

Sobre O motivo do nascimento mágico

O artigo O motivo do nascimento mágico, publicado em 1941 em Leningrado, é um bom representante do pensamento proppiano. Revela um paradoxo intrínseco à obra de Propp, a saber sua posição metodológica situada entre a abordagem funcional e a abordagem genética. Assim, o autor busca apresentar uma unidade funcional (o motivo) diante de uma perspectiva genética (a gênese do motivo do nascimento mágico).

Quanto ao termo “motivo”, Propp retoma a visão de Alexander Vesselóvski (1838-1906), historiador da literatura russa, que já nos anos 1860 definia o enredo como uma combinação de diversos “motivos”, sendo esses últimos entendidos como unidades estáveis de origem histórica e psicológica, pois são formados na psique coletiva como reflexos de diversas “vivências”, ou seja, experiências histórico-culturais concretas. Dessa forma, a definição de Vesselóvski contempla esse dualismo genético-funcional que em seguida seria constitutivo do formalismo russo à medida em que essa perspectiva ia sendo adotada por teóricos de grande renome, como V. Chlóvski e, naturalmente, Propp.

O motivo do nascimento mágico

Vladímír J. Propp

Tradução: Serguei Tchugunnikov¹
e Marcos Lopes²

Revisão: Boris Schnaiderman³

Do original em russo: Мотив чудесного рождения⁴

Primeira edição: Ученые записки ЛГУ (Anais da Universidade de Leningrado) – N° 81 – Серия филологических наук (Coleção de filologia) – n° 12/ Redator: M. K. Azadóvski. – Leningrado, 1941. – p. 67-97. Reedição: Propp, 1976, p. 205-240.

¹ Seção de Linguística Francesa – Departamento de Letras e Filosofia – Universidade de Dijon (França).

² Departamento de Linguística – FFLCH – Universidade de São Paulo (USP).

³ Departamento de Línguas Orientais e Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literatura Comparada – FFLCH – Universidade de São Paulo (USP).

⁴ Parte integrante do livro V. Propp, *Собрание сочинений. Сказка. Эпос. Песня. (Obras de V. Propp: contos, epopeias, canções)*. P. 65-104. Moscou: Labirinto, 2001.

1. A questão principal

O motivo do nascimento mágico do herói é um dos mais frequentes do folclore universal, e em particular do conto. Entretanto, ele também é encontrado além do conto. A concepção imaculada existe, ao que nosso julgamento parece indicar, em todas as religiões do mundo – das mais antigas às mais recentes, incluindo aí o cristianismo. Evidentemente, nesse contexto o folclore não figura em primeiro plano.

A literatura dedicada ao assunto é relativamente abundante. Ou, melhor, é rica a literatura que trata do nascimento mágico nas religiões: o assunto foi estudado pelos etnógrafos e pelos historiadores da religião. Não traçaremos aqui o histórico da questão. Será bastante indicar que muito material foi reunido, e que mesmo assim não podemos considerar resolvido o essencial do problema. Reexaminá-lo exigiria um trabalho considerável. Nossa tarefa é outra, e mais modesta: exploraremos o conto a fim de remeter o material folclórico aos fatos da realidade histórica, para com isso explicar a existência do motivo do nascimento mágico no conto e desvendar suas origens. Deve-se dizer, no entanto, que o desconhecido é assim reduzido, de certa maneira, a um outro desconhecido. Por outro lado, o material folclórico confrontado aos fatos de uma realidade cotidiana, ligada aos cultos e rituais, pode trazer certos esclarecimentos aos materiais históricos. Não trataremos aqui de nenhuma grande questão do folclore – elas não poderiam ser solucionadas no âmbito de um estudo de um único motivo. Buscamos apenas alargar um pouco nosso conhecimento do conto [1].

2. A concepção imaculada

A abundância de materiais fornecidos pelos trabalhos que mencionamos (ver a nota do autor 1, ao final deste texto) mostra que, sem dúvida, a crença na possibilidade de conceber sem a participação masculina foi um dia amplamente difundida e subsiste ainda, parcialmente, em algumas regiões. Uma série de reflexões e de testemunhos nos levam à conclusão de que as pessoas não compreendiam o papel masculino no ato da concepção. A mulher era considerada a única geratriz do clã. A relação causal dos fenômenos permaneceu oculta por muito tempo – a grande questão é saber quando essa relação se tornou evidente. Entretanto, não se pode responder a essa questão de forma precisa. Não podemos dizer: a ignorância dá lugar ao conhecimento em tal ou tal etapa do desenvolvimento social. Nos dias de hoje, mesmo os povos mais primitivos conhecem bem essa relação, e no entanto agem como se não conhecessem. Sabemos que, ao contrário do que afirma Taylor, o pensamento primitivo não busca as relações causais no mesmo sentido que emprestamos ao termo. Para o pensamento primitivo, a causa parece evidente. Nesse sentido, qualquer acontecimento (um animal que passa, uma rajada de vento, uma

pedrinha ou noz engolida, etc.) pode ser tomado como causa do nascimento de uma criança, na perspectiva dos fundamentos do pensamento primitivo. Trata-se de uma explicação sensivelmente simplificada da essência da coisa; toda sua complexidade há de se revelar pouco a pouco. Essa representação está intimamente ligada ao matriarcado. O papel da mulher é fundado sobre sua função produtora de gerações, que Engels compara à produção dos meios de subsistência e de instrumentos de produção (ENGELS, 1933, p. 7). A tomada de consciência do papel paterno aparece posteriormente nos rituais: o homem, tendo se tornado o chefe do clã, assume então a ação da antiga geratriz, ou seja, ele imita a mulher. É o surgimento da *couvade*, isto é, o costume que faz com que após o parto seja o homem, e não a mulher, quem repousa e se faz passar por doente, recebendo os cuidados dispensados a quem dá à luz⁵. Observa-se o aparecimento das lendas sobre homens que pariram, lendas que subsistiram por muito tempo. Lafargue mostrou como a lenda de Zeus que engendra Atena, cuja gestação se deu na sua cabeça, reflete a afirmação do direito paterno (LAFARGUE, 1925).

Todas essas considerações nos levam a concluir que tal ignorância constitui fato histórico, e de grande importância. Apesar disso, por vezes os etnógrafos contestam esses fatos, sob pretexto de que são insuficientemente demonstrados. Assim, D. Zieliônin escreve: “Diversos etnógrafos atribuíram absurdamente a várias tribos primitivas a total ignorância quanto à participação masculina no ato da concepção” (ZIELIÔNIN, 1936, p. 365). Por outro lado, Reitzenstein critica duramente esse ponto de vista e afirma que a ligação causal entre o contato sexual e a concepção foi durante muito tempo desconhecida mesmo pelo homem histórico⁶.

Essa perspectiva é confirmada não somente por reflexões de ordem geral mas também por testemunhos e observações factuais. Assim, por exemplo, Spencer e Gillen fizeram a seguinte descoberta entre os povos australianos: “as tribos Arrernte, Luritja e Warlpiri, e outras também, provavelmente, como os Warumungu, sustentam com convicção a ideia de que a criança não é um produto da relação sexual, que ela pode surgir sem que haja relação, cuja função é, por assim dizer, somente preparar a mãe ao nascimento e à recepção da criança-espírito que existe desde sempre, e que reside num dos centros totêmicos locais. Nós interrogávamos essas tribos de tempos em tempos, recebendo sempre a mesma resposta de que a criança não era o produto imediato da relação sexual.” [SPENCER & GILLEN, 1899, p. 265].

Esses nativos australianos encontravam-se num nível muito rudimentar de desenvolvimento cultural, tendo sido há muito tempo ultrapassados por outros povos. Seus testemunhos evidenciam o caráter histórico e efetivo desse fato. Tal é a etapa inicial no desenvolvimento dessas representações.

⁵ *Couvade* é um termo do francês que remete ao choco das aves e, por aí, à atitude desses homens que se punham no lugar das mulheres que davam à luz [N. T.].

⁶ Por oposição ao homem pré-histórico [N. T.].

Porém, mais tarde, as razões autênticas do nascimento acabaram por vir à luz, evidentemente. Mas, ainda quando essas razões se tornam conscientes, a crença na concepção assexuada permanece ao lado do saber sobre as verdadeiras razões do nascimento. Essa crença é extraordinariamente viva e tenaz. É claro, no entanto, que tal crença possui sua própria história e suas transformações. Até hoje, ninguém chegou a escrever sobre essa história, mas podemos assinalar suas etapas principais. Podemos observar, particularmente, que nas épocas mais remotas o nascimento mágico era atribuído a todos, sem exceção. Essa situação ainda pode ser verificada entre os povos da Austrália. Mais tarde, somente os heróis tribais e os semi-deuses nasceriam magicamente: os raptos do fogo, os grandes caçadores lendários, etc.

Essa é a condição que verificamos nas tribos mais desenvolvidas, como as da América do Norte e em partes da África e das ilhas oceânicas. A criança cujo nascimento mágico é aparece nos mitos como salvador (*Heilbringer*). Ele dá ao povo o fogo, a primeira semente, etc., funda instituições sociais e costumes totêmicos. Esses mitos têm uma significação sagrada. Com o advento da monarquia e o estabelecimento das divindades, uma tal forma de nascimento ficou sendo privilégio dos reis e dos deuses, enquanto os simples mortais nasceriam de forma ordinária. É fato conhecido que os faraós egípcios se consideravam descendentes do rei-sol Ra [TUÁREV, 1920, p. 43-44]. O rei e os nobres indianos, assim como os imperadores chineses, seguem de perto essa concepção egípcia. As fontes serão citadas mais adiante; o que vale, aqui, é seguir a linha mestra do movimento. Cristo não constitui exceção entre os deuses concebidos e nascidos de forma imaculada ou mágica. Esse movimento segue de baixo para cima na escala social. Nas camadas superiores esse tipo de nascimento é há muito tempo um fenômeno bem conhecido. Mas também nas camadas inferiores, até o século XIX, e talvez até nossos dias, observamos a insistência dessa predisposição à expectativa do nascimento de uma criança por via assexuada, com a particularidade de que, nesse caso, fala-se em superstição, feitiçaria, etc.

Colocados esses princípios gerais, passemos agora ao conto. O conto conhece numerosos tipos de nascimentos mágicos. Vamos considerar os tipos essenciais que encontramos no conto russo. Para cada tipo de conto, ofereceremos materiais não-fictícios que mostram que o conto não se faz fundado sobre o fantástico arbitrário, mas reflete representações ou costumes que de fato existiram. Assistiremos ao desvelamento de toda a multiplicidade não só do motivo, mas também de seus alicerces históricos. Apresentaremos o material não em sua sucessão sistemática ou cronológica, mas de tal maneira que as observações e as conclusões obtidas como resultado do exame de uma forma não precisem ser repetidas quando do exame de outra. Essas formas são todas, em certa medida, ligadas umas às outras, e a explicação de uma delas leva à explicação das outras.

3. A concepção provocada por um fruto.

Um dos tipos de concepção mágica é aquele em que ela é provocada pela deglutição de um fruto ou uma semente. Citemos alguns exemplos. No conto russo, seu representante mais frequente é a ervilha. “A mãe estava chorando, porque não tinha mais filhos nem filhas⁷. Pegou dois baldes e foi buscar água no poço; quando retornava com os baldes cheios, uma ervilha que rolava pela estrada por onde ela passava saltou dentro de um dos baldes sem que ela nada percebesse. Já dentro de casa, ela entorna a água do balde e se surpreende: lá estava a ervilhinha, que ela então pega e come, e foi graças a essa ervilha que seu filho nasceu” [AFANÁSSIEV, 2-4, Nº 74a; 5-7, Nº 133]. Um outro exemplo: “Vagava eu pela floresta quando me deparei com um pé-de-ervilha; esse pé-de-ervilha tinha uma única vagem, e essa vagem, uma única ervilha, que eu peguei e comi” *Живая старина (Antiguidade viva)*. São Petersburgo, nº 21 – 1912, fasc. 2-4. P. 300]. As maçãs também não são raras. Um conto siberiano [SMIRNÓV, 1917, n. 305] fala de um comerciante que não tinha filhos. Um mendigo o aconselha a comprar uma maçã no mercado pagando o preço que for. Ele assim faz. Sua mulher come metade da maçã e sua égua, a outra metade. Mais tarde, sua mulher lhe dá um filho e sua égua, um potrinho [KAGÁROV, 29, p. 177].

As maçãs encantadas representam um caso à parte. Num conto da província de Viatka fala-se de uma princesa que, para ter filhos, deu uma maçã a uma feiticeira para que ela enfeitiçasse o fruto, mediante uma soma de quinze rublos. Ela dá à luz um bebê por causa da maçã [ZIELIÖNIN, 1915, n. 108].

Aparentemente, encontramos no mundo todo e em todas as etapas do desenvolvimento cultural – até os nossos dias – o costume de comer certas frutas para provocar a gravidez.

Assim, os malaios de Sumatra afirmam que uma espécie de coco provoca gravidez sem contato sexual [HARTLAND, 1909, I, p. 6]. Os indianos têm a mesma opinião sobre os cocos. Na ilha Fiji, os casais sem filhos comem coco como remédio contra a esterilidade [HARTLAND, 1909, I, p. 38]. Na Colúmbia Britânica, evita-se mascar uma espécie de látex de uma árvore porque ele provoca gravidez [diversos exemplos em Hartland, 1909, I; Heitzenstein, 1909]. Em muitos lugares na América e na África bebem-se os decoctos de várias plantas. Algumas vezes, basta passar o fruto sobre o corpo. Em algumas ilhas do arquipélago do Havaí existe uma história sobre uma moça que encontra duas bananas. A fim de escondê-las de seus inimigos, ela as segura contra o peito. Com isso ela fica grávida [FROBENIUS, 1904, p. 226].

A mesma perspectiva se reflete em numerosos mitos e lendas onde, como já indicamos, esse nascimento é típico dos semideuses. Uma das tribos dos Pueblos, da parte sudoeste da América do Norte, conta que seu herói Poshayam nasceu de uma moça que

⁷ No conto em questão, a mãe tinha originalmente três filhos: uma filha, raptada por um dragão, e dois filhos, mortos por ele quando tentavam resgatar a irmã. [N. T.]

havia engravidado por ter comido dois pinhões [HARTLAND, 1909, I, p. 4].

