelece os vínculos necessários com as forças mágicas, para que a eficácia da magia e seu mediador, o xamã, estabeleça-se com ordem, visando o bem cosmológico da vida coletiva.

O autor ressalta, ainda, o valor dos estudos linguísticos, pois, para ele, a ideia de "mana" está dada na linguagem, já que essa expressa as formas que dão substrato para o preenchimento de elementos simbólicos, elevando o que há de mais real no grupo: suas formas de crença. Destaca-se, sobre esse tema, outra contribuição de Mauss, a partir da seguinte observação:

Discute-se sobre a presença aqui ou lá, e não sobre a existência do *mana*. Ora, esses princípios de juízos e de raciocínios [inerentes ao pensamento mágico]. Sem os quais não se pode crê-los possíveis, é o que se chama em Filosofia de categorias. Constantemente presentes na linguagem, sem que estejam necessariamente explícitas, elas existem ordinariamente [...] sob a forma de hábitos diretrizes da consciência, elas próprias inconscientes. A noção de *mana* é um desses princípios: ela está dada na linguagem; está implicada em toda uma série de juízos e raciocínios, tendo por objeto atributos que são aqueles do *mana*, podemos dizer que *mana* é uma categoria. (MAUSS, 1979, p. 40)

A partir do esforço desse autor para compreender a profundidade da noção de "mana", o inconsciente coletivo pode ser encarado, em um paralelismo com essa noção, como uma força que eleva os Mitos, as Crenças, os Símbolos a suas determinadas funções, conjunto esse, responsável, então, pela manutenção da percepção cosmológica individual. Reviver e conviver, diariamente, com a noção de "mana", e usar dela como uma ponte para as curas, rituais, compreensão do céu, das montanhas, da vida e da morte, no exercício dos momentos mágico-religiosos, torna-a integrante da materialidade e das forças imateriais que cercam o grupo. Nesse sentido, Mauss (1979) exemplifica a importância da força mitológica e mágica para o grupo e suas apreensões de mundo, da seguinte forma:

É bem possível que dois temas místicos claramente expressos entre os binbinga, a subida ao céu e a introdução aos cristais [...] Com efeito, sabemos que eles têm o poder de subir ao céu e de falar com as estrelas [...], mas, aqui tocamos numa forma interessante da mitologia mágica. Os intestinos do espírito que passam a ser do mágico estão apenas para ilustrar simplesmente a identidade doravante adquirida do mágico com o espírito. Ademais, deve-se notar que, entre os binbinga, o nome do espírito criador de mágicos e o do mágico são os mesmos. O mágico é um espírito, ele é mesmo o espírito por excelência. (MAUSS, 1979, p. 84)

Nos textos "A origem dos poderes mágicos nas sociedades australianas (1904)" e "A Prece (1909)", referentes ao "mana" e à força integradora do mágico, Mauss busca demonstrar a relação de participação mútua de crença, em que é atribuído poder ao feiticeiro e, ao mesmo tempo que o grupo crê nesse fato, o feiticeiro crê no "mana" e no grupo, criando a permanência imanente do poder mágico. A eficácia simbólica dessa relação se dá em um maniqueísmo de forças, presentes na própria vida pulsante da sociedade, que, conseqüentemente, estão expressas no inconsciente coletivo, por meio das histórias individuais, Símbolos e Mitos, que organizam o cotidiano e a experiência de estar vivo. A título de complemento e reforço sobre a estrutura do mágico-religioso dada a partir do "mana" e seu interlocutor, o feiticeiro, Mauss ressalta:

O mágico é um ser que se acreditou e se colocou, ao mesmo tempo que o acreditaram e o colocaram, como único. Nós o vimos, num determinado número de sociedades australianas, confundir-se definitivamente com o espírito que o inicia. [...] as meditações subsequentes, a perfeita credulidade dos clientes do mágico, acabam por convencê-lo da veracidade das sensações experimentadas: as crenças tradicionais são corroboradas por sua própria experiência e também a corroboram. [...] O mágico australiano é o que ele é, sente o que ele sente, trata a si mesmo como ele o faz, e é tratado como ele é tratado, porque, para ele e para os outros, é um ser que a sociedade determina e leva a agir como seu personagem. (MAUSS, 1979, p. 101)

Para corroborar os pilares da construção do mundo mágico-religioso, dentro dos complexos Simbolismos e Mitos que são compartilhados no universo cosmológico da coletividade, Claude Lévi-Strauss, autor ao qual será dada atenção na próxima seção, adianta-nos, em sua análise, complementando sobre a construção da figura do feiticeiro, em seu texto "O Feiticeiro e sua Magia":

E assim o vemos construir progressivamente o personagem que lhe é imposto, com um misto de astúcia e boa-fé, lançando mão de seus conhecimentos e lembranças, improvisando também, mas principalmente, vivendo seu papel e buscando, nas manipulações que encena e no ritual que constrói com pedaços, a experiência de uma missão cuja eventualidade, pelo menos, se oferece a todos [...] É preciso que, por meio de uma colaboração entre a tradição coletiva e a invenção individual, se elabore e se modifique continuamente uma estrutura, isto é, um sistema de oposições e de correlações que integre todos os elementos de uma situação total em que feiticeiro, doente e público, representações e procedimentos, encontrem cada qual o seu lugar. E é preciso que, tanto quanto o doente e o feiticeiro, o público

participe, pelo menos em alguma medida, da ab-reação, essa experiência vivida de um universo de efusões simbólicas [...]. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 189-197)

Por conseguinte, apreende-se que a relação mágico-religiosa ocorre em uma tríade de correlações e interações, na qual em uma ponta está a figura xamânica, que é o diplomata das relações, além de ator e tradutor; na outra, os indivíduos e a coletividade; e, por fim, na terceira ponta, o mundo mágico, a cosmologia viva, a existência física da ancestralidade, do parentesco, dos Símbolos e, especialmente, dos Mitos. Nota-se que, nesse diálogo, o que funda o forte sentido das relações é o pré-status de crença, pois, assim, o que existe está dado no que todos creem.

Sobre a força das crenças e as formas nas quais elas se manifestam, a partir de um emaranhado jogo de parentesco, de simbolismos totêmicos, de jogos e dinâmicas que narram uma série de 'estórias', viver da forma em que se opta por viver, é (re)viver e (re)avivar os Mitos compartilhados, pelo menos nas sociedades ameríndias, vastamente, estudadas por Lévi-Strauss. Sendo esse o autor seguinte, que dialoga com uma vasta gama de temas citados acima, veremos exemplos que ele nos oferece, e caminhos mais claros sobre a forma como se encara o Sagrado, as narrativas míticas e as eficácias do Rito.

