

Folclore, religião, história*

* Tradução do original lituano: Ana Maria Petraitis Libik

Revisão técnica: Halina D. Mosinskiene

** Nota da tradutora (pp. 11-12)

ALGIRDAS JULIEN GREIMAS

Resumo

O presente artigo trata das reflexões do autor sobre a importância de se valorizar o estudo do folclore de uma nação. Duas razões principais podem ser consideradas a partir deste estudo científico: entender a história da cultura do povo lituano e reconstituir a sua antiga religião. A partir delas, podem ser estudadas não só suas manifestações abstratas (teologia) como também sua forma figurativa, expressa pela mitologia e pelo ritual (liturgia). Esses estudos conduzem a um entendimento mais profundo das origens da religião do povo lituano. O objetivo dos mitos, segundo Greimas, é fundamentar ideologicamente a criação da instituição política (cidade, nação, dinastia), e isto pode ser comprovado não só na Lituânia, não só na Roma antiga, mas também na Índia e na Irlanda.

Palavras-chave

folclore, religião, história

Abstract

The present article is about the author's reflections on the importance of valuing the study of the folklore of a nation. Two main reasons can be considered starting from this scientific study: to understand the history of the culture of the Lithuanian people and to reconstitute its old religion. Starting from the religion can be studied not only its abstract manifestations (theology) as well as its figurative form being expressed by the mythology and for the ritual (liturgy). These studies drive to a deeper understanding of the origins of the religion of the Lithuanian people. The objective of the myths according to Greimas is to base ideologically the creation of the political institution (city, nation, dynasty), and this can be proven not only in Lithuania, not only in old Rome, but also in India and in Ireland.

Key words

folklore, religion, history

Homenagem aos milhares de folcloristas anônimos.

O conceito de folclore é normalmente utilizado para definir os estudos dos valores culturais da classe desenvolvida dos meios rurais e socialmente moderna, expressados mediante vários sistemas semióticos: a literatura oral, a música, as artes plásticas, as cerimônias, os jogos, as danças etc. Esses estudos, sob o estímulo e a influência do romantismo, formaram, no limiar do século XIX, o espírito nacional. Em relação ao tempo correspondente à evolução dos movimentos nacionais, os estudos folclóricos progrediram especialmente naqueles países onde a classe rural quantitativamente e qualitativamente tinha um papel preponderante. O conceito de cultura popular no âmbito rural muitas vezes coincidia com o conceito de cultura nacional em geral.

** Nota da tradutora

A idéia de traduzir um artigo de um pensador tão importante e de uma área que pouco conheço não teria passado pela minha cabeça se não fossem as saudades de meu pai. Ele lituano, minha mãe italiana, ambos falantes em vários idiomas. Ela achou importante na época em que nasci, na Argentina, aprender a língua que meu pai falava, já que quando se conheceram, pois ele, que freqüentava a Universidade de Pisa, falava perfeitamente o italiano. Assim como meu pai "parlava" italiano, minha mãe aprendeu a kalbeti lietuviskai, sendo o lituano um idioma complexo, muito antigo, difícilimo, repleto de peculiaridades. Em 1963 nos mudamos para o Brasil. A comunidade lituana, em cuja vida cultural meus pais tiveram participação ativa durante muitos anos, apreciou esta característica da família: todos falavam vários idiomas, principalmente o lituano. Muitas personalidades lituanas (até um Ministro de Estado!) passaram em nossa residência. Numa ocasião, no início dos anos oitenta, o Prof. Algirdas Julien Greimas chegou ao Brasil para um ciclo de palestras e uma noite jantou com meus pais. Eu acabei conhecendo pessoalmente o professor Greimas em uma palestra realizada na mesma semana no salão da comunidade lituana da Vila Zelina / São Paulo, SP. As lembranças dele não são vagas, são fortes pela personalidade do

Este papel ideológico dado ao folclore começou a diminuir paulatinamente quando foi alcançada a independência que trouxe o desenvolvimento social. A industrialização do país, a urbanização, expressões assim chamadas de *alta cultura*, diminuíram a importância político-ideológica do folclore e deslocaram-no para segundo plano, chegando até a suscitar freqüentes manifestações antifolclóricas.

Mesmo que o ponto de vista lituano a respeito de seu folclore seja muitas vezes misturado com elementos afetivos, para os estudos científicos do folclore, tanto na Lituânia como em outros países, existem condições favoráveis e objetivas. A cultura popular, com sua visão de(o) mundo, suas crenças e práticas parareligiosas, ficou viva na Lituânia durante todo o século XIX. A colheita de dados

professor Greimas, agradável ao falar e muito sensível: magro, não muito alto, com um olhar perspicaz, parecia querer absorver o sentimento brasileiro tão pouco presente naquele momento.

Entre outros assuntos, uma grande preocupação de meu pai: como manter viva e atuante a chama da lituanidade fora da Lituânia? Conversaram muito a respeito. Existia na época um grupo de pessoas que se reunia uma vez por mês para conversar sobre a cultura lituana no mundo (Círculo Literário Lituano de São Paulo); o professor Greimas sugeriu que fosse traduzido um artigo seu já publicado em lituano na Revista Metmenys em 1970 em Chicago, USA. Sugeriu não para evidenciar o valor do texto em si, mas no intuito de mostrar um aspecto da cultura lituana e aproximá-la às gerações novas. Era um estudo que posteriormente seria aprofundado e renderia outros textos mais conhecidos do autor.