Os povos cultos da antiguidade possuem mitos semelhantes. Nesse caso, são os deuses ou semideuses que nasceram de forma mágica e o próprio ato da concepção acontece com a participação dos deuses. Assim, Baco cria Erígona a partir de um caroço de uva [OVÍDIO, *Metamorfoses*, VI, 125].

Na China e na Índia os monarcas nascem da mesma forma: Fo-Hi, fundador do império chinês, nasceu de uma moça, Ching-Mon, que comeu uma flor encontrada sobre seu vestido. Um outro fundador de uma das dinastias chinesas nasceu porque sua mãe comera um fruto vermelho que uma pega⁸ lhe havia oferecido [HARTLAND, 1909, I, p. 5]. Alguns reis indianos têm a mesma origem [cf. exemplos de Hartland].

Se observarmos agora o que acontece entre os povos cultos contemporâneos, listaremos uma longa série de exemplos que mostram que certas mulheres comem mesmo hoje em dia os mais diversos frutos, sementes e grãos, na esperança de induzir a gravidez. Mas isso já se faz em segredo, é uma exceção. Cada povo tem seus frutos, grãos e raízes preferidos, que lhe são característicos. Na Índia utiliza-se o arroz; na Boêmia, grãos de zimbro; na Grécia, marmelo; os judeus colocam uma mandrágora debaixo do travesseiro, etc. Mas a crença no efeito mágico do alimento já está muito apagada. É por isso que não basta simplesmente comer o alimento, mas, sim, comê-lo depois de fazê-lo passar por algum passe de mágica ou abençoá-lo. No primeiro caso, convocam-se sábios e feiticeiros; no segundo caso procura-se um padre, especialmente nos países católicos. Na Toscana, as mulheres vão ver o padre, recebem uma maçã, rezam para Sant'Ana e depois comem a maçã.

Esses são os fatos. Qual seria, agora, sua explicação? Sternberg oferece uma proposição muito verossímil. Ela confirma a teoria da magia por analogia de Frazer. Sternberg diz: “a propriedade essencial das plantas em geral, e das árvores em particular, que faz com que sejam veneradas, é a força extraordinária de sua fecundidade. É evidente que nenhum animal jamais poderia se comparar à árvore no tocante à fecundidade, pois dela brotam milhares de frutos, considerados como seus filhos” [STERNBERG, 1936, p. 440]. A força da fecundidade deveria ser transferida magicamente às pessoas que consomem esses frutos. Podemos prová-lo através de outras observações. Se considerarmos os frutos predominantes, concluiremos que as mulheres consomem essencialmente os frutos associados de forma inconsciente com o ventre, os frutos no interior de uma casca rija. Daí a popularidade das nozes⁹. Mesmo hoje em dia essa associação é perceptível quando chamamos uma criança *плод*¹⁰, em expressões como *расплодиться*¹¹, etc. O fato de a ervilha ser popular por sua capacidade de inchar e crescer é evidenciado pelo texto do

⁸ A pega (*Pica pica*) é um pássaro da família dos corvídeos, muito comum no Hemisfério Norte [N. T.].

⁹ Incluem-se aí os cocos, como o coco-da-bahia, que são considerados nozes de casca rija em muitos países europeus [N. T.].

¹⁰ Lê-se *plod*, “fruto” [N. T.].

¹¹ Lê-se *rasploditsia*, “dar muitos rebentos” [N. T.].

conto em que a rainha engole esse grão. “A ervilha inchou e a rainha sentiu-se pesada, a ervilha cresceu e cresceu e a rainha ia se sentindo cada vez mais pesada e cansada”. É aí que encontramos também o método preferido – e largamente utilizado – contra a esterilidade, até nossa época: o fermento.

É interessante considerar também, por outro lado, os frutos que são evitados por seu potencial em causar fecundações não-desejadas. As nozes de grão duplo pertencem a esse grupo: elas induzem o nascimento de gêmeos. Nos estudos de Hartland podemos ver que em muitos países as mulheres, em especial as moças, evitam comer não somente as nozes de grão duplo mas também qualquer fruto duplo ou geminado. Até mesmo as pêras que nascem juntas em um só ramo provocam o nascimento de gêmeos. Esses exemplos bastariam para indicar claramente que a propriedade do fruto consumido se estende à mulher. Se se evita uma noz de grão duplo, uma noz normal é, ao contrário, empregada como fruto mais frequente na indução da gravidez, incluindo aí os cocos.

Mas, com o tempo, a especificidade dos frutos desaparece e qualquer fruto pode ser consumido; são as fórmulas mágicas que adquirem particular importância.

Agora que conhecemos esses fatos, não nos surpreenderemos ao ouvirmos falar que a romã, com seus muitos caroços, podia servir como meio poderoso para induzir a gravidez. A romã faz engravidar não somente quando ingerida mas também quando tocada: sabe-se que Attis nasceu porque sua mãe colocou uma romã sobre seu peito. A abóbora pode ter o mesmo papel. Assim como outros frutos, a abóbora é vista como um seio. Em um antigo mito da Índia, uma esposa do rei Sagar dá à luz uma abóbora que contém sessenta mil filhos [OLDENBERG, 1894, p. 96]. O efeito dos frutos é tão grande que mesmo os homens que os ingeriram podem engravidar. Numa narrativa portuguesa, uma mulher, depois de ter rezado junto à tumba de Santo Antônio, recebe três maçãs, que deve comer em jejum. Por acaso, seu marido é quem acaba comendo-as. Nove meses depois, cortam-lhe a barriga para de lá tirar uma menina [BOGORAZ-TAN, 1928, p. 48].

Uma tal crença poderia, ao longo dos séculos, renascer espontaneamente. Nenhuma localização exata, nenhuma cronologia, seriam possíveis e nem mesmo úteis. O aprofundamento nessa questão nos levaria longe demais dos estudos do conto. Por isso podemos, por ora, limitarmo-nos às observações que temos. Entretanto, o problema não é tão simples como crê Sternberg. A ideia de uma força fecundadora do fruto enquanto tal existe incontestavelmente e explica muita coisa. Para a mulher, receber um fruto é como receber uma semente. Mas o problema não acaba aí. Os dados mostram que o nascimento da criança é às vezes atribuído a uma pedrinha engolida, um grão de areia, uma lasca de serragem, uma folha de pinheiro, etc. Juntamente com a ideia da força do fruto, existem várias outras. Elas vão se revelar pouco a pouco e poderemos então rever aquilo que acabamos de expor.

4. O nascimento a partir de uma fórmula mágica.

Se em alguns casos a ingestão do fruto é acompanhada de uma fórmula mágica, não surpreende que um homem possa nascer a partir da fórmula mágica sozinha, ou de um encantamento. No conto “Ivã, o idiota”, o herói faz engravidar uma moça sob as ordens de um lúcio¹².

É interessante considerar aqui o nascimento mágico de uma menina no conto “O espelhinho mágico” sob a pluma dos irmãos Grimm. Num dia de inverno, a rainha estava sentada ao lado da janela, portando uma cruz de ébano e costurando. Ela fura um dedo e uma gota de sangue pinga na neve. A rainha diz: “Ah, se eu desse à luz uma criança branca como a neve, vermelha como o sangue e negra como o ébano!”. A rainha concebe uma menina e morre. Até hoje ninguém se impressionou com o fato de a rainha costurar *durante o inverno* ao lado de uma janela *aberta*. É isso que se faz, na realidade? É óbvio que o motivo era diferente, antes: a rainha espeta seu dedo de propósito e abre a janela para deixar cair o sangue vermelho sobre a neve branca e para pronunciar a fórmula mágica que, como a maioria das fórmulas, é baseada na analogia. As palavras “se eu desse à luz uma criança” deveriam soar então como “que eu dê à luz uma criança”. É a própria mãe que pronuncia a fórmula mágica. Esse caso é raro, mas não único. Num conto de Malagash, os pais dizem: “Ah, se pudéssemos ter um filho! Pouco importa seu aspecto, ainda que ele parecesse um pacote!”, – e algum tempo depois eles põem no mundo um menino sem braços nem pernas [SIBRÉE, 1883, p. 237]. Vemos que o desejo atua aqui novamente como uma fórmula mágica. Da mesma forma, num conto grego a respeito de uma menina – “Ainda que ela se pareça com um fruto do loureiro!” e um menino: “Ainda que fosse um asno!”, o desejo se realiza ao pé da letra [HARTLAND, 1909, I, p. 27].

Como dissemos, o encantamento em seu estado puro é relativamente raro. Normalmente ele é acompanhado de um fruto, um toque, um movimento, um olhar. Podemos indicar entre os mitos uma história californiana da tribo dos Wishok¹³, segundo a qual um deus, ao ver uma mulher, desejou que ela engravidasse, e assim foi. A gravidez provocada pelo olhar é a mais frequente. Assim nasceram Parvati, esposa do deus Shiva, Tchingiz Khan, o rei romano Servius Tullius, etc. Em todos esses casos, observamos a influência direta da divindade sobre uma mulher mortal.

5. O nascimento decorrente da ingestão de água.

O nascimento como consequência de beber água é intimamente ligado ao nascimento a partir de um fruto. “Ela vê uma fonte d’água jorrando. Ela bebeu e ficou gorda, e concebeu um filho” [SMIRNÓV, 1917, nº 243]. Num conto do norte [ONTCHUKÓV 1908,

¹² O lúcio (*Esox lucius*) é um peixe escamado grande (até um metro e meio) e voraz que vive em rios e lagos da Europa [N. T.].

¹³ Embora esta seja a palavra presente no texto original, o nome remete provavelmente aos *Wishok*, mais comumente chamados de *Wiyot* [N. T.].

nº 4] a rainha bebe do poço. Seu filho é batizado Ivã Vodóvitch¹⁴. O efeito fecundativo produzido pela água sobre toda a natureza não poderia passar despercebido. A água anima, reanima, faz florescer as flores, crescer as ervas, engendra a vida. Se é bebida, pode provocar a aparição de uma nova vida no interior do homem. Em consonância com isso, as mulheres malgaxe, quando querem ter filhos, bebem água até não poderem mais [HARTLAND, 1909, I, p. 67]. Entre os primitivos esse costume é dificilmente observado em seu estado puro. Ele é visto sobretudo entre os povos agrícolas. Entre eles, a água possui propriedades mágicas. Paralelamente, é também entre esses povos que os deuses aparecem pela primeira vez, e a chuva fecunda por força divina.

Na tribo Pima (América do Norte), a deusa do milho é fecundada por uma gota d'água, e concebe o ancestral da espécie humana [FROBENIUS, 1904, p. 234]. Podemos lembrar aqui Dânae fecundada pela chuva de ouro de Zeus. Na maioria das vezes, a água não provoca a concepção sozinha, mas através de uma pequena criatura que nela vive, como um peixe ou um verme. Veremos mais adiante que a criatura é primária e a água secundária. Por exemplo, é preciso beber a água que, justamente, traz nela o verme. Assim nasce o herói épico irlandês Cuhulain. Os primeiros homens geralmente vêm da água [KRICKEBERG, 1928, p. 226]. Na Ásia Menor, durante a festa de Adônis, as mulheres levam nas mãos estatuetas desse deus em forma de cadáver, que elas jogam no mar ou num rio. Em alguns lugares, no dia seguinte a esse enterro era celebrada a ressurreição de Adônis [FRAZER, III, p. 50]. Trata-se de um exemplo da utilização agrícola da potência da água.

Enfim, como em todos os casos desse gênero, a água é largamente utilizada até os dias de hoje para provocar a fecundação humana; isso se dá de duas maneiras: bebendo-se a água ou tomando-se banho nela. Isso era uma "superstição", mas essa crença era tão fortemente arraigada que a igreja foi obrigada a oficializá-la. As fontes e os poços milagrosos que induzem o nascimento, assim como as fontes de juventude, encontram-se quase que em toda parte pela Europa ocidental. E esse poços trazem em geral o nome de um santo.

Os casos aqui considerados formam, por assim dizer, um único grupo. Eles são alicerçados na crença de que a natureza fértil pode influenciar o homem diretamente. O homem sofre sua influência segundo os princípios da magia imitativa. Algumas vezes existe a tentativa de reforçar essa ação pela magia das palavras: daí vêm as fórmulas mágicas.

Porém, ao examinar mais de perto todos esses elementos, podemos nos convencer de que não são somente a água ou os frutos da fórmula mágica que têm poder. A água está ligada aos peixes e aos vermes; se o idiota pode provocar a gravidez da czarevna¹⁵ através de uma fórmula mágica, ele só é capaz de fazê-lo porque age em nome do lúcio; a chuva que cai sobre Dânae é ao mesmo tempo um *deus*, etc. Estamos diante de algo mais aqui, diante de um entrecruzamento com outras representações, talvez de animais. Em suma, a questão não foi ainda bem esclarecida.

Para resolvê-la, será preciso estudar outros tipos de nascimento mágico.

¹⁴ Do russo *vodá*, "água", *Vodóvitch*, "filho da água" [N. T.].

¹⁵ Isto é, a filha do czar [N. T.].

6. O nascimento como retorno dos mortos.

Juntamente com a representação da força de animação da natureza, pode-se verificar nos motivos do nascimento mágico a presença de uma outra representação. Acreditou-se um dia que o homem recém-nascido não era um novo homem, que jamais teria vivido; ele não seria, na verdade, nada além de uma nova encarnação de um homem que já havia morrido. O nascimento é o retorno à vida do morto, que em geral é um ancestral.

Numerosos povos estão convencidos de que o recém-nascido representa essa reencarnação do ancestral. Lévy-Bruhl diz: “se uma criança nasce, isso então significa que uma pessoa conhecida reapareceu, recebeu mais uma vez uma materialização carnal. Cada nascimento é uma transformação, uma reencarnação.” [LÉVY-BRUHL, 1910, cap. VIII]. Os etnógrafos explicam o fato de outra forma. Sternberg acha que a crença na reencarnação se explica pela observação da semelhança entre os pais e a criança [STERNBERG, 1936, p. 317]. Mas um fato o contradiz, pois a criança nem sempre é considerada reencarnação do pai ou do avô; ela pode ser considerada como reencarnação de muitos outros defuntos, e isso mesmo sem levar em conta o sexo do morto, acreditando que o nome é parte de sua alma. Assim, os esquimós dirigem-se a uma menina recém-nascida como “meu avô”, etc. Kharúzín oferece uma explicação ligeiramente diferente: “uma questão se apresenta frequentemente à curiosidade do homem primitivo: de onde vem a alma, a vida do recém-nascido... O homem pouco ilustrado responde a essa questão afirmando que as almas dos mortos transferem-se aos recém-nascidos, isto é, que ocorre a encarnação secundária da alma” [KHARÚZIN, 1905, p. 185]. Essa explicação parece-nos tão improvável quanto aquela citada mais acima. O fato de o homem “pouco ilustrado” refletir sobre sua alma espera ainda sua prova, que nunca virá.