2.4 Claude Lévi-Strauss: Mitológicas e a Eficácia Simbólica

Antropólogo francês de grande peso e prestígio para a história do pensamento antropológico, Claude Lévi-Strauss (1908-2009), em sua vasta bibliografia, discorre e analisa variados temas. O autor estudou, por um tempo, algumas sociedades ameríndias, em sua estada no Brasil, sistematizando a maior parte do pensamento cosmológico dessas tribos. Apesar de suas sínteses variarem por campos como família, parentesco e totemismo, aqui, optou-se por centralizar a seleção de textos de suas obras, no que tange à Religiosidade, aos Ritos e aos Mitos, em função do recorte metodológico proposto.

Entre suas contribuições, as mais importantes, tanto em análise, quanto a título de exemplos para a proposta deste trabalho, são suas reflexões sobre as 'estruturas simbólicas de comportamento', tais como: tabu do incesto, tabu do corpo, tabu da

comida e, mormente, tabus simbólicos-rituais e tabus linguísticos. Por esses tabus agirem de forma arquetípica, ou seja, como atitudes que exprimem, de forma imanente, a ideia de Símbolo e Mito em torno do tabu em questão, os estudos de Lévi-Strauss dialogam, muito bem, com a linha de pensamento desta monografia. Como vimos, o valor e a 'forma' do Arquétipo é igual, no entanto, esse é preenchido de forma diferente em cada cultura, seja para um indígena, seja para um transeunte cidadão.

Dentre muitos trabalhos do autor, para as exemplificações desejadas, três capítulos específicos do livro "Antropologia Estrutural" (2008) guiaram as principais reflexões em torno da discussão de Magia e Religião. Considerando a potencialidade para exemplificar a discussão acerca do Mito, do Símbolo e do Arquétipo, foram selecionados: (i) "O feiticeiro e sua Magia"; (ii) "A eficácia Simbólica"; e (iii) a "Estrutura dos Mitos". No entanto, isso não reduz a importância de outras obras, como os quatro volumes das "Mitológicas" (2010)¹¹, ou do livro "As Estruturas Elementares do Parentesco" (1982).

Elencando, a partir da leitura de Lévi-Strauss, temas que se aproximassem mais dos universos simbólicos de pensamento, com processos rituais nos quais o curandeiro e o doente precisam enfrentar uma jornada para "resgatar" a cura do 'mundo ancestral' ou 'mundo dos 'espíritos' – ou seja, o doente e o xamã devem merecer e vencer 'simbolicamente' o jogo com os 'deuses' –, busquei realizar esse recorte teórico, pois, ao observar o poder simbólico da linguagem em uma atitude ritual, inserida em uma lógica de sentido mítica, a tríplice teórica e analítica apresentada na primeira parte aparece com mais clareza.

Os fenômenos do mundo do religioso e as atitudes de proximidade com o sagrado são, também, expressões do Símbolo, do Mito e do Arquétipo, que possuem suas formas 'no mundo das ideias' – no inconsciente coletivo, na consciência –, mas que vivem e são vividos de uma forma muito mais intensa no plano da ritualização da

¹¹ Apesar de leituras como "Antropologia Estrutural" terem guiado as exemplificações aqui propostas, são nos quatro volumes das "Mitológicas" que se encontra a inspiração central, abrindo espaço para repensar o valor do Mito e dos 'elementos primordiais compartilhados'. Ressalto, ainda, que a titulação de cada volume remete, implicitamente, aos comportamentos e tabus inseridos no mundo da sociabilidade. Por exemplo, o primeiro volume, "Mitológicas: O cru e o cozido" (2010a) e o último volume, "Mitológicas: O homem nu" (2010d), expressam dicotomias e tabus que, segundo o autor, estão intimamente relacionados com a linguagem e, consequentemente, com a forma por meio da qual as narrativas mitológicas são construídas e percebidas, apreendidas e mantidas na lógica de sentido de mundo de muitas tribos ameríndias estudadas pelo autor.

vida cotidiana, complementando, assim, o olhar e a discussão sobre a interação simbólica entre sujeitos no plano da vida ordinária e os Mitos vivos do grupo. A dupla, o feiticeiro e o doente, é o exemplo mais claro que nos oferece uma infinidade de simbolismos mágico-religiosos, dados na linguagem do Mito e sentidos e experienciados de forma arquetípica pelos indivíduos que compartilham essas mesmas percepções.

Portanto, a construção do que é mágico, da cura – ou seja, da percepção do que é Sagrado e comum ao universo do grupo –, emerge em uma confluência de percepções de crença entre o sujeito, o xamã e o mundo cosmológico, curiosamente, também, em um pilar de três bases. Em função da potencialidade exemplificadora desse diálogo no entendimento dos processos rituais e de que forma o Mito, os Símbolos compartilhados e a consciência coletiva estão presentes no exercício do religioso, é que o autor nos orienta e esclarece melhor suas ideias, no seguinte trecho:

Graças a seus distúrbios complementares, a dupla doente-feiticeiro encarna para o grupo, de modo concreto e vivo, um antagonismo que caracteriza todo pensamento, mas cuja expressão normal é sempre vaga e imprecisa: o doente é passividade, alienação de si mesmo, assim como o informulável é a doença do pensamento, e o feiticeiro é a atividade e a fonte dos símbolos. A cura põe em relação esses polos opostos, garante a passagem entre um e outro e manifesta, numa experiência total, a coerência do universo psíquico, ele mesmo projeção do universo social [...] Então – e talvez já seja esse o caso, em alguns países –, o valor do sistema não mais estará baseado em curais reais, de que se beneficiam os indivíduos particulares, mas sim no sentimento de segurança infundido no grupo pelo mito fundador da cura e no sistema popular conforme o qual, nessa base, seu universo se verá reconstituído. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 198-199)

No trecho citado anteriormente, do capítulo "A eficácia simbólica", o autor narra a viagem¹² de um xamã, até o mundo sobrenatural, para enfrentar *Muu*, ser responsável pela fertilidade e bons partos, no sentido de assegurar um bom nascimento. Nesta luta simbólica, a função do xamã, mediador, é trazer de volta o "purba" ou 'alma' da mãe. Para isso, ele enfrenta seres, existentes apenas nesse