Tempos depois traduzimos o texto, meu pai, minha mãe e eu. Foi nossa atividade de fim de semana, mas não chegamos a completá-lo. Quando em 1990 faleceu meu pai, percebi que não podia deixar de lado a promessa que fizera a ele: terminar o trabalho.

Assim que defendi minha tese de doutorado na mesma Universidade de São Paulo na qual o professor Greimas tinha proferido suas conferências, terminei a tradução e a enviei à professora Dra. Halina Mosinskiene que prazerosamente se prontificou a fazer a revisão técnica. Ela é uma das poucas pessoas ainda vivas (já passou dos noventa anos) que completou seus estudos, antes da invasão russa, na antiga Universidade de Vilnius, fundada em 1579.

Esta é a história do texto e de seu percurso. Fico feliz com a publicação. A saudades ainda dói, mas tende a se aquietar. Cumpri o que me foi pedido por meu pai. E muito mais, espero que ajude os mais jovens, principalmente meus filhos agora adultos, a compreender o valor da cultura lituana.

Ana Maria Petraitis Liblik
Universidade Federal do Paraná
Curitiba, 10 de fevereiro de 2004.

folclóricos intensiva e organizada permitiu formar vultosos arquivos sobre o folclore. A formação da mitologia comparada dos povos indo-europeus, como ramo independente da ciência, permite agora integrar à mitologia geral os elementos sobreviventes do folclore lituano.

O estudo científico deste folclore pode ter, à primeira vista, uma dupla finalidade. Considerando que uma análise do folclore evidencia o sistema de valores culturais de uma determinada sociedade, poderíamos entender os estudos do folclore como um aspecto da história da cultura do povo lituano que permite compreender e reconstituir a vida da sociedade rural lituana dos séculos XVI a XIX. Porém sabe-se que esta vida conserva um número não indiferente de elementos arcaicos mitológicos; neste sentido, o estudo pode ser aproveitado para reconstituir a antiga religião lituana, anterior ao cristianismo. Compreende-se que a reconstrução da religião antiga, ou mitologia, não se apóia somente em dados folclóricos. Estes podem e devem ser completados com fontes históricas, com estudos lexicográficos e etimológicos e com elementos resultantes de escavações arqueológicas. Finalmente, para esta reconstrução pode ser útil a mitologia indo-européia em geral, a fim de estabelecer, pela comparação, quais elementos do folclore são realmente arcaicos; também ajudaria o estudo de outras religiões parecidas para compreender qual o tipo de religião os lituanos praticavam na antigüidade e qual não poderiam ter praticado.

Parece-me que a dificuldade maior que encontramos na pesquisa sobre a antiga religião lituana – mesmo que em linhas gerais – é uma certa aproximação algo primitiva, positivista, à questão religiosa. O lituano estudioso do folclore condena os autores de fontes históricas, segundo as quais os antigos lituanos *adoravam árvores, pedras, rios e lagos etc.*, e, em seu lugar, coloca, mesmo sem querer, sua própria visão da religião dizendo que os lituanos, na verdade, adoravam *as forças e os fenômenos da natureza*. O mais estranho é que o conceito de religião implícita vale não só para os ateus mas também para os crentes, os quais se escandalizariam se alguém falasse da sua religião desta maneira. É totalmente incompreensível porque, por exemplo, os cristãos e os budistas adoravam as *forças*

espirituais, enquanto os antigos lituanos tinham de se conformar com a adoração das *forças da natureza*. Quando se fala de lituanos como pagãos *stabmeldzius*, esquece-se o verdadeiro significado da palavra, pois *stabas* pertence à mesma família de palavras como *stebetis* (admirar) ou *stebuklas* (milagre) (no latim *admirare* e *miraculum*) e portanto *stabas* quer dizer somente admiração, maravilha, pasmo.

Do ponto de vista científico, toda religião é uma axiologia, isto é, um sistema conforme o qual se afirmam ou se negam certos valores: é, antes de mais nada, um sistema abstrato e conceitual. Sabe-se que a religião pode ser (e normalmente é) manifestada em duas formas distintas: abstrata ou figurada. Neste sentido, a religião acha um equivalente claro na pintura, na qual, ao lado da figurativa, é desenvolvida também a abstrata. O plano abstrato da religião é normalmente chamado teologia e sua forma figurativa é expressada pela mitologia e pelo ritual (liturgia). A teologia, em certas condições históricas, pode ser formulada explicitamente, e, neste caso, trata-se (embora nem sempre) das chamadas religiões de *altas* culturas, ou ela pode permanecer implícita, e, neste caso, ou é dever dos estudiosos das religiões e das mitologias encontrar e descrever seu profundo significado e determinar – ou reconstruir – o plano teológico da religião.