A observação sobre a ausência de diferenciação no pensamento primitivo permite também explicar o fenômeno seguinte: o homem vê como indistintos não somente o vivo e o morto, mas também o recém-nascido e o morto, tomando assim o recém-nascido por um homem velho, que partiu e retornou. Essa crença é tão forte que na Austrália foi registrado um caso em que um colono branco foi tido por um nativo morto. Seus “pais” viviam a uma distância de sessenta milhas dali, e visitavam seu filho re-adquirido duas vezes por ano, enfrentando grandes obstáculos e perigos para realizar a viagem. Lévy-Bruhl repertoria diversas anedotas desse gênero. Quando um dos “defuntos” assim reconhecidos tentou esclarecer aos nativos que ele jamais viveu entre eles, retrucaram-lhe que não era verdade, pois “então como tu terias sido capaz de encontrar o caminho para chegar até aqui?” [LÉVY-BRUHL, 1910, cap. VIII]. Os índios chamam um feiticeiro quando nasce uma criança para que ele entre em êxtase e determine quem exatamente voltou e qual o nome a ser dado ao recém-nascido [NIMUENDAJU UNKEL, 1914, p. 303]. Os missionários cristãos perdem toda sua autoridade se perguntam, no ato do batismo de um recém-nascido, que nome dar a ele. Segundo a crença de um índio da tribo Apopakua,

é precisamente isso que um padre deveria saber melhor que ninguém. Resumindo esses dados, cito as palavras de Dieterich: “não devemos nos esquecer de que a crença segundo a qual uma criança recém-nascida é sempre um defunto nascido outra vez foi verificada em muitos povos primitivos” [DIETERICH, 1904, p. 19].

À luz desses fatos, algumas coisas ficarão mais claras no material que estudamos. O motivo no qual uma mulher engole um grão encontrado na água (nossa “Ervilha-que-rola”) é largamente difundido na América do Norte. Mas lá ele aparece numa forma ligeiramente diferente. Num mito desse tipo, uma mulher deseja muitíssimo ter um filho. Seu marido lhe diz: “– Se você quer ter um filho, você pode.” “– Como então eu poderia tê-lo?” Ele pega então um balde d’água, coloca-o perto da mulher, e lhe diz: “Se nesta noite você sentir sede, beba deste balde.” Quando todos estavam dormindo, ele se transformou em uma folhinha e se deixou cair dentro do balde. Quando, durante a noite, a mulher teve sede, pôs-se a beber do balde e engoliu a folhinha. Ele então exclamou de dentro do ventre dela: “Fique grávida, fique grávida”. Ele nasceu novamente [BOAS, 1895, p. 105].

Uma questão surge aqui: a ervilhinha engolida pela tsarina em nosso conto pertenceria a essa mesma ordem de fenômenos? Seríamos incapazes de responder antes de considerar um conjunto integral de casos de nascimentos mágicos. Na América, um grão ou um galhinho de planta ou uma folha de pinheiro engolidos são sempre um homem encarnado. Foi assim que nasceu o herói ladrão do sol. Para chegar à casa do sol, ele se transforma em grão, a filha do sol o come, ou melhor, bebe-o, com água. Ela o dá à luz, e assim tem acesso à casa do sol [BOAS, 1895, p. 123, 312 e outras]. Encontramos o mesmo motivo entre os Chuckchi, entre os Yakut, etc. Por exemplo: “ele (o marido) morreu; ela o enterrou segundo a tradição. Ela veio remover a neve da tumba. Dois ramos de erva nasceram sobre a tumba. Ela os arrancou e comeu.” [VERKHOJANSK, 1890, p. 98]. Da mesma forma, sabe-se que num conto egípcio Bata se transforma em uma árvore. Essa árvore é abatida e uma farpa penetra na boca de uma mulher, e Bata nasce de novo. Esse não é de forma alguma um caso isolado no Egito. “Imporei a Osíris em Amenti que ele me deixe aparecer novamente sobre a terra” [EGIPET (*Contos egípcios*), 1917, p. 129]. A serpente diz ao estrangeiro: “Tu virás em dois meses, apertarás teus filhos contra teu peito, e depois irás até tua sepultura a fim de rejuvenescer.” [EGIPET, 1917, p. 9]. É curioso que um herói de um conto dos Nenetch renasça de maneira quase idêntica àquela de Bata. Nesse conto, um velho da floresta devora um grupo de irmãos que passavam por lá. Uma velha encontra serragem com o sangue de um dos irmãos na floresta. “A velha colocou a serragem num berço e pôs-se a balançá-lo. A serragem se transformou numa criança” [TÔNKOV, 1936, p. 132]. Na obra de Frazer sobre o temor à morte encontram-se vários exemplos semelhantes [FRAZER, 1933].

Todo esse material mostra o caráter histórico da representação em que o nascimento de um homem é tomado pelo renascimento de outro. Essa observação há de nos ajudar a compreender certas formas de nascimento mágico que não vinham sendo levadas em conta até agora.

7. O nascimento na estufa.

A fim de compreender o nascimento do herói ligado à estufa¹⁶, devemos primeiro abordar a questão de forma mais ampla, considerando todo o complexo de motivos ligados ao alojamento do herói sobre ela.

Relata-se frequentemente nos contos que o herói, antes de executar suas proezas, aninha-se sobre a estufa. Emílio, o idiota, fica deitado sobre a estufa e responde o tempo todo: “Estou com preguiça!”. Ele parece estar pregado à estufa. Quando os emissários do czar vêm ter com ele, exigindo que os acompanhe até o palácio, diz: “em nome do lúcio, e por minha vontade, estufa, vá até o palácio do czar”. Ele permaneceu sobre a estufa, e esta se pôs a caminhar [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 100b; 5-7, nº 166]. Essa associação com a estufa é comumente mencionada em expressões do tipo: “o rapaz era um pirralho desleixado, que só queria saber de se espreguiçar sobre a estufa quentinha” [ONTCHUKÓV, 1908, nº 3]; “Buldak, filho de Bóris, estava deitado sobre a estufa naquele instante” [Smirnóv, 1917, nº 298]; “Era uma vez Omélia Leleks’koy. Tudo o que sabia fazer era dormir sobre a estufa [...]” [ZIELIÔNIN, 1915, nº 23]; “Ivãzinho chegou, acomodou-se junto à estufa e ficou mexendo nas cinzas” [Zieliônin, 1915, nº 114]; “O terceiro, Ivã, o idiota, só queria saber de ficar no seu canto, sobre a estufa, assoando o nariz” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 105; 5-7, nº 179].

Poderíamos ver nisso um simples traço da vida quotidiana. Mas não se trata disso. É o filho caçula, o herói, que fica sobre a estufa; essa característica não recai sobre os mais velhos. Nessa acepção, é de fato possível que nos deparemos com a estufa, ainda que muito raramente, como elemento puramente realista: “Era uma vez um velho e uma velha; viviam uma vida abastada. Tinham três filhos, um mais forte que o outro; trabalhavam o verão todo e no inverno ficavam sobre a estufa: bebiam à vontade, comiam o quanto queriam e iam para cima da estufa” [ZIELIÔNIN, 1915, nº 96].

Ivã tem uma ligação com a estufa justamente porque é o herói. O fato de ele se acomodar sobre ela não é um fenômeno observado na vida quotidiana. Seu nome é testemunha: “Ivã Zapétchin”¹⁷ [Ontchukóv, 1908, nº 68], “Ivachko Zapétchnik”¹⁸ [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 71a; 5-7, nº 128], “Ivã Zapétsin”¹⁹ [SMIRNÓV, 1917, nº 8], “Zapétchny Iskr”²⁰ [SMIRNÓV, 1917, nº 304]. O nome mostra que Ivã não é concebido como ficando sobre a estufa, mas, antes, como permanecendo atrás dela. “Ele se acomodou nos fundos da estufa, atrás da chaminé” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 61a; 5-7, nº 106]. O herói é “Zatrubnik”²¹

¹⁶ A estufa (*nech*) nesse contexto é um artefato de grande importância nas cabanas dos camponeses russos. Trata-se de uma construção em alvenaria que abriga um fogão a lenha, com ou sem uma tubulação de chaminé, e uma superfície superior em pedra, grande o bastante para que as pessoas se deitem sobre ela para se aquecer enquanto dormem [N. T.].

¹⁷ Literalmente, “Ivã Atrás-da-estufa” [N. T.].

¹⁸ “Ivãzinho Atrás-da-estufa” [N. T.].

¹⁹ Mais uma vez, “Ivã Atrás-da-estufa” [N. T.].

²⁰ “Fagulha Atrás-da-estufa” [N. T.].

²¹ “Aquele que está atrás da chaminé” [N. T.].

[AFANÁSSIEV, 2-4, nº 71c, var. 2; 5-7, nº 130, var. 2]. Vemos com base em certos elementos que Ivã não fica sobre a estufa, mas no interior dela, ou até mesmo debaixo dela. Ele aparece ligado às cinzas, ao sebo, ao borralho: “ele se pôs sobre a estufa e chafurdou no sebo e nas secreções” [ONTCHUKÓV, 1908, nº 8]; “ele ficava sempre sobre a estufa e se esfregava nas cinzas” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 71c, var. 2; 5-7, nº 130, var. 2]. Daí vem ainda outro nome de Ivã. Ele é chamado de Popiálov²²: “Era uma vez um velho e uma velha que tinham três filhos: dois inteligentes, e um terceiro, idiota, chamado Ivã, apelidado Popiálov”; “Durante doze anos Ivã ficou perto das cinzas e, depois, limpou as cinzas, e sacudiu-se de tal maneira que seis *pudes*²³ de cinzas saíram dele [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 75; 5-7, nº 135]. Esses doze anos que Ivã passou entre as cinzas dão testemunho de sua íntima união com a estufa, e não de sua permanência sobre a estufa no dia-a-dia. O nome “Gata Borralheira” pertence ao mesmo grupo de fenômenos; esse nome, aliás, está ausente no folclore russo, mas é reconhecido por quase todos os povos europeus – na obra de Bolte-Polivka há uma página inteira de nomes desse tipo.

Mas a ligação de Ivã com a estufa não para por aí. Muitas vezes ele nasce de dentro da estufa. “Em um certo reino, num certo país, era uma vez um velho e uma velha. Eles não tinham filhos. Certa vez, o velho disse: ‘Velha, vai, compra um nabo, vamos prepará-lo para o jantar’. A velha foi e comprou dois nabos. Um deles, os velhos tiveram muita dificuldade em mastigá-lo, e o outro botaram na estufa, para que o calor o amolecasse. Um pouco depois, ouviram alguém que gritava de dentro da estufa: ‘*Bábuchka*²⁴, abre aqui! Está quente demais!’ A velha abriu a tampa da estufa e lá estava uma garotinha viva” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 81a; 5-7, nº 141].

Seria possível imaginar que o essencial aqui não é a estufa, mas o nabo. No entanto, num outro texto, um menino (Tel’puchok²⁵) nasceu de um tronco de lenha que havia sido colocado na estufa para secar: “Era um tronco de lenha, e eis que se transformou em menino” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 81b; 5-7, nº 142]. Os objetos que se transformam em gente são variáveis, mas a estufa, nesses casos, é um elemento constante. Num conto sobre Sniegúrotchka²⁶ relata-se como uma menina nasceu da neve depositada sob um pote que foi posto sobre a estufa [ZIELIÔNIN, 1914, nº 76]. Numa das variantes do Pequeno Polegar, um garotinho nasceu de um dedo cortado, guardado dentro de um pote posto em cima da estufa [ZIELIÔNIN, 1914, nº 77].

Nossa tarefa consiste no esclarecimento da origem desse motivo. Mas por onde começar a pesquisa? Precisamos de uma hipótese inicial que nos permita pegar o fio da meada para, a seguir, desembaraçá-lo.

²² Trata-se de uma forma modificada da palavra *pépel*, “cinzas” [N. T.].

²³ O *pude* é uma antiga medida de peso, correspondente a mais ou menos dezesseis quilos [N. T.].

²⁴ “Vovó” [N. T.].

²⁵ O termo parece ligado à palavra russa *teplo*, “quente” [N. T.].

²⁶ Baseado no substantivo *snieg*, “neve”, nome próprio que designa uma das figuras mais populares do folclore russo. Trata-se de uma bela jovem feita de neve, que se desfaz na primavera [N. T.].

Citemos ainda um exemplo que permitirá que comecemos o deciframento. “Num certo reino, num certo país, era uma vez um certo Bukhtan Bukhtânovitch²⁷; ele havia construído no meio de uma floresta uma estufa sobre palafitas. Ele ficava na estufa imerso em dois palmos de leite de barata.” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 98; 5-7, nº 163].

O “leite de barata” simboliza o mesmo que os seis *pudes* de cinza que caem sobre o herói fazendo com que ele permaneça eternamente no fundo da estufa. “Estufa sobre palafitas” não pode ser outra coisa senão uma “sepultura suspensa”, sepultura sobre pilares. Permanecendo sobre a estufa, Bukhtan fica na sepultura. Daí tiramos a suposição de que a estufa, ela também, nada mais é que uma sepultura, e que o herói que sai da estufa pode ser considerado numa perspectiva histórica como um morto que volta à vida. A fim de reforçar essa hipótese inicial, podemos mencionar o fato de que o conto reflete não somente um enterro sob a estufa, mas também outros tipos de enterro, nos quais os mortos retornam à vida sob a forma de recém-nascidos. Pode-se citar ainda um caso de enterro sobre pilares, além de um outro que reflete a cremação de cadáveres. Um dos contos russos narra o seguinte: “A égua viu um *labaz*²⁸. Sobre ele jazia um tunguz morto. A égua pegou o tunguz do *labaz* e mordeu-lhe o joelho direito. Ela mordeu-lhe o joelho e ficou grávida.” [ŽS, XXI, p. 358]. Por causa disso, a égua teve um filho, Ivã Kobil’nikov²⁹. Como veremos mais tarde, a crença segundo a qual deve-se comer um pedaço do cadáver para ressuscitar o morto era muitíssimo difundida, o que é claramente representado no conto.

