



Mircea Eliade

# Ferreiros e Alquimistas

ALCHYMIA

Título original: **Forgerons et alchimistes**  
Tradutor: E. T. Revisão de Manuel Pérez Ledesma  
© Flammarion, Paris, 1956  
© Ed. cast.: Aliança Editorial, S. A., Madrid, 1974, 1983  
Rua Melam, 38;  
® 200 00 45  
ISBN: 84-206-1533-1  
Depósito legal: M. 8.968-1983  
Impresso em Artes Gráficas Ibarra, S. A.  
Matilde Hernández, 31. Madrid-19  
Printed in Spain

*À memória de*  
*Sir Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann e Aldo Mieli*

# ÍNDICE

<b>Prólogo</b>	<b>5</b>
<b>Meteoritos e metalurgia</b>	<b>10</b>
<b>Mitologia da idade do ferro</b>	<b>15</b>
<b>O mundo sexualizado</b>	<b>19</b>
<b>«Terra mater, petra genitrix»</b>	<b>25</b>
<b>Ritos e mistérios metalúrgicos</b>	<b>31</b>
<b>Sacrifícios humanos aos fornos</b>	<b>37</b>
<b>Simbolismos e rituais metalúrgicos babilônicos</b>	<b>41</b>
<b>Os «senhores do fogo»</b>	<b>44</b>
<b>Ferreiros divinos e Heróis civilizadores</b>	<b>49</b>
<b>Ferreiros, guerreiros, mestres de iniciação</b>	<b>55</b>
<b>A alquimia da China</b>	<b>62</b>
<b>A alquimia hindu</b>	<b>71</b>
<b>Alquimia e iniciação</b>	<b>79</b>
<b>«Arcana Artis»</b>	<b>86</b>
<b>Alquimia e temporalidade</b>	<b>96</b>
<b>Apêndice</b>	<b>102</b>
<i>Nota A - Meteoritos, pedras de raio, princípios da Metalurgia</i>	<i>102</i>
<i>Nota B - Mitologia do ferro</i>	<i>103</i>
<i>Nota C - Motivos antropológicos</i>	<i>103</i>
<i>Nota E - Simbolismo sexual do fogo</i>	<i>104</i>
<i>Nota F - Simbolismo sexual do triângulo</i>	<i>105</i>
<i>Nota G - «Petra genitrix»</i>	<i>105</i>

<i>Nota H - A «alquimia» babilônica</i>	106
<i>Nota I - A alquimia na China</i>	107
<i>Nota J - Tradições mágicas chinesas e folclore alquímico</i>	108
<i>Nota K - A alquimia hindu</i>	109
<i>Nota L - O sal amoníaco, na alquimia oriental</i>	110
<i>Nota M - Alquimias grego-egípcia, árabe ocidental</i>	110
<i>Nota N - C. G. Jung e a alquimia</i>	113
<b>Ilustrações</b>	<b>116</b>

# PRÓLOGO

O primeiro tabuleiro do díptico que este forma reduzido volume apresenta um grupo de mitos, ritos e símbolos particulares dos ofícios de mineiro, metalúrgico e ferreiro, tal como podem aparecer ante um historiador das religiões. Apressemos-nos a dizer que os trabalhos e conclusões dos historiadores das técnicas e as ciências nos foram de preciosa utilidade, embora nossa intenção era outra. Procuramos compreender o comportamento do homem das sociedades arcaicas com respeito à Matéria, de seguir as aventuras espirituais nas quais se viu comprometido quando descobriu seu poder de mudar o modo de ser das substâncias. Acaso deveria ter estudado a experiência demiúrgica do oleiro primitivo, posto que foi o primeiro em modificar o estado da Matéria. Mas a lembrança mitológica desta experiência demiúrgica não deixou apenas vestígio algum. Por conseguinte, tomamos como ponto de partida o estudo das relações do homem arcaico com as substâncias minerais e, de modo particular, seu comportamento ritual de metalúrgico do ferro e de ferreiro.

Deve ficar bem claro, entretanto, que não tratamos aqui de fazer uma história cultural da metalurgia, que analise seus sistemas de difusão através do mundo, partindo de seus mais antigos centros, que classifique as quebras de onda de cultura que a propagaram e descreva as mitologias metalúrgicas que a acompanharam. Se tal história fosse possível, requereria alguns milhares de páginas. Por outro lado, é duvidoso que possa chegar a ser escrita. Logo que começamos a conhecer a história e as mitologias da metalurgia africana; ainda sabemos muito pouco dos rituais metalúrgicos indonésios e siberianos, e estas são, precisamente, nossas fontes dos mitos, ritos e símbolos com relação aos metais. Quanto à história universal da difusão das técnicas metalúrgicas, apresenta ainda consideráveis lacunas. É certo que, sempre que foi possível fazê-lo, tivemos em conta o contexto histórico-cultural dos diferentes complexos metalúrgicos, mas acima de tudo nos dedicamos a penetrar seu próprio universo mental. As substâncias minerais participavam do caráter sagrado da Mãe Terra. Não demoramos para nos encontrar com a idéia de que os minerais «crescem» no ventre da Terra, nem mais nem menos que se fossem embriões. A metalurgia adquire deste modo um caráter obstétrico. O mineiro e o metalúrgico intervêm no processo da embriologia subterrânea, precipitam o ritmo de crescimento dos minerais, colaboram na obra da Natureza, ajudam-na a «parir mais rápido». Em resumo: o homem, mediante suas técnicas, vai substituindo ao Tempo, seu trabalho vai substituindo a obra do Tempo.

Colaborar com a Natureza, ajudá-la a produzir com um tempo cada vez mais acelerado, modificar as modalidades da matéria: em tudo isto acreditam ter descoberto uma das fontes da ideologia alquímica. É certo que não pretendemos estabelecer uma perfeita continuidade entre o universo mental do mineiro, do metalúrgico, do ferreiro e do alquimista, embora os ritos de iniciação e os mistérios dos ferreiros chineses formam, muito provavelmente, parte integrante das tradições herdadas mais tarde pelo taoísmo e pela alquimia da China. Mas algo tem em comum entre o mineiro, o ferreiro e o alquimista: todos eles reivindicam uma experiência mágico-religiosa particular em suas relações com a substância; esta experiência

é seu monopólio, e seu segredo se transmite mediante os ritos de iniciação dos ofícios; todos eles trabalham com uma matéria que têm ao mesmo tempo por viva e sagrada, e seus trabalhos vão encaminhados à transformação da Matéria, seu «aperfeiçoamento», sua «transmutação». Logo veremos as precisões e correções que requerem estas fórmulas, muito superficiais. Mas, repitamo-lo, tais comportamentos rituais com respeito à Matéria implicam, sob uma ou outra forma, a intervenção do homem no ritmo temporário próprio das substâncias minerais «vivas». Aqui é onde achamos o ponto de contato entre o artesanato metalúrgico das sociedades arcaicas e o alquimista.

A ideologia e as técnicas da alquimia constituem o tema do segundo tabuleiro de nosso díptico. Se insistimos de modo preferencial sobre as alquimias da China e da Índia foi porque são menos conhecidas e porque apresentam, de forma mais nítida, seu duplo caráter de técnicas ao mesmo tempo experimentais e «místicas». Convém dizer, a partir de agora, que a alquimia não foi em sua origem uma ciência empírica, uma química embrionária; não chegou a sê-lo até mais tarde, quando seu próprio universo mental perdeu, para a maior parte dos experimentadores, sua validade e sua razão de ser. A história das ciências não reconhece ruptura absoluta entre a alquimia e a química: uma e outra trabalham com as mesmas substâncias minerais, utilizam os mesmos aparelhos e, geralmente, dedicam-se às mesmas experiências. Na medida em que se reconhece a validade das investigações sobre a «origem» das técnicas e das ciências, a perspectiva do historiador da química é perfeitamente defensável: a química nasceu da alquimia; para ser mais exato, nasceu da decomposição da ideologia alquímica. Mas no panorama visual de uma história do espírito, o processo se apresenta de distinto modo: a alquimia se erigia em ciência sagrada, enquanto que a química se constituiu depois de ter despojado às substâncias de seu caráter sacro. Existe, portanto, uma necessária solução de continuidade entre o plano do sagrado e o da experiência profana.

Esta diferença nos fará ainda mais patente mediante um exemplo: a «origem» do drama (tanto da tragédia grega como dos argumentos dramáticos do Próximo Oriente da antigüidade e da Europa) encontrou-se em certos rituais que, em termos gerais, desenvolviam a seguinte situação: o combate entre dois princípios antagônicos (Vida e Morte, Deus e Dragão, etc.), paixão do Deus, lamentação sobre sua «morte» e júbilo ante sua «ressurreição». Gilbert Murray pôde inclusive demonstrar que a estrutura de certas tragédias de Eurípides (não só *As Bacantes*, mas também *Hipólito* e *Andrômaca*) conservam as linhas esquemáticas dos velhos argumentos rituais. Se for certo que o drama deriva de tais argumentos rituais, que se constituiu em fenômeno autônomo utilizando a primeira matéria do rito primitivo, vemo-nos autorizados a falar das «origens» sacras do teatro profano. Mas a diferença qualitativa entre ambas as categorias de feitos não é pelo que antecede menos evidente: o argumento ritual pertencia à economia do sagrado, dava lugar as experiências religiosas, comprometia a «salvação» da comunidade considerada como um todo; o drama profano, ao definir seu próprio universo espiritual e seu sistema de valores, provocava experiências de natureza absolutamente distinta (as «emoções estéticas») e perseguia um ideal de perfeição formal, totalmente alheio aos valores da experiência

religiosa. Existe, pois, solução de continuidade entre ambos os planos, mesmo o teatro mantendo-se em uma atmosfera sagrada durante muitos séculos. Existe uma distância incomensurável entre quem participa religiosamente no mistério sagrado de uma liturgia e quem goza como esteta de sua beleza espetacular e da música que a acompanha.

Claro está que as operações alquímicas não eram em modo algum simbólicas: tratava-se de operações materiais praticadas em laboratórios, mas perseguiam uma finalidade distinta das químicas. O químico pratica a observação exata dos fenômenos físico-químicos, e suas experiências sistemáticas vão encaminhadas a penetrar a estrutura da matéria; por sua parte, o alquimista se dá à «paixão», «matrimônio» e «morte» das substâncias assim que ordenadas à transmutação da Matéria (a Pedra Filosofal) e da vida humana (Elixir Vitae). C. G. Jung demonstrou que o simbolismo dos processos alquímicos se reatualiza em certos sonhos e fabulações de sujeitos que ignoram tudo sobre a alquimia; suas observações não interessam unicamente à psicologia das profundidades, mas sim confirmam indiretamente a função soterialógica que parece constitutiva da alquimia.

Seria imprudente julgar a originalidade da alquimia através de sua incidência sobre a origem e triunfo da química. Do ponto de vista do alquimista, a química supunha uma «degradação», pelo mesmo fato de que entranhava a secularização de uma ciência sagrada. Não se trata aqui de empreender uma paradoxal apologia da alquimia, mas sim de acomodar-se aos métodos mais elementares da história da cultura, e nada mais. Só há um meio de compreender qualquer fenômeno cultural alheio a nossa junta ideológica atual, que consiste em descobrir o «centro» e instalar-se nele daí alcançar todos os valores que rege. Só voltando-se para situar na perspectiva do alquimista chegaremos a uma melhor compreensão do universo da alquimia e a medir sua originalidade. A mesma iniciativa metodológica se impõe para todos os fenômenos culturais exóticos ou arcaicos: antes de julgá-los importa chegar a compreendê-los bem, terá que assimilar sua ideologia, sejam quais forem seus meios de expressão: mitos, símbolos, ritos, conduta social...

Por um estranho complexo de inferioridade da cultura européia, o falar em «termos honoráveis» de uma cultura arcaica, apresentar a coerência de sua ideologia, a nobreza de sua humanidade, evitando insistir sobre os aspectos secundários ou aberrantes de sua sociologia, de sua economia, de sua higiene, é correr o risco de fazer-se suspeito de evasão e até talvez de obscurantismo. Este complexo de inferioridade é historicamente compreensível. Durante quase dois séculos o espírito científico europeu desenvolveu um esforço sem precedentes para explicar o mundo a fim de conquistá-lo e transformá-lo. No plano ideológico, este triunfo do espírito científico se traduziu não só pela fé no progresso ilimitado, mas também pela certeza de que quanto mais modernos somos mais nos aproximamos da verdade absoluta e mais plenamente participamos da dignidade humana. Agora bem: há algum tempo as investigações de orientistas e etnólogos demonstraram que existiam, e ainda existem, sociedades e civilizações altamente dignas de avaliação, que embora não reivindicam nenhum mérito científico (no sentido moderno da palavra) nem predisposição alguma para as criações industriais, elaboraram, em que pese a tudo, sistemas

de metafísica, de moral e inclusive de economia perfeitamente válidos. Mas é evidente que uma cultura como a nossa, que se lançou heroicamente por um caminho que estimava não só como o melhor, mas sim como o único digno de um homem inteligente e honrado, uma cultura que para poder alimentar o gigantesco esforço intelectual que reclamava o progresso da ciência e da indústria teve que sacrificar talvez o melhor de sua alma, é evidente que semelhante cultura se fez excessivamente ciumenta de seus próprios valores e que seus representantes mais qualificados vêm com suspicácia todo intento de convalidação das criações e demais culturas exóticas ou primitivas. A realidade e a magnitude de tais valores culturais excêntricos são suscetíveis de fazer que nasça a dúvida nos representantes da civilização européia, e estes chegam a perguntar-se se sua obra, pelo próprio fato de que não possa ser considerada já como a cúpula espiritual da humanidade e como a única cultura possível no século XX, valia os esforços e sacrifícios que requereu. Mas este complexo de inferioridade está a ponto de ser superado pelo mesmo curso da História. Assim, pois, é de esperar que do mesmo modo que as civilizações extra-européias começaram a ser estudadas e compreendidas em seu próprio campo de visão, também certos momentos da história espiritual européia, que tendem a aproximar-se das culturas tradicionais e que rompem claramente com tudo que se criou no Ocidente depois do triunfo do espírito científico, não serão já julgados com o partidismo polêmico dos séculos XVIII e XIX. A alquimia se situa entre as criações do espírito pré-científico, e o historiador correria um grave risco ao apresentá-la como uma etapa rudimentar da química; quer dizer, em definitivo, como uma ciência profana. A perspectiva estava viciada pelo fato de que o historiador, desejoso de mostrar mais amplamente possível os rudimentos de observação e de experimentação contidos nas obras alquímicas, concedia uma importância exagerada a certos textos que revelam um começo do espírito científico e desdenhava, inclusive ignorava, outros que eram muito mais preciosos na perspectiva alquimista propriamente dita. Em outros termos: a valoração dos escritos alquimistas tinham menos em conta o universo teórico ao que pertenciam que a escala dos valores próprios do historiador químico dos séculos XIX ou XX; quer dizer, em última instância, do universo das ciências experimentais.

Dedicamos este trabalho à memória de três grandes historiadores das ciências: Sir Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann e Aldo Mieli, que entre 1925 e 1932 inspiraram e guiaram nossas investigações. Dois pequenos volumes publicados em romeno, *Alchimia Asiática* (Bucareste, 1935) e *Cosmologie si Alchimia Babiloniana* (Bucareste, 1937), ofereciam já o essencial de minhas informações sobre as alquimias da Índia, China e babilônica. Alguns fragmentos da primeira destas obras foram traduzidos ao francês e publicados em uma monografia sobre o Ioga (cf. *Ioga, Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris, 1933, pp. 254-275; veja-se também *Ioga, Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 274-291); uma parte, corrigida e aumentada, do *Cosmologie si Alchimia Babiloniana* foi publicada em inglês em 1938 sob o título de *Metallurgy, Magic and Alchemy* (Zalmoxis, I, pp. 85-129, e separadamente, no primeiro nos *Cadernos de Zalmoxis*). Retornamos a tomar na presente obra a maior parte dos materiais já utilizados em nossos estudos precedentes, tendo, certamente, em consideração os trabalhos aparecidos depois de 1937, sobretudo a tradução dos textos alquimistas chineses, os artigos da revista

Ambix e as publicações do professor C. G. Jung. Por outro lado, acrescentamos um certo número de capítulos, e quase tornamos a escrever o livro para adaptá-lo a nossos pontos de vista atuais sobre o tema. Para fazê-lo acessível reduzimos ao mínimo as notas a pé de página. As bibliografias essenciais e as apresentações do estado das questões tratadas, assim como em geral a discussão de certos aspectos mais particulares do problema, agruparam-se ao final da obra em forma de breves apêndices.

Foi graças a uma ajuda para investigações de Bollingen Foundation, de Nova Iorque, como pudemos levar a termo este trabalho; os Trustes da Fundação podem estar seguros de nosso agradecimento. Do mesmo modo agradecemos a nossa amiga a senhora Olga Froebe-Kapteyn, que generosamente pôs a nossa disposição as ricas coleções do Archiv für Symbolforschung, baseado por ela em Ascona, e a nossos amigos o doutor Henri Hunwald, Marcel Leibovici e Nicolás Morcovescu, que nos facilitaram as investigações e contribuíram à completar a documentação: recebam aqui nossa mais sincera gratidão. Graças à amizade do doutor Rene Laforgue e de Délia Laforgue, do doutor Roger Godel e de Alice Godel, foi-nos possível trabalhar em suas casas de Paris e de Val d'Or, e é um prazer para nós corresponder daqui a sua amizade com nossa gratidão. E, finalmente, nosso caro amigo o doutor Jean Gouillard teve a amabilidade de ler também esta vez e corrigir o manuscrito francês desta obra; resulta-nos difícil poder lhe expressar nosso agradecimento pelo trabalho considerável que vem dedicando há anos à correção e melhora de nossos textos. Graças a ele, em grande parte, fez-se possível a aparição de nossos livros em francês.

Le Val d'Or, janeiro de 1956

# METEORITOS E METALURGIA

Os meteoritos não podiam deixar de impressionar; vindos “do alto”, do céu, participavam da sacralidade celeste. Em determinado momento e em certas culturas inclusive é provável que se imaginasse o céu de pedra<sup>1</sup>. Ainda em nossos dias os australianos acreditam que a abóbada celeste é de cristal de rocha e o trono do deus uraniano de quartzo. Pois bem, os pedaços de cristal de rocha que se supõem desprendidos da abóbada celestial desempenham um papel essencial nas iniciações xamânicas dos australianos, dos negritos da Malaca, na América do Norte, etc.<sup>2</sup>. Estas «pedras de luz», como as chamam os dayaks marítimos de Sarawak, refletem tudo que ocorre sobre a terra; revelam ao xamã o que aconteceu à alma do doente e por onde escapou esta. Convém recordar que o xamã é aquele que «vê» porque dispõe de uma visão sobrenatural: «vê» ao longe tanto no espaço como no tempo futuro; percebe igualmente o que permanece invisível para os profanos (a «alma», os espíritos, os deuses). Durante sua iniciação se enche ao xamã com cristais de quartzo. Dito de outro modo: sua capacidade visionária e sua «ciência» lhe vêm, ao menos em parte, de uma solidariedade mística com o céu<sup>3</sup>. Fazemos insistência nesta primeira valorização religiosa dos aerólitos: caem sobre a terra carregados de sacralidade celeste; por conseguinte, representam ao céu. Daí procede muito provavelmente o culto professado a tantos meteoritos ou inclusive sua identificação com uma divindade: vê-se neles a «primeira forma», a manifestação imediata da divindade. O palladion de Tróia passava por caído do céu, e os autores antigos reconheciam nele a estátua da deusa Atenéia. Igualmente se concedia um caráter celeste à estátua de Artemisa em Éfeso, ao cone de Heliogábalos em Emesis (Herod., V, 3, 5). O meteorito de Pesinonte, em Frigia, era venerado como a imagem de Cibele, e como consequência de uma exortação deífica foi trasladado à Roma pouco depois da segunda guerra púnica. Um bloco de pedra dura, a representação mais antiga de Eros, morava junto à estátua do deus esculpida por Praxiteles em Tespia (Pausanias, IX, 27, 1). Facilmente se podem achar outros exemplos (o mais famoso é o Ka'aba, de La Meca). É curioso contemplar que um grande número de meteoritos se associou com deuses, sobretudo com deusas da fertilidade do tipo de Cibele. Assistimos em tal caso a uma transmissão do caráter sacro: a origem uraniana é esquecida em benefício da idéia religiosa da petra genitrix; este tema da fertilidade das pedras nos ocupará mais adiante.

A essência uraniana, é masculina por conseguinte, dos meteoritos não é por isso menos indiscutível, pois certos sílex e ferramentas neolíticas receberam dos homens de épocas posteriores o nome de «pedras de raio», «dentes de raio» ou «tochas de Deus» (God's axes):

---

<sup>1</sup> Podem-se falar algumas indicações ao final deste volume, na nota A, onde está agrupado o essencial da bibliografia relativa aos meteoritos e começo da metalurgia.

<sup>2</sup> Veja-se os materiais e discussões deste complexo mítico-ritual em nosso livro *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (pp. 135 y s.).

<sup>3</sup> Mais adiante veremos que, em outro nível cultural, já não é o cristal de rocha, senão o metal que confere ao xamã seus prestígios. Durante a iniciação do xamã siberiano unem-se seus ossos conjunturas de ferro, e inclusive se põem ossos de ferro (cf. p. 82).

os lugares onde se achavam acredita-se que tinham sido castigados pelo raio<sup>4</sup>. O raio é a arma do Deus do céu. Quando este último foi destronado pelo Deus da tormenta, o raio se converteu em signo da hierogamia entre o Deus do furacão e a deusa Terra. Assim se explica o grande número de tochas duplas achadas nos oráculos e nas cavernas de Creta. Como os meteoritos e os raios, estas tochas «fendiam» a terra ou, dito com outras palavras, simbolizavam a união entre o céu e a terra<sup>5</sup>. Delfos, o mais célebre dos oráculos da Grécia antiga, devia seu nome a esta imagem mítica: Delphi significa efetivamente o órgão gerador feminino. Como mais adiante se verá, muitos outros símbolos e apelativos assimilavam a terra a uma mulher. Mas a homologação tinha um valor exemplar, dando prioridade ao Cosmos. Platão recorda-nos (Menex, 238 a) que na concepção a mulher é a que imita à terra, e não inversamente.

Os «primitivos» trabalharam o ferro meteórico muito tempo antes de aprender a utilizar os minerais ferrosos terrestres<sup>6</sup>. Por outro lado, é sabido que antes de descobrir a fusão os povos pré-históricos tratavam a certos minerais quão mesmo se fossem pedras; quer dizer, consideravam-nos como materiais brutos para a fabricação de objetos líticos. Uma técnica similar veio aplicando-se até uma época relativamente recente por alguns povos que ignoravam a metalurgia: trabalhavam o ferro meteórico com martelos de sílex, modelando assim objetos cuja forma reproduzia fielmente a dos objetos líticos. Assim era como os esquimós da Groenlândia fabricavam suas facas com ferro meteórico<sup>7</sup>. Quando Cortês perguntou aos chefes astecas de onde tiravam suas facas, estes lhe mostraram o céu<sup>8</sup>. Quão mesmo os maias de Yucatán e os incas do Peru, os astecas utilizavam exclusivamente o ferro meteórico, ao que atribuíam um valor superior ao do ouro. Ignoravam a fusão dos minerais. Por outro lado, os arqueólogos não puderam achar rastros de ferro terrestre nas jazidas pré-históricas do Novo Mundo<sup>9</sup>. A metalurgia propriamente dita da América central e meridional é muito provavelmente de origem asiática: as últimas investigações tendem a relacioná-la com a cultura do sul da China da época Chu (média e ulterior, VIII-IV séculos a.C.), de modo que em definitivo seria de origem danubiana, pois foi a metalurgia danubiana que nos séculos IX-VIII a.C. chegou através do Cáucaso até a China<sup>10</sup>. É muito verossímil que os povos da antigüidade oriental tenham compartilhado idéias análogas. A palavra suméria AN.BAR, o vocábulo mais antigo conhecido para designar ao ferro, está constituída pelos signos pictográficos «céu» e «fogo». Geralmente se traduz por «metal

---

<sup>4</sup> Cf. algumas indicações bibliográficas na nota A.

<sup>5</sup> W. F. Jackson Knight: *Cumaean Gates* (Oxford, 1936), página 101.

<sup>6</sup> Cf. G. F. Zimmer: *The Use of Meteoric Iron by Primitive Man* (*Journal of the Iron and Steel Institute*, 1916, pp. 306 e ss.). A discussão acerca do emprego do ferro meteórico pelos primitivos e pelos povos antigos, começaram em 1907 em *Zeitschrift für Ethnologie*, continuado durante alguns anos, resumido por Montelius, *Prähistorische Zeitung*, 1913, pp. 289 e ss.

<sup>7</sup> Richard Andree: *Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 129-131.

<sup>8</sup> T. A. Rickard: *Man and Metals*, vol. I, pp. 148-149.

<sup>9</sup> R. G. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, p. 401.

<sup>10</sup> R. Heine-Geldern: «Die asiatische Herkunft der sudamerika-nischen Metalltechnik» (*Paideuma*, V, 1954), en esp., pp. 415-416.

celeste» ou «metal-estrela». Campbell Thompson a traduz por «relâmpago celeste» (do meteorito). A etimologia do outro nome mesopotâmico do ferro, o assírio parzillu, segue sujeita a controvérsia. Alguns sábios querem que derive do sumério BAR.GAL, «o grande metal» (por exemplo, Persson, P. 113), mas a maior parte supõem uma origem asiática por causa da terminação -ill (Forbes, P. 463. Bork e Gaertz propõem uma origem caucásica; veja-se Forbes, *ítd.*<sup>11</sup>). Não vamos abordar o problema tão complexo da metalurgia do ferro no antigo o Egito. Durante um tempo bastante longo os egípcios não conheceram mais ferro que o meteórico. O ferro de jazidas não parece ter sido utilizado no Egito antes da XVIII dinastia e o Novo Império (Forbes, P. 429). É certo que se acharam objetos de ferro terrestre entre os blocos da Grande Pirâmide (2900 a.C.) e em uma pirâmide da VI dinastia em Ábidos, mas não está estabelecida de forma indiscutível a procedência egípcia de tais objetos. O termo biz-n.pt. «ferro do céu» ou, mais exatamente, «metal do céu», indica claramente uma origem meteórica. (Por outro lado, é perfeitamente possível que este nome tenha sido aplicado primeiro ao cobre; veja-se Forbes, P. 428.) A mesma situação se dá em Hititas; um texto do século XIV determina que os reis hititas utilizavam «o ferro negro do céu» (Rickard, *Man and Metals*, I, P. 149). O ferro meteórico era conhecido em Creta da época minóica (2000 a.C.); também se acharam objetos de ferro na tumba de Knossos<sup>12</sup>. A origem «celeste» do ferro pode talvez ficar demonstrado pelo vocábulo grego «sideros», que se relacionou com sidus, -Eris, «estrela», e do lituano svidu, «brilhar»; svideti, «brilhante».

Entretanto, a utilização dos meteoritos não era suscetível de promover uma «idade do ferro» propriamente dita. Durante todo o tempo em que durou o metal era raro (era tão prezado como o ouro) e se usava quase de forma exclusiva nos ritos. Foi necessário o descobrimento da fusão dos minerais para inaugurar uma nova etapa na história da Humanidade: a idade dos metais. Isto é verdade, sobretudo por quanto se refere ao ferro. A diferença da do cobre e do bronze, a metalurgia do ferro se fez rapidamente industrial. Uma vez descoberto ou conhecido o segredo de fundir a magnetita ou hematites, não houve já dificuldades para se procurar grandes quantidades de metal, já que as jazidas eram bastante ricas e bastante fáceis de explorar. Mas o tratamento do ferro terrestre não era como o do ferro meteórico, diferindo deste modo da fusão do cobre ou do bronze. Foi somente depois do descobrimento dos fornos, e sobretudo do reajuste da técnica do «endurecimento» do metal levado a vermelho branco, quando o ferro adquiriu sua posição predominante. O início desta metalurgia, em escala industrial, podem fixar-se por volta dos anos 1200-1000 a.C., localizando-se nas montanhas de Armênia. Partindo dali, o segredo se expandiu pelo Próximo Oriente através do Mediterrâneo e pela Europa central, embora, como acabamos de ver, o ferro, já fosse de origem meteórica ou de jazidas superficiais, era conhecido já no III milênio a.C. na Mesopotâmia (Tell Asmar, Tell Chagar Bazar, Mari), na Ásia Menor (Alaca Hüyük) e provavelmente no Egito (Forbes, pp. 417 e ss.). Até muito depois o

---

<sup>11</sup> Para quanto isto se refere, assim como para o começo da metalurgia em Egito, veja-se nota A.

<sup>12</sup> Cf. nota A. Porém a indústria do ferro nunca foi importante em Creta. Os mitos e lendas gregos sobre o trabalho do ferro em Creta se devem provavelmente a confusão entre o monte cretense Ida e a montanha frígia do mesmo nome, onde, efetivamente, existia uma indústria do ferro muito antiga; cf. Forbes, *op. cit.*, p. 385.

trabalho do ferro seguiu fielmente os modelos e estilos da idade do bronze (do mesmo modo que a idade do bronze prolongou a morfologia estilística da idade de pedra). O ferro aparece então em forma de estatuetas, ornamentos e amuletos. Durante muito tempo conservou um caráter sagrado que, por outro lado, sobrevive entre não poucos «primitivos».

Não vamos nos ocupar aqui das etapas da metalurgia antiga nem a demonstrar sua influência no curso da história. Nosso propósito é unicamente pôr de manifesto os simbolismos e complexos mágico-religiosos atualizados e difundidos durante a idade dos metais, especialmente depois do triunfo industrial do ferro. Porque antes de se impor na história militar e política da Humanidade a «idade do ferro» tinha dado lugar a criações de caráter espiritual. Como costuma acontecer, o símbolo, a imagem, o rito, antecipam e quase se pode dizer que às vezes fazem possíveis as aplicações utilitárias de um descobrimento. Antes de proporcionar um meio de transporte o carro foi veículo das procissões rituais: passeava o símbolo do Sol ou a imagem do deus solar. Por outro lado, só se pôde «descobrir» o carro após ter compreendido o simbolismo da roda solar. A «idade do ferro», antes de mudar a face do mundo, engendrou um elevado número de ritos, mitos e símbolos que não deixaram de ter sua ressonância na história espiritual da Humanidade. Como já dissemos, somente depois do êxito industrial do ferro se pode falar da «etapa metalúrgica» da Humanidade. O descobrimento e ulteriores progressos da fusão do ferro revalorizaram todas as técnicas metalúrgicas tradicionais. Foi a metalurgia do ferro terrestre a que fez este metal apto para o uso cotidiano.