¹² Michael Harner (1929-2018), antropólogo estadunidense, presidiu a Fundação de Estudos Xamânicos da Califórnia, lecionando sobre xamanismo e seus métodos de cura, incursionando o pensamento xamânico de regiões do Alto do Amazonas e das regiões andinas. Buscou entender, além disso, em que medida operam as linguagens simbólicas, escrevendo, por fim, "O Caminho do Xamã" (1980), que narra desde a ritualização e iniciação para a 'entrada' ao mundo dos 'ancestrais', até o retorno 'seguro' de volta à forma humana.

mundo, e os obriga a devolver a alma da jovem mãe. No entanto, o autor ressalta que o processo é algo como “uma eterna simbiose de forças e símbolos”, no qual, harmonicamente, se ritualizam, pois, tanto os espíritos reconhecem o xamã, quanto esse sabe que um dia voltará a vê-los. Sobre esta narrativa, Lévi-Strauss diz:

Vencida, Muu permite que o *purba* da paciente seja descoberto e libertado, o parto se realiza, e o canto termina enunciado os cuidados tomados para que Muu não escape através de seus visitantes. Não se trata de um combate contra a própria Muu, que é indispensável para a procriação, mas apenas contra seus abusos; uma vez corrigidos, as relações tornam-se amigáveis, e a despedida que Muu dirige ao xamã equivale praticamente a um convite: "Amigo *nele*, quando você irá voltar par me ver? (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 202)

O autor, propositalmente, compara a função do xamã com a do psicanalista, o que dialoga com este trabalho, pois, como vimos no capítulo anterior, Jung está inserido nos campos da Psicanálise e Psicologia Analítica, ainda que de forma mais abstrata. A comparação entre a função simbólica do xamã e o exercício do psicanalista – inserir-se no contexto do outro e ajudá-lo a compreender sua jornada –, proposta por Lévi-Strauss, relaciona-se, também, às discussões propostas por Joseph Campbell sobre o valor dos Mitos e à compreensão acerca da aceitação da ‘Jornada do herói’ individual, como processos míticos que indicam caminhos e revelam pistas na compreensão de formas verdadeiras do “Eu”. Lévi-Strauss, então, continua sua exemplificação:

O xamã tem um duplo papel, como psicanalista. Um primeiro papel - de ouvinte no caso do psicanalista, de orador no caso do xamã - estabelece uma relação imediata com a consciência (e mediata com o inconsciente) do paciente. É o papel do encantamento propriamente dito. Mas o xamã faz mais do que apenas proferir o encantamento, ele é seu herói, pois é quem penetra nos órgãos ameaçados liberando o batalhão sobrenatural dos espíritos que liberta a alma cativa [...] O paciente vítima de uma neurose liquida um mito individual opondo-se a um psicanalista real. A parturiente indígena supera uma desordem orgânica verdadeira identificando-se a um xamã miticamente transposto [...]. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 214-215)

É preciso destacar, neste momento, a importância do Mito nessas correlações rituais e são exatamente essas questões que este trabalho tenta evidenciar, já que são nas interações simbólicas entre o mito vivo e o sujeito, entre a intenção das

narrativas e seu papel moral, que a totalidade da “experiência de estar vivo” é encontrada. Dito de outra maneira, é essencialmente na correlação diária entre o mundo do sujeito e o mundo da ancestralidade que o dinamismo da eficácia simbólica do Rito, da Cura e de todas as outras instâncias de manifestações e ritualizações cotidianas acontecem, de forma mítica, simbólica e arquetípica. As exemplificações dessa segunda parte da pesquisa tentam direcionar a atenção para esse ponto.

Para enfatizar e complementar a discussão sobre a interação entre os membros do grupo e o mundo ancestral, vale ressaltar que o ‘sujeito simbólico’ – por exemplo, o druida, o oráculo, o padre e o sacerdote –, responsável por mediar esse diálogo é, como vimos, essencialmente, o xamã. Para discutir este papel do xamã e a forma como essas interações são narradas e vivenciadas, Eduardo Viveiros de Castro¹³ (1951-) é o autor que mais nos esclarece sobre os sentidos simbólicos existentes no diálogo entre humanos-animais da tribo e os animais-humanos que habitam o universo cosmológico. Dedicando-se, intensivamente, aos estudos das sociedades ameríndias e mapeando as dinâmicas de grupo, os jogos de linguagem, as narrativas míticas e as modalidades e tabus simbólicos ritualísticos, esse antropólogo percebeu, com muita acuidade, que as ‘causas’ eram dotadas de agência também, ou seja, constatou que a ‘agência dos seres’ que habitam o universo mítico – a memória coletiva que encerra a ideia de ancestralidade, por exemplo – exige demandas simbólicas e, a cada contato ‘ritual’ que o grupo tem com esse mundo, as formas de sociabilidades são, cotidianamente, ritualizadas e atualizadas.

Em seu livro “A inconstância da alma selvagem” (2008), recentemente publicado, o autor elabora e reinterpreta uma série de ideias trabalhadas em obras anteriores. No entanto, é no capítulo sobre xamanismo e sacrifício que ele conseguirá

¹³ Eduardo Viveiros de Castro é um destacado antropólogo brasileiro contemporâneo que tem muito do seu trabalho influenciado pelas reflexões deixadas pelo estruturalismo de Lévi-Strauss, mas que, em suas obstinadas e profundas pesquisas, inaugura o chamado *perspectivismo*, misturando, mais uma vez, natureza e cultura, argumentando que os sujeitos são humanos-animais e o que está no mundo cósmico são animais-humanos. Em sua obra “A inconstância da alma selvagem”, no capítulo dedicado à ideia de xamanismo e sacrifício, mostra-nos como pesquisou a profundidade do mágico-religioso e a ‘agência’ viva do mundo cósmico habitada pelos ‘não-humanos’ ou ‘animais-humanos’. Influenciou, assim, discussões extremamente contemporâneas sobre a chamada ‘virada ontológica’ da Antropologia e das formas de se fazê-la e repensá-la no próprio campo científico. Justifico a opção de ter resgatado esse autor, em primeiro lugar, devido a essa influência da tradição antropológica e, segundo, pelos seus ricos exemplos sobre dinâmicas de ‘agências’ entre sujeitos que habitam mundos diferentes, em que se confunde a dimensão do que é natureza e cultura e indivíduo e sociedade tornam-se, simbolicamente, um só.

exemplificar a importância do Mito, do Símbolo e da Crença coletiva na realidade viva dos seres cosmológicos – que, também, habitam a espacialidade e compartilham uma série de valores e normas com os membros do grupo. Desse modo, o autor esclarece:

Assim, logo me ficou evidente que o modelo anímico de relações entre “natureza” e “cultura” recebia uma elaboração específica nas cosmologias amazônicas. Tratava-se do que chamei de *perspectivismo*, isto é, a concepção segundo a qual as diferentes subjetividades que povoam o universo são dotadas de pontos de vista radicalmente distintos. Tal concepção, extremamente difundida nas culturas ameríndias, sustenta que a visão que os humanos têm de si mesmos é diferente daquela que os animais têm dos humanos, e que a visão que os animais têm de si mesmos é diferente da visão que os humanos têm deles [...] Essa “doutrina” perspectivista, cujos fundamentos se encontram na mitologia – na ideia de que o fundo originário comum à humanidade e à animalidade é a humanidade (e não, como para nós, a animalidade) –, está pressuposta em muitas dimensões da *práxis* indígena, mas vem ao primeiro plano no contexto do xamanismo. O xamanismo pode ser definido como a capacidade manifestada por certos humanos de cruzar barreiras corporais e adotar perspectivas de subjetividades não humanas. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 467-468)

Observa-se, dessa maneira, que o Mito, representado na coletividade, de forma arquetípica, e intensificado e sentido pela individualidade dos sujeitos, possui a força integradora das personalidades e é, ainda, em si, um ente vivo. O mesmo acontece para o Símbolo e o Arquétipo. É, essencialmente, por meio dessas narrativas que se operacionaliza o diálogo simbólico entre o xamã e o doente, transparecendo nessa ‘conversa’ a função simbólica e sua eficácia na totalidade do processo ritual.

O xamã, então, como diplomata dos dois mundos e símbolo central que indica alguém capaz de efetivar essas falas, é também alguém que precisa assumir ‘formas não-humanas’ para negociar com os ‘espíritos’ do mundo da cosmologia indígena; é, alegoricamente, o exemplo vivo de Símbolo, Mito e Arquétipo.

Viveiros de Castro (2002) complementa oferecendo a definição de xamanismo que exemplifica o elementar contato com o Sagrado, definindo esse ‘sujeito simbólico’ da seguinte forma:

Uma característica fundamental do xamanismo é que o xamã é ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, em sua própria pessoa – corpo e alma –, a conexão sacrificial entre humanos e não humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 469)

Em se tratando dessa questão do Mito e de sua força integradora, além de sua função mágico-simbólica, há também o papel narrativo, que nos mostra o diálogo entre a humanidade e os não-humanos – talvez para a compreensão de um ‘sujeito urbano’, essa concepção ainda se mostre de uma forma muito pálida e obscura.

Retomando o primeiro volume das “Mitológicas”, de Lévi-Strauss, percebemos que o autor compila uma série de narrativas míticas, de variadas tribos ameríndias, por exemplo: os contos acerca do roubo do fogo dos ‘animais’ pela humanidade; sobre o início da linguagem; o início da caça; o surgimento dos alimentos; dentre outros. Todas essas narrativas demonstram que, nessas alegorias, o Arquétipo, a ‘forma’ da ideia de fogo, é diferente para um Jê e para um Ye’kuana, e são experienciadas e entendidas de forma singular por cada um, atribuindo um valor vivo a esses entes.

Ainda nas “Mitológicas”, o autor dedica-se, extensamente, a analisar os sentidos mágico-religiosos, os processos de tabus e as eficácias rituais das narrativas compiladas. Nesse sentido, sobre os Mitos e a conexão da eficácia com essas narrativas, ele indica que:

[...] a cura xamânica e a cura psicanalítica tornar-se-iam rigorosamente semelhantes: tratar-se-ia, em ambos os casos, de induzir uma transformação orgânica, que consiste essencialmente numa reorganização estrutural, levando o paciente a viver intensamente um mito [...] A eficácia simbólica consistiria precisamente nessa "propriedade indutora", que possuiriam, umas em relação às outras, estruturas formalmente homólogas que podem se edificar com materiais diversos nos vários níveis do ser vivo [...] O mito, quer seja recriado pelo sujeito, quer seja tomado da tradição, só tira de suas fontes, individual ou coletiva (entre as quais interpretações e trocas se produzem constantemente), o material de imagens com que opera. A estrutura permanece a mesma, e é por ela que a função simbólica se realiza. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 217-219)

Compreendendo, desse modo, que a importância da figuração simbólica do Mito e a eficácia mágico-religiosa estão intimamente correlacionadas, Lévi-Strauss mostra-nos sua preocupação e fascínio diante da perenidade dos Mitos e dialoga, assim, diretamente com a temática deste trabalho. Ao aproximar-se, como vimos, da noção de Mito de Campbell e do entendimento da ideia de Arquétipo jungiana, enfatiza a propriedade perene e cíclica dos processos de percepção, manutenção e

manifestação dos estados mítico-religiosos. Na seguinte passagem, essas aproximações são expressas com maior clareza:

Segundo Jung, significados precisos estariam ligados a certos temas mitológicos, que ele chama de arquétipos [...] Contudo, os mitos, aparentemente arbitrários, se reproduzem com as mesmas características e, muitas vezes, os mesmos detalhes, em diversas regiões do mundo. Daí a questão: se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como explicar que, de um extremo ao outro da Terra, os mitos se pareçam tanto? Tomar consciência dessa antinomia fundamental, que pertence à natureza do mito, é condição *sine qua non* para podermos resolvê-la. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 223)

Visto que o Mito e o Arquétipo apareceram, ao longo dessa discussão, como elementos próximos, optou-se por operacionalizar a linguagem, propositalmente, considerando essas proximidades teóricas, a fim de facilitar o diálogo entre os autores e a compreensão de temas que perpassam, de forma tão abstrata, a vida cotidiana. Somado a isso, Lévi-Strauss elucida a importância de debruçar-se sobre temas concernentes à Religiosidade, Mitos e Ritos, e tenta explicitar o valor do ‘conteúdo’ das Imagens míticas e indicar como a retomada dessas considerações, em nossas leituras, seria uma via para pensar e enfrentar ‘problemas modernos’. Ele argumenta:

Pois a *forma* mítica prima sobre o *conteúdo* do relato [...] Essa forma moderna da técnica xamânica, que é a psicanálise, retira suas características específicas, portanto, do fato de na civilização mecânica não haver mais lugar para o tempo mítico, a não ser no próprio homem. Dessa constatação, a psicanálise pode retirar uma confirmação de sua vaidade e, ao mesmo tempo, a esperança de aprofundar suas bases teóricas e alargar a compreensão dos mecanismos de sua eficácia, por intermédio de um confronto de seus métodos e objetivos com os de seus grandes predecessores, os xamãs e os feiticeiros [...]. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 220)