Encontramos na obra de Afanássiev um caso que reflete de forma indireta a cremação de um cadáver [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 82; 5-7, nº 143]. O conto em questão fala de um pope³⁰ que tinha o hábito de levar presentes à sua filha. Um dia, porém, ele esquece de levar o presente. “Seguia seu caminho quando viu uma cabeça humana que ardia em chamas à beira da estrada. E ela queimou até o fim, restando somente as cinzas. O pope já ia saindo de cena, mas pensou: ‘por que deixá-la para trás? Afinal, é uma cabeça humana que foi queimada. E se eu pusesse no meu bolso as cinzas e levasse para casa para enterrá-las?’” Conta-se então que, tendo chegado em casa, o pope foi se deitar. Nisso a filha foi até ele e procurou por seu presente nos bolsos do pai. Num deles encontrou uma caixinha – eram as cinzas que haviam se transformado em caixinha. Sem poder abri-la, acabou por lambê-la e isso fez com que ficasse grávida. A razão de as cinzas se transformarem em uma caixinha pode ser elucidada através de comparações com outros materiais. Nessa cabeça ardendo à beira da estrada, reconhecemos um cadáver sendo cremado. As cinzas do cadáver, quando ingeridas, provocam a gravidez, como no caso precedente, em que a gravidez acontece porque a égua mordeu o joelho de um cadáver. Está claro que em todos esses casos o que temos é o retorno de um morto.

²⁷ Ligado ao verbo *bukhat*, “produzir um som abafado”. [N. T.]

²⁸ Uma “sepultura suspensa” [N. T.].

²⁹ Da palavra russa *kobila*, “égua”, *Kobil’nikov*, “filho da égua” [N. T.].

³⁰ Sacerdote da igreja ortodoxa [N. T.].

Alguns exemplos dessa crença foram citados mais acima. Trata-se do substrato mais antigo de nosso motivo, sem o qual ele não teria surgido. O recém-nascido é um ressurrecto do outro mundo. As raízes desse motivo alcançam as formas de produção e as relações sociais formadas sob o comunismo primitivo.

A seguir, com a diferenciação do trabalho e da propriedade, verifica-se o aparecimento da distinção entre a vida e a morte e entre o nascimento e a morte – dentro dos limites do motivo considerado, porém, o desenvolvimento dessa argumentação provavelmente não nos interessaria.

Os materiais citados são preciosíssimos por sua clareza, mas será que eles significam que o herói, que fica entre as cinzas e permanece na estufa, ou nasce dela, é também um ressurrecto do outro mundo? Os materiais não chegam a prová-lo. É por isso que precisamos estudar com mais detalhes a estufa e, sobretudo, a estufa enquanto espaço para enterrar os mortos.

Nos casos em que não existe ainda a estufa, o enterro é feito, simplesmente, dentro de casa. A crença segundo a qual o homem não morre faz com que o morto seja concebido como alguém que continua a viver no mesmo ambiente onde passou sua vida. Ele é enterrado dentro de casa, e é dessa forma que se expressa o laço indissolúvel entre os mortos e os vivos.

Vejam alguns casos de enterro dentro de casa. Fogel escreve acerca dos habitantes das ilhas de Bismarck: “Vimos em uma das cabanas um cadáver que acabara de perecer, coberto por uma fina camada de terra e uma esteira. O odor repulsivo e nauseante da decomposição inundava o ambiente e, apesar disso, as pessoas permaneciam lá, convivendo com ele” [FOGEL, 1911, p. 10]. Von Den Steinen relata o seguinte sobre os índios Paressi: “Enterram-se os mortos dentro de casa, com a cabeça voltada para o Oriente” [STEINEN, 1894, p. 434]. Fogel escreve sobre um ritual da Nova Pomerânia: “Coloca-se o cadáver na casa dos homens, onde ele fica sobre uma maca. Depois, cava-se dentro de casa uma fossa e cobre-se-lhe o fundo com uma esteira. O cadáver é colocado sobre a esteira.” [FOGEL, 1911, p. 226]. Numerosos exemplos do mesmo gênero podem ser citados [DOERR, 1935]. O enterro direto, dentro de casa, é o caso mais simples. É costume entre os povos que se tornaram *sedentários*. O sedentarismo está ligado aos começos do cultivo da terra. No início, o que se tem é um modo de vida semi-sedentário. Uma cabana é fácil de se demolir ou abandonar e, chegando-se a um outro lugar, recomeça-se a construção.

O enterro dentro de casa é o segundo substrato, a segunda camada na história da formação de nosso motivo. Característica dessa etapa é que a estufa está ainda ausente. O culto do fogo existe, mas o fogo é mantido fora das casas. Frobenius traz estas informações a respeito de uma tribo do Trasvaal do Norte: “Eles tomam conta das fogueiras rodeadas de cercas vivas; essas fogueiras não devem se apagar nunca. Os nativos, ao entrar, descalçam suas sandálias e beijam as cinzas” [FROBENIUS, 1988, p. 249]. Trata-se do fogo coletivo

da tribo, que nunca deve se apagar. Mais tarde, quando já se observa o aparecimento de fogos familiares, isto é, um fogo para cada habitação isolada, o fogo coletivo continua ainda assim a existir. Ele será posteriormente transferido a espaços sagrados.

A estufa ou a lareira só aparecem juntamente com o sedentarismo completo, economicamente associado ao cultivo da terra e socialmente vinculado ao desenvolvimento da vida tribal. Observamos aí, no entanto, uma interessantíssima contradição. Uma vez consolidada a vida decididamente sedentária, o enterro no interior das casas não seria mais possível - por razões de ordem prática, no mínimo. Não haveria espaço suficiente para todos os mortos no interior da casa. Como resolver essa contradição? Podemos acompanhar a passagem dos enterros de dentro para fora das casas. Uma dessas formas é o enterro no exterior, diante da própria casa, próximo à soleira da porta. Fülleborn registra ocorrências desse tipo entre os africanos organizados em vilarejos e praticantes da agricultura. O sentido desse tipo de enterro é claro: aquele que é sepultado deve permanecer entre os vivos [FÜLLEBORN, 1906].

O mesmo autor relata uma outra forma de enterro: a sepultura é transferida para fora de casa, mas toma dela a sua forma, imitando a casa onde vivia o morto. O morto é aí considerado como um exilado que funda seu próprio lar.

O antigo modo de sepultamento continua a ser praticado, muito embora não por todas as pessoas, mas reservadamente, só por alguns. Assim, Raum relata: “Os que têm filhos são enterrados em casa se morrem em situação familiar” [RAUM, 1911, p. 183]. Esse é um relato importantíssimo. Só são enterrados em casa “os que têm filhos”, ou seja, os pais³¹. Com o desenvolvimento da família, estabelece-se o culto ao ancestral. Só ele é enterrado dentro de casa, os outros são enterrados do lado de fora. Porém, permitamo-nos a seguinte questão: onde entra aí a estufa? Citamos um certo número de exemplos, poderíamos citar ainda mais, mas nossos materiais relacionados a essa etapa nada dizem sobre a estufa. Só nos resta supor que a sepultura foi transferida para fora de casa antes do aparecimento da estufa.

Deve-se salientar que diversos historiadores afirmam que se enterrava antigamente sob a estufa ou a lareira. Existem indicações indiretas que apontam essa prática. Mas não fomos capazes de encontrar nem mesmo uma única menção direta de informantes que afirmassem ter visto com os próprios olhos um enterro sob a estufa, com a mesma certeza que relataram as inumações no interior das cabanas de meio-caçadores / meio-agricultores que não possuíam estufas ainda. Se havia enterros sob a estufa, como eram feitos? Será que demoliam-se os alicerces de pedra, ou será que fossas eram escavadas perto da estufa, ou será ainda que o morto era inumado no lugar onde as cinzas se acumulavam? Não encontramos testemunho direto de nenhuma dessas possibilidades.

Todos esses elementos nos levam a supor que o enterro sob a estufa, na realidade, nunca foi praticado, mas surgiu no espírito das pessoas que afirmavam que um ancestral estaria ali enterrado. Aliás, é bem verdade que encontramos algumas indicações,

³¹ Propp escreve *отцы*, “os pais”, no sentido restrito, isto é, só os homens (não se incluem “as mães”) [N. T.].

pouco numerosas e não muito claras, a respeito de enterros sob a estufa, indicações essas marcadas pela seguinte característica: enterram-se desse modo as crianças para que elas ressuscitem. “Os habitantes das ilhas Andamão enterram seus bebês sob o piso das cabanas, sob a lareira, acreditando que as almas dos recém-nascidos mortos podem retornar ao seio de suas mães e nascer novamente. As escavações confirmam esse fato entre os antigos gregos: foram encontrados sob as casas recipientes com cadáveres de crianças” [FRAZER, p. 18, 20]. Porém, é preciso dizer que geralmente o enterro sob a lareira não aparece como um fenômeno difundido. O que se tem são uns poucos casos isolados de crianças enterradas, e ainda é preciso que se diga que o estatuto da lareira, nesses casos, é duvidoso. A crença no ancestral enterrado sob a estufa ou a lareira aparece como fenômeno de outra espécie; representa uma necessidade histórica, porque a vida inteira é transformada com a criação da propriedade e, o que é ainda mais importante, com a criação da herança da propriedade, em particular da propriedade fundiária. A vida sedentária torna-se constante, consolidada. O culto dos ancestrais é criado na passagem ao modo de vida sedentário e à hereditariedade dos bens. O fogo que, como vimos, era mantido fora das casas, encontra-se a partir de então presente no interior delas. Tal é o surgimento da estufa. O culto do ancestral e o culto do fogo coexistem e se entrecruzam e assim, no espírito dos homens, a estufa torna-se a morada do ancestral morto.

É óbvio que nesse estágio o conto, na nossa acepção da palavra, não podia existir. As histórias podiam, mas tinham características de mitos, de narrativas em cuja realidade se crê. Por outro lado, existiam rituais e cerimônias ligados ao círculo de representações de que falamos.

Podemos rastrear esses ritos até a antiguidade e mesmo mais além, acompanhando seu processo de descaracterização progressiva. Esse processo é o da emergência do conto, da passagem da realidade viva a uma narrativa acerca dela, dando continuidade, por intermédio do conto, a essa realidade que há muito havia deixado a vida real.

Entre os esquimós da América do Norte, no dia de finados os mortos saem de debaixo da lareira, desses buracos onde se acumulam as cinzas, e reúnem-se para uma refeição preparada para eles [FRAZER, 1907, p. 302]. Sabe-se que diversos povos, quando deixam um lugar em busca de outro, levam consigo um punhado de cinzas. Com isso, fazem vir com eles o guardião ancestral que habita as cinzas. Os espíritos da casa, as divindades do lar, estão por toda parte onde existem estufas e lareiras. Por sua vez, os nômades não têm e não podem almejar a uma tal crença. Esse motivo está intimamente ligado ao motivo do cadáver-adjuvante.

Vejamos agora o que acontece com nosso círculo de representações com o alvorecer do Estado escravagista, do qual a Grécia pode ser considerada como exemplo. Rohde acredita que antigamente havia enterros sob a lareira na Grécia. Porém, ele se refere a isso nos seguintes termos: “A memória dos tempos mais remotos subsiste ainda, de

quando o morto era enterrado dentro de casa, no lugar mais próximo ao de seu culto”. No entanto, Rohde acrescenta a essa afirmação a seguinte nota: “Colocar dúvidas a esse respeito representa uma arbitrariedade estéril”. E mais adiante: “O lugar do último suspiro do chefe da família devia ser perto da lareira e do altar de Héstia”. Ele não diz *war*³², mas *wird gewesen sein*³³ [ROHDE, 1907, I, p. 228]. Isso mostra que Rohde não tinha indicações diretas acerca do enterro sob a lareira, mas que a necessidade histórica dessa prática parecia-lhe evidente. Fustel de Coulanges também está convencido disso [Fustel de Coulanges, 1906]. Mas Fustel de Coulanges não possui nenhum outro testemunho além daquele do gramático Servius. Os outros autores também remetem a Servius; ele é a única fonte de referência. Fustel de Coulanges escreve: “O gramático Servius, que tinha notáveis conhecimentos sobre as antiguidades grega e romana, diz que o costume de enterrar os mortos em casa existia na antiguidade remota, e acrescenta a seguir: era por causa desse costume que se veneravam os Lares³⁴ e Penates. Essa frase restabelece claramente a antiga relação entre o culto dos mortos e a lareira. Podemos então imaginar que a lareira doméstica, no início, nada mais era que um símbolo do culto aos mortos, que um ancestral descansava sob a pedra da lareira e que o fogo era aceso em sua homenagem: diríamos que esse fogo alimentava sua vida ou representava a vigília eterna de sua alma” [FUSTEL DE COULANGES, 1906, p. 29].

Fustel de Coulanges afirma que não era sob a lareira que se costumava enterrar, mas, ao contrário, acendia-se o fogo sobre a sepultura, e isso seria uma forma rudimentar da adoração do ancestral. Como quer que seja, o certo é que o culto dos mortos e o do fogo aí se fundem e passam a constituir uma unidade indissociável.

Desse ponto de vista, a antiguidade não nos traz nada de excepcional ou de novo. O que vale aqui é mostrar que, mesmo no contexto da sociedade escravocrata, o círculo de representações em questão era ainda tão vivo que não podia, àquela altura, ser transformado em conto. O fundador do clã se transforma rapidamente em divindade. É a ele que se dirigem as preces por ajuda. Ele pode livrar de todo mal. É libertador e protetor.

Vemos nisso um momento crucial. Já tivemos a ocasião de mencionar mais acima que, no conto, somente o herói passa seu tempo sobre a estufa ou dentro dela, mas não seus irmãos. O herói do conto, como mostra a análise morfológica comparada³⁵, é justamente o salvador, coisa que seus irmãos não são jamais. A aparição do herói é morfológicamente resultante de uma situação de perda; a aparição do herói (incluindo-se aí o caso em que ele provém da estufa) é uma resposta direta à incidência da perda. Esse culto dos ancestrais como adjuvantes e salvadores ecoa na personificação do herói oriundo da estufa. Porém, isso seria o mesmo que dizer que nosso conto remonta ao culto grego.