Agora bem, este fato teve conseqüências importantes. Junto à sacralidade celeste, imanente aos meteoritos, encontramos agora com a sacralidade telúrica, da qual participam as minas e os minerais. Como é natural, a metalurgia do ferro se beneficiou dos descobrimentos técnicos do cobre e do bronze. É sabido que do período neolítico (VI-V milênios) o homem utilizava esporadicamente o cobre que podia encontrar na superfície da terra, mas aplicava o mesmo tratamento que à pedra e ao osso, o que quer dizer que ignorava as qualidades específicas do metal. Foi somente mais tarde quando se começou a trabalhar o cobre lhe esquentando, e a fusão propriamente dita só se remonta aos anos 4000-3500 a.C. (nos períodos de Al Ubeid e Uruk). Mas ainda não cabe falar de uma «idade do bronze», já que a quantidade que se produzia de tal metal era muito pequena.

A tardia aparição do ferro, seguida de seu triunfo industrial, influenciou notavelmente sobre os ritos e símbolos metalúrgicos. Toda uma série de tabus e utilizações mágicas do ferro deriva de sua vitória e do fato de ter suplantado ao cobre e ao bronze, que representavam outras épocas e outras mitologias. O ferreiro é acima de tudo um trabalhador do ferro, e sua condição de nômade derivada de seu deslocamento contínuo em busca do metal bruto e de encargos de trabalho lhe obriga a entrar em contato com diferentes populações.

O ferreiro é o principal agente de difusão de mitologias, ritos e mistérios metalúrgicos. Este conjunto de feitos nos introduz em um prodigioso universo espiritual que nos propomos apresentar nas páginas que seguem.

Seria molesto e imprudente começar por oferecer uma visão de conjunto: nos aproximemos por pequenas etapas ao universo da metalurgia. Encontraremos certo número de ritos e mistérios em relação com uns conceitos mágico-religiosos solidários, paralelos e inclusive antagônicos. Trataremos de enumerá-los brevemente para extrair a partir de agora as linhas gerais de nossa investigação. Apresentaremos uma série de documentos que se referem à função ritual da forja, ao caráter ambivalente do ferreiro e às relações existentes entre a magia (o domínio do fogo), o ferreiro e as sociedades secretas. Por outro lado, os trabalhos da mina e a metalurgia nos orientam para concepções específicas relacionadas com a Mãe Terra, com o sexualismo do mundo mineral e das ferramentas, com a solidariedade entre a metalurgia, a ginecologia e a obstetrícia. Começaremos por expor alguns destes conceitos a fim de compreender com maior claridade o universo do ferreiro e do metalúrgico. Em relação com os mitos sobre a origem dos metais encontrarão complexos mítico-rituais que abrangem a noção da gênese mediante o sacrifício ou o autosacrifício de um deus, as relações entre a mística agrícola, a metalurgia e a alquimia, enfim, as idéias de crescimento natural, crescimento acelerado e «perfeição». Poder-se-á medir por quanto segue a importância destas idéias para a constituição da alquimia.

# MITOLOGIA DA IDADE DO FERRO

Não vamos insistir sobre a sacralidade do ferro. Seja por ter caído da abóbada celeste, ou extraído das vísceras da terra, está carregado de potência sagrada. A atitude de reverência para o metal se observa inclusive em populações de alto nível cultural. Os reis malaios conservavam até não faz muito tempo «uma bolinha sagrada de ferro», que formava parte dos bens reais e a rodeavam «de uma veneração extraordinária mescladas com terror supersticioso»<sup>1</sup>. Para os «primitivos», que ignoravam o trabalho dos metais, as utilidades do ferro eram ainda mais veneráveis: os bhíl, população arcaica da Índia, ofereciam primícias de frutos à suas pontas de flecha, que se procuravam nas tribos vizinhas<sup>2</sup>. Precisemos que não se trata aqui de «fetichismo», de adoração de um objeto em si mesmo e por si mesmo, de «superstição», em uma palavra, mas sim do respeito sagrado por um objeto «estranho» que não pertence ao universo familiar, que vem de «outra parte» e, portanto, é um sinal do mais à frente, uma imagem aproximativa da transcendência. Isto é evidente nas culturas que conhecem a muito tempo o uso do ferro terrestre: persiste nelas ainda a lembrança fabulosa do «metal celeste», a crença em seus prestígios ocultos. Os beduínos do Sinai estão convencidos de que aquele que consegue fabricar uma espada de ferro meteórico se faz invulnerável nas batalhas e pode estar seguro de abater todos os seus inimigos<sup>3</sup>. O «metal celeste» é alheio à terra e, portanto, «transcendente»; procede de «cima»; por isso é que para um árabe de nossos dias é maravilhoso, pode obrar milagres. Talvez se trate aqui, uma vez mais, da lembrança fortemente mitologizado da época em que os homens unicamente empregavam o ferro meteórico. Também neste caso nos acharíamos ante uma imagem da transcendência, pois os mitos conservam a lembrança daquela época fabulosa em que viviam homens dotados de faculdades e poderes extraordinários, quase semideuses. Agora bem, existe uma ruptura entre «aquele tempo» mítico (*illud tempus*) e os tempos históricos, e toda ruptura indica em nível da espiritualidade tradicional uma transcendência abolida pela «queda».

O ferro conserva ainda seu extraordinário poder mágico-religioso, inclusive entre os povos que têm uma história cultural bastante avançada e complexa. Plínio escrevia que o ferro é eficaz contra as noxia medicamenta e também *adversus nocturnas limphationes* (Nat. Hist., XXXIV, 44). Crenças similares se encontram na Turquia, Pérsia, Índia, entre os dayak, etc. Em 1907 J. Goldziher acumulava já um montão de documentos concernentes ao emprego do ferro contra os demônios. Vinte anos depois S. Seligmann duplicava o número de referências; virtualmente, o dossiê é ilimitado. Corresponde sobretudo à faca o afastar aos demônios. No nordeste da Europa os objetos de ferro defendem as colheitas tanto das

---

<sup>1</sup> A. C. Kruty: Citado por W. Perry, *The Children of the Sun*, Londres, 1927, p. 391.

<sup>2</sup> R. Andree: *Die Metalle bei den Naturvölkern*, p. 42.

<sup>3</sup> W. E. Jennings-Bramley: *The Beduins of the Sinai-peninsula (Palestine Explorations Fund, 1906, p. 27)*, citado por R. Eisler, *Das Qainzeichen* (*Le Monde Oriental*), 29, 1929, pp. 48-112), página 55.

inclemências do tempo como dos sortilégios e do mau olho<sup>4</sup>. Tudo isso forma parte do prestígio da mais moderna entre as «idades do metal», a idade do ferro vitorioso, cuja mitologia, embora inundada em grande parte, sobrevive ainda em certos costumes, tabus e «superstições», em grande parte insuspeitadas. Mas igualmente aos ferreiros, o ferro conserva seu caráter ambivalente: também pode encarnar o espírito «diabólico». Em mais de um lugar se conserva uma obscura lembrança de que o ferro representa não só a vitória da civilização (quer dizer, da agricultura), mas também da guerra. O triunfo militar homologar-se-á às vezes com o triunfo demoníaco. Para os Wa Chagga o ferro contém em si mesmo uma força mágica que é a inimidade da vida e da paz<sup>5</sup>. As ferramentas do ferreiro participam deste modo desse caráter sagrado. O martelo, o fole, a bigorna, revelam-se como seres animados e maravilhosos: supõe-se que podem obrar por sua própria força mágico-religiosa, sem ajuda do ferreiro. O ferreiro de Togo fala, referindo-se à suas ferramentas, do «martelo e sua família». Em Angola o martelo é venerado por ser o que forja os instrumentos necessários para a agricultura: tratam como a um príncipe e o mimam como a um menino. Os ogowe, que não conhecem o ferro e, portanto, não o trabalham, veneram ao fole dos ferreiros das tribos vizinhas. Os mossengere e os ha sakate acreditam que a dignidade do mestre ferreiro se concentra no fole<sup>6</sup>. Quanto aos fornos, sua construção está rodeada de mistérios e constitui um ritual propriamente dito. (Vejam mais adiante)

Todas estas crenças não se limitam exclusivamente à potência sagrada dos metais, mas sim se estendem à magia dos instrumentos. A arte de fazer úteis é de essência sobre-humana, seja divina, seja demoníaca (o ferreiro forja também as armas mortíferas). Provavelmente, à mitologia dos metais se acrescentam restos de outras mitologias da Idade da Pedra. O utensílio de pedra e a tocha de mão estavam carregados de uma força misteriosa: golpeavam, feriam, faziam estalar, produziam faíscas, quão mesmo o raio. A magia ambivalente das armas de pedra, mortíferas e benfeitoras como o próprio raio, transmitiu-se amplificada aos novos instrumentos forjados em metal. O martelo, herdeiro da tocha dos tempos líticos, converte-se na insígnia dos deuses fortes, os deuses da tempestade. Assim nos resulta fácil compreender por que às vezes os deuses das tempestades e da fertilidade agrária são imaginados como deuses ferreiros. Os T'ou-jen, de Kuang-tsi, sacrificavam cabras ao deus Dantsien San, pois se serve das cabeças como de bigornas. Durante as tormentas Dantsien San bate seu ferro entre os chifres do animal sacrificado; os relâmpagos e o granizo faiscante caem sobre a terra e derrubam aos demônios. O deus defende, assim o ferreiro, as colheitas e os homens. Dantsien San é um deus da tormenta, correspondente ao tibetano dam-can e, portanto, a rDorje-legs(pa), que cavalga uma cabra e parece ser uma velha divindade bon. Agora bem, rDorje-legs(pa) é um deus ferreiro; seu culto está em

---

<sup>4</sup> Quanto ao papel desempenhado pelo ferro na magia, na agricultura, na medicina popular, etc., vejam-se algumas indicações na nota B.

<sup>5</sup> Walter Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, 1937, p. 117.

<sup>6</sup> R. Andree, *op. cit.*, p. 42; W. Cline: *Mining and Metallurgy...*, p. 124; R. J. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, p. 83.

relação com a tormenta, a agricultura e a cabra<sup>7</sup>. Nos Dogon encontrarão uma situação análoga: é o Ferreiro celeste o que desempenha o papel de herói civilizador; traz do céu os grãos cultiváveis e revela a agricultura aos humanos.

Fiquemos no momento com esta seqüência de imagens míticas: os deuses da tormenta golpeiam a terra com «pedras de raio»; têm por insígnia a tocha dupla e o martelo; a tormenta é o signo da hierogamia céu-terra. Ao bater sua bigorna os ferreiros imitam o gesto exemplar do deus forte; são, com efeito, seus auxiliares. Toda esta mitologia elaborada em torno da fecundidade agrária, à metalurgia e ao trabalho é, por outra parte, bastante recente. A metalurgia, posterior à olaria e a agricultura, emoldura-se em um universo espiritual no qual o deus celeste, ainda presente nas fases etnológicas da colheita e a caça menor, é definitivamente derrotado pelo Deus forte, o Varão fecundador, marido da Grande Mãe terrestre. Agora bem, é sabido que neste nível religioso a idéia da criação ex-nihilo, operada por um Ser supremo uraniano, passou à penumbra para ceder seu lugar à idéia da criação por hierogamia e sacrifício sangrento: assistimos assim à transformação da noção de criação na de procriação. Esta é uma das razões pelas quais encontramos na mitologia metalúrgica os motivos de união ritual e sacrifício sangrento.

Importa compreender bem a «novidade» representada pela idéia de que a criação se efetua mediante uma imolação ou auto-imolação. As mitologias anteriores conheciam sobretudo o tipo de criação ex-nihilo ou partindo de uma substância formada pelo deus. A promoção do sacrifício sangrento como condição de toda criação tanto cosmogônica como antropogônica reforça por uma parte as homologações entre o homem e o cosmos (porque também o universo deriva de um Gigante primitivo, um Macrantropos); mas sobretudo introduz a idéia de que a vida só pode engendrar-se partindo de outra vida que se imola. Este tipo de cosmogonias e antropogonias terá logo conseqüências consideráveis: chegar-se-á a não poder conceber «criação» nem «fabricação» possíveis sem um prévio sacrifício. Assim podemos nos referir, por exemplo, aos ritos da construção, por meio dos quais se transfere a vida ou a «alma» da vítima ao próprio edifício; este se converte de fato no novo corpo, o corpo arquetônico, da vítima sacrificada<sup>8</sup>. Marduk cria o universo com o corpo do monstro marinho Tiamat, que derrubou.

Motivos análogos se encontram em outras mitologias; na germânica, por exemplo, o gigante Ymir constitui a primeira matéria, como P'anku e Purusha nas mitologias da China e Índia. Purusha significa homem, o que demonstra claramente que o «sacrifício humano» cumpria uma função cosmogônica em certas tradições hindus. Mas tal sacrifício era exemplar: a vítima humana sacrificada representava ao Macrantropos divino primitivo. Era sempre um Deus o sacrificado, um Deus representado por um homem. Este simbolismo procede tanto das tradições mitológicas, em relação com a criação do homem, como dos

---

<sup>7</sup> Dominik Schroder: «Zur Religion der Tujen» (*Anthropos*, 1952), pp. 828 e ss.; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Mainz, 1951, p. 164).

<sup>8</sup> Esta idéia se prolonga até nossos dias, no conceito geral de que não é possível criar nada sem sacrificar algo importante, a própria existência a maior parte das vezes. Toda vocação implica o supremo sacrifício de si.

mitos sobre a origem das plantas alimentícias. Para criar ao homem Marduk se imola a si mesmo: «Solidificarei meu sangue e dela farei osso. Porei ao homem de pé, na verdade o homem será... Construirei ao homem, habitante da terra...» King, que foi o primeiro a traduzir este texto, relacionava-o com a tradição mesopotâmica da criação transmitida por Berósio (século IV a.C., autor de uma preciosa história caldeia escrita em grego, hoje perdida): «E Bel, vendo que a terra estava deserta, mas que era fértil, ordenou a um dos deuses que lhe tirasse a cabeça [a cabeça de Bel], que mesclasse com a terra o sangue que dali emanaria e que formasse homens e animais capazes de suportar o ar»<sup>9</sup>. Análogas idéias cosmogônicas se encontram no Egito. O sentido profundo de todos estes mitos está claro: a criação é um sacrifício. Só se pode animar o que se criou mediante a transmissão da própria vida (sangue, lágrimas, esperma, «alma», etc.).

Outra série de mitos em dependência morfológica com este motivo nos fala da origem das plantas alimentícias, surgidas do autosacrifício de um deus ou uma deusa.

Um ser divino mulher, donzela, homem ou menino se imola voluntariamente para garantir a existência do homem: de seu corpo surgem e crescem as diversas espécies de plantas alimentícias. O mito em questão constitui o modelo exemplar dos ritos que terá que celebrar periodicamente. Este é o sentido dos sacrifícios humanos em benefício das colheitas: a vítima é morta, despedaçada, e os pedaços são pulverizados pela terra para lhe proporcionar fecundidade<sup>10</sup>. E, como logo veremos, segundo algumas tradições os metais passam também por ter saído do sangue ou da carne de um ser primitivo semidivino que foi imolado.

Tais concepções cosmológicas reforçam a homologação homem-universo, e várias tendências de pensamento prolongam e desenvolvem esta homologação em direções diversas. Resulta de tudo isto, por uma parte, o «sexualismo» do reino vegetal e mineral e, em geral, dos utensílios e objetos do mundo que lhe rodeia. Em relação direta com este simbolismo sexual, teremos que recordar as múltiplas imagens do Ventre da Terra, da mina assimilada ao útero e dos minerais emparelhados com os embriões, imagens todas que conferem uma significação obstétrica e ginecológica aos rituais que acompanham os trabalhos das minas e da metalurgia.

---

<sup>9</sup> King: *The Seven Tablets of Creation*, p. 86, citado por S. Langdon: *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*, pp. 33-34. Porém veja-se também Edouard Dhorme: *Les Religions de Babylonie et Assyrie* (Paris, coleção «Mana»), pp. 302-307. Sobre estas tradições cosmológicas e seus paralelos, veja-se a nota C.

<sup>10</sup> Acerca destes motivos míticos e os ritos que deles se derivam, veja-se nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 293 e ss., nosso estudo «*La Terre-Mère et les Hiérogamies cosmiques*» (*Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954), pp. 87 e ss.

# O MUNDO SEXUALIZADO

Quando falamos do «sexualismo» do mundo vegetal convém que nos entendamos sobre o sentido do termo. Não se trata dos fenômenos reais da fertilização das plantas, mas sim de uma classificação morfológica «qualitativa», que é consequência e expressão de uma experiência de simpatia mística com o mundo. É a idéia da Vida que, projetada sobre o cosmos, o «sexualiza». Não se trata de observações corretas, «objetivas», «científicas», mas sim de uma valorização do mundo que lhe rodeia em termos de Vida e, portanto, de destino antropocósmico, que implica a sexualidade, a fecundidade, a morte e o renascimento. Não é que os homens das sociedades arcaicas tenham sido incapazes de observar «objetivamente» a vida das plantas. Prova de que não é assim é o descobrimento da fecundação artificial e do enxerto das palmeiras de tâmaras e figueiras na Mesopotâmia, operações conhecidas desde tempos muito remotos, pois já dois parágrafos, pelo menos, do Código de Hammurabi legislam sobre esta questão. Estes conhecimentos práticos foram a seguir transmitidos aos hebreus e árabes<sup>1</sup>. Mas a fertilização artificial das árvores frutíferas não se considerava como uma simples técnica hortícola, cuja eficácia procedia de si mesmo, mas sim constituía um ritual, no qual estava implicada a participação sexual do homem pelo fato de que procurava a fertilidade vegetal. As práticas orgiásticas em relação com a fecundidade terrestre, e sobretudo com a agricultura, estão abundantemente provadas na história das religiões. (Veja-se nosso Tratado, pp. 271 e ss., 303 e ss.)

Bastará com um exemplo, que precisamente se relaciona com o enxerto de limoeiros e laranjeiras, para ilustrar o caráter ritual desta operação. Ibn Washya nos transmitiu em seu Livro sobre a agricultura nabatea os costumes dos camponeses da Mesopotâmia, Pérsia e Egito. O livro se perdeu, mas segundo os fragmentos conservados, sobretudo por Maimónides, pode julgar-se sobre a natureza das «superstições» que rodeavam a fertilização e enxerto das árvores frutíferas no Próximo Oriente. Maimónides explica a proibição existente entre os judeus de utilizar os limões das árvores enxertadas com o fim de evitar as práticas orgiásticas dos povos vizinhos, que acompanhavam necessariamente aos enxertos. Ibn Washya e não é este o único autor oriental que se deixa arrastar por tais imagens falava inclusive de enxertos fantásticos e «contra natura» entre as diversas espécies vegetais. (Dizia, por exemplo, que enxertando um ramo de limoeiro em um louro ou uma oliva se conseguiam limões muito pequenos, do tamanho de azeitonas.) Mas logo precisa que o enxerto não chegaria a bom termo caso não se levasse a cabo ritualmente e em uma certa conjunção entre o sol e a lua. E explica o rito dizendo que o ramo de limoeiro «devia achar-se na mão de uma jovem muito bela, com a qual devia ter relação sexual, vergonhosa e contra natura, um homem; durante o coito a jovem coloca o ramo na árvore»<sup>2</sup>. O sentido está claro: para obter uma união «contra natura» no mundo vegetal se requeria também uma união sexual contra natureza da espécie humana.

---

<sup>1</sup> *Veja-se a bibliografia essencial na nota D.*

<sup>2</sup> *Textos reproduzidos e comentados por S. Tolkowsky, Hespérides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits, pp. 56, 129-130.*

Tal universo mental difere radicalmente de que permite e aspira a observação objetiva da vida das plantas. Como outros povos da antigüidade oriental, os mesopotâmicos empregavam os termos de «macho» e «fêmea» referindo-se à vegetais, mas a classificação se fazia tomando em consideração critérios morfológicos aparentes (semelhança com os órgãos genitais humanos) ou o lugar desta ou aquela planta nas operações mágicas. Assim, por exemplo, o cipreste ou a mandrágora (namtar) eram «machos», enquanto que o arbusto nikibtu (*Liquidambar orientalis*) era tomado por «macho» ou «fêmea», segundo sua forma ou a função ritual que lhe atribuía<sup>3</sup>. Análogos conceitos achamos na antiga Índia: por exemplo, Caraka (*Kalpasthána*, V, 3) conhecia a sexualidade das plantas, mas a terminologia sânscrita nos indica com precisão a intuição primitiva que tinha conduzido a este descobrimento: a assimilação das espécies vegetais aos órgãos genitais humanos.<sup>4</sup> Trata-se, pois, de uma concepção geral da realidade cósmica, percebida tanto como a Vida e, por conseguinte, sexuada, toda vez que a sexualidade é um signo particular de toda realidade vivente. A partir de um certo nível cultural o mundo inteiro, tanto o mundo «natural» como o dos objetos e ferramentas fabricados pelo homem, apresenta-se como sexuada. Os exemplos que seguem se recolheram intencionalmente em ambientes culturais distintos para demonstrar a difusão e persistência de tais conceitos.

Os xitara dividem aos minerais em «machos» e «fêmeas»; os primeiros, duros e negros, acham-se na superfície da terra, enquanto que os minerais «fêmeas», brandos e avermelhados, são extraídos do interior da mina; a mescla de ambos os «sexos» é indispensável para conseguir uma fusão frutífera<sup>5</sup>. Trata-se, claro está, de uma classificação objetivamente arbitrária, posto que nem as cores nem a dureza dos minerais correspondem sempre a sua classificação «sexual». Mas o que importava era a visão global da realidade, pois era o que justificava o rito, quer dizer, o «matrimônio dos minerais», e que este fizesse factível um «nascimento». Idéias similares se acham na antiga China. Yu, o Grande, o Fundador primitivo, sabia distinguir os metais machos dos metais fêmeas. Por tal razão homologava suas caldeiras com os dois princípios cosmológicos yang e yin<sup>6</sup>. Teremos que insistir sobre as tradições metalúrgicas chinesas, pois o matrimônio dos metais é uma antiqüíssima intuição prolongada e cumprida no *mysterium conjunctionis* da alquimia.

Além dos minerais e dos metais estavam «sexuadas» as pedras preciosas. Os mesopotâmicos as dividiam em «macho» e «fêmea», segundo sua cor, forma e brilho. Um texto assírio, traduzido por Boson, fala da pedra musa, masculina (por sua forma), e da pedra de cobre, feminina (por sua forma). Boson precisa que as pedras masculinas tinham uma cor mais viva; as femininas eram mais pálidas<sup>7</sup>. (Ainda hoje os joalheiros distinguem o «sexo» dos

---

<sup>3</sup> R. Campbell Thompson: *The assyrian Herbal* (Londres, 1934), pp. XIX-XX.

<sup>4</sup> Cf. nosso estudo «*Cunostintele botanice in vechea Indie*» (*Buletinul Societatii de Stiinte din Cluj*, VI, 1931, pp. 221-237), pp. 234-235.

<sup>5</sup> Cline: *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 117.

<sup>6</sup> Marcel Granet: *Danses et légendes de la Chine ancienne* (París, 1926), p. 496.

<sup>7</sup> G. Boson: *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (Munich, 1914), p. 73.

diamantes segundo seu brilho.) A mesma divisão encontramos para os sais e os minerais da época da literatura ritual babilônica, e assim se conserva nos textos médicos<sup>8</sup>. A classificação sexual dos minerais e das pedras se manteve nos escritos dos lapidários e alquimistas da Idade Média<sup>9</sup>; assim, o lapis judaicus, por exemplo, é «macho» ou «fêmea», etc.

O místico e exegeta judeu Bahya Ben Asher (morto em 1340) escrevia: «Não é somente entre as palmeiras onde se dá a divisão em machos e fêmeas, mas sim existe em todas as espécies vegetais, quão mesmo entre os minerais.» Sabattai Donnolo fala deste modo da sexualidade mineral no século X. O sábio e místico árabe Ibn Sina (980-1037) afirmava que o «amor romântico (al'ishaq) não é privativo da espécie humana, mas sim se estende a todo o existente (em nível) celestial, elementar, vegetal e mineral, e que seu sentido não é percebido nem conhecido, mas sim se torna tão mais obscuro quantas mais explicações se dão a respeito dele»<sup>10</sup>. A noção de «amor romântico» aplicada aos metais completa de modo magnífico sua «animação», já assegurada pelas idéias de sexualidade e matrimônio.

Também as ferramentas estão sexuadas. «Qual é a melhor arma? Exclama o poeta Ibn Errümi. Tão somente um sabre bem afiado, com seu fio, masculino, e sua folha, feminina»<sup>11</sup>. Por outro lado, os árabes chamam o ferro duro «homem» (dzakar) e ao ferro brando «mulher» (ánit)<sup>12</sup>. Os ferreiros de Tanganika praticam várias clarabóias no lar. A maior parte recebe o nome de «mãe» (nyina); «por ela é por onde ao final da operação do fundido sairá a escória, o mineral forjado, etc.; a da frente recebe a denominação de isi (o pai), e por ela se introduzirá um dos melhores foles; as intermediárias são os aana (filhos)»<sup>13</sup>. Na terminologia metalúrgica européia o lar onde se fundia o esmalte recebe o nome de «matriz» ou «seio maternal» (Mutterschoss). Ainda sobrevive obscura a assimilação do trabalho humano no qual se utiliza o fogo (metalurgia, forja, cozinha) ao crescimento do embrião no seio materno nos vocabulários europeus (cf. Mutterkuchen, «placenta»; Kuchen, «bolo») <sup>14</sup>. Em tal universo mental foi onde cristalizaram as crenças relativas às pedras

---

<sup>8</sup> R. Eisler: *Die chemische Terminologie der Babylonier*, página 116. Kunz: *The Magic of Jewels and Charms* (Filadélfia-Londres, 1915, p. 188).

<sup>9</sup> Os textos alquímicos assim falam, por exemplo, da «magnesia hembra» (Ed. v. Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 393). A «sexualidade» das pedras nos lapidários: Julius Ruska: *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), pp. 18, 185. *Sexualidade dos minerais nas concepções da antigüidade clássica: Nonnos: Dionysiaca* (ed. Loeb. Classical Library), I, p. 81. *Sobre a pedra viva nos conceitos da antigüidade e no cristianismo*, cf. J. C. Plumpe: «*Vivum Saxum, vivi Lapidés*» (*Traditio*, I, 1943, pp. 1-14).

<sup>10</sup> *Veja-se Salomón Gandz: Artificial fertilization of date palms in Palestine and Arabia*, p. 246.

<sup>11</sup> F. W. Schwartzlose: *Die Waffen der alten Araber aus Ihren Dichtern dargestellt*, p. 142; v. Ed. von Lippmann, *op. cit.*, p. 403. *Sobre as espadas sexuadas da China veja-se a obra citada de Marcel Granet*, p. 496. *Os tambores, as campanhas, estão igualmente sexuadaos*. Cf. Max Kaltenmark: «*Le Dompteur des flots*» (*Han Hiue, Bulletin du Centre d'Etudes Sinologiques de Pékin*, III, 1948, pp. 1-113), p. 39, h. 141.

<sup>12</sup> Leo Wiener: *África and the discovery of America* (Filadélfia, 1922), vol. III, pp. 11-12.

<sup>13</sup> R. P. Wyckaert: «*Forgerons pdiens et forgerons chrétiens au Tanganika*» (*Anthropos*, 9, 1914, pp. 371-380), p. 372. *Os fornos de Mashona e Alunda são ginecomórficos*. Cf. Cline: *op. cit.*, p. 41.

<sup>14</sup> Cf. Eisler: *Die chemische Terminologie...*, p. 115.

fecundantes e ginecológicas e às pedras de chuva<sup>15</sup>. E uma crença ainda mais arcaica as precedeu: a da *petra genitrix*.

Quando a chuva cai com força, os *dayaks* têm a certeza de que é «masculina»<sup>16</sup>. Quanto às águas cósmicas, vemos que o livro de Enoch as divide deste modo: «A água superiora representará o papel do homem; a inferior, o da mulher» (Lili, 9-10). Um poço alimentado por um arroio simboliza a união do homem e da mulher (Zohar, fol. 14 b, 11- 152). Na Índia védica, o altar dos sacrifícios (*vedi*) era considerado como «fêmea», e o fogo ritual (*agni*), como «macho», e «sua união engendrava a origem». Nos encontramos ante um complicado simbolismo que não se reduz a um só plano de referência. Porque, por uma parte, o *vedi* era assimilado ao umbigo (*náhbi*) da terra, símbolo por excelência do «centro». Mas o *náhbi* era valorado também como a «matriz» da deusa (cf. *Zatapatha Bráhmãna*, 1, 9, 2, 21). Por outro lado, o próprio fogo era considerado como resultado (origem) de uma união sexual. Nascia como resultado de um movimento de vaivém (assimilado à copulação) de um palito (que representa o elemento masculino) sobre um entalhe feito em uma parte de madeira (elemento feminino) (cf. *Rig Veda*, III, 29, 2 e ss.; V, 11, 6; VI, 48, 5). Este mesmo simbolismo se acha em bom número de sociedades arcaicas<sup>17</sup>. Mas todos estes termos sexuais traduzem uma concepção cosmológica apoiada na hierogamia. É partindo de um «centro» (umbigo) como se verifica a criação do mundo, e deste modo, imitando solenemente este modelo exemplar, toda «construção» ou «fabricação» deve operar-se a partir de um «centro». A produção ritual do fogo reproduz a criação do mundo. Por isso é que ao terminar o ano se extinguem todos os fogos (ritualismo da Noite cósmica), que reacendem se o dia do Ano Novo (repetição da Cosmogonia ou renascimento do Mundo). O fogo não perde, portanto, seu caráter ambivalente: é umas vezes de origem divina e outras demoníaca (pois segundo algumas crenças arcaicas se origina magicamente no órgão genital das feiticeiras). E sobre esta ambivalência teremos que insistir antes de apresentar os prestígios do ferreiro.

Como era de esperar, o simbolismo sexual e ginecológico mais transparente se encontra nas imagens da Mãe Terra. Não é este lugar para recordar os mitos e lendas concernentes ao nascimento dos homens no seio terrestre. (Veja-se nosso *Traite de l'Histoire des Religions*, pp. 216 e ss.) Às vezes a antropogenia está descrita em termos de embriologia e obstetrícia. Segundo os mitos *Zuñi*, por exemplo, vemos que a humanidade primitiva nasceu depois da hierogamia Céu-Terra na mais profunda das quatro «cavernas-matrizes» ctônicas. Guiados pelos Gêmeos míticos, os humanos passam de uma matriz a outra situada em cima até que chegam à superfície da Terra. Neste tipo de mitos, a imagem da Terra se adapta perfeitamente a da mãe, e da antropogonia está apresentada em termos de ontogenia. A

---

<sup>15</sup> *Veja-se algumas indicações bibliográficas em nosso Traite d'Histoire des Religions*, pp. 208-210. Sobre as pedras ginecológicas, cf. G. Bason: «I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonessi» (*Rivista di Studi Orientali*, III, páginas 379-420), pp. 413-414; B. Laufer: *The Diamond* (Chicago, 1915), pp. 9 e ss.

<sup>16</sup> A. Bertholet: *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen, 1934). Neste livro encontraram-se múltiplos documentos referentes à sexualização do meio ambiente.

<sup>17</sup> *Veja-se algumas indicações na nota E.*

formação do embrião e a gestação repetem o ato exemplar do nascimento da Humanidade, concebido como uma emersão da mais profunda caverna-matriz ctônica<sup>18</sup>. Ainda sobrevivem na Europa crenças similares, seja em forma de lenda, de superstição ou, simplesmente, de metáfora. Cada região, quase cada cidade e povo, conhecem uma rocha ou uma fonte que «dão» filhos; assim temos os Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen, etc.