É necessário salientar ainda uma característica essencial da religião: se a religião é entendida como um sistema de valores, então ela é, como tal, coerente, logicamente estruturado, como os demais sistemas de valores. Esta estrutura lógica nos permite aproximar da religião e compreendê-la no seu profundo significado. Esta estrutura é também um dos princípios fundamentais nos quais nos baseamos para os estudos arqueológicos da religião, que possibilitam a partir de elementos isolados, conservados nos textos do folclore ou da história, reconstruir o sistema religioso. Em outras palavras, este princípio nos permite elaborar uma linguagem lógica usada para descrever também outros sistemas semióticos, linguagem que ao mesmo tempo auxilia na descoberta científica e é também seu instrumento.

É preciso ainda acrescentar que, normalmente, é usada uma dupla aproximação à religião a fim de analisá-la e descrevê-la. No

primeiro caso, olha-se a religião ou mitologia como taxionomia, como verdadeiro sistema de classificação. Na religião cristã, por exemplo, os atributos fundamentais de Deus são considerados verdade, bem, beleza, amor etc. Estes atributos são considerados absolutos, olha-se Deus como verdade absoluta, bem absoluto, beleza absoluta. É relativamente fácil reunir estes conceitos abstratos em um certo sistema lógico. Porém, eles também podem ser, em alguma outra religião, personificados e cada atributo de Deus pode ser expressado como uma figura de um deus diferente. Figura deste tipo, por exemplo, é Laima, a deusa da religião lituana. Contudo, a relação entre o nome pessoal de um deus e o seu conteúdo conceitual é freqüentemente mais complicado; elê pode ser definido com formas estilizadas, tais como metáfora ou metonímia, ou diretamente ficar sem motivação (a etimologia de *Perkunas*, por exemplo, não é claramente definida).

Esta relação estilística entre o conteúdo do deus e o seu nome traz não poucos problemas aos pesquisadores. Como exemplo podemos tomar as dificuldades que encontram os missionários ao divulgar o cristianismo na África. Numa sociedade que têm religião própria, pode-se introduzir o deus cristão de duas maneiras: na primeira pode-se seguir o exemplo do precursor da semântica francesa, Breal: quando, durante a Grande Revolução, os israelitas foram obrigados a escolher seus sobrenomes, ele jogou no chapéu todas as letras do alfabeto e extraiu uma após a outra cinco letras, obtendo assim seu sobrenome, B.R.E.A.L., e passou a usá-lo. Podemos portanto inventar um nome artificial do deus cristão e começar a difundir-lo, explicando todos seus atributos e suas obras, e a soma de todas as determinações destes atributos e obras, será o conteúdo do deus cristão. No segundo caso, pode-se proceder – como muitas vezes procedeu o cristianismo – de outra forma: escolher entre os já existentes na religião local o deus mais conveniente, fazê-lo coincidir com o deus cristão e começar a falar deste deus utilizando outros atributos, dando-lhes outras funções e outras esferas de mando. Parece que assim aconteceu na cristianização da Lituânia. Acredita-se que a palavra *Dievas* seja nome de um deus lituano, provavelmente o nome do deus do céu,

levado a coincidir com o deus cristão. Sem a reconstrução histórica da religião lituana como sistema lógico, é difícil dizer o quanto esta hipótese está certa. A palavra *Dievas* é sem dúvida uma palavra de origem indo-européia, encontrada em quase todos os lugares como uma divindade dos indo-europeus ou como denominação coletiva de deus no plural. A dúvida consiste, por isso, não na divindade de *Dievas* e sim no seu conteúdo. Pode surgir, por exemplo, uma pergunta ingênua: *Dievas* e *Viespats* (confrontar *Zemepatis*) eram dois diferentes deuses ou dois epítetos de um mesmo deus?

Por isso os nomes e as denominações dos deuses criam um problema secundário que pertence, na economia (?) da teoria semiótica, ao chamado plano estilístico. Para reconstruir uma religião, compreende-se que é necessário, se possível, determinar as relações entre os atributos divinos, suas esferas de atividade e os nomes dos deuses. Porém, a essência da religião consiste não no plano figurativo e sim na sua axiologia, no seu plano teológico. Por isso a pergunta que apresentam os estudiosos da religião lituana, “Os antigos lituanos tinham seu Olimpo?”, torna-se sem importância por dois motivos. Primeiro, pela maneira como os gregos entendiam o Olimpo – uma família de deuses ou parentes, que viviam imitando os homens –, sua existência ou ausência nada diz sobre o valor ou profundidade da religião. Segundo, este conceito de um mundo de deuses personificados é por demais *clássico*, formado sob a influência da mitologia greco-romana e como tal já superado. Investigando um pouco mais a mitologia oficial, elaborada por poetas e escritores gregos, a religião aparece sob outra luz. O conceito de pessoa – e por isso de deus personificado – é um fenômeno relativamente moderno, novo. Os gregos antigos, por exemplo, não achavam alguma contradição lógica no uso do singular ou plural para definir um deus (ou uns deuses). Provavelmente a pessoa como tal foi compreendida não como indivíduo vivendo sua plenitude, mas como aglomerado de certas forças psíquicas: forças diferentes podiam atuar em esferas diferentes, podiam ser chamadas por nomes diferentes e isso não impedia a pessoa – deus – de permanecer pessoa numa síntese de todas essas forças. Assim, por exemplo, pode-se explicar a nossa deusa do destino

Laima, e sua aparição em forma de muitas *laimas* e sua forma figurada de *Gegutes*, um atributo de tipo especial.