³² *War*, “era” (do verbo *ser*), em alemão no original [N. T.].

³³ *Wird gewesen sein*, “devia ser”, em alemão no original [N. T.].

³⁴ É interessante notar, a esse respeito, que a palavra *lar* em português deriva justamente dos deuses Lares, incumbidos de proteger a residência; esta é, também, a origem etimológica da palavra *lareira* [N. T.].

³⁵ Ver o livro *Morfologia do conto maravilhoso* do mesmo autor [N. T.].

Entendemos o conto de forma não restrita à sua delimitação local ou cronológica, mas como um fenômeno social, e estudamos os fenômenos sociais e econômicos aos quais ele remonta. A antiguidade nos serve apenas de material ilustrativo. Pode-se encontrar nela outros exemplos dessa crença segundo a qual a criança provém da estufa, ou, mais exatamente, é produzida por ela. Quando a criança sai da estufa, das cinzas, é que a estufa faz as vezes da instância materna. A antiguidade atribuía à lareira o papel paterno, masculino. “A mulher de Tarquínio um dia ouviu uma criada dizer que, enquanto oferecia bolos salgados como forma de sacrifício ao fogo da lareira e fazia-lhe libações de vinho, viu surgir do fogo um órgão masculino, o dono do fogo. A sábia imperatriz então falou-lhe: ‘Com toda certeza, isso não é sem razão. Darás à luz um ser que será mais que um simples mortal’. Esse foi o motivo que a fez ordenar que a criada vestisse um vestido de noiva, fosse até a lareira e passasse a noite perto dela. E foi assim que a moça engravidou do espírito do fogo, e concebeu Servius Tullius. Existe uma lenda análoga sobre o nascimento de Rômulo e Remo, etc.” [STERNBERG, 1936, p. 367]. Nesse exemplo, o papel paterno é claramente transferido à lareira. Não se observa aí a ideia de que nascimento = renascimento, porque o nascimento só é possível através da mulher.

Para concluir, citemos ainda o caso de um conto do Baloquistão. Nele há vestígios da ideia do renascimento. “Era uma vez um rei que não tinha filho algum. Enquanto refletia e meditava, sentou-se junto à lareira. Algumas pessoas vieram e disseram: ‘Ó rei, por que sentaste sobre as cinzas?’, ao que ele respondeu: ‘Não é da vossa conta’ (REPETIÇÃO³⁶). Eis que surge um daroês. Diz ele ao rei: ‘Ó rei, não estás no teu destino ter filhos, e se viesses a ter um que fosse, seria então um morto e não um vivo!’ O rei retruca: ‘Muito bem, que seja morto! Assim eu poderia ir ao cemitério sabendo estar lá o meu filho.’ O daroês diz: ‘Bem, ó rei, não ficarás por muito tempo sem filho.’ O daroês dá a ele uma maçã a ser oferecida à sua mulher, que fica grávida.” [ZARÚBIN, 1932, p. 121122].

Nesse caso, o rei, na esperança de ter filhos, senta-se primeiro sobre cinzas perto da lareira, para depois se alojar no cemitério. O daroês oferece-lhe a previsão do nascimento de uma criança morta. Verificamos uma associação da lareira e das cinzas, do nascimento e da ressurreição dos mortos. Todas essas tentativas e mentalizações do rei vão dar em nada, pois são fundadas em modos de pensar ultrapassados. O daroês lhe dá uma maçã e é por intermédio dela que sua mulher fica grávida. O resto do conto traz o nascimento de uma criança que ascende diretamente aos céus, sendo assim reanimada, ou seja, trata-se na verdade de um natimorto, como previra o daroês, mas que torna-se imediatamente vivo, que é ressuscitado.

Todos esses materiais nos levam à hipótese de que o motivo do herói que passa todo o seu tempo sobre a estufa, ou que sai da estufa, ou ainda que nasce dela, foi formado a partir do costume de inumar os mortos em casa. Com a aparição da estufa, surge a imagem

³⁶ Propp quer indicar, certamente, que a mesma cena se repete várias vezes, o que é uma fórmula comum no conto popular [N. T.].

de um ancestral enterrado debaixo dela. Todas essas ideias se cruzam com a crença de que um homem vivo nascente é um homem morto retornando à vida. Um herói do conto que surge da estufa, diante de uma perspectiva histórica, é um morto que estava dentro ou perto dela e que ressuscita. Contudo, faltam alguns elos na cadeia. Um deles é o que caracterizaria a passagem do nosso motivo ao conto. A razão dessa falta é talvez dupla. Por um lado, o círculo de representações de que tratamos fazia-se presente em rituais e em ações; o conto teria aparecido somente no momento em que essas ações começaram a perder sentido e a se extinguir. Por outro lado, contos ligados a essas práticas podem muito bem ter existido, mas não se conservaram³⁷.

8. O nascimento provocado pela ingestão de cadáveres.

Muitos materiais suplementares trazem-nos uma variedade de nascimento mágico de que falamos mais acima, que é o nascimento causado pela ingestão da carne de um cadáver. Essa variante nos mostrará de que maneira a realidade se transforma em conto, e as conclusões tiradas do estudo desse motivo poderão ser transpostas ao nascimento do herói que vem da estufa.

A questão do consumo do cadáver no intuito de fazê-lo tornar à vida aparece estritamente ligada à temática geral do canibalismo. Por outro lado, ela é também ligada à questão da teofagia³⁸. Não podemos abordar aqui todo o conjunto dessas crenças e costumes. Supunha-se que as qualidades daquele que era consumido seriam transferidas àquele que o consumia. Mas só os inimigos eram mortos, não os parentes. As partes dos corpos desses últimos eram comidas após sua morte natural. Na Oceania, e em algumas partes da África, vigorava o costume de beber os produtos líquidos da decomposição dos cadáveres. Nas ilhas Manus os cadáveres são dispostos sobre andaimes altos, fora de casa, e debaixo deles são colocadas iguarias sobre as quais os produtos da decomposição do cadáver escorrem em gotas. Esses pratos são então consumidos [VOGEL, 1911, p. 108; diversos exemplos em FROBENIUS, 1898].

Esse costume repugnante ganha formas mais brandas entre os povos mais cultos e a seguir desaparece por completo, subsistindo apenas na forma de histórias sagradas. Numa história dos índios Bakairi, uma mulher engole dois ossos da falange de um dedo, que eram conservados na casa do jaguar, seu marido. Por causa disso ela fica grávida [STEINEN, 1894, p. 370]. Algumas vezes o defunto, antes de ser comido, transforma-se em qualquer coisa menos repulsiva que um cadáver. Os índios da tribo Tlingit contam a seguinte história: um marido mata todos os seus filhos porque tem ciúmes de sua mulher. Ele pendura os cadáveres sob o teto, em cestas (ver mais acima, onde falávamos

³⁷ Nesse fragmento Propp faz alusão não aos contos existentes, atuais, mas a contos hipotéticos que explicitariam essa passagem da figura do ancestral (presente nos rituais e nas práticas mágicas) ao herói do conto atual [N. T.].

³⁸ Propomos aqui o termo “teofagia” para traduzir *θεοφαγία*, literalmente “ação de comer um deus” [N. T.].

de cadáveres suspensos na vida real, não em histórias). Um dos filhos assassinados se transforma em um pequeno objeto (não se diz que objeto é esse) e a mulher o engole. O filho nasce de novo [FROBENIUS, 1898, p. 28].

Esses dois casos representam narrativas muito próximas da realidade. Já relatamos como o homem guardava cadáveres sob seu teto de tal forma que os produtos da decomposição pingavam sobre os alimentos ou eram ingeridos diretamente; o costume de guardar ossos em casa era ainda mais difundido.

Assim, esse motivo toca a realidade. Às vezes, no lugar de um cadáver, encontra-se nos contos um objeto no qual o morto teria sido transformado. Isso explica o mistério da transformação das cinzas humanas em caixinha, que, além de tudo, são lambidas, e não comidas. [cf. *supra*: AFANÁSSIEV, 2-4, n. 82; 5-7, n. 143].

Um episódio exatamente análogo ao do conto de Afanássiev está no Tuti-Namé turco. O episódio mostra de forma inequívoca o nascimento provocado pela ingestão de cinzas e torna explícita a verdadeira significação da caixinha. Nele, uma previsão é feita a um homem segundo a qual noventa homens morrerão por causa de um cadáver achado por ele. Por causa disso, ele não enterra o cadáver, mas leva-o consigo, para em seguida queimá-lo e moê-lo, reduzindo-o a pó. Junta as cinzas dentro de um saco de pano, colocando-as numa caixinha. Um dia, ao voltar para casa, vê sua filha que experimentava o pó com a língua. Ela fica grávida [VESSELÓVSKI, 1921, p. 410]. A comparação dessa versão com a de Afanássiev mostra que os restos de um cadáver, quando consumidos, começam a se transformar em objeto mediador entre o cadáver ingerido e a mulher que o ingeriu. Um deslocamento aconteceu e através dele a realidade se mantém viva na narrativa por muito tempo. Num conto egípcio sobre dois irmãos, Batta se transforma em uma árvore, e uma apara sua cai na boca de uma mulher (isto é, ela a engole), e Batta volta à vida. Há outros mitos análogos na antiguidade. Dionísio havia sido esquartejado pelos titãs. Mas Zeus guardou seu coração e o ofereceu dentro de uma bebida a Sêmele. Isso faz com que Dionísio renasça. Por fim, esse motivo chegou às lendas cristãs. Na lenda de Nestor, uma mulher, seguindo o conselho de um santo, come biscoitos preparados com cinzas de mártires: ela tem três filhos. Em uma lenda bretã, uma criada come um osso de São Felipe que havia sido queimado (o osso tem o formato de uma colher; ela estava comendo com essa colher quando, por acaso, acaba por engoli-la). Felipe ressuscita [HARTLAND, 1909, I, p. 17]. Esse motivo comparece também como um costume na era dos caçadores. Com a passagem à agricultura primitiva, ele já aparece transformado em mito (entre os índios). Enquanto mito esse motivo subsiste por muito tempo, como testemunha, por exemplo, o conto grego de Dionísio. Com o desenvolvimento ulterior, esse motivo é cindido em contos, de um lado, e de superstições e lendas, do outro.

9. O nascimento a partir de um peixe.

Os exemplos que serão discutidos agora vão nos ajudar a compreender a forma de nascimento mágico encontrada com maior frequência no conto, que é o nascimento a partir de um peixe. O peixe foi um motivo privilegiado de inspiração na literatura europeia. Diversas obras foram dedicadas a ele. Isso se explica pelo fato de que os primeiros cristãos representavam Cristo sob a forma de um peixe. Coletamos uma enorme quantidade de materiais que poderíamos utilizar, ainda que eles não nos ofereçam a solução definitiva à questão [2].

Nos contos o peixe desempenha um papel importantíssimo, mas vamos nos contentar neste texto com os casos em que o peixe provoca o nascimento. Após um longo período de esterilidade, uma czarina foi aconselhada a capturar em uma determinada lagoa um peixe de ouro. A czarina e sua criada comem um pedaço dele cada uma, e uma vaca (ou uma égua, ou uma cadela) bebe da água utilizada para limpar o peixe; ao cabo de um tempo preciso, no mesmo dia, na mesma hora, no mesmo minuto, três irmãos vêm ao mundo.

Comparando-se esse caso com o precedente, podemos perguntar se esse costume reflete o ritual de consumo do ancestral totêmico no intuito de fazê-lo tornar à vida. Poderemos responder afirmativamente a essa questão se for provado que, em primeiro lugar, o peixe, enquanto ancestral totêmico, foi realmente difundido e, em segundo lugar, que o peixe era de fato ingerido para causar o nascimento-retorno da criança.

Numerosos materiais mostram que o peixe enquanto animal totêmico era largamente difundido, mais do que outros animais. Não poderemos oferecer aqui nem a cartografia nem a história da propagação dessa crença. Vamos nos contentar em trazer alguns exemplos. De acordo com o testemunho de Moszkowski, entre os Papua da Nova Guiné holandesa o peixe é tido como ancestral totêmico de toda a humanidade (além de cada clã possuir o seu próprio ancestral). Trata-se de um peixe enorme que vive no mar, e é a razão pela qual os pais dizem a seus filhos que chegam à idade de dez anos: “Agora você precisa botar esta imagem sob a pele, pois este é o seu bisavô e ele tem de saber que você pertence a ele” [MOSZKOWSKI, 1911, p. 322]. Boas, em seu livro sobre a organização social da tribo Kwakiutl, mostrou a larga difusão do peixe na qualidade de animal totêmico; as fachadas de muitas casas representam peixes imensos, de forma que aquele que entra na casa age como se entrasse dentro de um peixe [BOAS, 1897, p. 311-337]. Karsten, que concentrou seus estudos na joalheria artística da América do Sul, conclui que a predominância do peixe nessas jóias está relacionada ao fato de elas “estarem ligadas à crença de que as almas dos mortos se transformam em peixe”. A tribo Collas do Peru “considera os peixes como seus irmãos, porque diz-se que seus ancestrais provêm do mesmo rio” [KARSTEN, 1916, p. 189]. Uma crença de que certos peixes descendem de um peixe celeste que faz de tudo para conservar seus descendentes é muito comum no Peru. Essas espécies são consideradas sagradas. Por isso, os antigos vasos peruanos que foram

conservados trazem frequentemente imagens de peixes. Além disso, foram encontrados na região peixes de ouro, de prata, de cobre e de bronze. Deuses com forma de peixe foram encontrados também no templo do deus Pachacámac [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 331]. Frazer relata como o homem representava a descendência do clã a partir de um peixe, como os peixes surgiram na terra sob a água, como aprenderam a linguagem humana, puseram-se a andar em duas pernas, etc. Os Choctaws são seus descendentes [FRAZER, 1933, p. 22]. Frazer cita muitos exemplos desse tipo, mas eles representam um fenômeno mais tardio; nesses casos, as formas da descendência humana do animal aparecem racionalizadas.

Todos esses materiais não deixam dúvida de que o peixe como animal totêmico era amplamente difundido.

Outra questão: em que lugares e em que épocas o peixe era ingerido no intuito de provocar a concepção? Hartland diz: “Uma semana depois da morte de alguém, os Kondy realizam o ritual que traz de volta a alma do morto. Eles vão até o rio, anunciam aos gritos o nome do morto, capturam um peixe e o levam para casa. Em alguns casos, eles o comem, na crença de que assim farão com que a alma do morto retorne, nascendo de novo na mesma família sob a forma de uma criança” [FRAZER, 1935, p. 5; HARTLAND, 1909, I, p. 50].