Atentando-se ao exemplo do diálogo entre o psicanalista e o xamã, o autor mostra-nos que, tanto em uma tribo ameríndia – o xamã –, quanto no meio urbano – o psicanalista –, há quem interprete o medo, a angústia, a dor existencial, exercendo o mesmo papel mediador. Nesse sentido, Lévi-Strauss contribui, por meio de sua exemplificação alegórica, para diminuir o espaço entre a ‘consciência simbólica’ de um ameríndio, e o ‘inconsciente’ de um indivíduo da cidade. Diante disso, o autor ainda reforça:

Se esta análise estiver correta, seremos levados a ver nos comportamentos mágicos a resposta a uma situação que se revelada à consciência por manifestações afetivas, mas cuja natureza profunda é intelectual. Pois apenas a história da função simbólica permitiria dar conta dessa condição espiritual do homem, na qual o universo nunca significa o bastante, e o pensamento sempre dispõe de um excedente de significações para a quantidade de objetos aos quais pode associá-las. Dilacerado entre esses dois sistemas de referência, o do significante e o do significado, o homem pede ao pensamento mágico para fornece-lhe um novo sistema de referência, no qual dados até então contraditórios possam ser integrados. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 200)

Como em muitas religiões do mundo, é na linguagem e, principalmente, pela 'linguagem do sagrado', que as eficácias do simbolismo ritual são consolidadas; é por ela que a mediação acontece e as narrativas míticas inserem-se e manifestam-se no mundo social, deixando o campo das 'estruturas da linguagem do sagrado' e tangenciando o debate acerca dos Ritos, lócus em que operam o maior dinamismo de linguagens. Como veremos com o próximo e último teórico, Victor Turner, é no Rito que o Mito, o Arquétipo e o Símbolo comportam-se como entes vivos e linguagem.

2.5 Victor Witter Turner: Os Processos e Símbolos Rituais

Este trabalho anseia finalizar, propositalmente, a reflexão sobre a tríplice teórica do Mito, Símbolo e Arquétipo, com as ideias e conceitos de Victor Turner¹⁴ (1920-1983), antropólogo britânico, cuja maior parte dos estudos são voltados para a observação de comportamentos rituais em duas tribos distintas da África.

É exatamente em conceitos como o de *communitas*, elaborado pelo autor, que a manifestação do Arquétipo, em sua forma primordial, o Simbolismo mágico-religioso

¹⁴ Do ponto de vista da Teoria Antropológica, no que concerne a Ritos, processos rituais e estruturas da vida social que estão associadas, diretamente, ao mundo do sobrenatural, faz-se necessário, a este ponto, ressaltar os estudos de Victor Turner (1920-1983) que, ao se inserir entre os *Ndembu*, do continente africano, realiza contribuições para discussões contemporâneas em vários campos. Neste trabalho, optei por fazer o recorte teórico do seu livro "O Processo Ritual – Estrutura e Antiestrutura" (2013), em que ele estuda a Ritualidade e o Simbolismo-ritual dos *Ndembu* e ressalta o papel e a função da Ritualidade da vida na manutenção harmônica entre os membros do grupo e o mundo dos ancestrais.

e os Mitos podem ser percebidos com mais fluidez e clareza do que em Lévi-Strauss, por exemplo. Dessa maneira, destaca-se, aqui, o percurso teórico dos estudos de Religiosidade traçados pelo próprio Turner, no intuito de visibilizar a existência de um conjunto teórico, contido nas diversas formas de ritualizar o Sagrado. Ele explicita que:

Muitos outros estudiosos e cientistas, da mais impecável estirpe racionalista, desde a época de Morgan, acharam que valia a pena dedicar décadas inteiras de sua vida profissional ao estudo da religião. Basta citar apenas Tylor, Robertson-Smith, Frazer e Herbert Spencer, Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl, Hubert e Herz; Van Gennep, Wundt e Max Weber, para confirmar o que eu digo. Trabalhadores de campo em antropologia, incluindo Boas e Lowie, Malinowski e Radcliffe-Brown, Griaule e Dieterlen, e um grande número de seus coetâneos e sucessores, trabalharam intensamente na área do ritual pré-letrado, fazendo observações meticulosas e exatas sobre centenas de atos, e registrando com dedicada atenção textos vernáculos de mitos e preces tomados de especialistas em religião [...] mas ninguém negou a extrema importância das crenças religiosas para a manutenção e transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas. (TURNER, 2013, p. 21)

Em seu livro "O Processo ritual - Estrutura e Antiestrutura", Turner (2013) indica-nos a importância de desenvolver estudos sob os aspectos religiosos de uma sociedade, além de revelar a proximidade de suas análises com o campo da psicologia:

Com o desenvolvimento da psicologia profunda clínica, por um lado, e do campo de trabalho profissional em antropologia, por outro, muitos produtos daquilo que Morgan chamou de "natureza imaginativa e emocional" começaram a ser olhados com respeito e atenção, sendo pesquisados com rigor científico. Freud encontrou fantasias dos neuróticos, nas ambiguidades oníricas, no humor e no trocadilho, nas enigmáticas expressões orais dos psicóticos, indicações sobre a estrutura da psique normal. Lévi-Strauss, em seus estudos sobre os mitos e rituais das sociedades pré-letradas, captou, assim, afirma ele, na estrutura intelectual subjacente dessas sociedades, propriedades similares àquelas encontradas nos sistemas de determinados filósofos modernos. (TURNER, 2013, p. 21)

Nesse sentido, entender a importância do Simbolismo-ritual, que aparece em incontáveis sociedades, revela aspectos profundos da imanência do homem, em que o devir ocorre no processo de passagem: de um lado da ponte se tem uma ideia do que o constitui, e, do outro, o que o completa e o torna eternamente membro e parte

da cosmologia e da história de um dado povo. O autor ressalta a complexidade desses elementos da seguinte forma:

[...] a um complicado desenvolvimento do simbolismo ritual. Muitos desses povos têm ritos complexos de iniciação, com longos períodos de reclusão na floresta para treinamento de noviços em costumes esotéricos, frequentemente associados à presença de dançarinos mascarados, que retratam espíritos dos ancestrais ou deidades. (TURNER, 2013, p. 22)

Turner (2013) sistematiza o amplo, cíclico e minucioso conceito de *communitas*, que nas experiências cotidianas do “Eu/Tu” alicerça a coletividade e vincula uns aos outros, absorvendo os Mitos e Símbolos, e elabora processos rituais para que a Crença e o Sagrado subjetivo, contidos no “Eu/Nós”, fixem um sentido na razão de existir como indivíduos imanentes e membros de uma totalidade.