Outra e diferente aproximação à descrição da religião é a distribuição das funções divinas. Cada deus pode ter não só seus atributos, mas também certas funções, esferas de sua atividade e seus deveres. Podemos, por exemplo, agrupar separadamente deuses (os chamados heróis culturais) cujas funções são tecnológicas, como no caso de Prometeu, portador do fogo e fundador da tecnologia. Aos deuses deste tipo se contrapõem deuses mágicos que atuam em operações iguais ou similares de forma milagrosa, com a ajuda magia.

Um conto lituano que tive ocasião de analisar, cujo protagonista é um herói sem medo, ajudará a ilustrar o antagonismo entre os deuses técnicos e os deuses mágicos. É o conto de um príncipe (ou moço extraordinário) que não conhecia o medo e da sua luta com *Velnias* (demônio). Nesse conto, do qual se conhecem 33 versões, ao lado do demônio do cristianismo, reconhecível pelo seu rabo, seus chifres, seu modo de mostrar a língua etc., pelo menos em seis versões encontramos uma epifania (manifestação divina) lituana do demônio totalmente diferente. *Velnias* é um gigante, com grande barba grisalha, que vive em seu reino isolado, nas entranhas da terra. Seus acompanhantes e servidores também são demônios (*velniai*) (aqui encontramos a forma plural de *Velnias*). Eles enganam os homens e os ameaçam com suas malícias e truques mágicos. É preciso observar que o conto pode ser dividido em duas partes: na primeira, o príncipe luta com os demônios e só no final da segunda parte aparece *Velnias* e a luta com ele se desenvolve no mundo subterrâneo. *Velnias* é, pelo menos nesse contexto, um deus funcional, e sua atividade é caracterizada pelo uso de meios mágicos. Os atributos do herói que luta contra ele são, pelo contrário, tecnológicos e não mágicos. O príncipe, antes de se confrontar com *Velnias*, tendo que realizar uma série de provas, entre as quais passar três noites em um sítio mal-assombrado, escolhe como ajudantes o fogo, uma mesa de carpinteiro e uma lima, atributos característicos de um deus tecnológico (ou herói). Isto nos permite interpretar o conto como um conflito entre duas forças divinas antagônicas: a força mágica e a força

tecnológica. Esses exemplos de antagonismo funcional entre deuses é demais evidente: ele é dado somente para estabelecer o princípio de análise funcional. Os deuses, normalmente, ao lado das funções fundamentais, têm também funções secundárias: o tal Marte dos romanos é deus da guerra, porém isto não lhe impede de efetuar certas funções agrícolas como protetor do campo. Nessa ocasião ele ganha só um epíteto complementar – em lituano, *pravarde* (apelido). Nesse caso não é possível encontrar, como já foi dito, uma distinção absoluta entre um deus com duas diferentes funções, e, muitas vezes, entre dois deuses independentes. Isto, por sua vez, explica como aos santos da cristandade foi fácil apropriarem-se das funções (ou das suas esferas independentes de ação) dos deuses secundários anteriores.

O dever do mitólogo é desmascarar tais usurpadores, como São Jorge, São João ou Santa Ana. Considerando, por exemplo, que segundo a crença popular o primeiro trovão da primavera fertiliza a terra e que, por outra parte, nos cantos de *Jurginiai* invoca-se São Jorge (ou *Jurjas*) pedindo que ele *se case*, que ele *abra a terrinha*, podemos formular a hipótese de que São Jorge é somente uma vestimenta cristã colocada sobre a figura divina de *Perkunas* – ou sobre uma das suas esferas de ação.

A análise estrutural da religião tem como tarefa específica a descrição dos atributos divinos e das funções divinas, a reconstrução da axiologia e da ideologia religiosa explicando a ação das forças divinas. Tanto as funções quanto os atributos devem ser entendidas como sistemas com lógicos, os quais, por sua vez, são integrados em uma estrutura global da religião. Somente tendo como finalidade esta tarefa e somente nos moldes deste tipo de descrição estrutural, podemos tentar ponderar os nomes dos deuses, suas classificações e ver o que é fundamental e o que é secundário. Os dados etimológicos, as fontes históricas, as sugestões folclóricas são importantes, ainda que secundárias, e permitem atribuir nomes a conteúdos religiosos já conhecidos e já descritos. Se vamos chamar de *Vaizgantas* (pseudônimo de um escritor lituano) ou de deus X o deus relacionado com a *torcedura do linho*, isto depende antes de tudo da profundidade de descrição da religião e da lógica interna que deter-

minará certa zona delimitada pela mitologia, na qual tal deus pode ou deve ser; o nome do deus será colocado, pode-se dizer, somente na última fase da análise.