Esse exemplo é particularmente claro. Tenta-se fazer com que o morto retorne na forma de um peixe chamando-o, e ele é capturado, levado à casa da família, ingerido, nascendo novamente sob a forma de uma criança. Isso mostra que o consumo do peixe pode ser considerado como forma particular do consumo dos restos de um cadáver.

Temos um caso análogo em um dos Jataka³⁹ relatados por Pischel. “Numa época remota, quando o rei Padmaka, piedoso e justo, reinava em Benares, a febre amarela se abateu sobre seus súditos, trazendo-lhes sofrimento. Depois de tentar em vão tudo o que estava ao seu alcance, os médicos declararam por fim que só o peixe rohu⁴⁰ poderia ajudá-los. Mas, apesar de todo seu empenho, não foram capazes de encontrar o peixe. Então o rei decidiu que iria se sacrificar em prol de seu povo. Legou o reino a seu filho mais velho, foi até o ponto mais alto de seu palácio e de lá se atirou, exprimindo o desejo de renascer como rohu. Seu desejo se realizou, pois logo em seguida ele foi encontrado às margens de um rio sob a forma de um enorme rohu. O povo correu até lá e pôs-se a cortar sua carne com facas. Ele pronunciou seu nome e converteu o povo ao budismo.” [PISCHEL, 1905, p. 511; sobre o mesmo assunto: SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 51].

Esse caso é uma interpretação *a posteriori* evidente. O motivo passou pelas mãos dos religiosos e recebeu deles uma coloração política e religiosa. É o consumo com objetivo de curar que leva à conversão à nova fé. De qualquer maneira, para nós esse exemplo é precioso, pois mostra que a ingestão do peixe nas etapas mais remotas da civilização correspondia à ingestão do morto.

³⁹ Os Jataka são uma coleção de quinhentos e quarenta e sete contos escritos em torno do século III a. C., cuja temática central está ligada às diversas encarnações anteriores de Buda, que aparece muitas vezes sob formas animais [N. T.].

⁴⁰ O rohu (*Labeo rohita*) é uma carpa indiana [N. T.].

Era provavelmente na Índia, justamente, que esse costume teria sido especialmente corriqueiro. “Os Ahir, uma casta de pastores de bovinos das províncias centrais da Índia, também fazem com que as almas dos mortos voltem para casa na forma de um peixe, depois de queimar ou enterrar em algum lugar o cadáver” [FRAZER, 1933, p. 22].

Essas referências, que se ligam ao que foi dito acima acerca do consumo dos mortos para fazê-los ressuscitar, mostram que o conto pertence a essa mesma categoria de fenômenos – os fenômenos do consumo dos mortos enquanto peixes a fim de fazer com que renasçam como crianças.

Mas essas referências não elucidam por completo a questão. Uma interrogação se coloca: por que precisamente o peixe, e não outro animal qualquer, conservou essa função?

Pode-se indicar aqui que, por um lado, o peixe guarda frequentemente uma ligação com o mundo dos mortos, com os defuntos, independentemente da presença ou da ausência do totemismo do povo em causa. Por outro lado, o peixe é poderoso por causa de seu poder de fecundidade.

Em Buin existiu o costume de lançar aos peixes os ossos de cadáveres cremados [WHEELER, 1914, p. 47]. Nas montanhas do Himalaia encontra-se o açude Saraewata, onde vivem os peixes sagrados conhecidos como Mrikunda; “quando se dá de comer a esses peixes, são feitos sacrifícios ao mana dos parentes mortos” [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 312].

Esse costume de oferecer ossos aos peixes é para nós muito importante. Ele conduz a um círculo de representações de acordo com o qual se nasce de novo por meio da ingestão de um peixe ou de uma serpente. A ligação do peixe com o mundo dos mortos não para por aí. Na antiga Babilônia, o médico que vinha visitar um doente vestia-se de peixe. Isso pode ser compreendido se nos lembrarmos de que a cura consistia em trazer a alma de volta ao moribundo. O médico vestido de peixe tinha acesso ao reino dos mortos, de onde ele podia fazer retornar a alma. Trata-se de Ea ou Oannes⁴¹. Deve-se acrescentar a isso o fato de encontrarmos com frequência imagens de peixes sobre tumbas do mundo antigo (em tumbas micênicas, gregas e romanas, nas catacumbas [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 367]). Foram encontrados, por exemplo, peixinhos de ouro. Lembremo-nos de que no conto o herói muitas vezes nasce, ele também, de um peixe de ouro. Supunha-se provavelmente que o defunto deveria ressuscitar sob a forma de um tal peixe.

Todos esses materiais mostram que o peixe é um defunto e que essa crença era amplamente difundida. Ora, sendo assim, podemos enfim explicar por que justamente o peixe é que foi conservado em maior escala que os outros animais. O peixe foi conservado em virtude das mesmas razões pelas quais o pássaro guardou a qualidade de animal que representa o morto ou sua alma [WEICKER, 1902]. O pássaro representa o reino celeste dos mortos, enquanto o peixe representa o reino subterrâneo. Tais crenças estão vinculadas à formação de representações de um reino dos mortos distante e suspenso no ar,

41 Deuses babilônios cuja figura é a de um peixe [N. T.].

que se alcança voando, bem como de representações de um reino dos mortos que fica sob a terra ou sob a água.

No entanto, se é assim, poderíamos perguntar: por que precisamente o peixe, e não o pássaro, é ingerido com o objetivo de fazer surgir a descendência?

Isso está relacionado ao fato de se atribuir ao peixe um poder de fertilidade incomum – essa representação baseia-se na simples observação estabelecida pelos povos pescadores de que o peixe se reproduz de forma extraordinariamente rápida e abundante. “Como o peixe se reproduz rapidamente, ele simboliza a fecundidade entre muitos povos, a abundância e o fato de se ter muitos filhos”, diz Scheftelowitz [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 376].

Pischel testemunha o mesmo fenômeno: “O peixe era um símbolo da fecundidade” [PISCHEL, 1905, p. 530]. O caso que descrevemos mais acima constitui-se numa primeira manifestação dessa representação; os casos mais tardios contêm esse fundamento de pensamento sob formas que nos são mais claras. À luz dos materiais mencionados, compreende-se por que o deus indiano do amor tinha como símbolo o peixe [PISCHEL, 1905, p. 530], ou por que a cada sexto dia o homem sacrificava, nos povos nórdicos, um peixe à deusa da fecundidade e da abundância, Freya [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 378]. O Talmud ecoa essas tradições: “Deve-se possuir a mulher no primeiro dia da semana, pois foi esse o dia em que Deus, quando criava o mundo, abençoou os peixes com as palavras: ‘Crescei e multiplicai-vos’” [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 376]. Os judeus espanhóis de Istambul têm o seguinte costume: os recém-casados, imediatamente após a cerimônia do casamento, saltam três vezes sobre um grande prato cheio de peixes frescos [HARTLAND, 1909, I, p. 51]. Podemos extrair outros casos semelhantes dos materiais de Hartland. Entre os saxões da Transilvânia, as mulheres sem filhos comem peixe para a festa de Natal e jogam os ossos em água corrente, na esperança de assim pôr um filho no mundo [HARTLAND, 1909, I, p. 50]. Não há nada de surpreendente na existência de narrativas ligadas a esses gestos, contando os resultados dessas práticas; tais narrativas se parecem muito com contos, pois estão fundadas sobre as mesmas representações, mas sua circulação é limitada, regional, e elas são vistas como verdadeiras. Assim, na Islândia “dizia-se que na segunda metade do século XVIII uma certa mulher nobre, desejosa de ter um filho, seguiu o conselho de três mulheres que lhe surgiram durante um sonho: ela deitou-se perto de um riacho e bebeu da sua água. Fez isso de tal forma que uma truta entrou em sua boca. Ela a engoliu, e seu desejo se realizou” [HARTLAND, 1909, I, p. 7]. Esse caso nos traz à lembrança uma certa ervilha engolida com água. Sabemos de que ervilha se trata. Agora sabemos também de onde, nesses casos, aparece o peixe. Não citaremos todos os casos relatados pelos autores mencionados. O que nos interessa é seu fundamento econômico e social. É perfeitamente evidente que o peixe enquanto imagem viva, e não cristalizada na tradição, só era concebível entre os povos que se sustentavam da pesca primitiva e que viviam segundo a organização do clã. Mas desde muito logo o homem passou não somente a caçar, como também a domesticar os animais, a praticar a pecuária. Vemos que no conto não é só o herói que come o peixe, mas também uma vaca,

um cavalo ou um cachorro, embora mais frequentemente uma vaca. Isso não é por acaso. Antes de detalhar essa questão, entretanto, é preciso indicar que o peixe, em qualquer dos casos, tem o papel de uma instância paterna, e não materna. Em outras palavras, é o caráter fálico que é típico do peixe. Algumas vezes, essa ideia é tomada estritamente ao pé da letra: o homem se transforma em peixe. Na América do Norte, foi registrado um motivo narrativo no qual um homem persegue uma mulher, mas não chega a possuí-la. Certa vez, ele a surpreende durante o banho, transforma-se em peixe e, num momento favorável, quando ela se encontra em posição propícia, ele a fecunda [BOAS, 1895, p. 73]. Existem casos similares na Oceania. Lá, uma mulher vai depois de um dia de trabalho duro tomar um banho de mar. Ela sempre via um peixe grande: “O peixe se esfregava contra suas pernas e cheirava suas nádegas. Suas nádegas incharam-se e um menino foi concebido do inchaço”. [HAMBRUCH, 1912, p. 66]. Esses casos explicam alguns achados arqueológicos. Assim, sobre um fragmento de chifre de cervo encontrado em uma caverna em Lorbê, três cervos estão traçados e entre as patas de cada um figuram dois peixes. Esses desenhos distinguem-se por sua alta qualidade artística [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 381]. Encontram-se desenhos parecidos na Antiguidade. Foi encontrado em Tirince um caco de terracota trazendo a imagem de um cavalo. Um peixe está representado entre suas patas, orientado no sentido dos órgãos genitais. Scheftelowitz o data do século VII a. C. e acrescenta: “Esses desenhos são com toda certeza considerados instrumentos mágicos para fazer crescer rapidamente o rebanho” [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 381].

O caráter artificial dessa combinação foi provavelmente aquilo que inibiu a propagação dessa forma, pois somente a forma alimentar se difundiu e ela se manteve frequente não somente no conto como também entre as crenças vivas. Um padre de um vilarejo contou a Hartland o seguinte episódio: “Um dia ele atravessava uma ponte juntamente com a mulher do ferreiro. Um garoto estava por ali pescando. A mulher disse: ‘Se ele me desse uma truta viva, eu a ofereceria à nossa vaca para que ela desse à luz um bezerro’” [HARTLAND, 1909, I, p. 52]. Por fim, verificamos a combinação das fecundidades humana e animal através do peixe num antigo ritual matrimonial indiano: “O casal de recém-casados entra na água até a altura do joelho e captura um peixe com a parte inferior de suas roupas voltada para o Oriente. Em seguida, o casal pergunta a um brâmane: ‘O que você vê?’, ao que ele responde: ‘Filhos e rebanhos’”. Scheftelowitz acrescenta: “O peixe representa aí a fecundidade e o crescimento do gado” [SCHEFTELOWITZ, 1911, p. 377].

Esses materiais permitem-nos concluir que o motivo do nascimento produzido pela ingestão de um peixe é um caso particular do motivo do consumo de um ancestral com o objetivo de provocar a renascença. Se nesses casos somente o peixe foi conservado, e não outros animais, é porque o homem lhe atribui uma força fecundante independentemente do totemismo. A força fecundante do peixe é transferida ao gado, no início revestida de formas puramente fálicas e, posteriormente apenas, sob a forma do simples consumo de peixe.

10. Os homens fabricados.

Os casos citados não esgotam os materiais dos contos relativos ao motivo do nascimento mágico. Nem todos remontam às representações totêmicas, à descendência do homem do animal.

Nas religiões de muitos povos, apenas os *primeiros* homens nascem de forma mágica, e esses são os homens que não podiam nascer. Eles são criados por uma divindade e é a partir deles que todos os outros nascem, em seguida. O conto reflete também tais tradições. Em um conto, os pais criam filhos de argila e madeira. “Era uma vez um mujique e sua mulher. Nunca tinham tido filhos. Um dia a velha diz: ‘Meu velho, que tal se você fizesse um menininho de argila?’ [ONTCHUKOV, 1908, nº 130]. “Era uma vez um mujique e sua mulher. Esse mujique e essa mulher não tinham filhos. Fizeram um menininho de argila, e ele se pôs a andar, mesmo sendo feito de argila” [ONTCHUKOV, 1908, nº 102]. A fim de estabelecer um paralelo com tais narrativas, podemos citar os mitos dos povos mais primitivos: neles, não são os homens, mas os deuses que criam gente de argila; além disso, são os primeiros homens, ancestrais do gênero humano. Assim, numa antiga narrativa das Américas, os deuses criam primeiro os animais. Mas estes não podem glorificar os deuses; os deuses os amaldiçoam. Os deuses então dizem: “Façamos outra tentativa, pois aproxima-se o tempo de plantar, tempo de júbilo. Criemos um provedor para nós, criemo-nos um mantenedor”, assim disseram eles. E foi então criado o homem. Da terra, da argila de olaria, fizeram sua carne. Mas perceberam que não tinha ficado bom. Ele não tinha conexões nem articulações, era imóvel, impotente, desajeitado e cheio d’água. O segundo homem foi feito de madeira, o terceiro de massa de milho. O terceiro ficou bom [KRICKEBERG, 1928, p. 123].

Nessa narrativa, há dois traços indicando a concepção agrícola desse motivo que chamam nossa atenção. Os deuses criam provedores para eles mesmos, isto é, eles estão na situação de pais sem filhos. Eles os criam antes do período de semear, e o segundo traço é o fracasso dessa tentativa. O homem de argila não dá certo; um garotinho de argila de um conto russo lembra essas criaturas fracassadas. Ele devora seus pais, e depois a argila da qual foi feito; a argila se quebra e se decompõe por causa de uma pancada. Se na narrativa mexicana a argila é úmida demais, aqui, ao contrário, é seca demais.