Para complementar, busco, no autor, exemplos de como o Sagrado, o indivíduo e a totalidade social direcionam-se no sentido de fixar e estabelecer o que há de “experiência subjetiva” comum ao grupo. Sobre isso, Turner explicita:

Não é a iniciação tribal, no entanto, mas a gênese dos movimentos religiosos que nos interessa neste momento [...] Em nosso seminário, também, frequentemente deparamo-nos com casos, na religião e na literatura, nos quais as *communitas* ideológica e normativa são simbolizadas por categorias, grupos, tipos ou indivíduos estruturalmente inferiores, estendendo-se do irmão da mãe nas sociedades patrilineares até os povos autóctones conquistados, os camponeses de Tolstoi, os *harijans* de Gandhi e os “pobres santos” ou os “pobres de Deus” da Europa Medieval. Por exemplo, os *hippies* de hoje, como os franciscanos de ontem, assumem os atributos dos indivíduos estruturalmente inferiores, a fim de alcançar a *communitas*. (TURNER, 2013, p. 128-129)

Destaca-se, aqui, a indicação do autor nos exemplos que, a princípio, são inusitados e exóticos, mas que compõem todo o exercício imaginativo e teórico dos capítulos finais do “O Processo Ritual – Estrutura e Antiestrutura”, nos quais ele perpassa por todas essas grandes figuras históricas e literárias, movimentos e agrupamentos sociais, e até mesmo por personagens fictícios, como Gonzalo em a “Tempestade”, de Shakespeare.

Todo esse esforço no sentido de buscar experiências nos temas da pobreza, da humildade, no desejo de coletividade e nas diversas manifestações e direcionamentos dos indivíduos, ou seja, em suas experiências espontâneas de estarem vivos, fornece, segundo o autor, infinitos caminhos e possibilidades para repensar o religioso. Assim, de forma coesa, o autor expõe, com mais clareza, a força dessas investigações da seguinte maneira:

Os *beats* e os *hippies*, mediante a utilização de símbolos ecléticos e sincréticos e ações litúrgicas extraídas do repertório de muitas religiões, de drogas empregadas para a “expansão do pensamento”, da música *rock* e de luzes faiscantes tentam estabelecer a “total” comunhão de uns aos outros pelo *dérèglement ordonné de tous les sens*, numa reciprocidade terna, silenciosa, cognoscível e numa completa concretidade. O tipo de *communitas* desejado pelos homens tribais nos seus ritos e pelos *hippies* nos seus *happenings* não é a camaradagem aprazível e sem esforço, que pode surgir entre amigos, colaboradores e colegas de profissão em qualquer tempo. O que buscam é uma experiência transformadora, que vai até as raízes do ser de cada pessoa e encontra nessas raízes algo profundamente comunal e compartilhado. Existir é estar em êxtase. (TURNER, 2013, p. 133)

Tanto Turner, quanto outros autores que se debruçaram sobre o tema da religião, mostram-nos compreensões de mundo que, localmente, parecem distanciadas, mas que, do ponto de vista dos aspectos simbólicos, inseridos no Arquétipo coletivo e individual, organizados pelos Mitos, Ritos e Crenças específicas, estão direcionadas para a mesma ‘essencialidade humana’. Dessa forma, dá-se destaque aos estudos da Religiosidade e seus Ritos, e à forma como podem oferecer caminhos mais concretos na percepção do diálogo da humanidade com o mundo Sagrado:

Godfrey Wilson demonstrou profundo interesse pelo estudo do ritual africano. Sua mulher Monica Wilson (1954), com quem fez intensas pesquisas de campo sobre rituais, escreveu a propósito: “Os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo [...] os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas (p. 241)”. (TURNER, 2013, p. 23)

Somado à importância dos estudos sobre as manifestações religiosas, destaca-se a contribuição teórica deste autor para a Antropologia e suas investigações nos campos da Religião, do Simbolismo e do Rito. Assim como em outros campos de pesquisa, indícios de novas formas de pensar a Religiosidade e suas manifestações, à luz de categorias de análise como Ritos, Símbolos e Mitos, aparecem quando se opta por mudar a lente utilizada para compreender um dado tema da modernidade. Turner, finalmente, esclarece-nos, nesse sentido, que:

Nas ciências sociais, em geral, acredito, está-se difundido o reconhecimento de que as crenças e práticas religiosas são algo mais que "grotescas" reflexões ou expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais. Antes, estão chegando a ser consideradas como decisivos indícios para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações, e sobre os ambientes naturais e sociais que ocupam. (TURNER, 2013, p. 23)

Desse modo, finalizo com as reflexões de Turner sobre a compreensão dos fenômenos religiosos e a importância da Ritualidade e da Sacralidade contida neles, pois pistas e caminhos podem aparecer e ajudar tanto nas discussões metodológicas e científicas dentro do exercício da Antropologia, como também ofertar portas para a compreensão mais humilde da experiência do outro, e um esclarecimento sobre o entendimento de "si mesmo".

3 ENCAMINHAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Nesta seção, destaco a importância metodológica e analítica da interdisciplinaridade e como essa pode ser utilizada para construir diálogos que, obstinadamente, buscam preocupações de pesquisas em comum. Nota-se que a Psicologia, tanto em Freud, como em Jung, dedicava-se à dificuldade de lidar com a subjetividade e as experiências singulares de vida de cada sujeito.

Da mesma forma, a Antropologia passou a compreender, com mais precisão, as estruturas sociais, à medida que, também, debruçou-se sobre as experiências individuais e os sentidos delas para o indivíduo e o grupo. Assim, nas Instituições religiosas, expressas sob infinitas formas nas culturas espalhadas pelo mundo, pode-se encontrar, mais claramente, os Símbolos, os Mitos e os Arquétipos, dimensões que contribuem na construção do sentido religioso de espaço, tempo e cosmologia.

Ainda que nas microrrelações existem diversos domínios, como a economia, o Estado, as leis, a escola, o espaço público, há para além, no inconsciente coletivo, a percepção do que deu origem ao mundo: os Mitos e contos passados entre gerações e sobreviventes ao tempo.

Nesse sentido, fiz incursões em outros campos de análise, como os da Mitologia Comparada, tendo Joseph Campbell como precursor das ideias principais e da redescoberta do simbolismo do Mito na modernidade; no da História das Religiões, em que Mircea Eliade sintetizou e compilou uma infinidade de comportamentos religiosos, desde as religiões proto-históricas ao triunfo do espírito capitalista e à ética protestante da modernidade; e no da Psicologia Analítica, de Carl Jung, que elevou o conceito de Arquétipo a dimensões da interioridade humana, que aparecem, intermitentemente, e de forma cíclica, ao longo da História da Humanidade.