Nos estudos de mitologia indo-européia comparativa predomina atualmente a teoria chamada *das três funções*, proposta por Georges Dumézil. Segundo essa teoria, os deuses indo-europeus formam, em todas as comunidades indo-européias, uma certa estrutura ternária que corresponde no campo mitológico às três classes sociais de sacerdotes, militares e agricultores. Desta maneira, usando por comodidade os nomes indianos, podemos subdividir os deuses indo-europeus, de acordo com suas funções, em: deuses soberanos, *Mitra* e *Varuna*; o deus da guerra, *Indra*; e numerosos deuses agricultores e pastores. A soberania na antiga Índia, e muitas vezes também em outros países indo-europeus, é dividida de acordo com *Mitra* e de acordo com *Varuna*. *Mitra* é o deus dos contratos, dos juramentos, em geral deus da paz. *Varuna* é representante do governo mágico, sacro. Do ponto de vista etimológico, parece não haver dúvida que *Varuna* e *Velnias* são um mesmo nome. Se aplicarmos a teoria de Dumézil à religião lituana, admitiremos que *Velnias* é não um somente deus, mas um deus importante e soberano. Esta premissa esclarecerá um outro fenômeno social da religião: esse deus das mágicas, do misticismo religioso deve ser tratado naturalmente pelo cristianismo como o inimigo mais perigoso e por isso colocado no lugar do demônio, isto é, no lugar que lhe corresponde com inimigo do cristianismo. Deixando provisoriamente de lado o problema do *Mitra* lituano e sem mencionar os deuses da agricultura (dos quais o folclore recuperou grande número), podemos acrescentar que entre o *Indra* indiano e o *Perkunas* lituano existe, sem dúvida, uma equivalência.

Voltando para o conto já utilizado como ilustração, quero acrescentar que o mesmo, nesta nova perspectiva, aparece como luta de *Perkunas*, ou de um dos seus representantes pertencentes à esfera de suas funções, contra *Velnias*. No folclore lituano o tema da luta entre estes dois deuses é amplamente conhecido. Quando *Perkunas* começa a soltar raios (relâmpagos), *Velnias* se esconde debaixo da árvore. *Perkunas* agita a árvore, *Velnias* tenta esconder-se

entre os homens; então *Perkunas*, mesmo não querendo mal para os homens, arremete contra suas casas. Essa é a luta antiga entre heróis que descem ao nível do folclore (*lygmenis*). Esse episódio de *Perkunas* e *Velnias* pode ser tratado como um dos mais importantes fragmentos da ideologia religiosa lituana. Ele pode ser explicado como representação dinâmica do antagonismo dos elementos religiosos, como a dinâmica divina fixada na eternidade. É estranho, porém, que *Velnias*, que, teoricamente, deveria ser o deus da soberania, seja perseguido por *Perkunas* e desempenhe o papel mais fraco. Se admitirmos a hipótese de que o herói sem medo de que falei no mencionado conto é a personificação folclórica do mesmo *Perkunas* ou de seu representante direto (o ainda não suficientemente delineado deus *Kalvelis*), então esse conto-mito aparece como representação da primeira luta de *Perkunas* (ou de seu representante) contra *Velnias*, onde este último, uma vez vencido, divide sua esfera de poder, isto é, sua soberania, com seu inimigo. Que esta explicação seja possível é demonstrado pela evolução posterior da religião da Índia, na qual *Indra* se transforma em deus soberano. Isto esclareceria também a opinião dos mitólogos lituanos geralmente aceita, segundo a qual *Perkunas* tinha o papel de um dos mais importantes deuses.

O conto que escolhi pode servir também para esclarecer problemas de história e mitologia religiosa. Ele ajuda, ao menos em parte, a compreender como os mitos (isto é, os textos religiosos) podem transformar-se em contos (isto é, em textos folclóricos); ele permite entender, ainda que superficialmente, como pode aparecer uma crise cultural na coexistência de duas religiões na fase da substituição de uma por outra.

O conto começa com a exposição da situação inicial: um pai, e seu único filho. Esse filho não só não obedecia o pai, como também não tinha medo de nada. O filho resolve viajar pelo mundo à procura do medo. Em todas suas 33 versões conhecidas, o conto começa da mesma forma. Em onze versões porém, entre a situação inicial e a partida do filho, aparece um episódio no qual o pai tenta fazê-lo conhecer o medo e, para assustá-lo, usa o cristianismo com o auxílio de seus servos. Uma das alternativas usadas em algumas versões: entregar o filho ao sacerdote para que lhe ensine o medo. Outra,

mais fraca, mas de igual estrutura: em vez de entregar o filho ao sacerdote, entrega-o ao sacristão. Mas ainda não se esgotam as versões. Em uma dessas, no papel de pai, achamos o irmão mais velho, que também é sacerdote. Mais outra saída: o pai, sem enviá-lo a parte alguma, começa ele mesmo a assustar o filho, mas então é ao mesmo tempo pai e sacristão. Supondo que o pai represente a autoridade profana e o sacerdote a autoridade sacra, parece que seria possível reunir toda a problemática das várias versões na busca de soluções, como uma melhor distribuição dos papéis destas duas autoridades – profana e sacra –, criando personagens de fábula (conto). Minha hipótese estrutural seria esta: para explicar a diversificação desse conto em onze versões em que é preciso imaginar tal estrutura primária, a autoridade profana e sacra – pai e sacerdote – estariam em uma única personalidade; em outras palavras, o pai do herói seria contemporaneamente pai e sacerdote. Esse mito, contado durante séculos ao povo lituano, opõe-se ao cristianismo, no qual, como se sabe, o sacerdote não pode ser pai, nem o pai pode ser sacerdote. O mito modifica-se: o pai é transformado em irmão mais velho, que pode ser sacerdote, e o pai permanece pai, mas sua autoridade sacra diminui, e o sacerdote torna-se simples sacristão. Ou encontra-se uma nova alternativa, criando, em lugar de um, dois personagens: o pai entrega o filho ao sacerdote para que lhe ensine o medo. Com a ajuda desse modelo, o episódio do conto interpretado abre a problemática do contato de duas diferentes religiões: o mito que não pode ser contado divide-se em grande número de versões, e o mesmo mito transforma-se em conto. Porém, sem querer comparar com aquela nação da América do Sul, onde o Evangelho trazido pelos missionários é automaticamente integrado ao próprio sistema mitológico, os lituanos dos séculos XV–XVII, de forma similar incorporam ao seu conto o sacerdote, autoridade de santidade cristã, a fim de não aceitar o mesmo cristianismo. O sacerdote cristão (ou o sacristão) não só não inspira um *santo temor*, isto é, respeito religioso, ao nosso santo herói, como, ao contrário, o medo que ele tenta provocar não é sacro, nem santo, mas simulado. O sacerdote, por exemplo, envia uma moça coberta com um manto branco para o assustar o filho em frente à igreja, ou envia o herói para passar a noite na