Isso não significa, naturalmente, que o conto russo seja descendente da narrativa mexicana. Mas pode-se supor que tais histórias acerca de criaturas fracassadas eram mais amplamente difundidas do que temos notícia, e que o conto conservou seus traços. O Deus da Bíblia, ele também, examina criticamente sua criação: “E Deus viu que era bom”. É provável que a Bíblia não tenha guardado a narrativa sobre as tentativas fracassadas por não corresponderem à representação da onipotência de Deus. Ele abençoa os homens, mas poderia ter amaldiçoado seus predecessores assim como os deuses o fizeram.

Todos esses elementos são testemunhas da origem relativamente tardia desse motivo. Essa origem está ligada à existência das técnicas de olaria. Verifica-se esse motivo já na Babilônia. Jeremias disse: “Sabemos, graças aos registros cuneiformes, que Ea, oleiro divino, modela suas criações com argila” [JENSEN, 1906, p. 4]. Aruru, deusa-mar, cria Enkidu da terra ou da argila [JEREMIAS, 1900, p. 39]. A narrativa bíblica da criação de Adão pertence ao mesmo ciclo.

Um conto dos Vogul confirma a suposição acerca da criação fracassada dos homens de argila. Em exata correspondência com o conto mexicano, temos a fabricação de sete homens de argila e sete homens de madeira. “Os homens de argila ganharam vida. Mas sua vida não durou: mãos de argila, pés de argila – para que servem? Um homem cai na água e se afoga; se faz calor, a água sai de seu corpo. Se fossem fabricados de larício⁴², os homens seriam mais fortes, e não se afogariam na água” [TCHERNETSÓV, 1935, p. 27-28].

Isso nos leva a examinar com mais detalhes os homens fabricados de madeira. Algumas vezes um menino é criado com um pedaço de madeira, com um toco, ou com um tronco. “Era uma vez um velho e uma velha que não tinham filhos. Certo dia, a velha diz ao velho: ‘Vai, meu velho, até a floresta, serra um tronco, e faz também um berço. Eu vou ninar esse tronco [no berço], e quem sabe se dele não sai alguma coisa?’ O velho fez como a velha pediu. E eis que a velha acalentou o tronco cantarolando (segue-se a canção). A velha olha e vê que o tronco tem pés: ela fica felicíssima, e se põe de novo a cantar, e cantou até que o tronco se transformou em uma criança [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 62b; 5-7, nº 109]. A criança, nesse exemplo (assim como em outros textos análogos), não é feita de tronco, ela se *transforma* de tronco em gente. A canção de ninar sob cuja influência o tronco vira criança é característica. É uma canção mágica, encantatória. Percebendo que a criança está em curso de transformação, a mãe continua a cantar.

O motivo da criação do homem a partir da madeira também encontra seu paralelo nos contos sobre os primeiros homens, e é, além disso, incontestavelmente mais antigo que o motivo anterior. O motivo da criação de argila teve de aguardar os povos que dominavam as técnicas de olaria. O motivo da criação a partir de um pedaço de madeira pode ser observado nos povos situados na mais baixa escala de desenvolvimento de que se tem notícia.

Poder-se-ia perguntar aqui se o papel desempenhado pelos tjuringa dos australianos – pequenas pranchas de madeira ou de pedra representando qualquer coisa como um duplo, ou como um recipiente da força ou da alma do homem – pertence ao mesmo ciclo. “Deixaram aqui um tjuringa do qual nasceu de repente o homem chamado Uchirkarinia, cujos descendentes ainda vivem.” [SPENCER & GILLEN, 1899, p. 434]. Entretanto, essa questão não pode ser respondida de maneira tão simples, e por isso passaremos a materiais mais recentes e claros. Deve-se notar aqui, antes de mais nada, o seguinte: quando se trata da criação do primeiro homem, este é frequentemente criado por outro homem.

⁴² Árvore comum das regiões frias do Hemisfério Norte, da família das pináceas [N. T.].

A questão da origem do criador não é jamais colocada nesses casos. O homem criado é considerado o primeiro e o criador fica em segundo plano. Assim, num conto africano, a vida da humanidade começa pelo seguinte acontecimento: um homem sai do meio dos arbustos, e ele não se lava nunca, jamais corta os cabelos, come e bebe muito pouco. “Ele saiu e fez uma figura humana de madeira, levou-a consigo e colocou-a diante de sua casa, nos arbustos”. Essa imagem despertou para a vida e tornou-se o ancestral da espécie humana [FÜLLEBORN, 1906, p. 48]. Esse caso mostra, em primeiro lugar, a ligação entre essas narrativas com imagens esculpidas dos ancestrais, que verificamos em muitos povos primitivos. Em segundo lugar, na figura do homem que vem dos arbustos, reconhecemos facilmente o “imundo”. O “imundo” está associado aos ritos de iniciação [PROPP, 1939]. Vemos então que o motivo do nascimento mágico pode assim ser ligado às formas do nascimento simbólico vivenciado com a chegada da maturidade sexual. Nelas, não há um casal humano na origem do nascimento (no conto, os deuses criadores são substituídos por esposos criadores). Entre os Arapaho existe um conto sobre sete irmãs que vivem numa floresta. Elas concebem um menino de um tronco colocado sobre uma cama. Cada irmã diz uma coisa. Uma diz “Eleva-te”, outra diz “Lava-te”, etc. O tronco se transforma em menino [DORSEY, KROEBER, 1903, p. 95]. As irmãs vivem numa floresta porque não querem se casar. Temos aí um caso de nascimento sem marido – o que é um vestígio de certas representações matriarcais. O menino é criado por meio de feitiços. Esses feitiços correspondem a uma canção durante cuja execução o tronco se transforma em menino no conto.

Algumas vezes as transformações desse tipo são atribuídas não ao primeiro homem, mas à primeira mulher. Assim, num mito da Oceania, o primeiro homem talha uma mulher na madeira e diz: “Árvore, torna-te humana” [MEIER, 1907, p. 652].

Nos mitos mexicanos ligados ao estágio de produção agrícola, o motivo da criação originada da madeira se encontra com o motivo da terra e dos grãos de milho. Os primeiros homens são feitos de terra e de argila. No entanto, o resultado não é bom. Os seguintes são feitos de madeira. Os deuses disseram: “Seria bom que fossem feitos bonecos esculpidos na madeira, que soubessem falar à vontade, sobre a cara⁴³ da Terra. Que assim seja feito”. Tão logo os deuses o disseram, nesse exato instante, foram feitos bonecos de madeira. Eles ganharam vida como homens, e puseram-se a falar como homens [KRICKEBERG, 1928, S. 125]. Note-se que aqui os criadores dão lugar aos deuses, bem de acordo com um estágio mais tardio, e a contradição entre o primeiro homem criador e o primeiro homem criado encontra-se de certa maneira suprimida. Sob essa forma essas representações perduraram por muito tempo.

Não é necessário citar mais outros exemplos. Onde quer que encontremos o motivo da criação do homem feito de argila ou madeira, constatamos que eles são quase sempre os primeiros homens. A semelhança entre esses materiais e o conto é muito grande.

⁴³ Provavelmente uma metáfora para “a superfície da Terra” [N. T.].

Concluímos pois que o motivo da criança feita de madeira ou argila remonta ao mito da criação dos primeiros homens. A árvore é mais antiga do que a argila ou a terra. Pode-se encontrar no motivo da criação do filho de argila uma forma mais antiga da criação fracassada dos homens de argila: um garotinho de argila aparece como um monstro e desfaz-se em pó.

Acabamos de discutir as formas mais típicas do nascimento mágico encontradas no conto russo. No entanto, o conto russo está muito longe de representar todos os tipos possíveis do nascimento mágico. Deixamos de lado o nascimento mágico através de um toque, de um golpe físico, de sangue ou de sangue coagulado, de pérolas ou pedras engolidas, da exposição ao sol ou à chuva, da ingestão de alimentos de origem animal, de ovos [SMIRNÓV, 1917, p. 184], etc. Tampouco consideramos o nascimento originado da coxa, da cabeça, ou de um tumor. Em outras palavras, não temos o direito de criar uma teoria da partenogênese. Nossos objetivos são muito mais modestos. Nossos objetivos consistem em encontrar as categorias históricas dos fenômenos aos quais o conto pertence. Essas categorias foram encontradas. O estudo do motivo do nascimento mágico no conto mostra que ele não é o mesmo e nem é homogêneo em suas origens. Reconhecemos em geral os traços de três grupos: o das representações ligadas ao totemismo, o das representações ligadas à força animante da natureza vegetal (e às vezes, também, com elementos do totemismo) e o dos motivos que remetem ao mito da criação dos primeiros homens.

Da mesma maneira, vimos que uma representação do reaparecimento do morto embasa certas formas do nascimento mágico. Este, em algumas dessas formas, baseia-se nas ideias de reencarnação. Não se pode mostrar com a análise isolada do motivo como ele se integra no conto enquanto totalidade. Mas pode-se afirmar desde já que o conto conservou não aquele estágio primordial no qual a causa do nascimento era desconhecida, mas um outro, mais tardio, quando esse tipo de nascimento era atribuído ao herói, salvador ou deus. É fato que em muitos desses casos o herói nascido de forma mágica não tem nada de um salvador (um tronco de árvore, Sniegúrotchka, etc.). Mas, no conjunto, no sistema do conto, o herói nasce de maneira mágica, exatamente como salvador. Assim, o herói nascido magicamente de um peixe é frequentemente um matador de dragões e salvador de uma tsarina. Poder-se-ia levantar a objeção aqui de que o herói nasce de forma mágica antes que se tenha necessidade dele enquanto salvador. Quando ele nasce, não existe ainda nenhuma serpente, nenhum inimigo no horizonte. No entanto, pode-se vislumbrar aí um procedimento puramente artístico que testemunha a perda das representações religiosas a partir das quais esse procedimento se desenvolveu. Além disso, essa perda não é completa. A “ervilhinha rolante” nasceu de forma mágica após uma catástrofe. O tsarévitch Larokopej, ele também, nasce prodigiosamente após o desaparecimento das irmãs [ZIELIÔNIN, 1914, nº 27]. Esses casos conservam a lógica antiga e a ordem de sucessão das coisas. O “nascimento mágico” é um traço característico do herói. Ele nasce para o salvamento e a libertação.

11. O crescimento rápido do herói.

Se nossa indicação de que o nascimento mágico tem origem na representação da reencarnação está correta, ela traria alguma luz a um outro motivo intimamente ligado ao nascimento mágico: o do crescimento rápido do herói. O herói cresce “não ano a ano, dia a dia, mas de hora a hora, de minuto a minuto, como a massa que fermenta” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 119, 107; 5-7, nº 206, 185]; “Alguns crescem ao ritmo dos anos, mas, ele, ao ritmo das horas” [AFANÁSSIEV, 2-4, nº 82; 5-7, nº 143]; “Ela engravidou pela manhã, e à noite o bebê andava com suas próprias pernas” [ONTCHUKÓV, 1908, nº 177]. Se aquele que nasce magicamente é o morto ressuscitado, concluímos que o herói morto quando adulto torna à vida também adulto. Por certo, ele nasce sob a forma de uma criança, pois as mulheres não podem dar à luz um adulto. Porém, tendo afinal nascido, ele se transforma instantaneamente em adulto. Esse instante encontra-se expandido no conto em horas e minutos, e a tendência do conto à reelaboração transforma-o em três, seis ou nove dias, ou coisa parecida.

Seria possível mostrar em nosso material indícios de que o herói nasceu adulto? “Ela concebeu dois filhos. E como a surpreenderam! Disseram-lhe: ‘Mãe, atravesse este rio’” [KHUDJÁKOV, I, nº 23]. Está claro aqui que os filhos nasceram adultos.

Um mito africano da tribo Bazuto conta que um animal imenso devora todos os homens. Por fim, a única pessoa a permanecer viva é uma mulher e ela dá à luz um filho. Este vem ao mundo com um ornamento de jóia no pescoço. A mãe prepara-lhe um pouco de palha para acomodá-lo e, ao voltar-se para ele, fica aterrorizada: a criança já havia alcançado o tamanho de um homem adulto [FROBENIUS, 1898, p. 242].

Esses exemplos mostram um lado da questão: o motivo em seu estágio primordial, revelando que o herói é desde o seu nascimento um adulto. Mas esse é só um dos lados da questão. Outros materiais mostram claramente que o herói nasce adulto porque é um ser ressuscitado, porque está nascendo pela segunda vez. Em uma das variantes do mito do rapto do Sol, acontece o seguinte: todo o país está à sombra, não há sol. O herói quer raptá-lo. O Sol estava em uma caixinha, na casa de uma mulher. Para chegar até ela, o herói, depois de aprender a se transformar em criança com o auxílio de um esquilo da floresta, entra no ventre da mulher e nasce de novo quatro dias depois. “Ao alcançar a idade de um dia, ele já era capaz de andar e, no dia seguinte, pôs-se a falar. Com quatro dias de idade, começou a exigir aos berros a caixinha onde estava o Sol” [BOAS, 1897, p. 411]. Deve-se mencionar que na América o número “quatro” é ao mesmo tempo sagrado e convencional, como o nosso “três”. A gravidez rápida precede o crescimento rápido – eis o que nos mostra o conto. Mas o mais importante é que esses exemplos ilustram claramente a causa do crescimento rápido.

De um lado, o herói nasce adulto, e justamente como herói, como salvador no momento de infortúnio e, de outro, como um ressurgente do mundo dos mortos. O ventre

da mulher é para ele uma porta para a vida, através da qual ele retorna. Num conto mexicano, uma mulher tem quatrocentos filhos. Eles lhe são hostis e lhe declaram guerra. A mãe vai ao seu encontro. Um pequeno tufo de penas emaranhadas cai do céu sobre ela. Com isso, ela engravida e dá à luz imediatamente um filho que se lança diretamente do ventre materno sobre seus irmãos e triunfa sobre todos eles [KRICKEBERG, 1928, p. 85]. Uma situação analogamente ligada a uma ameaça aparece num conto africano: “Aconteceu de uma mulher engravidar. Aconteceu que um dia seu filho começou a falar dentro do ventre. Ele disse: ‘Deixa-me nascer depressa, os homens estão matando o gado de meu pai...’ A criança saiu do ventre. Tendo saído, pôs-se de pé. Sua mãe lhe disse: ‘Vem cá, vou cortar a placenta.’ O menino respondeu: ‘Não, é melhor não. Não debes cortá-la, pois já sou bastante grande – sou um dos homens do Conselho’”. [SNEGIÚREV, 1937, p. 35]. O contador não percebe aí a contradição entre o recém-nascido que é ao mesmo tempo adulto. Mais tarde, essa contradição seria solucionada pela introdução do motivo de um crescimento rapidíssimo, ou seja, pela transformação da criança em adulto. Podemos remeter também à história de Calirroé, cujo marido, Alcmeón, foi morto numa emboscada. Ao tomar conhecimento disso, ela dirige uma oração a Zeus para que ele, com seus poderes extraordinários, torne adultos seus dois filhos pequenos. Isso de fato acontece. À noite, quando vão dormir, os filhos são crianças, e pela manhã acordam homens barbados, sedentos de vingança.