3.1 Organização e Construção da Pesquisa

Para o desenvolvimento deste Trabalho de Conclusão de Curso, optei, como método de pesquisa, pela Revisão Bibliográfica Comparativa, para investigar de que forma os Mitos, Arquétipos e Símbolos estão correlacionados na experiência religiosa e no constante estado de estar vivo. Não obstante, este trabalho sinaliza para a compreensão da Religiosidade como manifestação de um fenômeno Simbólico, Mítico e Arquétipico, tendo em vista que o objetivo de elaborar essa tríade conceitual é construir pontes de acesso, na tentativa de acessar a amplitude do Sagrado transcendente e imanente na individualidade dos indivíduos.

Para isso, selecionei autores da Antropologia que concentraram suas pesquisas e trabalhos etnológicos na temática da Religião e Magia, ou seja, priorizei autores que, em seus estudos, ampliaram as discussões acerca do fenômeno da Religiosidade, desde James Frazer à virada ontológica da Antropologia Moderna com Claude Lévi-Strauss, Philippe Descola e Eduardo Viveiros de Castro.

Vale ressaltar que a interdisciplinaridade guiou este trabalho, de forma pedagógica e analítica, mesmo que alguns autores resgatados não estejam diretamente ligados à Antropologia, como Carl Jung, Joseph Campbell e Mircea Eliade, que insistem, entretanto, no exercício da Psicologia Analítica, nos estudos comparativos de Mitologias e nos estudos das Crenças e das ideias religiosas, respectivamente.

Assim, a metodologia comparativa está no sentido organizacional do trabalho, ou seja, traçar um percurso a partir dos autores da Antropologia que marcaram, teoricamente, os obtusos e inquietantes temas em torno da Religião e Magia, unindo, dessa forma, os conceitos de Arquétipo, Mito e Símbolo, no sentido de compreender como estão interligados, apesar de manifestarem-se de formas e significados diferentes ao redor do globo, compreendendo que essa tríade de categorias se ajusta e coexiste na simbiose de um fenômeno ou na representatividade ritual do Sagrado.

Não por acaso, os autores foram colocados em uma ordem e encadeamento de ideias que facilitou a construção da análise, a visualização e o aparecimento dos Símbolos, Mitos e Arquétipos, ao longo das exemplificações. Ao observar a tríade de

conceitos presentes na obra de James Frazer ou de Claude Lévi-Strauss, percebe-se que eles aparecem com características analíticas diferentes. O trabalho de Frazer é mais à luz dos conceitos de Símbolos e Mitos, do que de Arquétipo. No entanto, o processo contrário acontece na obra de Lévi-Strauss, em que, a partir da análise de suas ideias sobre o Religioso, percebe-se que as “categorias imperativas de pensamento” – que ele utiliza para lembrar-nos da consciência coletiva que ativa no indivíduo ideias como pertencimento, ancestralidade, Mitos, e Ritos de passagem – denotam que Arquétipos e Mitos são os dois conceitos que mais sobressaem na proposta da série de quatro volumes das “Mitológicas” (2010), compiladas pelo autor.

Ao passo que as discussões sobre Religião e Magia não se restringem somente aos textos e exemplos aqui selecionados, a proposta está exatamente na tentativa de visualizar o fenômeno religioso em suas várias formas narrativas, simbólicas e arquetípicas, e entender como essa correlação encontra-se no pilar central da percepção de crença, visão de mundo e cosmologia dos diversos povos do mundo.

Dessa forma, uma metodologia foi traçada desde a elaboração até os autores selecionados e os principais conceitos trabalhados, considerando que, ao olhar para um fenômeno social, como a Religião e a Magia, busquei a imanência de elementos que são do mundo metafísico, como a fé, por exemplo. Assim, pode-se dizer que se encontra no Mito, no Arquétipo e no Símbolo uma forma de ler o fenômeno religioso em suas infinitas manifestações, buscando, a compreensão, cada vez mais verossímil, das formas e maneiras por meio das quais o homem vai ao encontro do Sagrado.

4 À GUIA DE CONCLUSÃO

A discussão estabelecida nesta monografia teve como finalidade investigar a manifestação do Sagrado, à luz dos exemplos e das lucubrações dos teóricos que fundaram o pensamento antropológico acerca da Religiosidade e suas dimensões. Como complemento na discussão teórica, foram estabelecidos diálogos com pesquisadores, que mergulharam em uma profundidade pálida e amorfa da interioridade humana e que também buscaram, em seus trabalhos, pensar os pilares da imanência e transcendência do Sagrado – e, em que medida, esse fenômeno configura diversas relações sociais, tais como noções de tabu, hierarquias espirituais, cosmogonias e narrações míticas que estão imbuídas de sentido simbólico, metafísico e manifestante.

Dessa forma, a intencionalidade de tal revisão bibliográfica, tanto no seu caráter comparativo, quanto metodológico, é perceber o não dito, é avaliar de que maneira as manifestações religiosas, exemplificadas inúmeras vezes pelos autores, e extensamente investigadas por eles, representam a relação entre o Sagrado e sua força, ou seja, como a Religiosidade intersubjetiva de uma cultura correlaciona-se com os conceitos de Arquétipo, Mito e Símbolo.

Sendo assim, ao pautar o fenômeno do Sagrado contido de forma mais ampla e, concomitante, com o que há de mais religioso, no que compõe a interioridade dos indivíduos, referente aos Símbolos, Mitos e Arquétipos, visualiza-se, então, uma tríade que se correlaciona, se intersecciona e, ainda, possui sentido em si mesma. Em outras palavras, o Sagrado não é somente a manifestação do que está no plano do divino, ou simplesmente o direcionamento do indivíduo para o plano dos deuses.

Em um terreno no qual as antinomias e as disputas maniqueístas de forças invisíveis se chocam, longe de ser uma conclusão absolutamente arbitrária dos temas da Religião, Mito, Magia e Sacralidade, o que se pode dizer e, que, por fim, é naturalmente a síntese deste trabalho, é que os Mitos, Símbolos e Arquétipos estão contidos no processo de formação da individualidade. Além disso, a coletividade conflui para a permanência e a manifestação dessa tríade de forma vívida, em processos rituais, em tabus simbólicos alimentares, corporais e em uma série de

outras normas e valores compartilhados pelo grupo, que entoam a Religiosidade e o Sagrado na direção de uma harmonia comum.