igreja, onde os diabos se reúnem para jogar baralho junto com ele etc. O sacerdote nem tenta inspirar algum temor do deus cristão. Pior ainda: em algumas versões, o sacerdote, uma vez adormecido o herói que tinha ganho do diabo um barril cheio de moedas, vai roubar o dinheiro. Essa rejeição da autoridade cristã, conservada nos contos dos séculos XIX e XX, não só confirma, a meu ver, a hipótese estrutural inicial já mencionada, mas demonstra claramente um traço característico dos contos: seu conteúdo não deve necessariamente ser claro para os narradores nem para os ouvintes (sendo devotos e temerosos, eles seguramente teriam se negado seja a narrar, seja a ouvir): a análise semântica do texto é somente uma interpretação objetiva dos sentidos que se acham no texto, o qual nada tem a ver com as opiniões do público a respeito do sentido do conto.

Todavia a interpretação desse tipo de conto permite em certa medida reconstruir o sentido original pré-cristão e explicar a situação introdutória como a revolta do herói contra o pai/sacerdote. Confirmam esta interpretação não só a história da palavra *kunigas* (*kunigas* significa contemporaneamente sacerdote e príncipe/patrão; confira-se *kunigyste* = trabalho obrigatório, serviçal), mas também a opinião de alguns de nossos historiadores, entre os quais o Prof. Z. Ivinskas, de que os antigos príncipes lituanos tinham também funções sagradas de sacerdotes e que eles eram governantes e ao mesmo tempo representantes religiosos da nação.

Também em outros documentos folclóricos é possível reconhecer o mesmo conflito religioso. Não muito tempo atrás, nas vilas da Lituânia existia ainda uma classe de pessoas, os clarividentes, que podiam ver não somente as almas mas também os demônios. A pessoa pode se tornar clarividente por meio de uma certa técnica religiosa: é necessário agarrar um cachorro em noite de luar, fechar suas orelhas, e olhar, através do buraco que se forma, para o lua; então torna-se clarividente. Por outro lado, porém, existem clarividentes que reúnem certos requisitos dados pela natureza: são aqueles que nasceram na Semana Santa, entre Quarta-feira Santa e Domingo de Páscoa, em outras palavras, na época em que Cristo é morto, quando o Cristianismo, estando Deus morto, deixa de ter forças.

Isto é uma característica da convivência de duas religiões comparativamente pacíficas.

Falta ainda mencionar o último problema das relações entre história e mitologia. Diz-se que as fontes históricas que se referem à Lituânia pagã são pouco numerosas e muito recentes, que o material histórico conhecido é manipulado pelos próprios autores que serviam a uns ou outros fins políticos. Tudo isso é verdade, mas não é peculiar da história da Lituânia. Também as fontes históricas da antiga Roma são, em sua maioria, do tempo da República: seus autores copiam-se uns aos outros, todos eles tendem a utilizar a história para seus fins políticos. Em outras palavras, os contistas que tentam reconstruir a história e a religião da antiga Roma não estão em melhor situação do que a dos nossos historiadores: se, por exemplo, nossos historiadores do século XVI tiveram como modelo a mitologia greco-romana e tentaram, com meios *não científicos*, reconstruir o passado glorioso da Lituânia, não procederam diversamente de Virgílio, educado sob influência da cultura grega e de Tito Lívio, fundamentando historicamente o império de Roma. Nos últimos decênios, o campo de pesquisa da antiguidade de Roma se caracteriza pela luta entre duas tendências: uns defendem que os dados mitológicos encontrados devem ser utilizados para reconstruir a história de Roma; outros, juntamente com G. Dumézil, afirmam o contrário, isto é, que a chamada história de Roma, com a fundação da cidade, os primeiros reis etc., é só a transformação da velha mitologia em história. Parece ter prevalecido esta última tendência.