Mas o que nos importa sobretudo é pôr de manifesto as crenças relativas ao nascimento ginecomórfico dos minerais e, por conseguinte, a assimilação das minas e das cavernas à matriz da Mãe Terra. Os rios sagrados da Mesopotâmia tinham sua fonte, conforme se dizia, no órgão gerador da Grande Deusa. As fontes dos rios eram consideradas, assim, como a vagina da terra. Em babilônio o termo pū significa ao mesmo tempo «vagina» e fonte de um rio. O sumério buru significa «vagina» e «rio». O termo babilônio nagbu, «fonte», está aparentado com o hebreu neqebá, «fêmea». Neste mesmo idioma a palavra «poço» se utiliza também com o significado de «mulher», «esposa». O vocábulo egípcio bi significa «útero» ao mesmo tempo que «galeria de mina»<sup>19</sup>. Recordemos que as grutas e cavernas eram assimiladas também à matriz da Mãe Terra. O papel ritual das cavernas, provado na pré-história, poderia interpretar-se igualmente como um retorno místico ao seio da «Mãe», o que explicaria tanto as sepulturas nas cavernas como os ritos de iniciação verificados nestes mesmos lugares. Semelhantes intuições arcaicas resistem todos os embates com o passar do tempo. Já vimos que o termo delph (útero) conservou-se no nome de um dos mais sagrados santuários do helenismo, Delfos. W. F. Jackson Knight observava que nos três locais onde se achavam as Sibilas havia terra vermelha: perto de Cumae, perto de Marpesos e em Epira (Cumaean Gates, P. 56). E, como é sabido, as Sibilas estavam intimamente ligadas ao culto das cavernas. A terra vermelha simbolizava o sangue da Deusa.

Análogo simbolismo se atribuía ao triângulo. Pausanias (II, 21, i) fala de um lugar do Argos que se chamava delta e que era considerado como o santuário de Deméter. Fick e Eisler interpretaram o triângulo (delta) no sentido de «vulva»: a interpretação é válida a condição de conservar a este termo seu valor primário de «matriz» e «fonte». É sabido que a delta simbolizava para os gregos à mulher; os pitagóricos consideravam o triângulo como arché geneseas por causa de sua forma perfeita, mas também porque representava ao arquétipo da fecundação universal. Na Índia também achamos um simbolismo semelhante para o triângulo<sup>20</sup>. Fiquemos no momento com isto: se as fontes, as galerias das minas e as cavernas são assimiladas à vagina da Mãe Terra, tudo que jaz em seu «ventre» está ainda vivo, se bem que em estado de gestação. Ou, dito de outro modo: os minerais extraídos das minas são, de certo modo, embriões: crescem lentamente, com um ritmo temporário distinto ao dos animais e vegetais, mas crescem, «maturam» nas trevas telúricas. Sua

---

<sup>18</sup> Sobre o mito zuñi e versões paralelas, cf. *Eliade: La Terre-Mère et les hiérogamies costniques*, pp. 60 e ss.

<sup>19</sup> W. F. Alfright: «Some Cruces in the Langdon Epic» (*Journ. Americ. Orient. Soc.*, 39, 1919, 65-90), pp. 69-70.

<sup>20</sup> Veja-se a nota F.

extração do seio da terra é, portanto, uma operação praticada antes de término. Se lhes deixasse tempo para desenvolver-se (ao ritmo geológico), os minerais se fariam perfeitos, seriam metais «amadurecidos». Logo ofereceremos exemplos concretos desta concepção embriológica dos minerais. Mas a partir de agora podemos medir a responsabilidade dos mineiros e metalúrgicos ao intervir no obscuro processo do crescimento mineral. Tinham que justificar a todo custo sua intervenção, e, para fazê-lo, pretenderiam substituir com os procedimentos metalúrgicos a obra da Natureza. Ao acelerar o processo de crescimento dos metais, o metalúrgico precipitava o ritmo temporário: o tempo geológico era mudado por ele por tempo vital. Esta audaz concepção, segundo a qual o homem assegura sua plena responsabilidade ante a Natureza, deixa entrever já um pressentimento da obra alquímica.

# «TERRA MATER, PETRA GENITRIX»

Entre a imensa mitologia lítica há dois tipos de crescimento que interessam a nosso propósito de investigação: os mitos dos homens nascidos das pedras e as crenças sobre a geração e «maturação» das pedras e dos minerais nas vísceras da terra. Uns e outros levam implícita a idéia de que a pedra é fonte de vida e fertilidade, que vive e procria seres humanos, do mesmo modo que ela foi engendrada pela terra.

Segundo um enorme número de mitos primitivos, o homem saiu da pedra. Tal tema se vê provado nas grandes civilizações da América Central (Inca, Maia), tanto como nas tradições de certas tribos da América do Sul, entre os gregos, os semitas, no Cáucaso e, em geral, da Ásia Menor até a Oceania<sup>1</sup>. Deucalião arrojava os «ossos de sua mãe» por cima do ombro «para repovoar o mundo». Estes «ossos» da Mãe Terra eram pedras, e representavam o Urgrund, a realidade indestrutível, a matriz de onde tinha que sair uma nova humanidade. Nos numerosos mitos de deuses nascidos da pedra penitrix assimilada a Grande Deusa, a matrix munii, temos a prova de que a pedra é uma imagem arquetípica que expressa ao mesmo tempo a realidade absoluta, a vida e o sagrado. O Antigo Testamento conservava a tradição paleosemita do nascimento do homem das pedras, mas ainda resulta mais curioso ver o folclore cristão recolhendo esta imagem em um sentido ainda mais elevado, aplicando-a ao Salvador; algumas lendas natalinas romenas falam do Cristo que nasce da pedra<sup>2</sup>. Mas é, sobretudo, o segundo grupo de crenças o que se refere ao crescimento das pedras e minerais no «ventre» da terra, que reclama nossa atenção. A rocha engendra as pedras preciosas: o nome sânscrito da esmeralda é azmagarbhaja, «nascida da rocha», e os tratados mineralógicos hindus a descrevem na rocha como em sua «matriz»<sup>3</sup>. O autor de Jawáhirnáme ( «Livro das pedras preciosas») distingue o diamante do cristal por uma diferença de idade, expressa em termos embriológicos: o diamante é pakka, quer dizer, «amadurecido», enquanto que o cristal é kaccha, ou seja «não amadurecido», «verde», insuficientemente desenvolvido<sup>4</sup>. Uma concepção similar se conservou na Europa até o século XVII. De Rosnel escrevia em *Mercure Indien* (1872, P. 12): «O rubi, em particular, nasce, pouco a pouco, na mina: primeiro é branco e logo, ao maturar, adquire lentamente sua cor vermelha, de onde vem que se encontraram alguns totalmente brancos, outros roxos-brancos. Tal qual o menino se alimenta de sangue no ventre de sua mãe, assim o rubi se forma e alimenta»<sup>5</sup>. Mesmo Bernard Palissy acreditava na maturação dos minerais. «Como todos os frutos da terra escrevia, os minerais têm uma cor distinta em sua

---

<sup>1</sup> Veja-se a nota G.

<sup>2</sup> Veja-se a nota G. É inútil repetir as crenças referentes às pedras fertilizantes e os ritos do «desliz». Seu sentido é claro: a força, a realidade, a fecundidade, a sacralidade, encarnam-se, enquanto em torno do homem, mostra real e existente por excelência. A pedra, invulnerável, irredutível, mostrava-se como símbolo do ser.

<sup>3</sup> R. Garbe: *Die indische Mineralien* (Leipzig, 1882), p. 76.

<sup>4</sup> G. F. Kunz: *The Magic of Jewels and Gems*, p. 134.

<sup>5</sup> Citado por P. Sébillot: *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples* (Paris, 1894), p. 395.

maturidade quando em seus começos.»<sup>6</sup> A comparação imaginada por De Rosnel entre o menino «que se nutre de sangue no ventre de sua mãe» e o rubi amadurecido na mina, encontra às vezes confirmações inesperadas, embora aberrantes em algumas crenças e certos rituais xamânicos. Os xamãs cheroques, por exemplo, têm um cristal que exige ser alimentado duas vezes ao ano com o sangue de um animal, sem o qual voa pelos ares e ataca aos seres humanos. Depois de ter bebido sangue, o cristal dorme pacificamente<sup>7</sup>. A idéia de que os minerais «crescem» no seio da mina manter-se-á durante longo tempo presente nas especulações mineralógicas dos autores ocidentais. «As matérias metálicas, escreve Cardan, estão nas montanhas, quão mesmo nas árvores, com suas raízes, troncos, ramos e múltiplos filhos.» «O que é uma mina senão uma planta coberta de terra?»<sup>8</sup> Por sua vez, Bacon escreve: «Alguns anciões contam que se encontra na ilha de Chipre uma espécie de ferro que, talhado em pedacinhos e enterrados em terra regada com freqüência, vegetam em certo modo, até o extremo de que todos estes pedaços se fazem muito maiores.»<sup>9</sup> Não carece de interesse o assinalar a persistência desta concepção arcaica do crescimento dos minerais; resiste à séculos de experiência técnica e pensamento racional (basta pensar nas noções mineralógicas aceitas pela ciência grega). Não seria esta a explicação de que tais imagens tradicionais se revelem, afinal de contas, como mais verdadeiras que o resultado de observações precisas e exatas sobre o reino mineral, mais verdadeiras porque vão acompanhadas e valorizadas pela nobre mitologia dos tempos líticos?

Por uma razão análoga se deixava repousar aos minerais depois de um período de exploração ativa. A mina, matriz da terra, necessitava tempo para voltar a engendrar. Plínio (Nat. Hist., XXXIV, 49) escrevia que as minas de galenas da Espanha «renasciam» ao cabo de certo tempo. Indicações similares podem encontrar-se em Estrabón (Geografia, V, 2) e Barba, autor espanhol do século XVII, utiliza-as por sua vez: uma mina esgotada é capaz de refazer suas jazidas se a tampa convenientemente e deixa repousar por um período de dez a quinze anos. Porque, acrescenta Barba, os que acreditam que os metais foram criados desde o começo do tempo se enganam grosseiramente: os metais «crescem» nas minas<sup>10</sup>. Muito provavelmente a mesma idéia era compartilhada pelos metalúrgicos africanos, o que explicaria a obstrução das antigas minas de Transvaal<sup>11</sup>. Os minerais «crescem», «maturam», e esta idéia da vida subterrânea adquire às vezes uma valência vegetal. Um químico como Glauber pensa que «se o metal chegar a sua última perfeição e não é tirado da terra, que já não lhe alimenta, é como um homem velho, decrépito (...). A natureza conserva a mesma

---

<sup>6</sup> Citado por Gastón Bachelard: *La terre et les rêveries de la volonté* (Paris, 1948), p. 247.

<sup>7</sup> C. F. J. Mooney: *Myths of the Cherokees*, citado por Perry: *The children of the Sun. Encontramo-nos aqui com a coalescência de várias crenças: a idéia dos espíritos auxiliares dos xamãs alude-se à noção da «pedra viva», das «pedras mágicas» com as quais se enche o corpo do xamã. Cf. Eliade: Le Chamanisme, pp. 113 e ss., e passim.*

<sup>8</sup> *Los libros de Hieronitnus Cardanius, trad. 1556, pp. 106, 108, citado G. Bachelard, pp. 245, 244.*

<sup>9</sup> Bacon: *Sylva Sylvarum*, III, p. 153, citado por G. Bachelard, p. 244.

<sup>10</sup> Citado por P. Sébillot: *Les travaux publics et les mines*, p. 398.

<sup>11</sup> Cline: *África Mining and Metallurgy*, p. 59.

circulação de nascimento e morte nos metais que nos animais e vegetais»<sup>12</sup>. Porque, como escreve Bernard Palissy em *Recepte véritable par laquelle tous les hotnmes de la France pourraient apprendre a multiplier et augmenter leurs trésors* (La Rochelle, 1563): «Deus não criou todas as coisas para as deixar ociosas (...). Não estão ociosos os astros e os planetas; o mar se eleva de um e outro lado (...), tampouco a terra está ociosa jamais (...). O que se consome naturalmente ela o renova e o reforma no ato; se não refizer de uma forma, refaz de outra (...). Assim, do mesmo modo que no exterior da terra se trabalha para engendrar algo, paralelamente seu interior e matriz trabalham também para produzir.»<sup>13</sup> Agora bem: a metalurgia, como a agricultura que implicava igualmente a fecundidade da Mãe Terra, acabou por criar no homem um sentimento de confiança e inclusive de orgulho: o homem se sente capaz de colaborar na obra da Natureza, capaz de ajudar nos processos de crescimento que se verificavam no seio da terra. O homem modifica e precipita o ritmo destas lentas maturações; em certo modo substitui ao tempo. O que incita a um autor do século XVIII a escrever: «O que a Natureza tem feito no começo podemos fazê-lo nós igualmente, nos remontando ao procedimento que ela seguiu. O que ela acaso continua fazendo com ajuda de séculos em suas solidões subterrâneas, nós podemos fazer que o conclua em um só instante, ajudando-a e pondo-a em melhores circunstâncias. Do mesmo modo que fazemos o pão, podemos fazer os metais. Sem nós a espiga não maturaria nos campos; o trigo não se converteria em farinha sem nossos moinhos, nem a farinha em pão sem o amassar e a cocção. Acertemo-nos, pois, com a Natureza para a obra mineral, quão mesmo para a obra agrícola, e seus tesouros abrir-se-ão para nós.»<sup>14</sup> A alquimia, como logo veremos, inscreve-se no mesmo horizonte espiritual: o alquimista adota e aperfeiçoa a obra da Natureza, ao mesmo tempo que trabalha para «fazer-se» a si mesmo. Mas é interessante seguir a simbiose das tradições metalúrgicas e alquímicas em fins da Idade Média. Possuímos, a este respeito, um precioso documento: o *Bergbüchlein*, o primeiro livro alemão sobre tal questão, publicado em Augs-burg em 1505. Agrícola, no prefácio de sua *De re metálica* (1530) atribui-o ao Colbus Fribergius, médico distinto non ignobilis medicus que vivia em Friburgo, entre os mineiros, cujas crenças expõe e cujas práticas interpreta à luz da alquimia. Este livrinho, muito raro e particularmente obscuro (líber admodum con-fusus, dizia Agrícola), foi traduzido pelo A. Daubrée, com a colaboração de um engenheiro de minas de Coblenza, e publicado no *Journal des Savants* de 1890. Trata-se de um diálogo entre o Daniel, conhecedor das tradições mineralógicas (*Der Bergverstanding*) e um jovem aprendiz de mineiro (*Knappius der Jung*). Daniel explica-lhe o segredo do nascimento dos minerais, a convocação das minas e a técnica da exploração. «É de notar que, para a geração ou crescimento de um mineral metálico, precisa-se um genitor e uma coisa total ou matéria capaz de perceber a ação geradora.»<sup>15</sup> O autor recorda a crença, tão estendida durante a Idade Média, de que os minerais são engendrados pela

<sup>12</sup> Citado por G. Bachelard, p. 247.

<sup>13</sup> Fragmentos reproduzidos em A. Daubrée: «*La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Age*» (*Journal des Savants*, 1890, 379-392, 441-452), p. 382.

<sup>14</sup> Jean Reynand: *Eludes encyclopédiques*, vol. IV, p. 487, citado por Daubrée: «*La génération des minéraux...*»

<sup>15</sup> A. Daubrée: *op. cit.*, p. 387.

união de dois princípios: o enxofre e o mercúrio. «Ainda há outros que pretendem que os minerais não são engendrados pelo mercúrio, porque em muitos lugares se encontram minerais metálicos, sem que haja mercúrio; em lugar deste, supõem uma matéria úmida, fria e mucosa, sem enxofre algum, que se tira da terra como se fora seu suor e mediante a qual, com a copulação do enxofre se engendrariam todos os minerais» (ibíd., P. 387). «Além disso, na união do mercúrio e do enxofre ao mineral, este se comporta como a semente masculina e aquele como a feminina na concepção e o nascimento de um menino» (ibíd., P. 386). O fácil nascimento de um mineral requer como condição necessária «a qualidade própria de um recipiente natural, como os filões, no qual o mineral se engendre» (ibíd., 388). «Também são precisos: vias ou atalhos cômodos mediante os quais o poder metálico ou mineral possa ter acesso ao vaso natural, como as crinas» (ibíd., P. 388). A orientação e a inclinação dos filões estão em relação com os pontos cardeais. O Bergbüchlein recorda as tradições segundo as quais os astros regem a formação dos metais. A prata «cresce» sob a influência da lua. E os filões são mais ou menos argentíferos segundo sua situação referida à «direção perfeita», assinalada pela lua (ibíd., P. 422). O ouro, como é natural, cresce sob a influência do sol. «Segundo a opinião dos sábios, o ouro é engendrado por um enxofre da cor mais clara possível, bem purificada e retificada na terra, sob a ação do céu, principalmente do sol, de maneira que não contenha nenhum humor que possa ser destruído ou queimado pelo fogo, nem nenhuma umidade líquida capaz de ser evaporada pelo fogo» (P. 443). O Bergbüchlein explica igualmente o nascimento do cobre pela influência do planeta Vênus, o do ferro pela de Marte, o do chumbo pela de Saturno<sup>16</sup>. Este texto é importante. Testemunha a existência, em pleno século XV, de um complexo de tradições mineiras que derivam, por uma parte, da concepção arcaica da embriologia mineral, e por outra, de especulações astrológicas babilônicas. Estas últimas são, evidentemente, posteriores à crença na geração dos metais no seio da Mãe Terra, assim como o é a idéia alquímica, recolhimento pelo Bergbüchlein, da formação de minerais mediante a união do enxofre e do mercúrio.

Distingue-se nitidamente em Bergbüchlein<sup>17</sup> a parte da tradição arcaica e «popular» a fertilidade da Mãe Terra e a da tradição erudita, extraída das doutrinas cosmológicas e astrológicas babilônicas. Agora bem: a coalescência destas duas tradições fica atestada em quase toda a alquimia alexandrina e ocidental. Dito de outro modo: pelo menos uma parte da «pré-história» da alquimia deve buscar-se não nas tradições eruditas que vêm da Mesopotâmia, a não ser nas mitologias e ideologias arcaicas.

Esta herança venerável compreende, como acabamos de dizer, a concepção embriológica dos minerais. Resulta curioso observar como tradições tão numerosas como dispersas no espaço demonstram a crença em uma finalidade da Natureza. Se nada entorpecer o

---

<sup>16</sup> A. Daubrée, pp. 445-446. Veja-se outros textos alquímicos, tocantes à influência dos astros na formação e crescimento dos minerais, em John Read: *Prelude to Chemistry* (Londres, 1939), pp. 96 e ss., e Albert Marie Schmidt: *La Poésie scientifique en Trance au XVI<sup>e</sup> siècle* (París, 1938), pp. 321 e ss.

<sup>17</sup> *Bibliothèque des Philosophies Chimiques*, por M. J. M. D. R. Nova edição, París, 1741. Prefácio, pp. XXVIII e XXIX, texto citado por G. Bachelard: *op. cit.*, p. 247.

processo de gestação, todos os minerais se convertem com o passado do tempo em ouro. «Se não se produzem impedimentos do exterior que estorvam a execução de seus intuitos, escrevia um alquimista ocidental, a Natureza acabaria sempre todas suas produções (...). Por isso é pelo que devemos considerar o nascimento dos metais imperfeitos quão mesmo o dos Monstros e dos Abortos, que só chega porque a Natureza é desviada de seus atos e encontra uma resistência que lhe ata as mãos e também obstáculos que lhe impedem de obrar tão regularmente como costuma (...). Daí vem que, embora sua vontade seja produzir um só metal, se vê, entretanto, obrigada a fazer muitos outros.» Mas, não obstante, tão somente o ouro é «o Filho de seus desejos». O ouro é «seu filho legítimo, porque só o ouro constitui sua legítima produção». A crença na metamorfose natural dos metais é também bastante antiga na China, e pode deste modo achar-se no Anam, Índia e Insulíndia. Os camponeses de Tonkín dizem: «O bronze negro é a mãe do ouro.» O ouro é, pois, naturalmente, engendrado pelo bronze. Mas esta transmutação não pode efetuar-se mais que se o bronze tiver arroxado longo tempo no seio da terra. «Assim, os Annamitas estão convencidos de que o ouro achado nas minas se foi formando lentamente em tais locais, no transcurso dos séculos, e de que se se tivesse perfurado o chão em suas origens se teria encontrado bronze em lugar de ouro no local onde hoje se acha o ouro»<sup>18</sup>. A idéia de uma metamorfose precipitada dos metais na China já é testemunhada por um texto do ano 122 a.C., o Huainan-tzu<sup>19</sup>. A alquimia não fazia a não ser acelerar o crescimento dos metais; como seu colega ocidental, o alquimista chinês contribui à obra da Natureza, precipitando o ritmo do Tempo. Todos os minerais, deixados em repouso em suas matrizes ctônicas, teriam acabado por converter-se em ouro, mas depois de centenas ou milhares de séculos. Assim como o metalúrgico transforma os «embriões» (minerais) em metais, acelerando o crescimento começado na Mãe Terra, o alquimista sonha prolongando esta aceleração, coroando-a com a transmutação final de todos os metais «ordinários» no metal «nobre», que é o ouro.

Na *Summa Perfectionis*, uma obra alquímica do século XIV<sup>20</sup>, pode ler-se que «o que a Natureza não pode aperfeiçoar em um longo espaço de tempo, nós o acabamos em breve lapso, com nossa arte». A mesma idéia fica claramente exposta pelo Ben Johnson em sua obra *O Alquimista* (ato II, cena II). Um dos personagens, Surly, vacila em compartilhar a opinião alquímica segundo a qual o crescimento dos minerais seria comparável à embriologia animal, e segundo a qual, a imagem do pintinho que sai do ovo, qualquer metal acabaria por converter-se em ouro graças à lenta maturação que se opera nas vísceras da terra. Porque, diz Surly, «o ovo está ordenado a tal fim pela Natureza, e nele existe um frango in potentia». E Subtle, outro personagem, esclarece: «O mesmo dizemos do chumbo e outros metais, que seriam ouro se lhes desse tempo para isso.» Outro dos personagens,

---

<sup>18</sup> Tean Przyłuski: «L'or, son origine et ses pouvoirs magiques» (*Bull. Ec. Fr. Ex. Or.*, 14, 1914, 1-16). Em *Annam é muito freqüente a crença de que as pedras saem do solo e crescem*. Cf. R. Stein: *Jardins en miniature d'Extrême Orient*, p. 76.

<sup>19</sup> Veja-se os fragmentos traduzidos por Homer H. Dubs: *The Beginnings of Alchemy*, pp. 71-73. É possível que este texto proceda da escola de Tsu-Yen, senão do próprio Mestre (contemporâneo de Mencius, século IV); cf. Dubs, p. 74.

<sup>20</sup> O livro atribuiu-se durante muito tempo à Geber, porém J. Ruska provou a inautenticidade desta tradição. Cf. John Read: *Prelude to Chemistry*, p. 48.

Mammón, adiciona por sua vez: «E isso é o que nossa Arte realiza.»<sup>21</sup> A «nobreza» do ouro é, portanto, fruto de sua «maturidade»; os outros metais são «comuns» por estarem «crus», não «amadurecidos». Assim, se se quiser, a finalidade da Natureza é o acabamento perfeito do reino mineral, sua última maturação. A transmutação «natural» dos metais em ouro está inscrita em seu próprio destino. Em outros termos, a Natureza tende à perfeição. Mas, partindo do fato de que o Ouro é portador de um simbolismo altamente espiritual («o ouro, dizem os textos hindus, representa a imortalidade»<sup>22</sup>), é evidente que uma nova idéia elaborada por certas especulações alquímico-soteriológicas sai à luz: a do alquimista como salvador fraterno da Natureza, a que ajuda a cumprir sua finalidade, a alcançar seu «ideal», que é a conclusão de sua origem mineral, animal ou humana, chegando à suprema «maturidade», quer dizer, à imortalidade e a liberdade absolutas (toda vez que o ouro é símbolo da soberania e da independência).

Estas especulações soteriológicas abundam na literatura alquímica ocidental, e C. G. Jung demonstrou magnificamente sua importância e amplitude. Por quanto se refere, preferimos insistir sobre a extrema antigüidade das premissas desta soteriologia alquímica. A imagem da Mãe Terra, prenhe de toda sorte de embriões, precedeu a da Natureza, como tinha precedido a da Sophia. Importa, portanto, voltar sobre este simbolismo, extremamente antigo, no qual a terra era assimilada ao Ventre da Mãe, as minas da sua matriz e os minerais aos «embriões». Daqui depende toda uma série de ritos mineiros e metalúrgicos.

---

<sup>21</sup> *No original:*

*SURLY: The egg's ordained by nature to that end, And is a chicken in potentiá.*

*SUBTLE: The same we say of lead, and other metais, Which would be gold, if they had time.*

*MAMMÓN: And that Our art doth further.*

<sup>22</sup> *Maitráyani-sambhitá, II, 2.2; Zatápatha Brábhmana, III, 8, 2, 27; Aitareya Brábhmana, VII, 4, 6, etc.*

# RITOS E MISTÉRIOS METALÚRGICOS

Não se descobre facilmente uma nova mina ou um novo filão: corresponde aos deuses e aos seres divinos o revelar suas convocações ou ensinar aos humanos a exploração de seu conteúdo. Estas crenças se mantiveram na Europa até um passado bastante recente. O viajante grego Nucius Nicandro, que visitou Lieja no século XVI, conta-nos a lenda do descobrimento das minas de carvão do norte da França e Bélgica: 'um anjo apareceu sob a forma de um ancião venerável, e mostrou a boca de uma galeria a um ferreiro que até então vinha empregando lenha para seu forno. Em Fi-nisterre se conta que foi uma fada (groac'k) a que revelou aos homens a existência de chumbo argentífero. E foi São Peran, santo padroeiro das minas, quem descobriu a fusão dos metais<sup>1</sup>. Não vamos insistir sobre a transfusão mitológica assimilada e revalorizada na hagiografia de São Peran.

Em outras tradições é também um semideus ou um herói civilizador, mensageiro de Deus, que figura na origem dos trabalhos das minas e da metalurgia. Assim aparece claramente na lenda da China de Yu, o Grande, «o perfurador das montanhas». Yu foi «um mineiro afortunado que saneou a Terra em vez de emprestá-la. Conhecia os ritos do Ofício»<sup>2</sup>. Não faremos insistência no rico folclore mineiro, ainda vivo na Europa, nos seres misteriosos, como o «mestre Hoemmerling», conhecido também pelo nome de «Monge da Montanha» ou da «Dama Branca», cuja aparição anuncia os desprendimentos, nem nos incontáveis gênios, fantasmas ou espíritos subterrâneos<sup>3</sup>. Bastará recordar que a abertura de uma mina ou a construção de um forno são operações rituais, nas quais, freqüentemente, se manifesta um assombroso arcaísmo. Os ritos mineiros se mantiveram na Europa até fins da Idade Média. Assim, a abertura de uma nova mina implicava cerimônias religiosas (Sébillot, op, cit., P. 421). Mas é em outras partes onde teremos que procurar para poder julgar a antigüidade e complexidade destas tradições. Porque a articulação dos ritos, seu fim, a ideologia que implicam, diferem de um nível cultural a outro. Em primeiro lugar, advertimos a vontade de apaziguar aos espíritos protetores ou habitantes da mina. «O mineiro malaio, escreve A. Hale, tem idéias particulares sobre o estanho e suas propriedades: acima de tudo, acredita que o estanho se encontra sob a proteção e às ordens de certos espíritos aos quais estima conveniente apaziguar; crê igualmente que o estanho está vivo e possui muitas propriedades da matéria viva, como, por exemplo, a de transladar-se de um local a outro; pode reproduzir-se, e sustenta antipatias ou, pelo contrário, afinidades especiais com certas pessoas e certas coisas. Por conseguinte, recomenda-se tratar o mineral de estanho com certo respeito; ter em conta sua comodidade, e, o que é possivelmente mais curioso ainda, dirigir os trabalhos da exploração da mina de modo tal que o estanho possa ser obtido sem que o advirta.»<sup>4</sup> Sublinhemos, de passagem, o

<sup>1</sup> Paul Sébillot: *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, pp. 406, 410 e ss.

<sup>2</sup> Marcel Granet: *Dances et légendes de la Chine ancienne*, p. 496. Cf. pp. 610 e ss.

<sup>3</sup> P. Sébillot: op. cit., pp. 479-493 et passim. Sobre as mitologias literárias e a imaginária das minas, veja-se G. Bachelard: *La Terre et les rêveries de la volonté*, pp. 183 e ss. 'et passim.

<sup>4</sup> A. Hale: Citado por W. W. Skeat: *Malay Magic* (Londres, 1920), pp. 259-260.

comportamento «animal» do mineral: está vivo, move-se a vontade, oculta-se, mostra simpatia ou antipatia para os humanos, conduta que não deixa de parecer-se com a da peça para com o caçador. Mesmo que o islamismo se estenda grandemente pela Malásia, esta religião «estrangeira» se manifesta impotente para assegurar o êxito das explorações mineiras. Porque são as antigas divindades as que cuidam das minas, e elas são quem dispõe dos minerais. Assim, pois, é absolutamente necessário recorrer a ajuda de um pawang ou sacerdote da velha religião, suplantada pelo islamismo. Acode-se, pois, ao pawang, ou inclusive às vezes a um xamã sakai (quer dizer, pertencente à população mais antiga pré-malaia), para dirigir as cerimônias mineiras. Estes pawang, por ser quem conservam as tradições religiosas mais arcaicas, são capazes de apaziguar aos deuses guardiães do mineral e de conciliar-se com os espíritos que povoam as minas<sup>5</sup>. Sua ajuda é indispensável, sobretudo quando se trata de minerais auríferos (que, com os de estanho, constituem as principais riquezas mineiras da Malásia). Os operários muçulmanos devem guardar-se muito bem em deixar entrever sua religião por signos externos ou orações. «Supõe-se que o ouro está sob a jurisdição e em posse de um dewa ou deus, e sua busca é, por conseguinte, ímpia, e assim os mineiros devem conciliar-se com o dewa mediante preces e oferendas, pondo grande cuidado de não pronunciar o nome de Alá nem praticar atos do culto islâmico. Toda proclamação da soberania de Alá ofende ao dewa, quem imediatamente «oculta o ouro ou o faz invisível.»<sup>6</sup> É um fenômeno muito conhecido na história das religiões esta tensão entre as crenças importadas e a religião do território. Como em todo mundo, os «donos do lugar» se deixam sentir na Malásia nos cultos relacionados com a Terra. Os tesouros desta suas obras, seus «filhos» pertencem aos nativos, e só sua religião lhes permite aproximar-se.