A partir da virada ontológica da Antropologia, que suplanta a separação entre natureza e cultura, o que se pode avaliar é uma amalgama de correlações entre humanos e ‘não-humanos’, fortemente discutida na contemporaneidade, em que não só os primeiros possuem agência, mas, sobretudo, os ‘não-humanos’, que apesar de habitarem um universo não visível, estão se correlacionando com a humanidade e elaborando as suas formas de perceber o mundo, desde os primeiros hominídeos que valoravam a fertilidade, a caça e os entes celestes.

Neste trabalho, o Sagrado foi compreendido como plural, imanente, transcendente e indissociável da natureza humana. Os Arquétipos, como percepções aparentemente amorfas que se interligam e criam um vínculo forte entre o que está no plano ‘superior’ e as fraquezas e imperfeições dos que habitam o plano material. Os Mitos, no limite entre a razão e a ficção, são, por excelência, os responsáveis por contar as histórias dos “deuses”, que não são simplesmente histórias, pois narram, muitas vezes, os desejos inertes dos humanos de atingirem a “superioridade” sacra e transcendental dos entes divinos. Por fim, o Símbolo, entendido como aquele que indica caminhos, por meio de tabus, ritos fúnebres, passagens que modificam a noção de corpo e indivíduo, construindo a noção de pessoa.

Por meio dessa análise comparativa, à luz da tríade conceitual, foi estabelecida uma perspectiva da representação do Sagrado, que está para além de afirmar se tratar de uma forma fixa e, sim, reafirmar o que os autores já perceberam em seus estudos: que a religiosidade humana dá forma e sentido a inúmeras relações sociais e, principalmente, transcende o plano material e constrói um universo metafísico de seres multifacetados, que ora se transubstanciam em pão e vinho, ora aparecem como um jaguar, ou mesmo como o sol.

Destaca-se, assim, a abordagem comparativa deste trabalho, que pretendeu contribuir com uma melhor visualização dos sentidos mágico-religiosos como manifestações inerentes e mutáveis no plano da humanidade. O Sagrado e suas implicações, transformações e direcionamentos, subjetivos e coletivos, mostram-se, na maioria das vezes, como um universo inatingível e ininteligível, pois estão no campo do “sentir”, do “crer”, do “compartilhar”. No entanto, segundo o panorama

apresentado por esta revisão bibliográfica, faz-se possível perceber algumas características de permanência em torno do que há de mais sagrado para os indivíduos.

Dessa forma, os Ritos, Símbolos, Mitos e Arquétipos, conceituados e elencados pelos autores aqui trabalhados, compõem essa tela de fundo da “experiência de estar vivo”, e orienta-nos, ou pelo menos indica direcionamentos mais aprazíveis, na percepção e apreensão do que significam os fenômenos de manifestação do Religioso, do Sagrado e do Divino.

Por fim, o exercício de humildade, indicado pela Antropologia, de refletir o espelho para si mesmo, a fim de perceber para além do dito, é sobretudo um esforço filosófico e sem pretensões, que, simploriamente, vai ao encontro da máxima de sabedoria, o *nosce te ipsum*. Victor Turner discorre sobre essa aproximação e, neste trabalho, recorro as suas palavras para a finalização dessa reflexão:

A sabedoria consiste sempre em achar a relação adequada entre estrutura e *communitas*, nas circunstâncias dadas de tempo e lugar, em aceitar cada modalidade quando é dominante sem rejeitar a outra, e em não se apegar a uma quando seu ímpeto atual está esgotado. Pode haver inúmeras imperfeições nos meios estruturais empregados e nos modos em que são utilizados, porém, desde os primórdios da pré-história, os fatos indicam que tais meios são os que tornam o homem mais evidentemente homem. (TURNER, 2013, p. 134)

REFERÊNCIAS

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus**. São Paulo: Palas Athena, 2004.

_____. **O poder do mito**: com Bill Moyers. Organizado por Betty Sue Flowers. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **O Herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

CLASTRES, Pierre. **A Fala Sagrada**: mitos e contos dos índios Guarani. São Paulo: Papyrus, 1990.

DESCOLA, Philippe. **Mas allá de naturaleza y cultura**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2012.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1966.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: O sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martin Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

_____. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.

_____. **O Conhecimento Sagrado de Todas as Eras**. São Paulo: Mercuryo, 1995.

_____. **Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da Idade das Pedras aos mistérios de Elêusis**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011a.

_____. **História das crenças e das ideias religiosas, volume II: de Gautama Buda ao triunfo do cristianismo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011b.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume III: de Maomé à Idade das Reformas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011c.

EVANS-PRITCHAR, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Os Nuer**. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FRAVET-SAADA, Jeanne. "Ser Afetado". Tradução de Paula Siqueira. **Cadernos de campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p.1 55-161, mar. 2005. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263>>. Acesso em: 25 abril 2018.

FRAZER, Sir. J. **O Ramo de Ouro**. Prefácio de Darcy Ribeiro (Versão Ilustrada). [s.l.]: Zahar Editores, 1982.

GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

GEORGES, Bataille. **Teoria da Religião**. São Paulo: Editora Ática, 1993.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

JUNG, Carl G. **Psicologia e Religião**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

_____. **Psicologia do Inconsciente**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

_____. **Um mito moderno sobre coisas vistas no céu**. Ed. 2ª, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1991.

_____. **Os Arquétipos e o Inconsciente coletivo**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

_____. **O Livro Vermelho**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2010.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2016.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a Morte e o Morrer**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1969.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

_____. **O Cru e o Cozido** (Mitológicas Vol.1). São Paulo: Cosac Naify, 2010a.

_____. **Do Mel às Cinzas** (Mitológicas Vol.2). São Paulo: Cosac Naify, 2010b.

_____. **A Origem dos modos à mesa** (Mitológicas Vol.3). São Paulo: Cosac Naify, 2010c.

_____. **O Homem nu** (Mitológicas Vol.4). São Paulo: Cosac Naify, 2010d.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **Prefácio – O Ramo de Ouro**. In: FRAZER, Sir. J. O Ramo de Ouro. Prefácio de Darcy Ribeiro (Versão Ilustrada). [s.l.]: Zahar Editores, 1982.

TURNER, Victor W. **Floresta de símbolos – aspectos do ritual Ndembu**. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

_____. **O Processo ritual: Estrutura e Antiestrutura**. 2.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

VELHO, Gilberto (Org.). **Arte e Sociedade: ensaios de sociologia da arte**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.