Levando esta problemática ao contexto da história lituana, teríamos de procurar novas perspectivas também para estudar o passado lituano, mudando, antes de mais nada, os pontos de vista sobre os valores das fontes históricas. Depois do passado embelezado pelos românticos do século XX, a nova geração dos cientistas/positivistas fez, em geral, um trabalho crítico útil. Porém a posição tomada por essa geração, segundo a qual os cronistas e historiadores dos séculos XV e XVI *inventaram* grande número de deuses, parece severa demais, e freqüentemente até errônea, tomando-se em conta um novo ponto de vista para a história. Se nas fontes históricas

procura-se somente história, então a viagem da família *Palemonas*¹ para a Lituânia é só um bonito conto. Porém, aceitando-se a teoria de que os mitos não se formam sobre fatos históricos, mas as estruturas mitológicas formam a compreensão da história e a reformulam de acordo com suas exigências, se nas fontes históricas se procuram dados mitológicos e não históricos, o problema se apresentará em outro plano bem diferente.

Quando os cronistas do século XVI escreviam, ou pelo menos documentavam na Lituânia, a religião lituana era ainda viva: por que então os historiadores teriam *inventado* os nomes de velhos príncipes se a tradição deles, provavelmente misturada com os deuses pagãos e os heróis, ainda era conservada? A crítica literária mostra que é muito difícil inventar do nada os nomes de personagens e que a escolha desses nomes muitas vezes tem motivos importantes. Por que então o príncipe *Kunas* teria que ser inventado? Pode ser que ele não seja um príncipe, mas um herói mitológico e sua história pode ser o “conto” de fatos importante de algum deus. O mesmo pode-se dizer também da invenção posterior dos nomes de deuses. Uma aproximação crítica aqui, como em outros lugares, é necessária, porém o criticismo teria que ser usado nos moldes da teoria mitológica. Entre os nomes inventados de deuses, o conhecido folclorista lituano J. Balys lembra por exemplo o de *Meletele*, esclarecendo que é o nome de um pássaro e não o de uma deusa. Talvez Bakys tenha razão, mas encontrando uma expressão onde *Meletele* é definida *pastora do bando dos demônios*, podemos refletir: não seria o caso de modificar o conhecimento predominante entre nós do conceito de deus e não tirar *Meletele* do elenco dos deuses?

Para esclarecer o conceito mitológico da história, podemos analisar a lenda do Lobo de Ferro. Os dados arqueológicos demonstram que a cidade de *Vilnius* foi fundada antes de *Gediminas* (1275-1341), que o vale do *Sventaragis* não pode estar no lugar indicado pelo mito, que não há nenhum fato histórico que permita afirmar a autenticidade da instituição *kriviu krivaitis* (antigos chefes espirituais

1. Lendário parente do imperador Nero, fugido de Roma para a Lituânia.

dos pagãos), nem existe nada histórico acerca de *Lizdeika*². Do ponto de vista histórico, o mito não parece interessante. Por outro lado, o Lobo de Ferro lembra a loba de bronze dos romanos; afirmasse que o mito lituano seria um empréstimo de Roma.

O exemplo do Lobo de Ferro nos parece bastante típico: o mito é demais diferente daquele dos romanos para ser um simples empréstimo, mas também é demais semelhante para que os dois, num pareamento, não possam parecer como duas versões de um mesmo arquimito, como duas transformações de um mito indo-europeu. Considerando que a procura das semelhanças e das diferenças é o ponto de partida do método comparativo, pode-se tentar estabelecer um primeiro e superficial índice das propriedades comuns:

Rômulo	<i>Gediminas</i>
Fundador da cidade.	Fundador da cidade.
De origem modesta (abandonado)	De origem modesta (cavaliário).
Tem o irmão Remo.	Tem o irmão <i>Vytenis</i> .
Fratricida.	Fratricida.
Apresentado em relação à loba.	Apresentado em relação ao lobo.
A loba é sua ajudante e o alimenta.	O lobo é seu ajudante e o aconselha.
Equivalência de relações: vida "real".	Equivalência de relações: realidade do sonho.

Nessa tabela comparativa, poderíamos acrescentar mais semelhanças ou, talvez, mais diferenças. Não sendo especialista, não vou tentar analisar esse mito – seria por demais difícil, nas condições atuais, quase um problema impossível; tentarei somente incluí-lo, com a ajuda de algumas observações, na problemática da ideologia política, específica para o mito.

Na primeira impressão, é evidente que para ambos os mitos existe uma problema comum: fundamentar ideologicamente a criação da instituição política (cidade, nação, dinastia). Os mitos desse tipo são conhecidos não só na Roma antiga, mas também na Índia e na Irlanda. Se a fundação das instituições políticas de Roma, que

2. Personagem sábio, histórico escritor da lenda sobre a fundação de Vilnius, intérprete do sonho de Gediminas.

pertence à esfera da civilização das cidades, é ligada à construção da cidade, os mitos da Índia e da Irlanda preocupam-se mais com a criação das dinastias: por isso podemos admitir que a ligação da dinastia de *Gediminas* com a fundação da cidade de *Vilnius* é, provavelmente, não um elemento característico, mas um elemento mitológico tomado emprestado em época posterior. Mais importante seria aqui a ligação do sonho de *Gediminas* com o vale de *Sventaragis* (Chifre Sagrado): está sendo fundada uma cidade com sede da autoridade política, no vale dedicado ao deus; isso outorga, ao fundador da dinastia, autoridade espiritual.