Na África, entre os bayeka, no momento de abrir uma nova galeria, o chefe, rodeado de um certo número de operários e acompanhado de um sacerdote, recita uma oração aos «espíritos do cobre» ancestrais que regem a mina. Sempre é o chefe o que decide onde se deve começar a perfurar para não incomodar nem irritar aos espíritos da montanha. Igualmente os bakitara têm que apaziguar aos espíritos, «donos do lugar», e durante os trabalhos têm que observar numerosos tabus, sobretudo sexuais<sup>7</sup>. A pureza ritual desempenha um papel considerável. Os aborígenes do Haiti estimam que para encontrar ouro terá que ser casto e só começa a busca do mineral após longos jejuns e vários dias de abstinência sexual. Estão convencidos de que se a busca resultar vã, é a consequência de sua impureza<sup>8</sup>. Logo veremos a importância dos tabus sexuais durante os trabalhos da fusão do metal.

Assim, por exemplo, os mineiros comprovam ritos que implicam estado de pureza, jejum, meditação, oração e atos de culto. Todas estas condições estão determinadas pela natureza

---

<sup>5</sup> *Id.*, p. 253.

<sup>6</sup> *W. W. Skeat: Malay Magic*, pp. 271-272.

<sup>7</sup> *Cline: Mining and Metallurgy in Negro África*, pp. 119, 117.

<sup>8</sup> *P. Sébillot: op. cit.*, p. 421.

da operação que vai se efetuar. Trata-se de introduzir-se em uma zona reputada como sagrada e inviolável; perturba-se a vida subterrânea e os espíritos que a regem; entra-se em contato com uma sacralidade que não pertence ao universo religioso familiar, sacralidade mais profunda e também mais perigosa. Experimenta-se a sensação de aventurar-se em um terreno que não pertence ao homem como direito, sendo-lhe inteiramente alheio esse mundo subterrâneo, com seus mistérios da lenta maturação mineralógica que se desenvolve nas vísceras da Mãe Terra. Experimenta-se, sobretudo, a sensação de misturar-se em uma ordem natural regida por uma lei superior, de intervir em um processo secreto e sacro. Assim, tomam todas as precauções indispensáveis aos ritos de passagem. Sente-se obscura, que se trata de um mistério que implica a existência humana, pois o homem, efetivamente, foi marcado pelo descobrimento dos metais, quase mudou seu modo de ser, deixando-se arrastar na obra mineira e metalúrgica. Todas as mitologias das minas e das montanhas, todos esses inumeráveis gênios, fadas, fantasmas e espíritos, são as múltiplas epifanias da presença sagrada que se confrontam quando se penetra nos níveis geológicos da Vida.

Até carregados desta sacralidade tenebrosa, os minerais são encaminhados aos fornos. Então começa a operação mais difícil e aventurada. O artesão substitui à Mãe Terra para acelerar e aperfeiçoar o «crescimento». Os fornos são, em certo modo, uma nova matriz, uma matriz artificial onde o mineral conclui sua gestação. Daí, o número ilimitado de tabus, precauções e rituais que acompanham à fusão. Instalam-se acampamentos perto das minas, e se vive neles virtualmente puro durante toda a temporada (na África revistam ser vários meses, em geral entre maio e novembro)<sup>9</sup>. Os fundidores achewa observam a continência mais rigorosa durante todo este tempo (Cline, op. cit., 119). Os bayeka não aceitam mulheres perto dos fornos (ibíd., 120). Os bayeka, que vivem isolados durante toda a temporada metalúrgica, são ainda mais rigorosos: o operário que teve uma poluição noturna tem que ser purificado (ibíd., 121). Os mesmos tabus sexuais se encontram entre os bakitara; se o fabricante de foles teve relações sexuais durante seu trabalho, os foles se encherão constantemente de água e recusarão o cumprir com seu encargo<sup>10</sup>. Os pangwe abstêm-se de toda relação sexual desde dois meses antes, e durante todo o tempo que duram os trabalhos de fusão (ibíd., 125). A crença de que o ato sexual pode comprometer o bom êxito dos trabalhos é comum a toda a África negra. A proibição das relações sexuais aparece inclusive nas canções que se entoam durante os trabalhos. Assim cantam os bayeka: «Kon-gwe (clitóris) e Malaba a negra (labiae feminae) horrorizam-me. Vi ao Kongwe soprando o fogo. Kongwe horroriza-me. Passa longe de mim, passa longe, você, com quem tivemos relações repetidas, passa longe de mim!» (Cline, 121).

---

<sup>9</sup> Cline: op. cit., p. 41.

<sup>10</sup> Sem embargo, sempre entre os Bakitara, «o ferreiro que fabrica seus próprios foles deve coabitar com sua mulher desde o momento em que os acaba, para fazê-los sólidos e assegurar seu bom funcionamento». Cline: op. cit., p. 117. Entre os Ba Nyankole, o ferreiro co-habita com sua mulher enquanto se trazem um novo martelo à cabana (ibíd., p. 118). Aqui nos encontramos com um simbolismo distinto: o instrumento se «faz vivo» mediante a sexualização, homologando sua função ao ato gerador dos humanos.

Estas canções podem ser obscuros vestígios de uma assimilação do fogo e do trabalho da fusão ao ato sexual. Em tal caso, certos tabus sexuais metalúrgicos se explicariam pelo fato de que a fusão representa uma reunião sexual sagrada, uma hierogamia (cf. a mescla de minerais «machos» e «fêmeas»), e que, por conseguinte, todas as energias sexuais devem ser reservadas para assegurar magicamente o êxito da união que se verifica nos fornos. Porque todas estas tradições são extremamente complexas e se encontram na base e confluência de diferentes simbolismos. À idéia de quão minerais-embriões acabam sua gestação nos fornos se acrescenta à idéia de que a fusão, por ser uma «criação», implica necessariamente a prévia união entre os elementos macho e fêmea. Logo veremos como a China nos oferece um simbolismo similar.

Na mesma ordem de idéias, as cerimônias metalúrgicas africanas apresentam certos elementos de simbolismo nupcial. O ferreiro da tribo Bakitara trata à bigorna como se fosse uma desposada. Quando os homens o transportam à casa cantam como em uma procissão nupcial. Ao receber o ferreiro esburri-fa-o com água «para que tenha muitos filhos» e diz à sua mulher que trouxe para casa uma segunda esposa (Cline, P. 118). Entre os bayeka, enquanto se constrói um forno, um moço e uma moça penetram em seu interior e pisoteiam favas (o crepitar que produzem simboliza o ruído do fogo). Os meninos que representaram este papel deverão casar-se mais tarde (ibid., P. 120).

Quando se dispõe de observações mais precisas e elaboradas, aprecia-se melhor o caráter ritual do trabalho metalúrgico na África. R. P. Wyckaert, que estudou de perto os ferreiros da Tanganika, conta-nos detalhes significativos. Antes de ir ao acampamento o mestre ferreiro invoca a proteção das divindades. «Vós, avós que nos ensinastes estes trabalhos, precedei-nos (quer dizer, estejam ante nós para nos mostrar como devemos obrar). Vós, o misericordioso que habitas não sabemos onde, nos perdoai. Vós, meu sol, minha luz, cuidas de mim. Eu lhes dou a todos graças.»<sup>11</sup> A véspera da partida para os altos fornos todo mundo deve guardar continência. Pela manhã, o mestre ferreiro tira sua caixa de remédios, adora-a, e logo todos devem desfilarem ante ela, ajoelhando-se e recebendo sobre a fronte uma ligeira camada de terra branca. Quando a coluna se encaminha para os fornos, um menino leva a caixa de remédios e outro um par de frangos. Uma vez no acampamento, a operação mais importante é a introdução dos remédios no forno e o sacrifício que a acompanha. Os meninos levam os frangos, imolam-nos ante o mestre ferreiro e esburrifam com o sangue o fogo, o mineral e o carvão. Logo «um deles entra no lar, enquanto que o outro fica no exterior, e ambos continuam as aspersões dizendo várias vezes (à divindade, sem dúvida): 'Acende você mesmo o fogo e que queime bem!'" (op. cit., P. 375). Segundo as indicações do chefe, o menino que se encontra no interior do forno coloca os remédios na borda que se escavou no fundo do lar, deposita ali também as cabeças dos dois frangos e recobre tudo com terra. Também a forja é santificada com o sacrifício de um galo. O ferreiro entra no interior, imola a vítima e pulveriza seu sangue sobre a pedra-bigorna, dizendo: «Que esta forja não danifique meu ferro. Que me dê riqueza e fortuna!» (ibid., P. 378).

---

<sup>11</sup> R. P. Wyckaert: *Vorgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka*, p. 375.

Examinemos o papel ritual dos dois meninos e o sacrifício aos fornos. As cabeças de frango enterradas sob o lar podem representar um sacrifício de substituição. As tradições chinesas nos subministram importantes elucidaciones a respeito. Recordemos que Yu, o Grande, mineiro afortunado, goza também da reputação de ter fundido as nove caldeiras dos Hia, que asseguravam a união do Alto e do Baixo<sup>12</sup>. As caldeiras eram milagrosas: transladavam-se de local por si mesmos, podiam ferver sem que as esquentasse e sabiam reconhecer a virtude (um dos grandes suplícios consistia em fazer ferver ao culpado) (Granet, P. 491, número 2). Cinco das caldeiras do Yu correspondiam à yang e as outras quatro à yin (ibíd., P. 496). Portanto, constituíam um casal, uma união dos contrários (céu-terra, macho-fêmea) e eram ao mesmo tempo imagem da totalidade cósmica. Como já vimos, os metais eram classificados também em machos e fêmeas. Na fusão participavam moços e moças virgens, e eles eram os que arrojavam água sobre o metal avermelhado (ibíd., P. 497). Agora bem, se o templo de uma espada era considerado como uma união do fogo e da água (ibíd., P. 498), se a liga era considerada deste modo como um rito de matrimônio (P. 499), o mesmo simbolismo ia implícito necessariamente na operação da fusão do metal.

Em relação direta com o simbolismo sexual e marital encontramos o sortilégio sangrento. Mo-ye e Kan-tsiang, macho e fêmea, são um casal de espadas; também, como marido e mulher, são um matrimônio de ferreiros. Kan-tsiang, o marido, recebeu o encargo de forjar duas espadas, colocou mão à obra e não pôde conseguir, depois de três meses de esforço, que o metal entrasse em fusão. A sua mulher, Mo-ye, que lhe perguntava a razão de seu fracasso, respondia-lhe evasivamente. Ela insistiu, recordando-lhe o princípio da transformação da matéria Santa (o metal) exige para verificar-se (o sacrifício de) uma pessoa. Kan-tsiang contou então que seu mestre só tinha conseguido que se realizasse a fusão arrojando-se ele mesmo com sua mulher no forno. Mo-ye se declarou então disposta a dar seu corpo se também seu marido desse a fundir o seu (Granet, P. 500). Cortaram-se os cabelos e as unhas. «Juntos jogaram no forno os cabelos e os restos de unhas. Deram a parte como se dessem tudo» (ibíd., P. 501). E segundo outra versão: «Como Mo-ye perguntasse a seu marido por que não se realizava a fusão, este respondeu: 'Ngeu, o fundidor, meu mestre morto (ou o Velho Mestre), queria fundir uma espada, e como não se produziu a fusão, serve-se de uma donzela para desposá-la com o gênio do forno.' Mo-ye, após ouvir estas palavras, arrojou-se dentro do forno e presa se fez» (ibíd., P. 501, N. 3). O Wu-Yue-tch'uen-isieu (C. 4.º), descrevendo a fabricação de dois «ganchos ou facas em forma de foice», assinala que o artesão as consagrou com o sangue de seus dois filhos (ibíd., página 502, N. 2). «Quando Keu-tsien, rei de Yue, fundiu oito espadas maravilhosas antes de recolher o metal sacrificou bois e cavalos brancos ao gênio do Kuen-wu. Kuen-wu é um nome de espada» (ibíd., P. 493)<sup>13</sup>. O tema de um sacrifício, inclusive pessoal, por ocasião da

---

<sup>12</sup> Marcel Granet: *op. cit.*, pp. 489-490.

<sup>13</sup> Veja-se outras variantes da lenda de Mo-ye e Kan-tsiang em Lionello Lanciotti: «Sword casting and related legends in China» (*East and West*, VI, 1955, pp. 106-114), espec. pp. 110 e ss., e «The Transformation of Ch'ih Pi's Legend» (ibíd., páginas 316-322). Sobre as mitologías e os rituais metalúrgicos entre os chineses, veja-se Max Kaltenmark: *Le Lie-Sien-Tchuan*, pp. 45 e ss., 170 e ss.

fusão, motivo mítico-ritual em relação mais ou menos direta com a idéia do matrimônio místico entre um ser humano (ou um casal) e os metais, é particularmente importante. Morfologicamente, este tema se inscreve na grande classe de sacrifícios da «criação», cujo modelo exemplar no mito cosmogônico acabamos de ver. Para assegurar a fusão, «o matrimônio dos metais», é preciso que um ser vivo «anime» a operação, e o melhor caminho para isso continua sendo o sacrifício, a transmissão de uma vida. A alma da vítima troca de envoltório carnal: troca seu corpo humano por um novo «corpo» um edifício, um objeto, simplesmente uma operação, ao qual faz «vivo», ao que «anima». Os exemplos chineses que acabamos de citar parecem conservar a lembrança de um sacrifício humano para o êxito da obra metalúrgica. Sigamos a investigação em outras zonas culturais. Veremos em que medida o sacrifício dos fornos constitui uma aplicação do mito cosmogônico e os novos valores que desenvolve.

# SACRIFÍCIOS HUMANOS AOS FORNOS

Um grupo de mitos de algumas tribos aborígenes da Índia central nos contam a história dos ferreiros asur, que, segundo os bishor, foram os primeiros em fundir o ferro em toda a Terra. Mas a fumaça de seus fornos incomodava ao Ser Supremo, Sing-bonga, que enviou pássaros mensageiros para lhes exortar a que cessassem nos trabalhos. Os asur responderam que a metalurgia era sua ocupação favorita e mutilaram aos mensageiros. Então o próprio Sing-bonga desceu à Terra, aproximou-se dos asur sem que estes lhe reconhecessem e, persuadindo-lhes para que entrassem nos fornos, abrasou-lhes. Como consequência disso suas viúvas se converteram em espíritos da Natureza<sup>1</sup>.

O mito voltamos a encontrar mais completo entre os munda. Ao princípio os homens trabalhavam no céu para o Sing-bonga. Mas o reflexo de seus rostos na água revelou que eram semelhantes e, portanto, iguais a Deus e recusaram lhe servir; Sing-bonga precipitou-lhes então à Terra. Caíram em um lugar onde havia mineral de ferro, e os homens construíram sete fornos. A fumaça incomodava ao Sing-bonga, que após ter enviado inutilmente a seus mensageiros os pássaros, desceu à Terra em forma de um ancião doente. Os fornos não demoraram para derrubar-se. Os ferreiros, que não tinham reconhecido ao Sing-bonga, pediram-lhe conselho. «Devem oferecer um sacrifício humano», disse-lhes. E como não encontravam vítima voluntária, ofereceu-se o próprio Sing-bonga. Penetrou no forno, esquentado, avermelhado branco, e saiu depois de três dias, levando ouro e pedras preciosas consigo. A instigação do deus os ferreiros imitaram. As mulheres dirigiam os foles, e os ferreiros, abrasados vivos, uivavam nos fornos. Sing-bonga tranqüilizou às esposas dos homens: seus maridos gritavam porque estavam repartindo os tesouros. As mulheres continuaram sua tarefa até que os homens ficaram reduzidos à cinzas. E como elas perguntassem então o que ia acontecer, Sing-bonga as transformou em bhut, espíritos das colinas e das rochas<sup>2</sup>.

Finalmente citaremos um mito análogo existente entre os oraones. Os doze irmãos Asur e os treze irmãos Lodha, todos ferreiros famosos, irritam ao Bhagwan (= Deus) com a fumaça de seus fornos. Bhagwan desce à Terra sob a aparência de um ancião doente, sendo albergado por uma viúva. Como os ferreiros lhe consultaram a respeito da reparação dos fornos, acabam, como no mito munda, por ser queimados vivos<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Sarat Chandra Roy: *The Birhors (Ranchi, 1925)*, pp. 402 e ss.

<sup>2</sup> E. T. Dalton: *Descriptive Ethnology of Bengal (Calcuta, 1872)*, pp. 180 e ss.

<sup>3</sup> Rev. P. Debon: «Religião and Customs of the Uraons» (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Calcuta, 1906*, pp. 121-181); cf. também R. Rahamann: «Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien» (*Anthropos*, 31, 1936, pp. 37-96, 52 e ss.). Sobre os doze Asur e os treze Lodha, veja-se Walter Rubén: *Eisenschmiede und Damorien in Indien (Leiden, 1939)*, pp. 102 e ss.

Os asur constituem uma tribo de ferreiros que viviam provavelmente ao norte de Penjab. Dali foram expulsos pelos invasores arianos para sua residência atual nas montanhas de Chota Nagpur. Walter Rubén demonstrou as prováveis relações existentes entre os asur e os torra dos hinos védicos, inimigos dos deuses (deva), com os quais sustentavam inumeráveis combates<sup>4</sup>. Pode facilmente calcular o interesse das tradições mitológicas concernentes aos ferreiros asur conservadas pelos povos vizinhos munda e dravídico (oraones). Para o propósito que nos anima importa sublinhar acima de tudo o motivo do sacrifício humano associado à metalurgia, motivo pela metade velado nas lendas que acabamos de assinalar. Em sua forma atual, estes mitos nos chamam a atenção pelo ódio ao ferro e à metalurgia. À julgamento de seus povos vizinhos, os ferreiros asur encontraram no fogo de seus fornos uma morte merecida, porque com a fumaça dos mesmos tinham incomodado e irritado ao deus supremo. Adivinha-se neste ódio ao trabalho do ferreiro a mesma atitude negativa e pessimista presente, por exemplo, na teoria das idades do mundo, na qual a idade do ferro é considerada como a mais trágica e ao mesmo tempo a mais vil. Não pode excluir ao supor tal atitude um fundamento histórico. A idade do ferro se caracterizou por uma sucessão ininterrupta de guerras e massacres, pela escravidão em massa e por um empobrecimento quase geral<sup>5</sup>. Na Índia, como em outros locais, há uma mitologia que solidariza aos trabalhadores do ferro com as diversas categorias de gigantes e demônios: todos são inimigos de uns deuses que representam outras «idades» e outras tradições.

Mas, além deste «ódio ao ferro», a mitologia dos asur afirma a necessidade de oferecer sacrifícios humanos aos fornos. Talvez seja o sacrifício humano o que ponha de manifesto nos citados mitos o caráter demoníaco dos trabalhos metalúrgicos. A fusão de metais é tida por obra sinistra, que requer o sacrifício de uma vida humana<sup>6</sup>. Vestígios de sacrifícios humanos com fins metalúrgicos podem achar-se deste modo na África. Entre os achewa da Nyasalandia, que quer construir um forno se dirige a um mago (sing-anga). Este prepara «medicamentos», mete-os em uma espiga de milho e ensina a um menino a maneira de jogar sobre uma mulher grávida, o que terá por efeito fazê-la abortar. Logo o mago procura o feto e o queima, junto com outros «remédios», em um buraco escavado na terra. Em cima deste buraco se constrói o forno<sup>7</sup>. Os otonga têm o costume de jogar nos fornos uma parte da placenta para garantir a fusão do metal<sup>8</sup>. Deixando momentaneamente à parte o simbolismo do aborto, estes exemplos africanos representam uma forma intermediária entre o sacrifício humano concreto ou simbólico (as unhas e os cabelos) e o sacrifício de substituição (por exemplo, o sacrifício dos frangos entre os ferreiros de Tanganika, citado

---

<sup>4</sup> Cf. *Eisenschmiede und Dámonen...*, pp. 302-303 et passim.

<sup>5</sup> Walter Rubén: *ib'td.*, pp. 153 e ss.

<sup>6</sup> Ao mesmo tipo de crenças pertence a idéia de que se se mata a um ser humano com um metal fundido se faz um duplo de sua alma, adquire-se uma espécie de «alma-escrava», um «robot espiritual»; veja-se o exemplo dos feiticeiros batak em nosso *Chamanismo*, p. 313.

<sup>7</sup> A. G. O. Hodgson: «Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate», *Journ. Roy. Anthr. Inst.*, 63, 1933, 123-164, p. 163.

<sup>8</sup> Cline: *Mining and Metallurgy...*, p. 119.

anteriormente). A idéia de relações míticas entre o corpo humano e os minerais aflora igualmente em outros costumes. Assim é como os Mandigo de Senegambia, depois de um acidente, abandonam a mina de ouro durante vários anos: calculam que o corpo, ao decompor-se, determinará uma nova e rica jazida aurífera (Cline, op. cit., página 12).

Estes mitos, ritos e costumes supõem um tema mítico original que os precede e justifica<sup>9</sup>: os metais procedem do corpo de um deus ou de um ser sobrenatural imolado. E como os ritos não são mais que a reiteração mais ou menos simbólica do acontecimento que, in tulo tempore, inaugurou o comportamento ou revelou as fases de um trabalho, a obra metalúrgica exige por imitação do sacrifício primitivo. Depois de tudo que dissemos sobre o mito cosmogônico (o homem, as plantas, o mundo que nasce do corpo de um Gigante primitivo), o tema dos metais que nascem dos membros de um ser divino aparece como uma variante do mesmo motivo central. Do mesmo modo que os sacrifícios em benefício das colheitas reiteram simbolicamente a imolação do ser primitivo que, ab origine, fazia possível a aparição dos grãos, o sacrifício (concreto ou simbólico) de um ser humano por ocasião da obra metalúrgica tem por objeto imitar um modelo mítico.

Existem efetivamente várias tradições míticas sobre a origem dos metais, segundo as quais estes «saem» do corpo de um deus ou de um ser semidivino<sup>10</sup>. No mito do «desmembramento» da Indra nos diz que, embriagado por um excesso de soma, o corpo do deus começou a fluir, dando assim origem ao nascimento de toda classe de criaturas, plantas e metais. «De seu umbigo escapou seu hálito vital, que se fez chumbo, não ferro, não prata; de seu sêmen fluíu sua forma e se converteu em ouro» (Zatapatha Brâmane, XXI, 7, 1, 7). Um mito similar se manifesta entre os iranianos. Quando Gayomart, o homem primitivo, foi assassinado pelo corruptor «deixou seu sêmen fluir a terra (...). Como o corpo de Gayomart era feito de metal, as sete espécies de metais surgiram de seu corpo.»<sup>11</sup> Segundo o Zath-sparam, X, 2, «quando morreu, as oito espécies de minerais de natureza metálica provieram de seus diversos membros, ou seja: o ouro, a prata, o bronze, o estanho, o ferro, o chumbo, o mercúrio e o diamante; e o ouro, em razão de sua perfeição, saiu da vida mesma

---

<sup>9</sup> *Nem sempre se trata de uma anterioridade cronológica, histórica, senão de uma anterioridade ideal, implícita em cada «variante» do mito central. Pode ser que tal qual tradição não tem jamais consciência do conjunto mítico do qual deriva, tanto mais quanto que as ideologias circulam levadas pela história, e a maior parte das vezes um povo não recebe mais que uma parte fragmentária do sistema total. Por isso é que não se pode captar o «sentido» de um sistema senão após examinar um elevado número dessas «variantes». Agora bem, sucede que estas não tenham o que poderíamos chamar uma continuidade histórica, o que faz o trabalho de interpretação extremamente difícil.*

<sup>10</sup> *Para nossos fins, o fato de que os mitos sobre a origem dos metais se testemunhem em meios culturais distintos daqueles onde fazem sacrifícios humanos dedicados à fusão não constituem uma dificuldade; neste estado da investigação nos interessa, sobretudo, manifestar a estrutura dos universos espirituais, em grande parte sumergidos e deslocados, e não reconstruir a história deste ou de outro argumento mítico-ritual. Por outra parte, esta segunda operação não se poderia levar a cabo em umas quantas páginas nem sem uma erudição técnica que intentamos evitar no presente ensaio.*

<sup>11</sup> *O Grand Bundahishn, trad. de A. Christensen, El primer hombre y el primer rey en la historia iraníana (Upsala, 1918), I, p. 22. Cf. também H. H. Schaeder, em R. Reitzenstein e H. H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus ans Irán und Griechenland (Leipzig-Berlin, 1926), pp. 225-229, e sobretudo a nota das pp. 228-229, em que o autor discute as homologias somato-metálicas nas tradições iranianas.*

e de seu sêmen»<sup>12</sup>. Observemos de passagem que é do sêmen de Gayomart, previamente purificado pela rotação do céu, de onde mais tarde tinha que nascer o primeiro casal humano sob a forma de uma planta de rivas, motivo que situa esta tradição iraniana em um complexo mítico muito antigo e extenso.

Um mito paralelo foi provavelmente compartilhado pelos gregos. P. Roussel tinha chamado já a atenção sobre um provérbio grego irradiado pelo Zenobio, que poderia permitir a reconstituição de uma lenda sobre a origem do ferro: «Dois irmãos fazem morrer a um terceiro irmão; sepultam-no sob uma montanha; seu corpo se transforma em ferro.»<sup>13</sup>

Morfologicamente, todas estas tradições são tributárias do mito cosmogônico que constitui seu modelo exemplar. Mas não devemos esquecer que, em certos níveis religiosos, a cosmogonia aparece solidária de um simbolismo embriológico: a criação do mundo partindo do corpo de um ser primitivo é descrita e concebida, às vezes, como a modelagem de um feto. O cosmos toma então forma de primeira matéria, «embrionária», por ser disforme, caótica. Chega-se assim a uma série de imagens complementares equivalentes, em que o corpo sacrificado é assimilado à primeira matéria e, portanto, à massa germinal e ao feto. Análogo estado de coisas parece testemunhar certas tradições mesopotâmicas. Quão feitos examinemos nos permitirão possivelmente aprender as relações existentes entre a valorização dos minerais como embriões e os sacrifícios oferecidos aos fornos.

---

<sup>12</sup> A. Christensen: *Ibíd.*, p. 25. Como o diamante não é um metal, não corresponde à série original dos sete metais (que indubitavelmente representa uma influência babilônica, cf. Christensen, p. 52).

<sup>13</sup> P. Roussel: *KéXn-n hv ai-apu*, *Revue de Philologie*, 1905, p. 294. Sobre os sacrifícios humanos necessários para a metalurgia, veja-se Plutarco, *Paralelas*, 5, 306 e ss. As relações existentes entre os metais e o corpo de Deus podem-se apreciar igualmente nas tradições egípcias. Plutarco e Diodoro nos dizem que os egípcios odiavam o ferro, ao qual denominavam «os ossos de Seth». Em *De Iside*, cap. 62, Plutarco fala do ferro «que saiu de Seth». A hematites era «os ossos de Horus»; cf. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, p. 427. Por outra parte, os egípcios consideravam que a carne dos deuses era de ouro. Porém, aqui nos enfrentamos com outro simbolismo, o da imortalidade. O ouro é o metal perfeito, o metal solar, equivalente à imortalidade. Por isso se supõem ao Faraó carne de ouro, segundo o modelo sagrado.

# SIMBOLISMOS E RITUAIS METALÚRGICOS BABILÔNICOS

Em 1925, depois da publicação pelo R. Campbell Thompson de uns textos químicos assírios, R. Eisler adiantou a hipótese da existência de uma alquimia babilônica. apoiava-se para isso no termo ku-bu (feto, embrião), que ele entendia como aplicado aos minerais dispostos no forno, assimilado simbolicamente à matriz. Como vimos, existem numerosas tradições que testemunham esta concepção. Mas para R. Eisler se tratava de algo mais: acreditava poder identificar nesta crença babilônica o primeiro documento histórico referente à idéia da maturação e do aperfeiçoamento dos metais e, por conseguinte, acreditava poder estabelecer ao mesmo tempo a origem mesopotâmica da alquimia. A hipótese de R. Eisler parece ter sido aceita por Abel Rey, embora, em troca, foi rechaçada pelo asiriólogo H. Zimmern e pelos historiadores da química Ernest Darmstaedter e Julián Ruska. O Néstor da história da alquimia, E. von Lippmann, manteve-se em uma posição neutra<sup>1</sup> Eis aqui o texto capital, pertencente à biblioteca de Asurbanípal, que reproduzimos segundo a tradução inglesa de Campbell Thompson, comparada com a versão alemã de Zimmern e a francesa de R. Eisler:

*Quando dispuser o plano de um forno de mineral (ku-bu), procurará um dia favorável em um mês favorável, e então disporá o plano do forno. Enquanto constróem o forno, você (eles) olhará e trabalhará você mesmo(?) (na casa do forno), você levará os embriões (nascidos antes de tempo...)<sup>2</sup>, outro (?), um estrangeiro, não deve entrar, nem ninguém impuro deve partir ante eles: você deve oferecer as libações devidas ante eles: o dia em que deposite o «mineral» no forno, fará ante o «embrião» um sacrifício<sup>3</sup>; porá um incensário com incenso de pinheiro, verterá cerveja kurunna ante eles.*

*Acenderá um fogo sob o forno e disporá o «mineral» no forno. Os homens que leve, para ter do forno cuidado, devem purificar-se e (depois) colocar-lhes-á para que cuidem do forno. A madeira que queime será de estoraque (sarbatu), em lenhos grossos descascados, que não tenham estado (expostos) em faces, a não ser conservados em envoltórios de pele, e cortados no mês de Ab. Esta lenha porá sob seu forno.*

Face às vacantes e aperfeiçoamentos de que são suscetíveis as traduções de Thompson e Meissner, o caráter ritual do texto é indiscutível. Como era de esperar, a obra metalúrgica aparece também na Mesopotâmia implicando uma série de atos litúrgicos. Escolhiam-se um mês e um dia apropriados, consagrava-se a zona do forno, proibindo a entrada aos profanos e, ao mesmo tempo que se purificava aos operários, ofereciam-se libações aos

<sup>1</sup> Veja-se a bibliografia da controvérsia na nota H.

<sup>2</sup> O texto está obscuro. Segui a tradução de Thompson. Meissner traduz o fragmento com notas de interrogação: «Mesmo que se contemple (?) o forno, e se faz, tu deves contar (?) os embriões (divinos).» Em sua versão francesa, Eisler parece querer evitar as dificuldades: «Enquanto se orienta o orar e coloca-se ao trabalho, coloca os 'embriões' divinos na capela de orar.»