Pode-se observar muito frequentemente o crescimento rápido dos ressurgentes. O instante da morte está ausente, como vimos, nos registros americanos: neles, o herói se transforma diretamente em menino e entra imediatamente no ventre de sua segunda mãe. Mas vê-se nesses materiais também o crescimento de crianças saídas do túmulo, ou seja, que retornam do além. Em um mito da América do Norte, uma mulher tem um amante. O marido descobre. Ela está grávida. Finge morrer, mas o marido descobre, mata-a, deixa-a numa tumba, com o bebê em seu ventre. A criança, entretanto, não morre. Ela cresce numa velocidade prodigiosa. Um dia, outros meninos testemunham sua saída da sepultura. Essa criança possuía qualidades mágicas excepcionais [BOAS, 1897, p. 41]. Temos um fenômeno semelhante num mito dos lacutos. Nele, o pai está morto, e ordena à sua esposa que coma os dois ramos de erva que crescerão sobre seu túmulo. Ela obedece, e concebe dois gêmeos. “Numa única noite, chegaram à idade de um ano, em duas noites, dois anos, etc.”, e a progressão vai até dez [VERKHOJANSK; 1890, p. 98]. Portanto, o recém-nascido saído do túmulo ou do reino dos mortos não cresce, mas torna-se instantaneamente adulto. As crianças crescem tão rápido porque são o pai sacado da morte à vida por intermédio de uma planta. Algo semelhante acontece em um conto dos Nenets: “A morte veio ao *tchum*⁴⁴. A primeira filha, a irmã de Sieruléiev⁴⁵, casou-se com a morte. Ela teve um filho, e na mesma medida que uma criança cresce durante um

⁴⁴ Cabana feita com peles de animais (renas, principalmente) por esse povo nômade da Sibéria [N. T.].

⁴⁵ De *siérij*, “cinzento”, “de cor cinzenta” [N. T.].

ano, seu filho cresceu num dia só” [TÔNKOV, 1936, p. 108]. As outras crianças crescem ao fio dos anos, e aquela criança cresceu num único ano, porque era um *filho da morte*.

Esses materiais nos levam à conclusão de que o motivo do crescimento rápido foi criado a partir do motivo do nascimento do herói enquanto salvador. Ele nasce no momento do infortúnio e entrega-se imediatamente à causa da libertação. Nasce adulto porque é um adulto, um ressurgente do além. Mas como uma mulher não pode parir um adulto, vemos surgir o motivo da transformação da criança em adulto, que é apresentado no conto sob a forma de um crescimento extraordinariamente rápido [3].

NOTAS do autor

[1] Mencionemos as obras mais importantes: Лафарг, 1925, p. 183-193; Веселовский, 1913, p. 58-65; Богораз-Тан, 1928, p. 44-54 (cap. VI); Недельский, Францев, 1934, p. 44-63; Яворский, 1905, p. 306-307; Schubert, 1890; Moret, 1902, p. 38-73 (Cap. II); Frobenius, 1904, p. 223-263 (Kap. X); Hartland, I, p. 71-102; Petersen, 1909; Reitzenstein, 1909; Saintyves, 1908; Rank, 1922; Norden, 1924.

[2] Achelis, 1887; Pischel, 1905, p. 501-532; Dölger, 1910; Scheffelowitz, 1911; Kunicke, 1912; Knoche, 1939.

[3] Eis as referências bibliográficas do artigo:

Obras em russo

Афанасьев, 3 - Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. - Т. I - II. / Под ред. А. Е. Грузинского. - Изд. 3. - М., 1897.

Богораз-Тан, 1928 - Богораз-Тан В. Г., Христианство в свете этнографии. - М. - Л., 1928.

Верхоянск., 1890 - Верхоянский сборник - Иркутск, 1890. - (Зап. Вост. -Сиб. отд. РГО. - Т. I, вып. III).

Веселовский, 1913 - Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов. // Веселовский А. Н. Собр. соч. - Т. II, вып. I: Поэтика - СПб, 1913.

Веселовский, 1921 - Веселовский А. Н. Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине. // Веселовский А. Н., Собр. соч. - Т. VIII. - Пг, 1921.

ЖС, XXI - Живая старина (СПб.). - N XXI. -1912. - Вып. II - IV.

Зарубин, 1932 - Белуджские сказки, собранные И. И. Зарубиным. - Л., 1932.

Зеленин, 1914 - Зеленин Д. К., Великорусские сказки Пермской губ.- Пг., 1914. - (Зап. РГО. - Т. XLI).

Зеленин, 1915 - Зеленин Д. К., Великорусские сказки Вятской губернии. - Пг., 1915. - (Зап. РГО. - Т. XLII).

Зеленин, 1936 - Зеленин Д. К., Культ онгонов в Сибири. Пережитки тотемизма в идеологии сибирских народов. - М. - Л., 1936.

Кагаров, 1929, Кагаров Е. Г., Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. - Т. VIII.- Л., 1929, - С. 152-195.

- Лафарг, 1925 - Лафарг П., Миф о непорочном зачатии. // Лафарг П. Сочинения / Под ред. Д. Рязанова. - Т. 1. - М. - Л., 1925.-С. 183 - 193.
- Недельский, Францев, 1934 - Недельский В., Францев Ю., Миф о страдающем боге. - М., 1934.
- Ончуков Н. Е., Северные сказки. - СПб., 1908. - (Зап. РГО. - Т. XXXIII).
- Пропп, 1939 - Пропп Е. Я., Мужской дом в русской сказке. // УЗ ЛГУ. - N 20.- Сер. филол. наук. - Вып. 1. / Ред. А. П. Рифтин. - Л., 1939.
- Смирнов, 1917 - Смирнов А. М. Сборник великорусских сказок Архива РГО. Вып I- II. - Пг. 1917.- (Зап. РГО. - Т. XLIV).
- Снегирев, 1937 - Сказки Зулу. / Вступ. ст., пер, примеч. И. А. Снегирева - М. - Л., 1937.
- Тонков, 1936 - Тонков В., Ненецкие сказки. / Предисл. В. Г. Тана Богораза. Ред, обработ. В. С. Сидоренко. - Архангельск, 1936.
- Фрэзер, I- IV - Фрэзер Дж., Золотая ветвь. - Вып. I - IV. -Л, 1928.
- Фюстель де Куланж, 1906 - Фюстель де Куланж, Н. Д., Гражданская община древнего Рима. - СПб., 1906.
- Харузин, 1905 - Харузин Н., Этнография. - Вып. IV: Верования. - СПб., 1905.
- Худяков, I-III - Худяков И. А., Великорусские сказки. - Вып. 1- III. - М, 1860 - 1862. - (Переизд.: Великорусские сказки в записях И. А. Худякова - М. - Л., 1964).
- Чернецов, 1935 - Чернецов В., Вогульские сказки. Сборник фольклора народа манси (вогулов). - Л, 1935.
- Штернберг, 1936 - Штернберг Л. Я., Первобытная религия в свете этнографии. - Л., 1936. - (Научно-исслед. ассоциация Института народов Севера ЦИК ССР,-Материалы по этнографии. - Т. IV).
- Энгельс, 1933 - Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. // Маркс К, Энгельс Ф., Сочинения. - Т. XVI, ч. 1. -М.,1933.-С.3-153.
- Яворский, 1905 - Яворский Ю. А., Памятники галицко-русской народной словесности. - Киев, 1905. - (Зап. РГО. - Т. XXXVII, вып. I).

Obras em outras línguas

- Achelis, 1887 - Achelis H., Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmaler der romischen Katakomben. - Marburg, 1887.
- ARw - Archiv für Religionwissenschaft (Leipzig).
- Boas, 1895 - Boas F., Indianische Sagen von der nordpazifischen Küste Amerikas. - Berlin, 1895.
- Dieterich, 1904 - Dieterich A., Mutter Erde. // ARw. - 1904 - Вд. VII. - Н. 1.
- Doerr, 1935 - Doerr E., Bestattungsformen in Ozeanien. // Arnhropos. - 1935.- Bd. 30.
- Dölger, 1910 - Dölger E J., Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. - Bd. I. - Rom, 1910.
- Dorsey, Kroeber, 1903 - Dorsey G. A., Kroeber A. L., Traditions of the Arapaho. - Chicago, 1903. - (Field Columbian Museum Publication. - 81.- Anthropological Series. - Vo1. 5).

- Frazer, 1907 - Frazer J. G., *The golden bough*. / 2 ed. - London, 1907.
- Frazer, 1933 - Frazer J. G., *The fear of the dead in primitive religion*. -Vo1. I. - London, 1933.
- Frazer, 1935 – Frazer J. G., *Totemism and exogamy: a treatise on certain barly forms of superstition and society*. - Vo1. I. - London, 1935.
- Frobenius, 1898 - Frobenius L., *Die Weltanschauung der Naturvölker*. // *Beiträge zur Volks- und Völkerkunde*. - Bd. 6. - Weimar, 1898.
- Frobenius, 1904 - Frobenius L., *Das Zeitalter des Sonnengottes*. - Berlin, 1904.
- Fülleborn, 1906 - Fülleborn F., *Das deutschen Naussa- und Ruvanagebiet*. // *Deutsch-Ost-Afrika*. - Bd 9. - Berlin, 1906.
- Hambruch, 1912- Hambruch P., *Südseemärchen* - Jena, 1912.
- Hartland, I- III - Hartland E. S., *The Legend of Perseus* - Vo1. I- III. - London, 1894 - 1896.
- Hartland, 1909 - Hartland E. S., *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of Family*. - Vo1. I- II. - London, 1909- 1910.
- Jensen, 1906 - Jensen P. *Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur*. - I. – Strassburg, 1906.
- Jeremias, 1900 - Jeremias A., *Hölle und Paradies bei den Babyloniern*. - Leipzig, 1900. -(Der A1te Orient. - Jg. 1.- H. 3).
- Karsten, 1916 - Karsten K., *Der Ursprung der indianischen Verzierung in Südamerika*. // *ZE*. - 1916. - Bd. 48.
- Knoche, 1939 - Knoche W., *Einige Seziehungen eines Märchens der Osterinsulaner zur Fischverchrung und zu Fischmenschen in Ozeanien*. // *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*. - Bd. 69. - H. 1. - Wien, 1939,
- Krickeberg, 1928 - Krickeberg W., *Märchen der Azteken und Inka-Peruaner, Maya und Muisca*. - Jena, 1928.
- Kunicke, 1912 - Kunicke H., *Der Fisch als Frucht-barkeitssymbol bei den Waldindianern Südamerikas*. // *Anthropos*. - 1912. - Bd. VII.
- Lévy-Bruh1, 1910 - Lévy-Bruhl L. *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. - Paris, 1910.
- Meier, 1907 - Meier J., *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner*. // *Anthropos*. - 1907. - Bd. II. – H. 4-5.
- Moret, 1902 - Moret A., *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. - Paris, 1902.
- Moszkowski, 1911 - Moszkowski M., *Die Völlkerstämme am Mamberamo in Holländisch-Neuguinea und auf den Vorgelagerten Inseln*. // *ZE*.-1911.-Bd.43.
- Nimuendaju Unke1, 1914 - Nimuendaju Unke1 C., *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apocuva-Guarani*. // *ZE*. - 1914. - Bd. 46.
- Norden, 1924 - Norden E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*. - Leipzig, 1924.
- Oldenberg, 1894 - Oldenberg H., *Die Religion des Veda*. - Berlin, 1894.
- Petersen, 1909 - Petersen E., *Die wunderbare Geburt*. - Tübingen, 1909.
- Pischel, 1905 - Pischel R., *Der Ursprung des Christlichen Fischsymbols*. // *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. - Bd. XXV. - 1905.
- Rank, 1922 - Rank O., *Der Mythus von der Geburt des Helden*. / 2. Auf1. - Wien, 1922.

- Raum, 1911 - Raum J., Die Religion der Landschaft Moschi. // ARw. - 1911 . - Bd. XIV.
- Reitzenstein, 1909, Reitzenstein F., Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Branch der Natur- und Kulturvölker.//ZE.- 1909. - Bd. 41.
- Rohde, 1907 E. Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. - Bd.- I – II/4 Aufl. - Tübingen, 1907.
- Saintyves, 1908 - Saintyves P., Les vierges mures et les naissances miraculeuses. Essai de mythologie comparée. - Paris, 1908.
- Scheftelowitz, 1911 – Scheftelowitz J., Das Fischsymbol im Judentum und Christentum. // Arw.- 1911. – Bd. XIV.
- Schubert, 1890 - Schubert R., Herodots Darstellung der Kyrossage. - Breslau. 1890.
- Sibrée, 1883 - Sibrée. Malagassy Folk-Tales. // Folk-Lore Journal. - 1883, - N 1.
- Spencer, Gillen, 1899 - Spencer B., Gillen F. Y., The native tribes of Central Australia - London, 1899.
- Steinen, 1894 - Steinen K. von den, Unter den Naturvölkern Zentralbrasieliens. - Berlin, 1894.
- Vogel, 1911 – Vogel H., Eine Forschungsreise im Bismarck-Archipel. - Hamburg, 1911.
- Weicker, 1902 - Weicker G., Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. Eine Mythologisch Archaeologische Untersuchung. - Leipzig, 1902.
- Wheeler, 1914 - Wheeler G. S., Totemismus in Buin (Süd-Bogainville). //ZE.-1914.-Bd.46.-H.1.
- ZE -Zeitschrift für Ethnologie (Berlin).
- ZVk - Zeitschrift des Vereins für Volkskunde (Berlin).