Outro elemento interessante desse mito é comum a todos os outros mitos chamados *de origem*; para explicar do que se trata é necessário imaginar a situação anterior em que ainda não existia o fenômeno a ser explicado. Se Rômulo e *Gediminas* são os primeiros reis, então eles não só não eram reis, mas se lhes atribui uma origem muito modesta. Se eles, um e outro, tinham um irmão (nem vou tentar explicar o problema complicado para todos os mitólogos quando se trata de irmãos gêmeos), então para melhor expressar o elemento do poder soberano, absoluto e indivisível, só restava a alternativa do fratricídio. (Uma contradição muito peculiar da mitologia que esclarece a dupla origem de *Gediminas*: ele é o irmão de *Vytenis* e ao mesmo tempo o cuidador do seu cavalo – cavaliço).

Igualmente é característica a participação do lobo na fundação da cidade/dinastia. Na mitologia da Escandinávia também é representado, em casos muito importantes, o lobo, juntamente com um deus sem braços (do qual encontram-se vestígios isolados também no folclore lituano), com seu equivalente germânico *Mitra*, de soberania fundamentada por contrato. Porém, se os deuses escandinavos, o Lobo e *Odin* sem braços, são antagonistas, na versão lituana o Lobo é ajudante de *Gediminas*. Esta comparação é possível somente admitindo a hipótese de que *Gediminas* é um rei mítico, representante do lituano *Mitra* no mundo dos homens. O Lobo de Ferro teria então um papel parecido na mitologia lituana como, digamos, *Martius Lupus* na religião romana, uma encarnação do deus da guerra. Podemos facilmente imaginar que todos os deuses soberanos colaboram na fundação da dinastia de *Gediminas*.

Todavia as hipóteses permanecem só hipóteses, até que os elementos mitológicos conservados no folclore sejam separados, esclarecidos e classificados. Mesmo que o material folclórico referente ao demônio seja abundante, sabemos bem pouco sobre ao papel do lobo na mitologia antiga. Diz-se que São Jorge é rei dos lobos; se São Jorge é realmente só um substituto cristão do *Perkunas* primaveril, então talvez pudesse ser reconstruída a relação entre o Lobo e *Perkunas*. Essa é uma hipótese que requer exaustivos estudos, é um caminho a seguir para tentar reconstituir os elementos isolados da velha religião.

A última observação trata do uivo do Lobo de Ferro, anunciando a futura fama e a honra da cidade de *Vilnius*. Sem dúvida, esse uivo é um sinal divino que indica o apoio dos deuses para o princípio da soberania terrestre, encarnada na pessoa de *Gediminas*. Esse apoio profético encontra-se em todas as principais mitologias indo-européias e entra no esquema comum de qualificação do soberano. Isto só confirma a hipótese de que o mito do Lobo de Ferro é provavelmente um mito anterior à dinastia dos governantes e não à fundação da cidade.

O exemplo do mito do Lobo de Ferro aqui apresentado tem duas finalidades:

- a) primeiramente houve a intenção de indicar como, utilizando os métodos da mitologia comparada, poderiam se formalizar hipótese de trabalho e explicar fragmentos isolados da mitologia lituana; como, com ajuda de hipóteses características comuns a toda mitologia indo-européia, poder-se-ia tentar superar as dificuldades postas pelo historicismo e pelo folclorismo.
- b) evidenciar a importância da mitologia no processo de formação da história. Do ponto de vista histórico, é evidente que *Gediminas* não foi o primeiro governante da Lituânia, mas houve antes uma série de príncipes mais ou menos importantes. Porém, ainda antes de *Gediminas* e desses governantes, já existia o conceito de soberania lituana, ideologia própria de ordem política que durante muitos séculos se manteve sob formas mitológicas, uma ideologia similar ao conceito político de outras nações indo-européias, mas tendo uma versão original lituana. Nessas estrutura, mitológicas,

dadas as condições históricas, integram-se também os fatos isolados históricos, como nesse caso, em que temos a pessoa histórica de *Gediminas* e o fato do surgimento de *Vilnius* como capital.

Este encontro da mitologia e da história – a transformação de *Gediminas* em primeiro soberano da Lituânia – pode ser historicamente interessante, porque corresponde a um período exato da história: a formação de um estado grande e poderoso. Mas para os estudiosos da proto-história e mitólogos da Lituânia, o fato mais importante é a existência da ideologia política antes da formação do estado histórico.

O fim da pesquisa sobre mitologia lituana deveria ser não uma determinação do elenco dos deuses confirmados de acordo com as fontes mais ou menos certas, nem a reconstrução do Olimpo lituano com suas fornicações e seus milagres, mas uma descrição sistemática da teologia religiosa lituana e da ideologia política e social.

Estas idéias soltas de um amador não são destinadas a criticar o trabalho dos especialistas pesquisadores do folclore. Ao contrário, por meio delas se quer aumentar o interesse pelas grandes possibilidades que se abrem ao seu trabalho, completando-o com novos métodos que apareceram e se formaram nos ramos de ciências paralelas. Pois nada pode ser mais belo do que encontrar nos cantos populares, nas crenças e nas tradições os reflexos da antiga cultura multiforme, ofuscada por muito tempo pela história.