<sup>3</sup> «Um sacrifício ordinário» (Eisler); «um sacrifício» (Meissner).

minerais, que foram seguidas de sacrifícios, buscava-se uma madeira especial para o fogo (os detalhes de que estivesse descascada e envolta em pele bem poderiam testemunhar uma determinada «simpatia mágica» para com os minerais ou «embriões») (?). Basta pensar nos ferreiros africanos para advertir até que ponto está a obra metalúrgica imersa em uma atmosfera sagrada. Inclusive podem contribuir-se paralelismos africanos ao texto mesopotâmico que acabamos de oferecer. Os ferreiros Ushi sacrificam frangos nos fornos<sup>4</sup>; os Bakitara imolam um carneiro e uma galinha sobre a bigorna (Cline, op. cit., P. 118). O costume de colocar «medicamentos» nos fornos está muito estendido (ibíd., página 125). As libações de cerveja são deste modo praticadas: entre os bayeka, o primeiro ritual que se verifica na fusão consiste em verter cerveja mesclada com «remédios» nos quatro fossos escavados sob o forno (ibíd., P. 120). A controvérsia veio girando em torno do sentido do termo ku-bu, «embrião». Outro texto, igualmente traduzido e publicado por Campbell Thompson, transmite-nos a seguinte instrução:

*Saca os embriões, oferece um sacrifício, faz sacrifícios (pelos mortos), pelos operários; reúne o resto (?) em um molde, ponha (-o) no forno.*

Robert Eisler traduz ku-bu por «embriões divinos»; Thureau-Dangin, por «uma espécie de demônios»<sup>5</sup>; Zimmern, por «aborto»<sup>6</sup>. Ruska acredita que o termo em questão não se refere à «embriões», a não ser à «fetiches» ou «protetores do trabalho da fusão»<sup>7</sup>. O problema consiste, pois, em saber se ku-bu se refere aos minerais dispostos nos fornos, ou designa certos espíritos, ou melhor refere-se à abortos indispensáveis para o bom êxito da fusão, em razão de sua magia. Não nos corresponde tomar partido nesta discussão sobre filologia mesopotâmica, mas nos parece que qualquer que seja a tradução que corresponda à ku-bu, este termo tem, de todo modo, um significado «embriológico». Thureau-Dangin recorda que no relato da Criação (Enuma elish, IV, 136, I, 3) «ku-bu designa ao corpo monstruoso de Tiamat, assimilado a um feto, com o qual o demônio se dispõe a formar o mundo» (op. cit., P. 82). Nos textos metalúrgicos, ku-bu pode assim designar os minerais, a primeira matéria, «embrionária», que será «formada» nos fornos. As equivalências paleo-orientais antes assinaladas (cf. pp. 40-41) entre a mina e o útero confirmariam esta interpretação. Se R. Eisler tiver razão ao traduzir ku-bu por (minerais = ) «embriões», então o forno era conceituado como uma matriz que substituíra a da Mãe Terra e na qual os minerais concluíam seu processo de maturação. Os sacrifícios verificados com tal ocasião seriam, portanto, comparáveis aos sacrifícios obstétricos.

A outra interpretação (ku-bu refere-se à embriões humanos) encontra deste modo confirmações nos rituais metalúrgicos. Vimos que na África negra contemporânea o feiticeiro provoca um aborto a fim de obter mediante o feto o êxito da fusão (veja-se página

<sup>4</sup> Cline: *Mining and Metallurgy...*, p. 119.

<sup>5</sup> Thureau-Dangin: «Notes assyriologiques», XXXV (*Revue d'Assyriologie*, 19, 1922), p. 81.

<sup>6</sup> H. Zimmern: *Assyrische chemisch-technische Rezepte*, p. 180. «Fehlgeburt, Missgeburt.»

<sup>7</sup> J. Ruska: *Kritisches zu R. Eislers chemie-geschichtlichen Methode*, p. 275: «Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzar-beit.»

35). Tal comportamento implica também a assimilação mágica dos minerais aos embriões. Porque este rito cruel não pode ter mais que duas «justificações» teóricas: 1) o feto transfere sua reserva intacta de vida à operação metalúrgica para garantir seu bom êxito; 2) precipita o «nascimento» do metal nos fornos, fazendo-lhe nascer antes do tempo, segundo sua própria imagem. No primeiro caso, a eleição de um «embrião» em vez de um adulto (ou, por substituição, uma vítima animal) deixa entrever que os ferreiros achavam percebiam obscura uma equivalência entre o mineral e o feto. No segundo, a função obstétrica da metalurgia é evidente: a fusão e, portanto, a «maturação» do metal é um nascimento antes de tempo, e daí o papel mágico dos embriões.

Segundo quaisquer das duas hipóteses resulta claro que os metalúrgicos eram mais ou menos conscientes de que sua arte acelerava o «crescimento» dos minerais. Por outro lado, esta idéia estava, como já vimos, universalmente estendida. Os metais «crescem» no seio da Terra. E, como ainda acreditam os camponeses de Tonkín, se o bronze permanecesse sepultado durante o tempo requerido, converter-se-ia em ouro. Em resumo: segundo os símbolos e os ritos que acompanham aos trabalhos metalúrgicos vêem a idéia de uma colaboração ativa do homem com a Natureza, e inclusive talvez a crença de que o homem pode mercê a seu trabalho substituir à Natureza. O ato exemplar da cosmogonia a partir de uma matéria prima vivente era às vezes concebido como uma embriologia cósmica: o corpo de Tiamat era em mãos de Marduk como um «feto». Como toda criação e toda construção reproduziam o modelo cosmogônico, o homem, ao fabricar algo, imitava a obra do Demiurgo. Mas ali onde os símbolos cosmogônicos se apresentavam em um contexto embriológico a fabricação de objetos equivalia a uma procriação; toda fabricação a partir da matéria vivente ctônica (em nosso exemplo, os minerais) adquiria uma equivalência obstétrica: intervinha-se em um processo de crescimento, acelerava-se a maturação, ou provocava-se a expulsão do embrião. Por isso é que a obra metalúrgica podia conceber-se como uma operação obstétrica antes do término, o equivalente a um aborto.

Partindo de tais experiências rituais em relação com as técnicas metalúrgicas e agrícolas, vai precisando pouco a pouco a idéia de que o homem pode intervir no ritmo temporário cósmico, de que pode antecipar um resultado natural, precipitar um crescimento. Não se tratava, claro está, de idéias claras, formuladas com precisão, mas sim de pressentimentos, de adivinhações, de «simpatia». Entretanto, este é o ponto de partida do grande descobrimento, segundo o qual o homem pode assumir a obra do Tempo, idéia que encontramos claramente expressa nos textos ocidentais posteriores (vejam-se pp. 45 e ss.). É aqui onde encontramos, repetimos, o fundamento e justificação da obra alquímica, a opus alchymicum que obcecou a imaginação filosófica durante perto de dois mil anos: a idéia da transmutação do homem e do Cosmos por meio da Pedra Filosofal. Em nível mineral da existência a Pedra realizava este milagre; suprimia o intervalo temporário que separava a condição atual de um metal «imperfeito» («cru») de sua condição final (já convertido em ouro). A Pedra realizava a transmutação quase instantânea: deste modo devia substituir ao Tempo.

# OS «SENHORES DO FOGO»

O alquimista, como o ferreiro, e antes deles o oleiro, é um «senhor do fogo», pois mediante o fogo é como se opera o passo de uma substância a outra. O primeiro oleiro que conseguiu graças às brasas endurecer grandemente as «formas» que tinha dado à argila talvez sentiu a embriaguez do demiurgo: acabava de descobrir um agente de transmutação. O que o calor «natural» o do sol ou o ventre da Terra fazia maturar lentamente, ou fazia o fogo em um tempo insuspeitado. O entusiasmo demiúrgico surgia do obscuro pressentimento de que o grande segredo consistia em aprender a fazer as coisas «mais às pressas» que a Natureza; quer dizer pois sempre devemos traduzir aos términos da experiência espiritual do homem arcaico, a intervir sem risco no processo da vida cósmica do ambiente. O fogo se declarava como um meio de fazer as coisas «mais rápido», mas também servia para fazer algo distinto do que existia na Natureza, e era, por conseguinte, a manifestação de uma força mágico-religiosa que podia modificar o mundo e, portanto, não pertencia a este. Esta é a razão pela qual já as culturas mais arcaicas imaginam ao especialista como sagrado - o xamã, o homem-médico, o mago como a um «senhor do fogo». A magia primitiva e o xamanismo implicam o «domínio do fogo», bem que o «homem-médico» pudesse tocar impunemente as brasas, bem que pudesse produzir em seu próprio corpo um «calor interior» que lhe fizesse «ardente», «abrasador», permitindo-lhe deste modo resistir um frio extremo.

Aqui não podemos a não ser tocar um problema tão complexo e que já estudamos em outro lugar<sup>1</sup>. Advirtamos de todo modo que «produzir o fogo» no próprio corpo é um signo de que se transcendeu a condição humana. Segundo os mitos de alguns povos arcaicos, as Feiticeiras possuíam naturalmente o fogo em seus órgãos genitais e dele se beneficiavam para cozer seus mantimentos, embora o escondessem dos homens. Estes últimos conseguiram, porém, apoderar-se dele mediante um estratagema<sup>2</sup>. Estes mitos refletem tanto as reminiscências de uma ideologia matriarcal como o fato de que o fogo produzido esfregando-se duas partes de madeira, ou seja de uma «união sexual», considerava-se «contido» naquelas duas partes que simbolizava à «fêmea». Graças a este simbolismo, a mulher é neste nível cultural «naturalmente» feiticeira. Mas os homens chegaram a «dominar» o fogo, e os feiticeiros acabam por ser mais e mais numerosos que as feiticeiras. Em Dobu, os nativos dizem que os bruxos e as feiticeiras voam de noite e que se podem seguir os rastros de seu vôo pelos rastros de fogo que deixam atrás deles<sup>3</sup>.

Os primitivos representam, universalmente, o poder mágico religioso como «ardente» e o expressam por nomes cujo significado literal é «calor», «queimadura», «muito quente», etc. Por esta razão é, por outra parte, que os magos e os feiticeiros bebem água salgada, ou

---

<sup>1</sup> Veja-se nosso livro *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase, do que tomamos a maior parte dos exemplos que seguem*.

<sup>2</sup> Cf. Sir James Frazer: *Mythes sur l'origine du feu*, Paris, 1931, pp. 36 e ss. (Australia), 59 e ss. (Nueva Guinea), 66 (Trobriand), 108 (islas Marquesas), 161 e ss. (América del Sur), etc.

<sup>3</sup> *Le Chamanisme*, p. 327, segundo R. F. Fortune: *Sorcerers o Dobu*, Londres, 1932, pp. 150 e ss.

enfeitada com pimenta; ou comem plantas extremamente picantes, a fim de aumentar assim seu «calor» interior. Os xamãs e feiticeiros, «donos do fogo», trazem carvões acesos, tocam ferros avermelhados ou andam sobre o fogo. Por outro lado, manifestam uma extraordinária resistência ao frio: os xamãs das regiões árticas, assim como os ascetas do Himalaya, dão provas, graças a seu «calor mágico», de uma resistência que não pode conceber a imaginação<sup>4</sup>. A verdadeira significação do «calor mágico» e do «domínio do fogo» não é difícil de adivinhar: estes poderes indicam o acesso a um certo estado enlevado ou, em outros níveis culturais (a Índia, por exemplo), a um estado não condicionado de perfeita liberdade espiritual. O «domínio do fogo» e a insensibilidade tanto ao frio extremo como à temperatura da brasa traduzem em termos sensíveis o fato de que o xamã ou o yogi superaram a condição humana e participam já da condição própria dos «espíritos».

Também os ferreiros, como os xamãs, são considerados como «senhores do fogo». Em alguns regimes culturais o ferreiro é considerado como igual, se não superior, ao xamã. «Ferreiros e xamãs vêm do mesmo ninho», diz um provérbio yakuta. «A mulher de um xamã é respeitável; a de um ferreiro é venerável», diz outros<sup>5</sup>. E um terceiro afirma: «O primeiro ferreiro, o primeiro xamã e o primeiro oleiro eram irmãos de sangue. O ferreiro era o maior, e o xamã estava entre os dois. Isto explica porque o xamã não pode provocar a morte de um ferreiro.»<sup>6</sup> Segundo os dolganes, os xamãs não podem «apropriar-se» das almas dos ferreiros, pois estes as conservam no fogo; pelo contrário, é possível para o ferreiro apoderar-se da alma de um xamã e queimá-la no fogo<sup>7</sup>. Segundo os mitos dos yakutas, o ferreiro recebe seu ofício da divindade «malvada», K'daai Maqsin, o ferreiro principal do inferno. Este habita uma casa de ferro rodeada por brilhos do mesmo metal. K'daai é um mestre ferreiro de grande renome: é o que repara os membros quebrados ou amputados dos heróis. Também lhe corresponde participar da iniciação dos xamãs famosos do outro mundo e tempera suas almas do mesmo modo que tempera o ferro<sup>8</sup>.

Segundo outra tradição, o antepassado dos yakutos, Elliei, foi o primeiro ferreiro. Outro ferreiro mítico, Chy-ky, foi o monitor dos guerreiros: ele forjava suas armas ao mesmo tempo que lhes dava sábios conselhos. Os yakutos atribuem aos ferreiros o poder de curar por meios naturais e não com a ajuda dos espíritos, como fazem os xamãs. Na novena geração um ferreiro dispõe de meios sobrenaturais: já não teme aos espíritos, e por isso se atreve a forjar os objetos de ferro que adornam o traje do xamã (o ruído do ferro afasta aos espíritos)<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> *Le Chamanisme*, pp. 233, 327, 386 e ss., 412 e ss.

<sup>5</sup> *Le Chamanisme*, p. 408.

<sup>6</sup> A. Popov: «Consecration ritual for a blacksmith novice among the Yakuts» (*Journal of American Folklore*, 46, 1933, pp. 257-271), p. 257.

<sup>7</sup> A. Popov: *Ibid.*, p. 258. *Eliade: Le Chamanisme*, p. 409.

<sup>8</sup> A. Popov: *Ibid.*, pp. 260-261. *Eliade: op. cit.*, p. 409.

<sup>9</sup> W. Jochelson: *The Yakut*, 1931, pp. 172 e ss.

Em todas as populações siberianas o ferreiro ocupa uma classe social bastante elevada; seu ofício não é considerado como comercial, mas sim, trata-se de uma vocação ou transmissão hereditária, que implica, portanto, segredos de iniciação. Os ferreiros se acham sob a proteção de espíritos especiais. Em Signan e outras regiões do Pamir, a arte do ferreiro se considera como um dom do «profeta David», o que faz com que o ferreiro seja mais respeitado que o moullah. Mas para isso deve ser puro tanto física como espiritualmente. A forja é venerada como lugar de culto. Onde não existe uma casa especial para as orações ou assembléias é a forja que serve à tais fins <sup>10</sup>.

O «profeta David» substitui evidentemente a um Deus celeste ou a um Herói civilizador aborígine. Isto se aprecia claramente nas crenças buriáticas: em outro tempo contam os buriatas, quando os homens não conheciam o uso do fogo, abatiam às bestas com pedras, comiam sua carne rasgando-a com os dentes e, mal ou bem, vestiam-se com suas peles, etc. Então os Tagri brancos (os deuses bons) enviaram à Terra Boshintoj, o ferreiro celeste, com sua filha e seus nove filhos, para ensinar aos humanos os benefícios da metalurgia: seus primeiros alunos foram os antepassados das famílias de ferreiros. Ao dizer de outra lenda, os filhos de Boshintoj se casaram com moças terrestres, e assim se converteram em antepassados dos ferreiros: ninguém pode fazer-se ferreiro senão descender de uma dessas famílias. Os buriatos também conhecem «ferreiros negros»; quão mesmo dividem seus panteões em «deuses brancos» e «deuses negros», seus xamãs se dividem em «brancos» e «negros» (bons e maus, respectivamente). Os «ferreiros negros», que se acham sob a proteção dos espíritos malvados, são particularmente temidos da população, pois são capazes de «comer as almas dos homens. Durante suas cerimônias lambuzam o rosto com fuligem.

Os deuses e espíritos protetores dos ferreiros buriatas não só lhes ajudam em seus trabalhos, mas também lhes defendem contra os maus espíritos. Os ferreiros têm ritos especiais: sacrificam um cavalo abrindo-lhe o ventre e arrancando-lhe o coração, rito especificamente xamânico. A alma do cavalo vai reunir-se com o ferreiro celeste, Boshintoj. Nove jovens encarnam o papel dos nove filhos de Boshintoj, e um homem, que representa ao próprio ferreiro celeste, cai em êxtase e recita um longo monólogo no qual relata como, in illo tempore, enviou seus filhos à Terra para civilizar aos humanos. Logo toca o fogo com a língua; segundo o costume antigo, o personagem que representava Boshintoj tomava ferro em fusão em sua mão, como os xamãs siberianos ou norte-americanos o fazem ainda hoje em dia<sup>11</sup>.

A solidariedade entre a arte do xamã e do ferreiro aparece igualmente nos argumentos de certas iniciações xamânicas. Em seus sonhos ou alucinações de iniciação os futuros xamãs assistem a seu esquitejamento pelos «demônios-mestres» da iniciação. Agora bem: estes argumentos tradicionais implicam gestos, ferramentas e símbolos que merecem à esfera do

---

<sup>10</sup> Jochelson: *Ibid.*, segundo J. Sarubin.

<sup>11</sup> *Eliade: op. cit.*, 409–410, segundo Sandschejev.

ferreiro. Um xamã yakuto viu durante a enfermidade de sua iniciação seus membros cortados e separados do corpo com um gancho de ferro pelos demônios; logo depois de toda sorte de operações, (limpeza dos ossos, raspagem da carne, etc.), os demônios reuniram seus ossos e uniram com ferro. Outro xamã viu como seu corpo era despedaçado pelo Pássaro-de-Presa-Mãe, que tinha o bico de ferro, garras farpadas e plumas de ferro. A outro embalavam em suas alucinações de iniciação em um berço de ferro. Finalmente, oferecemos este episódio, separado de um longo relato autobiográfico de um xamã avo-samoyedo. O futuro xamã viu-se penetrar durante sua enfermidade de iniciação no interior de uma montanha e viu um homem nu manipulando um fole. Sobre o fogo havia uma caldeira. O homem nu pegou ao futuro xamã com uma enorme tenaz, cortou-lhe o corpo em pedaços e os jogou na caldeira, onde cozeram durante três anos. Na caverna havia três bigornas, e o homem nu forjou a cabeça do xamã na terceira, que servia para forjar as cabeças dos melhores xamãs. Logo tirou seus ossos da caldeira, voltou a uni-los e os recobriu de carne. Segundo outro relato, um xamã tonguso, durante a iniciação, viu que lhe cortavam a cabeça e lhe forjavam com peças metálicas<sup>12</sup>. Recordemos de passagem que o traje do xamã vai adornado de objetos de ferro, dos quais alguns imitam ossos, e tendem assim a lhe dar o aspecto de um esqueleto. (Veja-se nosso Xamanismo, pp. 143 e ss., 152 e ss.)

De tudo que acabamos de dizer parece deduzir-se que a presença de ferro no corpo do xamã joga até certo ponto o mesmo papel que os cristais ou outras pedras mágicas nos homens-médicos australianos, oceânicos e sul-americanos. Sabe-se que os cristais de rocha de que está «pleno» permitem ao xamã australiano ou oceânico «ver» os espíritos e as almas, voar pelos ares, etc., porque assim se assimila a sacralidade uraniana dos cristais caídos da abóbada celeste. Análoga solidariedade podemos entrever entre certos xamanismos siberianos e do ferro<sup>13</sup>. Tal feito não deixa de ter conseqüências: como o ferro está reservado ao ferreiro, este aumenta de tal maneira seu prestígio mágico-religioso. Vimos que as origens comuns da sacralidade dos xamãs e dos ferreiros se prova por seu «domínio do fogo». Traduzido em termos teóricos, este «domínio» significa a obtenção de um estado superior à condição humana. E, o que é mais, o ferreiro cria as armas dos heróis. Não se trata somente de sua «fabricação» material, mas sim da «magia» de que estão investidas; é a arte misteriosa do ferreiro que as transforma em armas mágicas. Daí as relações, testemunhadas nas epopéias, que existem entre heróis e ferreiros. F. Altheim observa que nas canções épicas de quase todas as tribos mongóis, assim como entre os turcos, o vocábulo «ferreiro» (darkhan) significa igualmente «ferreiro» e «cavalheiro franco» (quer dizer, livre)<sup>14</sup>. O mesmo autor manifesta a importância militar do tambor e do traje xamânico, que constitui uma espécie de couraça de metal. Em ocasiões, os ferreiros são levados até a dignidade real. Segundo certos relatos, Gengis-Khan foi em princípio um simples ferreiro, e

---

<sup>12</sup> *Eliade: op. cit., pp. 48 e ss., segundo G. W. Ksenofontov e A. Popov.*

<sup>13</sup> *Não se trata necessariamente de relações primitivas, porque em outros xamanismos (oceânicos, americanos) o ferro não desempenha um papel importante.*

<sup>14</sup> *F. Altheim.: Attila (trad. franc, Paris, 1952), p. 33.*

a lenda tribal dos mongóis relaciona o ofício de ferreiro com a casa soberana<sup>15</sup>. Segundo a tradição iraniana, o ferreiro Kavi era o antecessor da dinastia Kavya; um dia «pôs seu avental de couro no extremo de uma zvaí, e assim erigiu o estandarte da luta contra o rei dragão. O singelo avental de pele se converteu na bandeira real do Irã»<sup>16</sup>.

Tenhamos em conta este conjunto de solidariedades: «donos do fogo», xamãs, ferreiros, reis míticos (fundadores de dinastias). Ainda teremos que voltar sobre certos aspectos das relações entre o «calor mágico», a iniciação heróica e o ferreiro. No momento examinaremos o estatuto religioso e social do ferreiro em outras zonas culturais.

---

<sup>15</sup> F. Altheim: *Ibíd.*, p. 128, segundo D'Ohsson e Sandschejew.

<sup>16</sup> Altheim: *Ibíd.* A palavra avéstica *kavay* significa igualmente «sabio»; *ibíd.*, p. 126. Snorri conta que o rei Inge tinha sua origem em «uma cabana de ferreiro»; cf. H. Ohlhaever: *Der germanische Schmied* (Leipzig, 1939), p. 13.

# FERREIROS DIVINOS E HERÓIS CIVILIZADORES

O ferreiro de Java é atualmente pobre, mas alguns sinais mostram que em outro tempo devia ocupar uma situação privilegiada. Chamam-lhe pande (perito) se for ferreiro, e empu ou kyai (Senhor, Mestre), quando é armeiro. Mas nos antigos tempos, a fusão de metais se considerava como um trabalho misterioso, e se criou toda uma literatura em torno do ferreiro dos kris, freqüentemente honrado como um príncipe. O ferreiro ocupava até não faz muito tempo uma posição honorífica na corte e, em determinadas circunstâncias, podia representar à comunidade inteira. Na antiga Java as relações entre o ferreiro e o príncipe eram semelhantes às dos irmãos de sangue. As genealogias dos ferreiros, como as dos príncipes, remontavam até os deuses. Até hoje em dia, quando o armeiro se dispõe a forjar um kris, a oficina se acha decorada como um kayon, quer dizer, como um recinto sagrado; as oferendas contribuídas antes de começar o trabalho são semelhantes às que se levam por ocasião das cerimônias de circuncisão, ou matrimônio<sup>1</sup>. Em Bali existem ritos de iniciação para os aprendizes ferreiros, e durante o trabalho se pronunciam mantras antes de empregar cada ferramenta. Os pande-wesi de Bali têm inclusive uma tradição escrita que refere sua criação pela intercessão de Brahma, que além disso deu-lhes a zakti (= força mística) necessária para seu ofício<sup>2</sup>.

É fácil manifestar o complexo originário dos ferreiros indonésios, eliminando as influências recentes hindus (mantra, Brahma, zakti): mito da descendência divina e transmissão tradicional ou escrita das genealogias (uma espécie de poemas épicos em germe), caráter sagrado do ofício e ritos de iniciação; fraternidade mística com os soberanos e posição social privilegiada. A maior parte destas notas específicas chamaram nossa atenção no complexo místico-ritual do ferreiro siberiano e central asiático. Sublinhemos de passagem a informação concernente às genealogias escritas, que pressupõem a existência de uma larga tradição oral. Agora bem: conhecer e recitar estas genealogias é fazer ao mesmo tempo obra de sacerdote-xamã e de poeta. As relações entre xamãs, heróis e ferreiros aparecem testemunhadas na poesia épica e centro-asiática, e Karl Meuli, depois de ter demonstrado a estrutura xamânica de certos temas épicos gregos, oportunamente manifesta a solidariedade existente entre o ferreiro e os heróis-xamãs em Kaleivala finlandês<sup>3</sup>. Certos aspectos desta simpatia entre o ofício de ferreiro e a poesia épica são ainda perceptíveis em nossos dias no Próximo Oriente e Europa oriental, onde os ferreiros e caldeireiros tziganos são geralmente genealogistas, bardos e cantores<sup>4</sup>. Não podemos insistir aqui sobre este problema complexo

---

<sup>1</sup> R. J. Forbes: *Metallurgy in Antiquity*, pp. 79-80, segundo W. H. Rassers.

<sup>2</sup> Forbes: *Op. cit.*, p. 65, segundo R. Goris y P. de Kat Angelino. *A maior parte dos ferreiros de Bali chegaram de Java no século XV.*

<sup>3</sup> Karl Meuli: «*Scythica*» (*Hermes*, 70, 1935, 121-176), p. 175. *Sobre as relações entre ferreiros, feiticeiros e poetas, veja-se também H. Ohlhaber: Der germanische Schmied und seine Werkzeug.*

<sup>4</sup> Cf. R. Eisler: *Das Qainzeicher*, p. 111.

e apaixonante que nos ocupa no momento e que exigiria longos e detalhados estudos, mas convém assinalar que o ferreiro, pelo caráter sagrado de seu ofício, pelas mitologias e genealogias de que é guardião, por sua solidariedade com os xamãs e guerreiros, foi chamado a ocupar um lugar na criação e difusão da poesia épica.

Já em 1880, com a documentação de que naquela época se podia dispor, Richard Andree fazia ressaltar o fato de que os trabalhadores dos metais formavam quase universalmente grupos à parte: são seres misteriosos que devem ser isolados do resto da comunidade<sup>5</sup>. Conhece-se ainda bastante mal a posição social e a função mágico-religiosa dos ferreiros na América pré-colombiana (cf. Forbes, op. cit., P. 68). Entre as tribos da América do Norte gozam de uma posição privilegiada, e os segredos do ofício se transmitem unicamente aos membros da família<sup>6</sup>. A questão é muito melhor conhecida na África, graças, sobretudo, aos trabalhos de Walter Cline e da Missão Griaule<sup>7</sup>. Em 1936 Cline extraía as seguintes conclusões de suas investigações: 1) nas planícies arborizadas do norte da África oriental, os ferreiros constituem uma casta menosprezada e seu trabalho não oferece um caráter ritual acentuado; 2) pelo contrário, na África ocidental os ferreiros se acham em relação com as sociedades secretas de homens, gozam de um grande prestígio de magos e dispõem de «clubes» fechados; 3) no Congo e regiões circundantes, os ferreiros se agrupam em irmandades, estão associados com os sacerdotes e os chefes, e às vezes inclusive formam um todo com estes últimos, e o trabalho da forja constitui um ritual com grande número de espíritos e medicamentos. Seguindo sempre ao Cline, temos que acrescentar a este quadro que todo o continente negro conhece o complexo mágico religioso do ferreiro, com seus segredos de iniciação, seus tabus sexuais, a personificação do martelo e da bigorna e a transmissão hereditária da profissão.

Além das irmandades de ferreiros estáveis, encontram-se deste modo ferreiros ambulantes que gozam a reputação de poderosos magos (veja-se Forbes, P. 64). E se os Baris do Nilo Branco consideram os ferreiros ambulantes como casados<sup>8</sup>, os Ba Lolo do Congo mostram-lhes grande respeito e inclusive supõem-lhes descendentes de reis ou aristocratas<sup>9</sup>.

Esta ambivalência da profissão do ferreiro negro se explica em grande parte pela história cultural da África. Como demonstrou Hermán Baumann<sup>10</sup>, a civilização paleonigrítica (que abrange o norte do Congo, o alto Nilo até a Abisinia, o centro e sul da África oriental) representa a verdadeira civilização do ferro africano, e é em seu seio onde o ferreiro é mais estimado e desempenha um papel religioso mais importante: acredita-se que o Ferreiro

---

<sup>5</sup> R. Andree: *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, página 153; *id.*: *Die Metalle bei den Natiirvölkern*, pp. 42 e ss.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 136 e ss.

<sup>7</sup> Veja-se as obras que se indicam nas notas 14-17. Cf. também M. D. W. Jeffreys: «Stone-Age Smiths», *Archiv. für Völkerkunde*, III, 1948, 66, 1-8.

<sup>8</sup> R. Andree: *Die Metalle*, pp. 9, 42.

<sup>9</sup> Cline: *Op. cit.*, p. 22.

<sup>10</sup> H. Baumann y D. Westermann: *Les peuples et les civilisations d'Afrique*, trad. de L. Homburger, París, 1948.

mítico contribuiu as ferramentas necessárias para o cultivo do chão e se converteu por tal feito em Herói civilizador, colaborador da obra divina da Criação. O ferreiro está vinculado à terra sagrada como o estão os oleiros e as mulheres que escavam a terra em busca de ouro. Em mais de um lugar (por exemplo, no círculo cultural do Alto Níger) as mulheres dos ferreiros são as oleiras da tribo (Baumann, op. cit., P. 498).

Em troca, na civilização dos caçadores das planícies e nas civilizações camíticas pastorais os ferreiros são menosprezados e formam castas à parte. O ferreiro e as ferramentas forjadas pelos ferreiros não desempenharam o papel civilizador que lhes correspondeu nas culturas paleonigríticas. Este é, entre outros, o caso dos abisinios, dos somalis (entre os quais os ferreiros toumala constituem uma casta de intocáveis), dos tedas (ao norte de Tchad, principalmente em Sahara central), onde os ferreiros são desdenhados e formam uma classe de casamentos endógamos (Baumann, pp. 283, 431). Os Wa-Ndorobos (nilotas camíticos, caçadores) desprezam igualmente aos ferreiros: estes não gozam de nenhum direito legal na comunidade e inclusive podem ser condenados a morte por seus superiores (Cline, P. 114). Seus vizinhos, os Massai (nilotas camíticos, nômades, boiadeiros), deixam a fusão do ferro e o trabalho da forja aos Il-Konnonos, uma casta muito desprezada (Baumann, P. 259). Segundo a crença dos Massai, «a vizinhança de um kraal de ferreiro entranha o risco de atrair a morte, a enfermidade ou outras diversas desgraças a um kraal normal. O homem que coabite com uma mulher pertencente à casta dos ferreiros perderá a razão, engendrará filhos inválidos ou morrerá na próxima incursão. Ol kononi (ferreiro) é um termo injurioso quando se aplica a um indivíduo que não o é; pronunciar esta palavra depois do pôr-do-sol significa atrair os ataques noturnos dos leões ou dos inimigos humanos. O mesmo ofício do ferreiro é impuro» (Cline, P. 114).

Voltemos para as populações africanas onde o ferreiro é enaltecido. Entre os Wa Tchaggas (bantúes camitizados, agricultores) os ferreiros são temidos e honrados ao mesmo tempo. A medalha tem por outra parte seu reverso no que concerne ao matrimônio. «Não é conveniente dar uma filha ao ferreiro, porque se expõe a um grande perigo ao divorciar-se. Se o divórcio resultar inevitável, o ferreiro pode imunizar a sua mulher esfregando-lhe o corpo com manteiga em presença de sua mãe ou de outra mulher testemunha - o que recorda o método utilizado pelos Massai para tirar a contaminação do ferreiro por um objeto novo de ferro - oferecendo-lhe um bastão antes de pronunciar o divórcio.»<sup>11</sup> O martelo contém uma especial potência. Antes de começar a forjar um martelo o ferreiro recebe de seu cliente um macho caibro e uma certa quantidade de cerveja. É sobretudo, graças a seu martelo, como pode golpear magicamente a um ladrão ou a um inimigo pessoal<sup>12</sup>. Os ferreiros, em termos gerais, não põem seus poderes à serviço da magia negra, e muitos gozam de renome como xamãs benfeitores. O ferro torna eficazes os amuletos e é, além disso, um excelente medicamento. As mulheres dos Wa Tchaggas ocidentais levam

---

<sup>11</sup> Cline: *Op. cit.*, p. 115; B. Guttman: «Der Schmied und seine Kunst in animistischen Denken» (*Zeitsch. j. Ethnol.*, 44, 1912, pp. 81-93), p. 89.

<sup>12</sup> B. Guttman: *Op. cit.*, pp. 83 e ss.

anéis de ferro em torno do pescoço, nos braços, pois se supõe que estes objetos dão fertilidade e servem para curar aos meninos doentes (Cline, P. 116).

Entre as pessoas de Katanga (círculo cultural congolês do Sul), os que trabalham os metais constituem uma sociedade religiosa secreta (Bwanga), que implica uma iniciação e um culto específico (Cline, P. 119). O mestre fundidor dos BaYeke (tribo Nyamwezi, círculo congolês do Sul) colabora com um xamã; entre os Bailas (agricultores, círculo zambeziano) o «iron doctor» fiscaliza a operação da fusão (Cline, P. 120). No Congo meridional os ferreiros formam uma irmandade hereditária, «cujos membros gozam de um estatuto social quase igual ao dos xamãs e se acham sob a direção de mestres chamados tanto ocim banda, feiticeiro (witeb-doctor), como ocivinda, ferreiro» (Cline, P. 122). Entre os Mosengeres e os BaSakatas (círculo congolês do Sul), o mestre ferreiro é geralmente o fundador do povo e seu ofício é hereditário (Cline, P. 124). «A identidade de funções de ferreiro e chefe aparece testemunhada em muitos outros grupos da região do Congo, em primeiro lugar em Ogowe Superior, onde os ferreiros são sempre feiticeiros e freqüentemente chefes; em Loango, onde o fogo sagrado nacional se acha a cargo de um sacerdote-ferreiro; entre os BaSongues, onde os ferreiros figuram imediatamente depois dos chefes; entre os BaHoloholo, onde figuram deste modo depois dos chefes e dos caçadores e antes dos sub-chefes e dos xamãs», etc. (Cline, P. 125). Os Tivs da Nigéria do Norte atribuem ao ferro a virtude de assegurar a comunhão entre os mortos e os vivos; acreditam além, que as ferramentas de ferro participam da força mágica que impregna a forja e que se manifesta sobretudo no raio (ibíd., P. 126).

Mas são sobretudo os mitos cosmogônicos e os mitos de origem os que nos explicam a situação privilegiada do ferreiro africano e sua função religiosa. Graças ao Marcel Griaule e seus colaboradores dispomos hoje de uma ampla documentação sobre a mitologia do Primeiro Ferreiro entre os Dogones (círculo cultural de Volta) e os Bambara (círculo do Alto Níger). Entre os primeiros a profissão de ferreiro é muito estimada e suas ferramentas ocupam um lugar importante no culto, já que o Primeiro Ferreiro é figura essencial da mitologia por ter recebido do Deus supremo, Amma, as amostras dos principais grãos cultiváveis, que colocou no interior de sua maça, suspendendo-se logo do extremo de uma cadeia de ferro mediante a qual Deus lhe fez descender sobre a terra. Segundo outra variante, os ferreiros viviam primitivamente no céu e trabalhavam para Amma<sup>13</sup>. Mas como um deles roubou a urina do deus, ocultando-a em sua maça, Amma fez-lhe descer à terra; ao tocar o chão se fez impuro e, por conseguinte, incapaz de voltar a subir ao céu. Segundo uma terceira variante, a mais completa, o Ferreiro Antepassado construiu no céu um celeiro dividido em oito compartimentos que representavam os órgãos principais do homem: em cada compartimento depositou um dos oito grãos cultiváveis. Este celeiro, construído de terra celeste, foi levado depois à Terra pelo Primeiro Ferreiro e ali, ao dispersar-se, converteu-se no campo primitivo puro, em torno do qual se organizou mais tarde a

---

<sup>13</sup> *Observar-se-á a simetria entre este mito dogón e os mitos mundas o buriatos referentes aos primeiros forjadores celestes.*

Humanidade<sup>14</sup>. Foi igualmente o Primeiro Ferreiro celeste quem inventou o fogo, ensinou aos homens a agricultura, assim como a domesticar os animais<sup>15</sup>. Segundo outros mitos, o Herói Civilizador dos Dogones, o Gênio-Monitor Nommo, metamorfoseou-se em Ferreiro e desceu à terra para revelar aos humanos a civilização. A ação de Nommo é visível no céu durante as tormentas: como o Dantsien San dos T'ou-jen, antes mencionado, faz estalar o raio e golpear a terra com pedras de trovão.<sup>16</sup> A cadeia Ferreiro celeste-Herói Civilizador-agricultura-papel religioso do ferreiro não é monopólio exclusivo dos Dogones. Encontra-se também, em uma forma mais ou menos completa, entre os Sawadogo (Tegnaeus, página 35); entre os Gourounsi (Primeiro Ferreiro = Herói Civilizador, o ferreiro exerce funções de sacerdote do fogo e do raio; *ibíd.*, P. 40); entre os Bolos, uma das populações mais arcaicas de Volta (segundo os mitos, o Primeiro Ferreiro, filho do Deus supremo, desceu à Terra e revelou aos humanos o fogo, a domesticação e a agricultura; o ferreiro desempenha um papel importante na vida religiosa e social, é mestre instrutor nas cerimônias de iniciação, é adivinho e profeta, etc.; Tegnaeus, pp. 42 e ss.); entre os Somones, pescadores Bambara (um mito cosmogônico atribui ao Ferreiro Primitivo o papel de colaborador da Criação; «o sacrificador no culto do Gênio da água deve pertencer a uma família cujos antepassados fossem ferreiros descidos do Céu»; Tegnaeus, P. 47). Entre os Bambara, o grande sacerdote é quase sempre um ferreiro, e ferreiros são deste modo os que controlam as sociedades secretas. Tauxier tinha demonstrado já que a mesma situação aparece entre outros Mandes, Malinkes, Guasulonkes, etcétera<sup>17</sup>. Segundo um mito acanti, o Ferreiro desceu à Terra encarregado por Deus de modelar duas dúzias de homens e de animais (Tegnaeus, P. 55). Entre os Ewes, o ferreiro e as ferramentas da forja ocupam um lugar de importância considerável na vida religiosa. Supõe-se que o martelo e a bigorna caíram do Céu e é ante eles onde se faz juramento; o ferreiro é o fazedor de chuva e pode conduzir uma guerra à feliz término. Segundo os mitos, o Primeiro Ferreiro considerado às vezes como o mesmo Filho do Deus supremo foi enviado por Deus para concluir a criação e comunicar aos homens o segredo das profissões<sup>18</sup>. Para os Yorubas foi Opun, o Primeiro Ferreiro, quem forjou as primeiras armas, ensinou a caçar aos homens e fundou a sociedade secreta de Ogboni (Tegnaeus, pp. 82 e ss.). Nzeanzo, o Herói Civilizador dos Mboula, era ao mesmo tempo ferreiro, médico e monitor: ensinou aos homens todas as técnicas úteis e instituiu as confrarias de ferreiros (*ibíd.*, P. 102). Entre os Tchambas, os Dakas, os Durrus e outras tribos vizinhas, a mitologia do Ferreiro-Herói-Civilizador é extremamente rica: o Primeiro

---

<sup>14</sup> Para as diferentes versões do mito, veja-se Marcel Griaule: *Masques Dogon*, Paris, 1938, p. 48; *id.*: *Dieu d'eau* (1949, páginas 52 e ss.); «Deséente du troisième verbe» (*Psyché*, 13-14, 1947), pp. 1336 e ss. G. Dieterlen e S. de Ganay: «Le Génie des eaux chez les Dogons» (*Mtscellanea Africana*, V, Paris, 1942), pp. 6 e ss. Harry Tegnaeus: *Le Héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines* (Upsala, 1950), pp. 16 e ss.

<sup>15</sup> Griaule: *Op. cit.*, p. 49; *id.*: «Deséente...», pp. 1335 e ss. Dieterlen e De Ganay: *Le Génie des eaux...*, p. 7; H. Tegnaeus: *Op. cit.*, pp. 18 e ss.

<sup>16</sup> Griaule: *Op. cit.*, p. 157; *id.*: *Dieu d'eau*, pp. 130 e ss. H. Tegnaeus: *Op. cit.*, pp. 20 e ss.

<sup>17</sup> Tegnaeus: p. 47; L. Tauxier: *Histoire des Bambara*, Paris, 1942, pp. 276 e ss.; Dieterlen: *Essai sur la religion Bambara*, Paris, 1951, pp. 145 e ss.

<sup>18</sup> Existe uma multiplicidade de mitos que implicam diversas variantes, sobretudo entre as tradições dos Ewes ocidentais e orientais. Resumimos o essencial, segundo Tegnaeus: *Le Héros civilisateur*, pp. 61-63.

Ferreiro lhes revelou não só o fogo e o meio de cozer seus mantimentos, mas também a arte de edificar as casas, o comportamento sexual requerido para ter meninos, a técnica da gestação, a circuncisão, as formas do enterro, etc. (ibíd., P. 104). D'cho de outro modo, o ferreiro nos Durru e em outras tribos tem um papel social-religioso mais importante que o rei (ibíd., P. 105). A mitologia dos Kikuyos põe em ação à três irmãos, Heróis Civilizadores: o primeiro ensinou-lhes a domesticação do gado; o segundo, a agricultura, e o terceiro, a arte de forjar os metais (ibíd., pp. 142 e ss.). Para concluir esta rápida revisão de exemplos africanos recordemos finalmente que o ori-mer rei de Angola foi, segundo as tradições, o Rei Ferreiro (Tegnaeus, P. 172).

Todo o âmbito da cultura paleonegrítica testemunha um complexo religioso do ferreiro que tem seus fundamentos ideológicos no mito do Ferreiro Celeste-Herói Civilizador. Enganariamo-nos, porém, ao pretender explicar esta valorização ritual do ferreiro tão somente por seu papel na fabricação das ferramentas agrícolas. O ferreiro e o ferro não são necessariamente exaltados nas civilizações agrícolas, pois uma civilização agrícola por excelência, como é a dos eslavos, só utiliza o ferro com fins apoteóticos. Face à vizinhança de dois dos mais antigos centros metalúrgicos da Terra (Táurico e Yeniseico), os eslavos têm uma cultura material em que os metais não desempenham nenhum papel<sup>19</sup>. É, pois, às mitologias e ideologias religiosas onde teremos que nos remeter para compreender a função de ferreiro. Como acabamos de ver, o Ferreiro Celeste é o filho, o mensageiro ou colaborador do Deus supremo: conclui sua obra, e quase sempre em seu nome. A «civilização» contribuída pelo Ferreiro Celeste não se reduz unicamente à organização do mundo (que quase poderíamos chamar uma cosmologia), mas sim é também de ordem espiritual: o Ferreiro Monitor continua e aperfeiçoa a obra de Deus fazendo o homem capaz de compreender seus mistérios. Daí o papel do ferreiro nas iniciações da puberdade e nas sociedades secretas e sua importância na vida religiosa da comunidade. Inclusive suas relações com os chefes e os soberanos, com os quais se confunde em certas regiões, são de ordem religiosa.

Quanto à situação menosprezada do ferreiro entre os Massai e outras populações camíticas, terá que ter em conta não somente o fato de que estes povos não praticam a agricultura, mas também a ambivalência mágico-religiosa do ferro; como todo objeto sagrado, o metal é ao mesmo tempo perigoso e benéfico. A atitude ambivalente a propósito dos metais e do ferreiro fica provada quase de modo universal.

---

<sup>19</sup> Evel Gasparini: *L'Ergologia degli Slavi, Venezia, 1951, pp. 172 e ss., 179.*

# FERREIROS, GUERREIROS, MESTRES DE INICIAÇÃO

Não faremos a não ser tocar outro grupo de mitos nos quais as relações entre os Ferreiros divinos e os Deuses se situam em um plano totalmente distinto: é este o célebre tema mitológico da luta entre o Deus celeste (mais exatamente, o Deus do furacão) e o Dragão aquático. A luta tem como meta a soberania do mundo, mas leva implícito sempre um alcance cosmológico: depois de ter vencido ao monstro, o deus forma o mundo de seu corpo (tema Marduk-Tiamat); segundo outras variantes, organiza o mundo, assegura-lhe fundamentos sólidos, «atando» ao monstro e precipitando-lhe nas profundidades subterrâneas. Agora bem, na maior parte das versões deste mito, o Deus do furacão recebe de um Deus-Ferreiro as armas maravilhosas que lhe proporcionam a vitória. No texto cananeu o poema do Baal, o deus Kóshar-Wa-Hasis (literalmente «hábil eardiloso») forja para o Baal os dois paus que lhe dão a vitória sobre o Yam, Senhor dos mares e das águas subterrâneas<sup>1</sup>. Na mitologia ugarítica, Kóshar tem classe de ferreiro divino. Segundo a tradição transmitida pelo Sanchoniaton, Chusor foi o primeiro em descobrir o ferro (Gaster, *Thespís*, P. 154, comentário). Em uma versão egípcia, Ptah (o Deus Oleiro) forja as armas que permitem à Horus vencer à Set. Igualmente, o ferreiro divino Tvashtri forja as armas da Indra quando luta com o Dragão Vrtra; Hephaistos forja o raio graças ao que Zeus triunfa de Tiphon; Thor esmaga à serpente Midhgardsormr com seu martelo Mjólnir, forjado pelos enanos, réplica escandinava dos Ciclopes.

Mas a cooperação entre o Ferreiro divino e os Deuses não fica limitada a seu concurso no grande combate pela soberania do mundo. O ferreiro é igualmente arquiteto e artesão dos Deuses. Kóshar modela os arcos Divinos, dirige a construção do palácio do Baal e equipa os santuários das demais divindades. Teodoro Gaster observa além que este Deus-Ferreiro tem relação com a música e o canto. Sanchoniaton diz que Chusor inventou igualmente a arte de «bem falar» e o de compor feitiços e cantos. Nos textos ugarísticos os cantores se chamam kotarat. A solidariedade entre o ofício de ferreiro e o canto fica claramente manifestada no vocabulário semítico: o árabe q-e-n, «for-iar, ser ferreiro», está aparentado com os termos hebreu, sírio e etíope que designam a ação de «cantar, entoar uma lamentação fúnebre»<sup>2</sup>. É inútil recordar a etimologia da palavra poeta, do grego *potetes*, «fabricante», «fazedor», e a vizinhança semântica de «artesão» e «artista». O sânscrito *taksh*, «fabricar», utiliza-se para expressar a composição dos cantos do Rig Veda (I, 62, 13; V, 2, 11). O antigo escandinavo *lotha-smithr*, «canção-ferreiro», e o termo renano *reimschmied*, «poetastro», sublinham ainda mais claramente os laços íntimos existentes entre a profissão de ferreiro e a arte do poeta ou do músico (Gaster, *ibid.*). Segundo Snorri, Odhin e seus sacerdotes se chamavam «ferreiros de canções» (Ohlhaber, *Die germanische Schmiede*, P. 11). As mesmas relações se observaram entre os turco-tártaros e os mongóis, entre os que o

<sup>1</sup> Veja-se o texto traduzido e abundantemente comentado em Theodor H. Gaster: *Thespís, Ritual, Myth and Drama in the ancient Near East* (Nova York, 1950), pp. 154 e ss.

<sup>2</sup> Ginsberg, citado por Th. H. Gaster: *Thespís*, p. 155.

ferreiro se acha associado aos heróis, aos cantores e aos poetas. Deste modo teremos que recordar aos zíngaros, nômades ao mesmo tempo que ferreiros, caldeireiros, músicos, curandeiros e recitadores da sorte. O nome que os zíngaros se dão a si mesmos é na Europa Rom; em Armênia, Lon; na Pérsia, Dom, e em Síria, Dom ou Dum. «Agora bem escreve Julio Bloch, dom é na Índia o nome de uma tribo, ou melhor de um conglomerado de tribos muito estendidas e conhecidas antigamente.»<sup>3</sup> Nos textos sânscritos vão associados aos músicos, aos intocáveis, mas são conhecidos sobretudo como ferreiros e músicos. Não carece de interesse o comprovar que existem relações entre os fundidores e ferreiros Asur aos que já temos feito alusão e os dorrí: antes da dinastia atual reinava entre os Asur uma dinastia dom, talvez chegada do Norte<sup>4</sup>.

Parece portanto existir em diferente níveis culturais (índice de grande antigüidade) um laço íntimo entre a arte do ferreiro, as ciências ocultas (xamanismo, magia, cura, etc.) e a arte da canção, da dança e da poesia. Estas técnicas solidárias parecem além de transmitir-se em uma atmosfera impregnada de sacralidade e mistério e comportam iniciações, rituais específicos, «segredos de profissão». Nos achamos muito longe de penetrar todas as articulações e todos os aspectos deste complexo ritual e não cabe dúvida de que alguns deles permanecerão para sempre herméticos ante nós. Os grupos de mitos e rituais metalúrgicos a que passamos já nos bastam para nos dar uma idéia de sua extrema complexidade e nos deixar entrever as variadas concepções do mundo que implicam. Entretanto, há um elemento que aparece constante: é a sacralidade do metal e, por conseguinte, o caráter ambivalente, excêntrico, misterioso de todo trabalho de mineiro e metalúrgico. Como já indicamos, alguns temas mitológicos das eras líticas anteriores foram integrados nas mitologias da idade dos metais. Sobretudo resulta significativo que o simbolismo da «pedra de raio», que assimilava os projéteis, armas arrojadas líticas, ao raio, tenha obtido grande desenvolvimento nas mitologias metalúrgicas. As armas que os Deuses Ferreiros ou os Ferreiros divinos forjam para os Deuses uranianos são o raio e o relâmpago. Este é, por exemplo, o caso das armas apresentadas pelo Tvashtri a Indra. Os paus de Nimurta chamam-se «esmaga-mundo» e «amassa-mundo», e também se assimilam ao raio e ao relâmpago. Do mesmo modo, o relâmpago e o raio são as «armas» de Zeus, e o martelo (mjólnir) de Thor é o raio. Os paus «saltam» da mão do Baal, pois Koshar forjou-lhe armas que podem ser projetadas à pontos mais afastados (Gaster, op. cit., P. 158). Zeus lança ao longe seu raio.

Pode captar-se facilmente o entrecruzamento das imagens: raio, «pedra de raio» (lembraça mitológica da era lítica), arma mágica que golpeia a longa distância (e às vezes volta como um bumerangue à mão de seu dono: recorde o martelo de Thor). É possível decifrar aqui certos traços de uma mitologia do homo jaher, adivinhar a aura mágica da ferramenta fabricada, o prestígio excepcional do artesão e do operário e, sobretudo na era dos metais, do ferreiro. É significativo de todo modo que, a diferença das mitologias pré-agrícolas e

---

<sup>3</sup> Jules Bloch: *Les Tziganes* (Paris, 1953), p. 28.

<sup>4</sup> W. Rubén: *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, p. 9; J. Bloch: *Op. cit.*, p. 30.

pré-metalúrgicas, nas quais o Deus celeste possui a título de prerrogativa natural o raio e todas as demais epifanias meteorológicas, nas mitologias dos povos históricos (Egito, Próximo Oriente, Indo-europeus), o Deus do furacão recebe estas armas o relâmpago e o raio de um Ferreiro divino. Não é possível deixar de ver aqui a vitória mitologizada do homo jaher, vitória que anuncia já sua supremacia nas eras industriais posteriores. O que ressalta de todos estes mitos dos Ferreiros que ajudam aos Deuses «supremos» a assegurar sua supremacia é a importância extraordinária concedida à fabricação de uma ferramenta. Está claro que tal fabricação conserva durante muito longo tempo um caráter mágico ou divino, pois toda «criação», toda «construção», não pode ser mais que obra sobre-humana. Terá que mencionar finalmente um último aspecto desta mitologia do construtor de ferramentas: o operário se esforça em imitar os modelos divinos. O Ferreiro dos deuses forja armas assimiladas ao raio e relâmpago («armas» que os Deuses celestes das mitologias pré-metalúrgicas possuíam de modo natural); os ferreiros humanos imitam por sua vez o trabalho de seus patrões sobre-humanos. Mas terá que sublinhar que, no plano mitológico, a ação de imitar os modelos divinos se vê desterrada em benefício de um tema novo: a importância do trabalho de fabricação, a capacidade demiúrgica do operário; afinal de contas, a apoteose de fazer, de que «cria» objetos.

Vemo-nos tentados a procurar nesta categoria de experiências primitivas a fonte de todos os complexos míticos-rituais nos quais o ferreiro e o artesão divino ou semidivino são ao mesmo tempo arquitetos, dançarinos, músicos e feiticeiros-médicos. Cada uma destas capacidades manifesta um aspecto diferente da grande mitologia do savoir faire; quer dizer, da posse do oculto segredo de «fabricação», de «construir». As palavras de um canto têm uma considerável força criadora: criam-se objetos «cantando» as palavras exigidas. Vá'inamoinen «canta» uma barca, quer dizer, constrói-a modulando um canto composto das palavras mágicas, e como lhe faltam as três últimas, vai perguntar à um mago ilustre, Antero Vipunen. «Fazer» algo é conhecer a fórmula mágica que permita «inventá-lo» ou «fazê-lo aparecer» espontaneamente. O artesão é por este mesmo fato um conhecedor dos segredos, um mago, e assim todos os ofícios implicam uma iniciação e se transmitem mediante uma tradição oculta, que faz coisas eficazes é o que sabe, que conhece os segredos de fazê-las.

Assim se explica em grande parte a função do ferreiro mítico africano em sua qualidade de Herói Civilizador: foi encarregado por Deus de aperfeiçoar a criação, de organizar o mundo e, além disso, de educar aos homens; quer dizer, de lhes revelar a cultura. Importa sobretudo sublinhar o papel do ferreiro africano nas iniciações da puberdade e das sociedades secretas: em um caso como em outro se trata de uma revelação de mistérios ou, em outros termos, do conhecimento de realidades últimas. Neste papel religioso do ferreiro se adverte uma réplica da missão de Herói Civilizador do Ferreiro celeste: colabora na «formação» espiritual dos jovens, é uma espécie de monitor, prolongação terrestre do Primeiro Instrutor descido do céu in illo tempore.

Observou-se<sup>5</sup> que na Grécia arcaica alguns grupos de personagens míticos Telquinos, Kabiros, Curetas, Dáctilos constituem ao mesmo tempo confrarias secretas em relação com os mistérios e irmandades de trabalhadores dos metais. Segundo as diversas tradições, os Telquinos foram os primeiros em trabalhar o ferro e o bronze; os Dáctilos descobriram a fusão do ferro, e os Curetas, o trabalho do bronze: eram além disso reputados por suas danças, que executavam entrechocando suas armas. Os Kabiros, como os Curetas, são chamados «donos dos fornos», «poderosos pelo fogo», e seu culto se estendeu por toda parte no Mediterrâneo oriental<sup>6</sup>. Os Dáctilos eram sacerdotes de Cibele, divindade das montanhas, mas também das minas e das cavernas, que tinha sua morada no interior das montanhas<sup>7</sup>. «Os Dáctilos, segundo algumas versões, repartiam-se em dois grupos, 20 seres varões à direita e 32 seres femininos à esquerda. Os Dáctilos da esquerda eram encantados cuja obra destruíam os Dáctilos da direita. Os 'semi-coros' repartidos em torno do lar (...) e de sexos opostos não deixam de evocar algum rito de hierogamia (...) ou de luta sagrada (...) que têm uma curiosa relação com hierogamias e vítimas chinesas.»<sup>8</sup> Segundo uma tradição transmitida por Clemente de Alexandria (Proteptico, II, 20), os Coribantes, que aqui recebem também o nome de Kabiros, eram três irmãos, um dos quais foi morto pelos outros dois, que enterraram sua cabeça ao pé do monte Olimpo. Esta lenda relativa à origem dos mistérios está vinculada, como mais atrás vimos, ao mito da origem dos metais.

Agora bem, estes grupos de metalúrgicos míticos têm pontos de contato com a magia (Dáctilos, Telquinos, etc.), a dança (Coribantes, Curetas), os mistérios (Kabiros, etc.) e a iniciação dos jovens (Curetas)<sup>9</sup>. Temos aqui vestígios mitológicos de um antigo estado de coisas no qual as confrarias de ferreiros desempenhavam um papel nos mistérios e nas iniciações. H. Jeanmaire sublinhou oportunamente a função de «instrutores» que correspondia aos Curetas nas cerimônias de iniciação em relação com as classes de idade: os Curetas, educadores e mestres de iniciação, recordam em certos aspectos a missão dos Ferreiros-Heróis Civilizadores africanos. Resulta significativo que, em um estado ulterior e imensamente mais complexo de cultura, a função iniciadora do ferreiro e do ferrador sobreviva com tanta precisão. O ferrador participa ao mesmo tempo do prestígio do ferreiro e dos simbolismos cristalizados em torno do cavalo. Não se trata do cavalo de tiro, utilizado para o carro de guerra, mas sim do cavalo de montar, descobrimento dos nômades da Ásia central. É neste último contexto cultural onde o cavalo suscitou as mais numerosas criações

---

<sup>5</sup> L. Gernet y A. Boulanger: *Le génie grec dans la religion* (París, 1932), pp. 78 e ss.

<sup>6</sup> J. de Morgan: *La Préhistoire orientale* (París, 1927), III, pp. 173 e ss. Para tudo isto vejam-se os artigos respectivos da *Real-Enzyklopadie de Pauly e Wisowa*. Conjunto exaustivo de fontes textuais e epigráficas no volume de Bengt Hemberg: *Die Kabiren* (Upsala, 1950).

<sup>7</sup> Cf. Radet: *La Lydie et le monde grec au temps des Merm-nades* (París, 1892), p. 269, etc.; Hugo Gressmann: *Die orientalischen Religionen in hellenistisch-romischer Zeit* (Berlín, 1930), p. 59; Bengt Hemberg: «Die idaiischen Daktylen» (*Éranos*, 50, 1952, pp. 41-59). Sobre as relações entre os Dáctilos e a Deusa mediterrânea, veja-se U. Pestalozza: *Religione Mediterrânea* (Milão, 1951), pp. 188 e ss., 202 e ss. Sobre as funções obstétricas dos Dáctilos, *ibid.*, p. 204.

<sup>8</sup> Gabriel Germain: *Genése de l'Odyssée* (París, 1954), p. 164.

<sup>9</sup> Cf. N. Jeanmarie: *Couroi et Cometes* (Lille, 1939); R. Pettazzoni: *Misteri* (Bolônia, 1924), pp. 71 e ss.; K. Kerényi: «Mysterien der Kabiren» (*Éranos-Jahrbuch*, XI, 1945, pp. 11-60).

mitológicas. O cavalo e o cavaleiro ocuparam um lugar considerável nas ideologias e rituais das «sociedades de homens» (Mannerbünde). Aqui é onde encontramos ao ferrador: o cavalo fantasma vinha a sua oficina, às vezes com o Odhin ou a tropa da «caça furiosa» (wüttende Heer), para ser ferrado<sup>10</sup>. Em certas regiões da Alemanha e Escandinávia o ferrador participava, até em uma época recente, em representações do tipo Mannerbunde em Steiermark ferra ao «corcel» (quer dizer, o cavalo manequim) «matando-lhe» para «ressuscitar-lhe» em seguida (Hofler, P. 54). Na Escandinávia e Alemanha do Norte a ferragem é um rito de entrada na sociedade secreta de homens, mas também um rito de matrimônio. Como demonstrou Otto Hofler (ibíd., P. 54), o ritual da ferragem, da morte e ressurreição do «cavalo» (com ou sem cavaleiro), por ocasião das bodas, assinala ao mesmo tempo a saída do noivo do grupo dos solteiros e sua entrada na classe dos homens casados.

O ferrador e o ferreiro desempenham um papel análogo nos rituais das «Sociedades de homens» japonesas<sup>11</sup>. O Deus Ferreiro se chama Ame no ma-hitotstt no kami, «a divindade torta do céu». A mitologia japonesa apresenta um certo número de divindades tortas e de uma só perna, inseparáveis das Mannerbünde: são os deuses do raio e das montanhas, ou demônios antropófagos (Slawiíc, P. 698). Igualmente se representava ao Odhin como a um velho torto, ou com vista débil, e inclusive cego<sup>12</sup>. Por outro lado, o cavalo fantasma que chegava à oficina do ferrador era torto. Há em tudo isso um motivo mítico-ritual bastante complexo, cujo estudo não podemos empreender agora. O que nos importa é que se trata de um argumento das Mannerbünde, no qual a invalidez dos personagens (torto, coxo, etc.) recordam provavelmente mutilações relacionadas com a iniciação ou descrevem o aspecto dos mestres da mesma (talha pequena, anões, etc.). As divindades assinaladas com uma invalidez estavam em relação com os «estrangeiros», os «homens da montanha», os «enanos subterrâneos»; quer dizer, com as populações montanhosas e excêntricas, rodeadas de mistério, geralmente de temíveis metalúrgicos. Nas mitologias nórdicas os enanos tinham fama de admiráveis ferreiros; algumas fadas gozavam do mesmo prestígio<sup>13</sup>. A tradição de um povo de pequena talha, consagrado quase inteiramente aos trabalhos da metalurgia e vivendo nas profundidades da Terra, fica também testemunhada em outros lugares. Para os Dogones, os primeiros habitantes da região, míticos, eram os Negrillos, hoje desaparecidos clandestinamente: ferreiros infatigáveis, ainda se escuta o ressonar de seus martelos<sup>14</sup>. As «sociedades de homens» guerreiros, tanto na Europa como na Ásia central e extremo-oriental (Japão), implicam ritos de iniciação em que o ferreiro e o ferrador ocupavam um

---

<sup>10</sup> Otto Hofler: *Geheimbünde der Germanen (Frankfurt am Main, 1934)*, pp. 53 e ss. Cf. também H. Ohlhaer: *Die germanische Schmied*, pp. 95 e ss.

<sup>11</sup> Alexander Slawik: *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte, IV, Salzburg-Leipzig, 1936)*, pp. 675-764, pp. 697 e ss.1

<sup>12</sup> Otto Hofler: *Op. cit.*, p. 181, nota 56.

<sup>13</sup> Cf. as referências agrupadas por Stith Thompson: *Subject-Index of Folk-Literature (Helsinki, 1932)*, vol. III, p. 87 (enanos-ferreiros); III, 39 (fadas metalúrgicas).

<sup>14</sup> H. Tegnaeus: *Le Héros civilisateur*, p. 16.

lugar destacado. É sabido que, depois da cristianização da Europa nórdica, Odhin e a «caça furiosa» foram assimilados ao Diabo e as hordas de condenados. Dava-se assim um grande passo para a assimilação do ferreiro e do ferrador com o Diabo<sup>15</sup>. O «domínio do fogo», comum ao mago, ao xamã e ao ferreiro, foi considerado no folclore cristão como obra diabólica; uma das imagens populares mais freqüentes apresenta ao Diabo arrojando chamas pela boca. Possivelmente tenhamos aqui a última transformação arquetípica do «Senhor do Fogo». Odhin-Wotan era o dono do wut, o furor religiosus (Wotan, id est furor, escrevia Adam von Bremen). Agora bem: o wut, como alguns outros termos do vocabulário religioso indo-europeu (furor, ferg, menos), expressa a «cólera» ou o «calor extremo» provocado por uma ingestão excessiva de potência sagrada. O guerreiro se «esquenta» durante seu combate de iniciação, produz um calor que não deixa de recordar o «calor mágico» produzido pelos xamãs e os iogue. Neste terreno o guerreiro recorda a outros «senhores do fogo» xamãs, iogue, magos, ferreiros. As relações anteriormente indicadas entre os Deuses combatentes (Baal, Indra, etc.) e os Ferreiros divinos (Kóshar, Tvastrah, etcétera) são suscetíveis de uma nova luz: o Ferreiro divino trabalha com o fogo; o Deus guerreiro com seu furor produz magicamente o fogo em seu próprio corpo. É a intimidade, a «simpatia» com o Fogo, o que faz convergentes as experiências mágico-religiosas tão diferentes e solidariza vocações tão díspares como as do xamã, do ferreiro, do guerreiro e do místico.

Convém recordar agora um tema folclórico europeu que inclui o argumento do rejuvenescimento pelo fogo do forno<sup>16</sup>. Jesus Cristo (ou São Pedro, São Nicolás, São Elias) desempenha o papel de um ferrador que cura aos doentes e rejuvenesce aos anciões introduzindo-os em um forno quente ou forjando-os sobre uma bigorna. Um soldado, um sacerdote (ou São Pedro, etc.) ou um ferreiro tratam de repetir o milagre com uma anciã (a sogra, etc.), mas fracassam infelizmente. Mas Jesus Cristo salva ao imprudente ferreiro ressuscitando à vítima de seus ossos ou de suas cinzas. Em certo número de contos Jesus Cristo chega a uma forja que tem este rótulo: «Aqui habita o senhor dos senhores». Entra um homem com um cavalo para ferrar, e Jesus consegue do ferreiro a permissão para fazer o trabalho; levanta uma atrás de outra as patas do cavalo, coloca-as sobre a bigorna, esquenta o ferro e o coloca entre o casco e o prego. Arroja depois ao fogo do forno a uma anciã (a esposa do ferreiro, sua sogra, etc.) e, ao forjá-la sobre a bigorna, converte-a em uma muito formosa jovem. O ferreiro trata de repetir esta ação com os resultados que conhecemos (Edsman, *Ignis Divinus*, pp. 40, 82 e ss.).

Estes contos populares conservam ainda a lembrança de um argumento mítico-ritual, no qual o fogo ocupava o papel de prova de iniciação e, ao mesmo tempo, de agente de purificação e transmutação (o batismo de fogo no cristianismo primitivo e no gnosticismo

---

<sup>15</sup> Cf. *Bachtold-Staubli: handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. *Schmied, Teufel; Hedwig von Beit: Symbolik des Märchens* (Berna, 1952), pp. 118 e ss.

<sup>16</sup> O tema foi estudado exhaustivamente por C. Manstrander em 1912 e por Carl-Martin Edsman em 1949 (*Ignis Divinus*, pp. 30 e ss.).

representa um dos exemplos mais elaborados deste argumento)<sup>17</sup>, Jesus nos apresenta nestas criações folclóricas como o «senhor do fogo» por excelência e o ferrador dotado de prestígios mágicos, o que demonstra indiretamente a persistência de crenças de uma inegável antigüidade. O «senhor do fogo», como o mesmo fogo, são suscetíveis de diferentes valorações: podem ter caráter divino ou demoníaco. Existe um fogo celeste, que flui ante o trono de Deus, enquanto na Gehena queima o fogo infernal. No folclore religioso e laico da Idade Média tanto Jesus como o Diabo aparecem como «senhores do fogo». Para nossos objetivos convém reter o fato de que as imagens míticas do ferreiro e do ferrador conservaram durante bastante tempo sua influência sobre a imaginação popular e que estas narradores continuavam carregadas de significações ligadas aos ritos de iniciação. (É obvio, pode-se dizer em qualquer caso se estas significações eram ainda evidentes ou acessíveis conscientemente para os ouvintes dos contos; mas reduzir o problema à estes términos é pecar por excesso de racionalismo. Um conto não se dirige a consciência desperta, secularizada; seu domínio se exerce, pelo contrário, sobre as zonas profundas da psique, estimulando e alimentando a imaginação. Os simbolismos de iniciação do fogo e da forja, da morte e ressurreição pelo fogo, da forja sobre a bigorna, etc., estão testemunhados com claridade nos mitos e rituais xamânicos, como assinalamos anteriormente. Imagens similares, suscitadas pelos contos, atuam diretamente sobre a psique do público, inclusive quando este não se dá conta conscientemente da significação primitiva de um ou outro símbolo.)

---

<sup>17</sup> Veja-se C.-M. Edsman, *Le Baptême de feu* (Upsala, 1940), em especial pp. 93 e ss., 134 e ss., 185 e ss.

# A ALQUIMIA DA CHINA

Em certa medida poderia dizer-se que a China não conheceu solução de continuidade entre a mística metalúrgica e a alquimia. Marcel Granet tinha observado jaque o taoísmo «remonta-se à confrarias de ferreiros depositaria da mais prestigiosa das artes mágicas e do segredo das primeiras potências»<sup>1</sup>. E é precisamente nos meios taoístas e neotaoístas onde se propagam as técnicas alquímicas. Como é sabido, o que viemos chamando «taoísmo» acolheu e revalorizou um grande número de tradições espirituais de idade imemorial. Para não citar mais que um exemplo, os métodos arcaicos para reintegrar a espontaneidade e a beatitude da «Vida animal» foram adotados e cuidadosamente preservados pelos mestres taoístas; tais práticas derivam em linha reta de um proto-xamanismo dos povos caçadores, o que demonstra sua enorme antigüidade (veja-se nosso Xamanismo, pp. 402 e ss.).

Claro está que não terá que confundir continuidade com identidade. A «situação» do alquimista chinês não podia ser a do ferreiro ou dos místicos arcaicos. «Entre os taoístas, cujo forno alquímico é herdeiro da antiga forja, a imortalidade não é já (ao menos depois dos segundos Han) o resultado da fundição de um utensílio mágico que exigisse um sacrifício à forja, mas sim a adquire aquele que tenha sabido produzir o 'divino cinabrio'. A partir deste momento existia um novo meio de divinizar-se: bastava absorvendo o ouro potável ou o cinabrio para igualar-se aos deuses.»<sup>2</sup> O alquimista, sobretudo na época neotaoísta, esforçava-se em procurar uma «antiga sabedoria» superada, adulterada ou mutilada pela própria transformação da sociedade na China. O alquimista era um letrado: seus predecessores caçadores, oleiros, ferreiros, dançarinos, agricultores, místicos viviam no seio mesmo das tradições que se transmitiam verbalmente por cerimônias de iniciação e «segredos de ofício». Em princípio, o taoísmo se orientou com simpatia, inclusive com ardor, para as representações destas tradições: é o que se deu em chamar a mania dos taoístas pelas «superstições populares», técnicas dietéticas, ginásticas, coreográficas, respiratórias, práticas enlevadas, mágicas, xamânicas, espíritas, etc. Tudo faz pensar que em nível «popular» em que as buscava certas tradições tinham sofrido já numerosas alterações; não há mais que recordar as variações aberrantes de certas técnicas xamânicas do êxtase (veja-se Xamanismo, pp. 398 e ss.). Os taoístas pressentiam, entretanto, sob a crosta de tais «superstições», fragmentos autênticos do «antigo saber» e se aplicavam a recolhê-los e, em definitivo, a apropriar-lhe. Nesta zona de difícil circunscrição, em que boiavam tradições de inegável antigüidade pois derivavam de situações espirituais superadas: êxtase e saberes vinculados à magia da caça, ao descobrimento da cerâmica, à agricultura ou à metalurgia, etc., em que se mantinham ainda as instituições e comportamentos arcaicos, refratários às vicissitudes da história cultural; nesta zona era onde os taoístas pretendiam recolher receitas, segredos, instruções. Pode, pois, dizer-se que os alquimistas taoístas, em que pese a inumeráveis renovações, tomavam e prolongavam uma tradição atemporal. Suas idéias sobre a longevidade e a imortalidade pertenciam à esfera das mitologias e folclores quase

---

<sup>1</sup> Marcel Granet: *Dances et légendes...*, p. 611.

<sup>2</sup> Max Kaltenmark: *Le Lie-Sien Tcbouan*, p. 18.

universais. As noções da «erva da imortalidade», de substâncias animais ou vegetais carregadas de «vitalidade» e portadoras do elixir da juventude, quão mesmo os mitos sobre as regiões inacessíveis habitadas pelos imortais, formam parte de uma ideologia arcaica que transborda os limites da China e que não vamos examinar aqui (vejam-se alguns exemplos em notas). Nos limitaremos a assinalar em que sentido foram recolhidas e interpretadas pelos alquimistas algumas intuições achadas em estado elementar nas mitologias e ritos dos fundidores e ferreiros. Resultará sobretudo instrutivo arrojarmos luz sobre o desenvolvimento ulterior de algumas idéias fundamentais relativas ao crescimento dos minerais, a transformação natural dos metais em ouro e o valor místico de dito metal. Quanto ao complexo ritual «ferreiros-cofrarias de iniciação-secretos de ofício», não cabe dúvida de que algo de sua estrutura particular se transmitiu à alquimia da China e não somente a esta: a iniciação por um mestre e a comunicação cerimoniosa dos segredos seguiram constituindo durante muito tempo uma norma do ensino alquímico.

Os especialistas não estão de acordo sobre as origens da alquimia na China; ainda se discutem as datas dos primeiros textos que mencionam operações alquímicas. Segundo H. Dubs, o primeiro documento deve datar do ano 144 a.C. Em tal data um decreto imperial ameaça com pública execução à todos os que sejam surpreendidos em flagrante delito de falsificar ouro<sup>3</sup>. Segundo H. W. Barnes, as primeiras menções da alquimia podem datar do século IV ou III. Para Dubs (op. cit., página 77), o fundador da alquimia na China seria Tsu Iene, um contemporâneo de Mencius (século IV). Fundamentada ou não esta opinião convém distinguir os princípios históricos e o desenvolvimento de uma pré-química da alquimia assim como técnica soteriológica; como já dissemos, esta última era solidária (e foi até o século XVIII de nossa Era) dos métodos e mitologias, em grande parte taoístas, que perseguiram um fim distinto de «fazer ouro».

Efetivamente, a alquimia na China se constitui, em tanto que disciplina autônoma, empregando: 1.º, os princípios cosmológicos tradicionais; 2.º, os mitos relacionados com o elixir da imortalidade e os Santos Imortais; 3.º, as técnicas que perseguiram ao mesmo tempo a prolongação da vida, a beatitude e a espontaneidade espiritual<sup>4</sup>. Estes três elementos: princípios, mitos e técnicas pertenciam à herança cultural da proto-história e seria um engano acreditar que a data dos primeiros documentos que a testemunham nos indicam igualmente sua idade. É evidente a solidariedade entre a «preparação do ouro», a obtenção da «droga da imortalidade» e a «evocação» dos Imortais; Luan Tai apresenta-se ante o imperador Wu e assegura-lhe que ele pode operar estes três milagres, mas só consegue «materializar» aos Imortais<sup>5</sup>. O mago Li-Chao-kiun recomenda ao imperador Wu-Ti, da dinastia Han: «Sacrifiquem o forno (tsao) e terão feito que venham seres (sobrenaturais); quando tiverem feito vir aos seres (sobrenaturais), o pó de cinabrio poderá

---

<sup>3</sup> O texto é reproduzido por H. Dubs: *Beginnings of Alchemy*, p. 63. Para uma bibliografia essencial da alquimia chinesa, veja-se nota I.

<sup>4</sup> Em relação com o que segue, veja-se nosso livro *Le Yoga. Immortalité et liberté*, pp. 283 e ss.

<sup>5</sup> *Edouard Chavannes: Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien (Paris, 1897), III, p. 479.*

ser transformado em ouro amarelo; quando se tiver produzido o ouro amarelo poderão fazer com ele utensílios para beber e comer, e assim terão uma longevidade prolongada. Quando sua longevidade seja prolongada poderão ver os bem-aventurados (hsien) da ilha P'ong-lai, que está em meio dos mares. Quando os tiverem visto e fizerem os sacrifícios fong e chan, então não morrerão» (Sse-ma-Ts'ien, vol. III, P. 465). Outro personagem célebre, Liu Hsiang (79-8 a.C.), pretendia poder «fazer ouro», mas fracassou (textos em Dubs, P. 74). Alguns séculos depois, o célebre alquimista chinês Pao Pu'tzu (pseudônimo de Ko Hung, 254-334) trata de explicar o fracasso de Liu Hsiang dizendo que não possuía a «verdadeira medicina» (a «Pedra Filosofal»), que não estava preparado espiritualmente (pois o alquimista devia jejuar cem dias, purificar-se com perfumes, etc.). Não se pode levar a cabo a transmutação em um palácio acrescenta Pao Pu'tzu; terá que viver na solidão, separado dos profanos. Os livros são insuficientes; o que se acha nos livros não serve mais que para os principiantes; o resto é secreto e se transmite unicamente por via oral, etc.<sup>6</sup>. A busca do elixir estava, pois, vinculada à busca de ilhas longínquas e misteriosas onde viviam «os imortais»; achar «os imortais» era transbordar a condição humana e participar de uma existência atemporal e beatífica. A busca dos Imortais das ilhas longínquas ocupou aos primeiros imperadores da dinastia Tsin (219 a.C.; Sse-ma-Ts'ien, Memórias, II, 143, 152; III, 457) e ao imperador Wu da dinastia Han (em 110 a.C.; ibíd., III, 499; Dubs, P. 66). A busca do ouro implicava igualmente a de uma essência espiritual. O ouro tinha um caráter imperial, achava-se no «centro da terra» e estava em relações místicas com o chü (rejalgar ou sulfureto); o mercúrio amarelo e a vida futura (as «fontes amarelas»). Assim é como nos apresenta em um texto de 122 a.C. o Huai-nan-tsu, onde achamos igualmente testemunhada a crença em uma metamorfose precipitada dos metais (fragmento traduzido pelo Dubs, pp. 71-73). É possível que este texto provenha da escola de Tsu Iene, se não do próprio Mestre (ibíd., P. 74). Como antes indicamos, a crença na metamorfose natural dos metais era comum na China, portanto, o alquimista não faz mais que acelerar o crescimento natural dos metais; o alquimista chinês, quão mesmo seu colega ocidental, contribui à obra da Natureza precipitando o ritmo do Tempo. Mas não devemos esquecer que a transmutação dos metais em ouro apresenta igualmente um aspecto «espiritual»: ao ser o ouro o metal «imperial», «perfeito», «livre» de impurezas, a operação alquímica procura implicitamente a «perfeição» da Natureza, ou seja em última instância sua absolvição e sua liberdade. A gestação dos metais no seio da terra obedece aos mesmos ritmos temporários que «ligam» ao homem a sua condição carnal e decaída; apressar o crescimento dos metais mediante a obra alquímica equivale a absolver-lhes da lei do Tempo.

*O ouro e o jade, pelo fato de que participam do princípio cosmológico yang, preservam aos corpos da corrupção. «Se ficar ouro e jade nos nove orifícios do cadáver, será preservado contra a putrefação», escreve o alquimista Ko Hung. E T'ao Hung-Ching (século V) faz as seguintes precisões: «Se à abertura de uma tumba antiga o cadáver que há em seu interior parece estar vivo, saibam que isso é porque há no interior e no exterior do corpo uma grande quantidade de ouro e jade.» Segundo as regras da dinastia Han, os príncipes*

<sup>6</sup> Veja-se o resumo oferecido por Dubs e as indicações bibliográficas suplementais em nosso Yoga, p. 287, n. 1.

e os senhores eram enterrados com suas vestimentas ornadas de pérolas e estojos de jade para preservar o corpo da decomposição<sup>7</sup>. Pela mesma razão os vasos de ouro alquímico têm uma virtude especial: prolongar a vida até o infinito. Ko Hung escreve: «Se com este ouro alquímico fazem pratos e baixelas, comem e bebem nesta baixela, viverão longo tempo.»<sup>8</sup> O mesmo autor concretiza em outra, ocasião: «O homem verdadeiro faz ouro porque deseja, utilizando-o como medicamento (quer dizer, assimilando-o como alimento), fazer-se imortal.»<sup>9</sup> Mas o ouro, para ser eficaz, devia ser «preparado», «fabricado». O ouro produzido pelos procedimentos da sublimação e da transmutação alquímicas possuía uma vitalidade superior, por meio da qual podia obtê-la imortalidade.

*Se inclusive a erva chu-sheng pode prolongar a vida por que não trata de pôr elixir em sua boca? O ouro, por sua natureza, não danifica; Também é o mais precioso de todos os objetos Quando o artista (o alquimista) inclui-o em sua dieta, A duração de sua vida se faz eterna...*

*Quando o pó dourado penetra nas cinco vísceras. A névoa é dissipada como as nuvens de chuva pelo vento... Os cabelos brancos voltam de novo negros;*

*Os dentes caídos se repõem em seu lugar. O velho adormecido é de novo um jovem cheio de desejos; A velha em ruínas volta-se outra vez jovem. Aquele cuja forma trocou e escapou aos perigos da vida, Tem por título o nome de Homem Real<sup>10</sup>.*

Segundo uma tradição conservada em Lie Hsien Ch'üan Chuan («Biografias completas dos Imortais»), Wei Po-yang, autor deste elogio do Elixir, tinha conseguido preparar as «pildoras da imortalidade»: tendo ingerido, junto com um de seus discípulos e um cão, algumas destas «pildoras», «deixaram a terra em carne e osso e foram reunir-se com os Imortais» (veja-se Lionel Giles, Chinese Immortals, pp. 61 e ss.).

O alquimista faz sua a homologação tradicional entre o microcosmos e o macrocosmos, tão familiar ao pensamento chinês. O quinteto universal wu-hsing (água, fogo, madeira, ouro, terra) está assimilado aos órgãos do corpo humano: o coração, à essência do fogo; o fígado, à essência da madeira; os pulmões, à essência do metal; os rins, à essência da água; o estômago, à essência da terra (textos em Johnson, P. 102). O microcosmos, que é o corpo

---

<sup>7</sup> B. Laufer: *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion* (Chicago, 1912), p. 299. T'che-Song Tseu podia entrar no fogo sem abrasar-se graças a que bebia jade líquido, por cujo meio obteve a imortalidade. Cf. Kaltenmark: *Op. cit.*, pp. 36 e ss., 37, n. 2. Também nosso *Yoga*, p. 284, n. 1.

<sup>8</sup> Tradução A. Waley: *Notes on Chinese Alchemy*, p. 4.

<sup>9</sup> Traducción Johnson: *A Study on Chinese Alchemy*, p. 71.

<sup>10</sup> Ts'an Tung Ch'i. Trad. A. Waley: *Op. cit.*, p. 11. Este tratado, o primeiro dedicado por inteiro à alquimia, escrito no ano 142 de nossa Era, sendo seu autor Wei-Po-Yang. Foi traduzido ao inglês por Lu-Ch'ian Wu, com uma introdução de Tenney L. Davis. Veja-se nossa nota 1 e nosso *Yoga*, p. 285, n. 1.

humano, é por sua vez interpretado em termos alquímicos: «O fogo do coração é vermelho como o cinabrio; a água dos rins é negra como o chumbo», escreve um biógrafo do famoso alquimista Lii Teu (século VII d.C.). O homem, homologado aos macrocosmos, possui em seu próprio corpo todos os elementos que constituem o Cosmos e todas as forças vitais que garantem sua periódica renovação. Trata-se somente de reforçar certas essências. Daí a importância do cinabrio, menos por sua cor vermelha (cor de sangue, princípio vital) mas porque, exposto ao fogo, produz o mercúrio. O alquimista encobre assim o mistério da regeneração pela morte (pois a combustão simboliza a morte)<sup>11</sup>. Resulta disso que se pode assegurar a regeneração perpétua do corpo humano e, por isso, a imortalidade. Pao Pu'tsu escreve que se se mesclarem três libras de cinabrio com uma libra de mel e deixar secar tudo ao sol para em seguida fazer da mescla pílulas do tamanho de um grão de cânhamo, dez de tais pílulas, tomadas no curso de um ano, voltam negros aos cabelos brancos e fazem sair os dentes caídos, e se se continua tomando durante mais de um ano, chega-se a conseguir a imortalidade (texto de Johnson, página 63).

A coleção de biografias legendárias dos imortais taoístas Lie-sien-tchuan, atribuída ao Lieu Hiang (77-6 a.C.), provavelmente arrumada no primeiro século de nossa Era, é um dos textos mais antigos que mencionam o cinabrio como fonte de longevidade. «Sob os primeiros Han, os alquimistas se serviam do cinabrio para obter ouro (que não se consumia, mas sim se utilizava para confeccionar com ele baixelas; etapa intermediária). Mas desde os primeiros séculos de nossa Era acreditava-se que a absorção de cinabrio podia fazer que o corpo voltasse completamente vermelho» (Max Kaltenmarck, o Lie-sien-tchuan, pp. 18-19). Segundo o mencionado relato, um governador «absorveu cinabrio durante três anos, e logo obteve neve rápido do divino cinabrio». Após havê-lo consumido durante cinco anos, «foi capaz de desprender-se voando» (Kalten-Mark, pp. 146-147). Tch'e-fu «sabia fazer mercúrio e purificar o cinabrio, que absorvia com salitre; depois de trinta anos (deste regime) tornou-se semelhante a um adolescente; o pêlo e cabelos retornaram-lhe completamente vermelhos» (ibíd., P. 271).

Mas o cinabrio pode igualmente criar-se no interior do corpo humano, sobretudo por meio da destilação do esperma. «O taoísta, imitando aos animais e aos vegetais, pendura-se ao reverso, fazendo chegar a seu cérebro a essência de seu esperma.»<sup>12</sup> Os tan-t'ien, os célebres «campos de cinabrio», encontram-se nas partes mais secretas do cérebro e do ventre: aí é onde se prepara alquimicamente o embrião da imortalidade. Outro nome destes «campos de cinabrio» é K'uen-Luen, que é ao mesmo tempo uma espécie de Montanha do Mar do oeste, morada dos Imortais, e uma região secreta do cérebro, que leva «uma câmara parecida com uma gruta» (tong-fang, termo que serve deste modo para designar a câmara nupcial), assim como o nirvana (ni-wan). «Para penetrar nela para a meditação mística entra-se em um estado 'caótico' (buen) parecido ao estado primitivo, paradisíaco, 'inconsciente', do mundo incriado» (R. Stein, op. cit., P. 54).

---

<sup>11</sup> Citado por W. A. Martín: *The Lore of Cathay*, p. 60.

<sup>12</sup> Rolf Stein: *Jardins en miniature d'Extrême-Orient*, p. 86.

Existem sobretudo dois elementos que merecem nossa atenção: 1) a homologação da montanha mítica K'uen-Luen às regiões secretas do cérebro e do ventre; 2) e o papel atribuído ao estado «caótico», que, uma vez realizado pela meditação, permite entrar nessas regiões secretas dos «campos de cinabrio», fazendo assim possível a preparação alquímica do embrião da imortalidade. A identificação da montanha mítica K'uen-Luen no corpo humano confirma o que já sublinhamos várias vezes: que o alquimista taoísta assume e prolonga uma tradição imemorial, que inclui receitas de longevidade e técnicas de fisiologia mística. Com efeito, a Montanha do Mar do oeste, morada dos Imortais, é uma imagem tradicional e muito antiga do «Mundo em pequeno», de um Universo em miniatura. A Montanha de K'uen-Luen tem duas plantas, formadas por um cone reto sobre o qual se ergue outro cone invertido<sup>13</sup>, semelhante ao forno do alquimista. Mas também a cabaça se compõe de duas esferas sobrepostas, e a cabaça representa ao cosmos em miniatura e desempenha um papel de considerável importância na ideologia e no folclore taoístas. Neste microcosmos em forma de cantil reside a fonte da Vida e da Juventude. O tema do Universo em forma de cabaça é de uma indiscutível antigüidade<sup>14</sup>. Portanto é significativo que um texto alquimista proclame: «que cultiva o cinabrio (quer dizer, as pildoras de imortalidade) toma por modelo o Céu e figura a Terra. Busca- os voltando-se para si mesmo, e então acha que tem em seu próprio corpo, espontaneamente, um céu em forma de cabaça.»<sup>15</sup> Efetivamente, quando o alquimista alcança o estado «caótico», de inconsciência, penetra «na morada mais secreta do ser, em um espaço de uma polegada em quadro e em redondo» (R. Stein, op. cit., P. 59). Pois bem, este espaço interior tem forma de cabaça.

Quanto ao estado «caótico» alcançado pela meditação e indispensável à operação alquímica, interessa por várias razões a nossa investigação. Em primeiro lugar, a semelhança entre este estado «inconsciente» (comparável ao do embrião ou do ovo) e a matéria prima, a massa confusa da alquimia ocidental, sobre a qual mais adiante insistiremos. A matéria prima não deve ser entendida unicamente como uma situação primitiva da substância, mas também como uma experiência interior do alquimista. A redução da matéria a sua primeira condição de absoluta indiferenciação corresponde, no terreno da experiência interior, à regressão ao estado pré-natal, embrionário. O tema do rejuvenescimento e da longevidade pelo regressus ad uterum constitui um leit-motif do taoísmo. O método mais empregado é o da «respiração embrionária» (t'ai-si). Mas o alquimista obtém também esse estado de embrião mediante a fusão dos ingredientes em seu forno. Um texto do taoísmo moderno sincretista expressa-se nestes termos: «por isso é que o (Buda) Jou-lai (= Tathagata), em sua grande misericórdia, revelou o método do trabalho (alquímico) do Fogo e ensinou aos

---

<sup>13</sup> Sobre a proto-história deste simbolismo, cf. *Cari Hentze: Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zurich, 1955), pp. 33 y 160.

<sup>14</sup> Cf. R. Stein: *Op. cit.*, pp. 45 e ss. O tema da morada paradisíaca, ditosa e magicamente eficaz, associa-se desde a mais remota antigüidade ao tema da calabaza ou do jarro de boca estreita, *ibíd.*, p. 55. Os magos, os alquimistas, se recolhiam todas as noites em uma calabaza, *ibíd.*, p. 57. O modelo exemplar da calabaza é a gruta, morada dos imortais e refúgio secreto. Era na obscuridade da gruta onde se iniciava o adepto nos mistérios. «Os temas da iniciação estão tão estreitamente ligados à gruta, que tong (gruta) acabou por significar «misterioso, transcendente, secreto» (R. Stein, p. 44). «As grutas (mundo paradisíaco à parte) tem difícil entrada. São vasos cerrados, de boca estreita, em forma de cabaça» (P-45).

<sup>15</sup> Um comentário citado pelo P'ei-wenyun-fu y traduzido por R. Stein, p. 59.

homens a penetrar de novo na matriz para refazer sua natureza (verdadeira) e (a plenitude de) sua parte de vida» (citado por R. Stein, P. 97).

Acrescentemos que este «retorno à matriz», exaltado tanto pelos autores taoístas como pelos alquimistas ocidentais, não é mais que o desenvolvimento de uma concepção mais antiga e estendida, presente já nos níveis arcaicos de cultura: a cura mediante uma volta simbólica às origens do Mundo, ou seja, pelo ritualismo da cosmogonia<sup>16</sup>, Grande número de terapias arcaicas compreendem uma reiteração ritual da Criação do Mundo, que permite ao doente nascer de novo e recomeçar assim a existência com uma reserva intacta de forças vitais. Os taoístas e os alquimistas chineses recolheram e aperfeiçoaram este método tradicional: em lugar de reservá-lo para a cura de diversas enfermidades particulares o aplicaram acima de tudo para curar ao homem do desgaste do Tempo; quer dizer, da velhice e da morte.

A partir de certa época os autores distinguem a alquimia esotérica (nei tan) da alquimia esotérica (wai tan). Peng Hsiao, que viveu em fins do século IX e na primeira metade do X, faz em seu comentário sobre o tratado Ts'an T'ung Ch'i uma clara distinção entre a alquimia exotérica, que se ocupa das substâncias concretas, e a esotérica, que não utiliza mais que as «almas» dessas substâncias (Waley, op. cit., P. 15). Tal distinção já tinha sido estabelecida muitíssimo tempo antes pelo Hui-ssu (515-577 de nossa Era). A alquimia «esotérica» fica claramente definida no Tratado sobre o Dragão e o Tigre, de Su Tung-P'o, escrito em 1110 de nossa Era. Os metais «puros», transcendentais, são identificados com as diversas partes do corpo, e os processos alquímicos em lugar de realizar-se em laboratório desenvolvem-se no corpo e na consciência do experimentador. Su Tung-P'o o diz: «O dragão é o mercúrio. É sêmen e sangue. Vem do rim e se conserva no fígado (...). O tigre é o chumbo. É hálito e força corporal. Sai do espírito e é conservado pelos pulmões (...). Quando o espírito se move, o fôlego e a força obram ao mesmo tempo que ele. Quando os rins se enchem, o sêmen e o sangue fluem ao mesmo tempo que eles.»<sup>17</sup>

A transposição da alquimia em técnica ascética e contemplativa alcança sua plenitude no século XIII, quando se desenvolvem as escolas zen. O principal representante da alquimia taoísta-zen é Ko Ch'ang Keng, conhecido igualmente pelo nome de Po Yuchuan. Eis aqui como define os três métodos da alquimia esotérica (Waley, Notas, pp. 16 e ss.): Segundo o primeiro, o corpo executa o papel do elemento chumbo, e o coração, o do elemento mercúrio; a «meditação» (dhyana) provê o líquido necessário (para a operação alquímica), e as faíscas da inteligência, o fogo indispensável. Ko Ch'ang- Ken acrescenta: «Mediante este método, uma gestação que ordinariamente requer dez meses pode verificar-se em um abrir e fechar de olhos.» A precisão é reveladora: como observa Waley, o alquimista chinês estima que o processo mediante o qual se engendra um menino é capaz de produzir a Pedra Filosofal. A analogia entre a concepção e a fabricação da Pedra Filosofal vai implícita nos

---

<sup>16</sup> Cf. M. Eliade: «*Kosmogonische Mythen und magische Hei-lung*» (*Paideuma*, 1956).

<sup>17</sup> Citado por A. Waley: *Op. cit.*, p. 15; cf. também Lu Ch'iang Wu y T. L. Davis: *An ancient chinese treatise on Alchemy*, p. 255 (capítulo LIX de Ts'an T'ung Ch'i).

escritos dos alquimistas ocidentais (diz-se, por exemplo, que o fogo deve arder durante quarenta semanas, intervalo necessário para a gestação de um embrião humano).

O método preconizado pelo Ko Ch'ang-Keng assinala a coincidência de vários conceitos tradicionais, alguns dos quais são de grande antigüidade: existe acima de tudo a homologação dos minerais e dos metais aos organismos que «crescem» na Terra como um embrião no seio materno; há além presente a idéia de que o elixir (= a Pedra Filosofal) participa ao mesmo tempo da natureza de um metal e da de um embrião, e, enfim, a idéia de que os processos respectivos de crescimento (do metal e do embrião) podem ser acelerados em uma medida prodigiosa, realizando desta forma a maturidade e perfeição não só no nível mineral da existência (quer dizer, produzindo ouro), mas também, e sobretudo, no nível humano, produzindo o Elixir da imortalidade. Pois, como já vimos, graças a homologia microcosmos-macrocosmos ambos os níveis mineral e humano se correspondem. Pelo fato de que os processos alquímicos se desenvolvam no interior do corpo do adepto a «perfectibilidade» e a transmutação dos metais correspondem em realidade à perfeição e transmutação do homem. Esta aplicação prática da alquimia esotérica estava, por outra parte, subentendida no sistema tradicional chinês de homologação Homem-Universo: trabalhando em um certo nível se alcançavam ao mesmo tempo resultados em todos os níveis correspondentes.

Os outros dois métodos da alquimia esotérica recomendados pelo Ko Ch'ang-Keng representam variações de um processo análogo. Se no primeiro método o corpo era assimilado ao chumbo e o coração ao mercúrio, sendo outros elementos despertados e ativados nos níveis físico e anatômico do ser humano, no segundo método o são nos níveis fisiológico e psíquico: efetivamente, é agora o fôlego o que ocupa o lugar do elemento chumbo e a alma o do elemento mercúrio. O que equivale a dizer que a obra alquímica se efetua trabalhando sobre a respiração e os estados psíquicos e, portanto, praticando uma espécie de ioga (retenção do fôlego, controle e imobilização do fluxo psico-mental). Finalmente, no terceiro método, o esperma corresponde ao elemento chumbo e o sangue ao elemento mercúrio, enquanto que os rins ocupam o lugar do elemento água e o espírito o do fogo.

Como não reconhecer nestes últimos métodos da alquimia esotérica da China certas surpreendentes analogias com as técnicas hindus yogo-tântricas? Ko Ch'ang-Keng o reconhece por outra parte implicitamente: «Se nos objeta que este método é exatamente o dos budistas zen, respondemos que sob o Céu não existem dois Caminhos e que os Sábios são sempre do mesmo parecer» (Waley, P. 16). Cabe suspeitar que, sobretudo, o elemento sexual seja de origem indiana. Acrescentemos que a osmose entre os métodos alquímicos e as técnicas yogo-tântricas (que compreendem tanto a retenção da respiração como a «imobilização» do sêmen) se efetua nas duas direções: os alquimistas chineses tomam os métodos específicos das escolas taoístas de matiz tântrica, enquanto que estes últimos

utilizam por sua vez o simbolismo alquímico (por exemplo, ao assimilar a mulher ao crisol dos alquimistas, etc.)<sup>18</sup>.

Quanto às técnicas de ritmos que conduzem à suspensão do fôlego, formavam já parte da disciplina dos alquimistas chineses desde muitos séculos antes. Pao Pu'tzu escreve que o rejuvenescimento se obtém mediante uma detenção da respiração durante mil pulsações do coração, «Quando um velho chegou a este estado se transformará em jovem.»<sup>19</sup> Sob a influência hindu, certas seitas neotaoístas, quão mesmo as tântricas da «mão esquerda», consideravam a detenção da respiração como um meio de imobilizar o sêmen e o fluxo psicamental; para os chineses, a retenção ao mesmo tempo do sêmen e do fôlego garantia a longevidade<sup>20</sup>. Mas já Lao Tse e Chuang-Tse conheciam a «respiração metódica» e a «respiração embrionária» é exaltada por outros autores taoístas<sup>21</sup>, é lógico concluir de tudo isso o caráter nativo das técnicas respiratórias: derivavam, como tantas outras técnicas espirituais chinesas, da tradição proto-histórica a que antes fizemos alusão e que incluía, entre outras coisas, receitas e exercícios encaminhados a obter a perfeita espontaneidade e beatitude vital. O fim da «respiração embrionária» era imitar a respiração do feto no ventre materno. «Ao voltar para a base, ao retornar à origem, expulsa-se à velhice, volta-se para estado de feto», reza o prefácio Tai-si K'eu Kiue (Fórmulas orais da respiração embrionária)<sup>22</sup>. E, como acabamos de ver, o alquimista perseguia este retorno à origem também por meio de outra natureza.

---

<sup>18</sup> Cf. nosso *Yoga*, p. 396. Jong Tch'eng Kong conhecia perfeitamente o método de «reparar e conduzir» (expressão freqüentemente empregada para designar as técnicas sexuais taoístas). «Punha a essência na Sombra misteriosa; seu princípio era que os espíritos que moram no Valle não morrem, pois com eles se entretém a vida e se nutre o alento. Seus cabelos, que eram brancos, voltaram negros de novo; seus dentes, que caíram, voltaram a sair. Suas práticas eram iguais às de Lao-Tse. Também se diz que foi mestre deste.» (Max Kaltenmark: *Op. cit.*, pp. 55-56. Em Lao Tse, a Sombra misteriosa designa o Valle de onde saiu o mundo. R. Stein: *Op. cit.*, p. 98.) Porém no texto que acabamos de citar, esta expressão se refere ao microcosmos e tem um significado fisiológico preciso. (M. Kaltenmark: *Op. cit.*, p. 56, n. 3.) A prática consistia em absorver a energia vital das mulheres às quais um conhecia: «esta energia, que procede das mesmas fontes da vida, procurava uma longevidade considerável» (*ibid.*, 57). «Ko-Hung afirma que havia mais de 10 autores que trabalhavam nas práticas sexuais taoístas e que o essencial de todas elas consistia em «regressar a essência para reparar o cérebro» (*ibid.*). (V. *ibid.* também, pp. 84, 181, 182.)

<sup>19</sup> Trad. Johnson: *Op. cit.*, p. 48.

<sup>20</sup> Cf. nosso *Yoga*, pp. 395 e ss.

<sup>21</sup> Veja-se os textos reunidos em nosso *Yoga*, pp. 71 e ss. A antigüidade das práticas respiratórias na China foi recentemente confirmada pelo descobrimento de uma inscrição da época Chu. V. Hellmut Wilhelm: «Eine Chu-Inschrift über Atemtechnik» (*Monumenta Sérica*, 12, pp. 385-388, 1948.)

<sup>22</sup> Trad. H. Maspéro: «Les procedes de 'Nourrir le Principe Vital' dans la religion taoïste ancienne» (*Journal Asiatique*, 1937, pp. 177-252, 353-430), p. 198.

# A ALQUIMIA HINDU

A existência da alquimia como técnica espiritual está testemunhada igualmente na Índia. Em outro lugar<sup>1</sup> estudamos suas numerosas afinidades com o Hatha-ioga e o tantrismo; recordaremos agora as mais interessantes. Temos em primeiro lugar a tradição «popular», registrada igualmente por viajantes árabes e europeus, relativa aos iogues- alquimistas, que chegariam, mediante a ritmos da respiração (prandnyama) e a utilização de remédios vegetais e minerais, a prolongar indefinidamente sua juventude e a transmutar os metais ordinários em ouro. Um grande número de lendas falam dos milagres yogo- fakíricos dos alquimistas: voam pelos ares, fazem-se invisíveis, etc. (veja O Ioga, P. 276). Advertamos de passagem que os «milagres» dos alquimistas são os «poderes» yóguicos por excelência (siddhi).

A simbiose entre o Ioga tântrico e a alquimia fica igualmente provada pela tradição escrita de que dão razão os textos sânscritos e vernáculos. Nágárjuna, o famoso filósofo mádhya-maka, foi considerado como autor de um grande número de tratados alquímicos; entre os siddhi obtidos pelos iogues figura a transmutação dos metais em ouro; os mais célebres siddha tântricos (Capari, Kamari, Vyali, etc.) são ao próprio tempo alquimistas nomeados; a somarasa, técnica específica da escola dos Nátha Siddha, apresenta um significado alquímico; enfim, em seu Sarva-darqana-sam-graba Madhava demonstra que a alquimia (raseqvara dargana: lit., a ciência do mercúrio) é um ramo do Hatha- Ioga: «O sistema mercurial (rasáyana) não deve ser considerado como um simples elogiado metal, pois é um meio imediato conservando o corpo de alcançar o fim supremo, a liberação.» E o tratado alquímico Rasasiddhanta, citado por Madhava, diz: «A liberação da alma vital (jiva) acha-se exposta no sistema mercurial.»<sup>2</sup>

Certas convergências entre o Ioga, sobretudo o Hatha-yoga tântrico, e a alquimia se impõem de modo natural ao espírito. É evidente, em primeiro lugar, a analogia entre o iogue que opera sobre seu próprio corpo e sua vida psico-mental, por uma parte, e o alquimista que opera sobre as substâncias, por outra: um e outro têm o propósito de «purificar» essas «matérias impuras», de «aperfeiçoá-las» e, finalmente, transmutá-las em «ouro». Pois, como já dissemos, «o ouro é a imortalidade»: é o metal perfeito e seu simbolismo se enlaça com o simbolismo do Espírito puro, livre e imortal, que o iogue se esforça mediante a ascese em extrair da vida psico-mental, «impura» e subjugada. Em outros termos: o alquimista espera chegar aos mesmos resultados que o iogue «projetando» sua ascese sobre a matéria. Em lugar de submeter seu corpo e sua vida psico-mental aos rigores do Ioga, para separar o Espírito (purusha) de toda experiência pertencente à esfera da Substância (prakrti), o alquimista submete aos metais à operações químicas homologáveis às «purificações» e às «torturas» ascéticas. Pois existe uma perfeita solidariedade entre a matéria física e o corpo psicossomático do homem. Ambos são

---

<sup>1</sup> *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, pp. 274 e ss.

<sup>2</sup> *Veja-se os textos em nosso Yoga*, pp. 281-282.

produtos da Substância primitiva (prakrti). Entre o mais vil metal e a experiência psico-mental mais refinada não existe solução de continuidade. E do momento em que, na época pós-védica, esperavam da «interiorização» dos ritos e das operações fisiológicas (alimentação, sexualidade, etc.) resultados que interessam à situação espiritual do homem, devia-se chegar logicamente a resultados análogos «interiorizando» as operações praticadas com a matéria: a ascese «projetada» pelo alquimista sobre a matéria equivalia em definitivo a uma «interiorização» das operações efetuadas em laboratório.

Esta analogia entre ambos os métodos verifica-se em todas as formas do Ioga, inclusive do Ioga «clássico» de Patañjali. Quanto às diferentes espécies do Ioga tântrico, ainda é mais clara sua semelhança com a alquimia. Efetivamente, o hathayogui e o tântrico pretendem transmutar seu corpo em um corpo incorruptível, chamado «corpo divino» (divya-deha), «corpo da gnosis» (jñana-deha), «corpo perfeito» (siddha-deha) ou, em outros contextos, corpo do «liberado em vida» (jivan-mukta). Por sua parte, o alquimista procura a transmutação do corpo e sonha prolongando indefinidamente a juventude, a força e a agilidade. Em ambos os casos Tantra-Ioga e alquimia o processo da transmutação do corpo inclui uma experiência de morte e ressurreição iniciadora (veja-se nossa Ioga, pp. 227 e ss.). Além disso, o tantrista, quão mesmo o alquimista, esforça-se em dominar a «matéria» sem se retirar do mundo, como faz o asceta ou o metafísico, a não ser sonhando em conquistá-lo e trocar seu regime ontológico. Em resumo: há fundamento para ver no sádhana tântrico e na obra do alquimista esforços paralelos para franquear as leis do Tempo, para «descondicionar» sua existência e conquistar a liberdade absoluta.

A transmutação dos metais pode alinhar-se entre as «liberdades» de que o alquimista consegue gozar: intervém assim ativamente no processo da Natureza (prakrti) e, desde certo ponto de vista, pode dizer que colabora em sua «redenção»<sup>3</sup>. Na perspectiva do Samkhya-Ioga, todo espírito (purusha) que conquistou sua autonomia libera ao mesmo tempo um fragmento da prakrti, pois permite à matéria que constitui seu corpo, sua biologia e sua vida psico-mental reabsorver-se, reintegrar o modo primitivo da Natureza ou, dito de outro modo, alcançar o repouso absoluto. Agora bem: a transmutação verificada pelo alquimista precipita o ritmo das transformações lentas da Natureza (prakrti) e ao fazê-lo ajuda a liberar-se de seu próprio destino, de igual modo que o iogue, ao forjar um «corpo divino», libera à Natureza de suas próprias leis: efetivamente consegue modificar o estatuto ontológico, transformar o infatigável suceder da Natureza em um êxtase paradoxal e impensável (pois o êxtase pertence ao modo de ser do Espírito e não às modalidades da vida e da matéria vivente).

Tudo isto se compreende melhor quando se estuda a ideologia, o simbolismo e as técnicas alquímicas em seu contexto Ioga-tântrico e se se tiver em conta uma certa pré-história espiritual hindu que comporta a crença nos homens-deuses, os magos e os imortais. O Ioga-tântrico e a alquimia integraram e revalorizou estes mitos e estas nostalgias, como o têm feito na China o taoísmo e a alquimia com um grande número de tradições

---

<sup>3</sup> É inútil fazer constar que este termo não supõe aqui o significado que é próprio na teologia cristã.

imemoriais. Em um trabalho precedente estudamos a solidariedade entre as diferentes técnicas místicas hindus (veja-se Ioga, pp. 262 e ss.) e não vem ao caso voltar aqui sobre o tema.

O problema das origens da alquimia hindu não recebeu ainda solução definitiva. Se tivermos que acreditar em certos orientistas (A. B. Keith, Lüders) e a maior parte dos historiadores das ciências (J. Ruska, Stapleton, Reinh, Müller, E. von Lippmann), a alquimia foi introduzida na Índia pelos árabes: sobretudo assinalam a importância do mercúrio na alquimia e sua aparição tardia nos textos<sup>4</sup>. Mas segundo certos autores (por exemplo, Hoernle), o mercúrio figura já no Bower Manuscripi, do século IV de nossa Era. Por outro lado, vários textos budistas procedentes dos séculos II a V dão conta da transmutação dos metais e minerais em ouro. Avatamsaka Sūtra (séculos II-IV) diz: «Existe um suco chamado Hataka. Um liang desta solução pode transformar mil liangs de bronze em ouro puro.» Maháprajñáparamitopadega, traduzido ao chinês nos anos 402-405, precisa: «Mediante droga e encantamentos é possível mudar o bronze em ouro. Com o uso hábil das drogas o ouro pode ser transformado em prata e a prata em ouro. Mediante a força espiritual um homem pode mudar em ouro a pedra e a argila.» E, enfim, o Maháprajñaparamitagāstra de Nágárjuna, traduzido ao chinês por Kumárajiva (344-413 d.C. e, portanto, três longos séculos antes de que adquirisse prestígio a alquimia árabe, que começa com o Jábir ibn Hayyán por volta do ano 760 d.C.), conta entre os siddhi («poderes maravilhosos») a transmutação da pedra em ouro e do ouro em pedra». Nágárjuna explica que a transformação das substâncias pode obter-se tanto mediante as ervas (osadhi) como pela «força do samádhi», quer dizer, pelo Ioga (Eliade, O Ioga, pp. 278- 279).

Em definitivo, a crença na transmutação, assim como a fé na possibilidade de prolongar indefinidamente a vida humana, precederam na Índia à influência dos alquimistas árabes. O tratado de Nágárjuna o afirma com suficiente claridade: a transmutação pode efetuar-se, bem por meio de drogas, bem pelo Ioga: a alquimia se situa naturalmente, como vimos, entre as técnicas «místicas» mais autênticas. A dependência da alquimia hindu da cultura árabe não está demonstrada: a ideologia e as práticas alquímicas aparecem nos ambientes ascetas e iogue, que resultam muito pouca influência pela cultura árabe quando se produziu a invasão muçulmana da Índia. Sobre tudo se encontram tantristas alquímicos em regiões onde o islamismo logo que penetrou, como o Nepal e o país Tamul. Inclusive mesmo que se suponha que o mercúrio foi introduzido na Índia pelos alquimistas muçulmanos, não é menos certo que este não se acha na origem da alquimia hindu que, assim como a técnica e ideologia solidárias do Ioga tântrico, existia já desde fazia vários séculos. O mercúrio veio a somar-se à série de substâncias já conhecidas e utilizadas pelos alquimistas hindus. Por outro lado, as experimentações efetuadas com o mercúrio deveram conduzir a uma pré-química rudimentar que se desenvolveu pouco a pouco junto à alquimia hindu tradicional.

Examinemos alguns textos alquímicos hindus propriamente ditos; aparentemente menos obscuros que as obras dos alquimistas ocidentais, não revelam, entretanto, as verdades

---

<sup>4</sup> Veja-se a bibliografia em nosso Yoga. Veja-se também a nota K deste livro.

secretas das operações. Mas não basta com que iluminem o terreno em que se situam as experiências alquímicas e permitam pôr em claro os fins que perseguem. Rasaratnákara, tratado atribuído à Nágárjuna, descreve assim ao adepto: «Inteligente, devoto de seu trabalho, sem pecados e dominador de suas paixões.»<sup>5</sup> O Rasaratnasamuccaya (VII, 30) é ainda mais preciso: «Somente aqueles que amam a verdade, que venceram as tentações e adoram aos deuses, aqueles que são perfeitamente donos de si mesmos, que se habituaram a viver seguindo uma dieta e um regime apropriados, são os que podem comprometer-se em operações alquímicas» (P. C. Ray, I, P. 117). O laboratório deve ser instalado no bosque, alheios de toda presença impura (Rasaratnasamuccaya, no Ray, I, P. 115). O mesmo texto (livro VI) ensina que o discípulo deve respeitar a seu mestre e venerar a Siva, pois a alquimia foi revelada pelo próprio deus Siva. Além disso deve erigir um phallus mercurial a Siva e participar de certos ritos eróticos (Ray, 1, pp. 115-116), o que demonstra com absoluta clareza a simbiose tântrico-alquímica.

O Ruirayamá Tantra chama à Siva «o deus do mercúrio» (Ray, II, P. 119'). No Kubjika Tantra Siva fala do mercúrio como de seu princípio gerador e alardeia de sua eficácia quando foi «fixado» seis vezes. O léxico de Mahecvara (século XII de nossa Era) indica igualmente para o mercúrio o nome Harabija (literalmente, «semente de Siva»). Por outro lado, em alguns Tantras o mercúrio passa por ser o «princípio gerador» de todas as criaturas. Quanto ao falo mercurial para Siva, há vários Tantras que prescrevem o modo de fazê-lo<sup>6</sup>.

Junto ao significado químico da «fixação» (ou «morte») do mercúrio existe certamente um sentido puramente alquímico, ou seja, na hindu, o yoga-tântrico. Reduzir a fluidez do mercúrio equivale à transmutação paradoxal do fluxo psicamental em uma «consciência estática», sem nenhuma modificação e sem duração. Em termos de alquimia «fixar» ou «matar» ao mercúrio equivale a obter a cittavrttinirodha (supressão dos estados de consciência), meta última do Ioga. Daí a ilimitada eficácia do mercúrio fixado. O Svarna Tantra afirma que comendo «mercúrio morto» (nasta-pista) o homem se faz imortal; uma pequena quantidade deste «mercúrio morto» pode transformar em ouro uma quantidade de mercúrio 100.000 vezes maior. Inclusive com a urina e os excrementos do alquimista alimentado com tal mercúrio se pode conseguir transmutar o cobre em ouro<sup>7</sup>. O Kákacandeqvarimata Tantra assegura que o «mercúrio morto» produz mil vezes sua quantidade em ouro e misturado com cobre o transforma em ouro (texto reproduzido por Ray, II, P. 13). O Rudrayamá Tantra (I, 40) descreve o nastá-pista como coisa sem brilho e sem fluidez, menos pesada que o azougue, colorida, etc. A mesma obra proclama que o

---

<sup>5</sup> Praphulla Chandra Ray: *A History of Hindú Chemistry*, II, página 8. Nas páginas que seguem nos referimos aos textos agrupados e publicados por Sir P. Ch. Ray, convém ter em conta que, sendo ele mesmo químico e discípulo de Marcellin Berthelot, concedia preferência às obras que lhe pareciam ter afinidades com à pré-química.

<sup>6</sup> P. C. Ray: *Introducción*, I, p. 79 da *Introdução*. Sobre a «purificação» e a «fixação» do mercúrio, cf. *ibíd.*, I, pp. 130 e ss.; sobre os métodos para «matar» aos metais em geral veja-se *ibíd.*, I, pp. 246 e ss.

<sup>7</sup> Texto publicado por Ray, pp. 28-29. *Yogatativa Upanisad* (pp. 73 e ss.) cita entre os *siddhi yógicos* a faculdade de «transmutar o ferro ou outros metais em ouro, mediante excrementos», cf. nosso *Yoga*, p. 138. Sobre a *nasta-pista*, veja-se também *Rasárnaava*, XI, 24, 197-198 (Ray, I, pp. 74-75) e *Rasendracintá-mani* (*ibíd.*, II, p. 16).

processo alquímico de «matar» o mercúrio foi revelado por Siva e irradiado em segredo de uma geração de adeptos a outras<sup>8</sup>. Segundo o Rasaratnasamuccaya, I, 26, o homem ao assimilar o mercúrio evita as enfermidades causadas pelos pecados de suas existências anteriores (Ray, I, P. 78). O Rasaratnacara, III, 30-32, menciona um elixir extraído do mercúrio para a transmutação do corpo humano em corpo divino (Ray, II, P. 6). No mesmo texto Nágárjuna pretende dar remédio para «apagar as rugas e os cabelos brancos e outros sinais de velhice» (Ray, II, 7). «As preparações minerais obram com igual eficácia sobre os metais e o corpo humano» (ibíd.). Esta metáfora favorita dos alquimistas hindus ilustra uma de suas concepções fundamentais: os metais, quão mesmo o corpo humano, podem ser «purificados» e «divinizados» por meio de preparações mercuriais que lhes comunicam as virtudes salvíficas de Siva, pois Siva é para todo mundo tântrico o Deus da liberação. O Rasárnava recomenda aplicar o mercúrio primeiro sobre os metais e logo sobre o corpo humano<sup>9</sup>. Se tivermos que acreditar em Rasahrdaya-Tantra, a alquimia permite curar inclusive a lepra e devolver aos velhos a perdida juventude (texto no Ray, II, P. 12).

Estas entrevistas, que seria fácil multiplicar, arrojam suficiente luz sobre o caráter da alquimia hindu: não é uma pré-química, a não ser uma técnica solidária de outros métodos da «fisiologia sutil» elaborada pelo Hatha-Ioga e o tantrismo; e que perseguem uma finalidade análoga: a transmutação do corpo e a conquista da liberdade. Isto ressalta inclusive em um texto como o Rasem-dracintamani, que dá o maior número de indicações sobre a preparação e uso do «mercúrio morto». Vejamos a passagem essencial. «Quando o mercúrio é morto com uma quantidade igual de enxofre purificado volta cem vezes mais eficaz; quando lhe mata com uma quantidade dupla de enxofre cura a lepra; morto com uma quantidade tripla cura a fadiga mental; morto com uma quantidade quádrupla troca os cabelos brancos em negros e faz desaparecer as rugas; morto com uma quantidade cinco vezes maior cura a tuberculose; morto com uma quantidade seis vezes maior se converte em uma panacéia para todos os males do homem» (texto publicado por Ray, II, pp. 55-56). É fácil dar-se conta rápido do valor «místico» de todas estas operações. Seu valor científico propriamente químico é nulo: sabe-se que a proporção máxima da combinação do mercúrio com enxofre é de 25 a 4. Acima desta proporção o excedente de enxofre sublima-se sem combinar-se. Na passagem citada o autor de Rasendracintámani traduz em termos de operações químicas lugares comuns da medicina mágica e do Hatha-Ioga sobre a panacéia universal e o rejuvenescimento.

Isto não quer dizer evidentemente que os hindus tenham sido incapazes de descobrimentos «científicos». O alquimista hindu, quão mesmo seu colega ocidental, constituiu os elementos de uma pré-química do momento em que, abandonando o terreno de referência estritamente tradicional, aplicou-se a estudar objetivamente os fenômenos e a experimentar com ânimo de completar seus conhecimentos das propriedades das matérias. Os sábios hindus foram capazes de observações exatas e de um pensamento científico, e vários de seus

---

<sup>8</sup> Veja-se o fragmento publicado por Ray, II, p. 2. Veja-se o mito da «transmissão doutrinal» entre os siddha tântricos em nosso Yoga, pp. 305 e ss.

<sup>9</sup> Texto citado por Madhava em sua Sarva-darcana-samgraha (edição Anandāshrama Séries), p. 80.

descobrimientos inclusive ultrapassaram aos do Ocidente. Para não citar a não ser alguns exemplos, os hindus conheciam do século XII a importância das cores da chama para a análise dos metais<sup>10</sup>. Segundo P. C. Ray, os processos metalúrgicos foram descritos com maior exatidão pelos autores hindus três séculos antes de Agripa e Paracelso. Na farmacopéia os hindus tinham chegado a resultados impressionantes; por exemplo, recomendaram muito tempo antes que os europeus o uso dos metais calcinados. Foi Paracelso o primeiro que se esforçou em propugnar o uso interno do sulfureto de mercúrio, remédio que já se utilizava na Índia no século X<sup>11</sup>. Quanto ao uso interno do ouro e outros metais, está testemunhado suficientemente na medicina hindu a partir de Vágbhata<sup>12</sup>.

Segundo P. C. Ray, Vrinda e Cakrapáni, inauguram o período de transição da medicina hindu, durante o qual o uso das substâncias minerais arrebatava a supremacia às substâncias vegetais da época precedente. Subsistem, porém, influências tântricas na obra destes dois autores, que recomendam gestos e fórmulas próprias do culto tântrico (Ray, I, P. LVI). É «na época que segue ao período tântrico, e que Ray chama iatro- química, onde se manifestam preocupações mais «científicas», ou seja mais empíricas. A busca do Elixir e outras preocupações «místicas» desaparecem para deixar lugar à receitas técnicas de laboratório (Ray, I, P. XCI). O Rasaratnasatnucaya (séculos XIII-XIV) é uma produção típica desta época. Resulta tão mais significativo achar em uma obra deste gênero vestígios da alquimia tradicional. O Rasaratnasatnucaya começa com uma saudação a Deus, que salva aos humanos da velhice, da enfermidade e da morte (Ray, I, P. 76); segue uma lista de alquimistas, entre os que se acham os nomes dos mais ilustres mestres tântricos (ibíd., P. 77); o tratado comunica as fórmulas místicas por meio das quais «se purificam» os metais<sup>13</sup>, fala do diamante<sup>14</sup>, «que vence à morte»; do uso interno do ouro, etc. (Ray, I, P. 105). Tudo isto prova a persistência da função espiritual da alquimia inclusive em uma obra tardia que, por outra parte, inclui grande número de indicações precisas e descrições cientificamente exatas<sup>15</sup>.

De vez em quando se acham nos textos alquímicos afirmações desta natureza: «não expor mais processos que os quais pude verificar por minha própria experiência»<sup>16</sup>. Há fundamento para perguntar-se se as experiências em questão se referem a operações

---

<sup>10</sup> *Veja-se os fragmentos de Rasárnava em P. C. Ray, op. cit., página 68. O texto íntegro foi editado por Ray na Bibliotheca Indica (Calcuta).*

<sup>11</sup> *Veja-se Ray, op. cit., I, 59, texto de Siddha Yoga do médico Vrinda.*

<sup>12</sup> *Veja-se os textos citados por Ray, I, p. 35.*

<sup>13</sup> *A recitação de tais fórmulas constituem uma operação alquímica a parte, que o Rasaratnasatnucaya situa entre os temas que se propõe expor.*

<sup>14</sup> *Agora bem, o diamante (vajra), homologado com o «raio» e a essência de Buda, desempenha um papel considerável no simbolismo tântrico (veja-se nosso Yoga, pp. 254 e ss.; 261 e ss., y passim).*

<sup>15</sup> *Faz-se, por exemplo, uma boa descrição do amoníaco, posto em circulação pela alquimia iraniana, e que, adotada pelo grande Jábir ibn Hayan, se fez rápido muito popular na alquimia árabe. Veja-se a nota L deste volume.*

<sup>16</sup> *Cf. Rasendracintamani em P. C. Ray, II, p. LXIV: outros textos em ibíd.*

puramente químicas ou se se tratar igualmente de experiências tântrico- alquímicas. Porque toda uma tradição ascética e mística da Índia afirma seu caráter experimental; frente ao que poderíamos chamar o caminho metafísico e abstrato, a importante corrente espiritual que compreende o Ioga, o tantrismo e, sobretudo, as escolas hathayóguicas, concede um valor considerável à «experiência»; o iogue obtém resultados concretos que pouco a pouco lhe levam a soleira da liberação, «operando», «obrando», sobre os diversos planos. Uma parte importante da elite espiritual hindu se orientou da mais alta antigüidade para a «experimentação», entendendo por isso o conhecimento direto experimental de iodo quanto constitui os fundamentos e processos do corpo humano e da vida psico-mental. Acaso seja necessário recordar os consideráveis resultados obtidos pelos iogues em que concerne ao controle do sistema vegetativo e ao domínio do fluxo psico-mental. Agora bem: conforme vimos, a alquimia está emoldurada nesta tradição experimental panindia. Resulta disso que o alquimista que proclama a importância da «experiência» não prova por isso possuir um «espírito» científico no sentido moderno do vocábulo: na realidade somente faz ornamento de uma grande tradição hindu por oposição às demais, particularmente à tradição escolástica ou à especulativa. Não cabe dúvida alguma quanto à realidade das operações alquímicas; não se trata de especulações, mas sim de experiências concretas, efetuadas em laboratórios, com as diversas substâncias minerais e vegetais. Mas para poder compreender a natureza destas experiências não só terá que ter em conta o fim e o comportamento do alquimista, mas também o que as «substâncias» podiam ser à olhos dos hindus: não eram inertes, mas sim representavam estados da inesgotável manifestação da Matéria primitiva (prakrti). Já o dissemos antes: as plantas, as pedras e os metais, quão mesmo os corpos dos homens, sua biologia e sua vida psico-mental, não eram a não ser momentos diversos de um mesmo processo cósmico. Era portanto possível passar de um estado a outro, transmutar uma forma em outra.

Mais ainda: o contato operativo com as substâncias não estava desprovido de conseqüências espirituais, como aconteceu no Ocidente da constituição da química científica. Trabalhar ativamente nos minerais e nos metais era tocar a prakrti, modificar suas formas, intervir em seus processos. E no universo ideológico em que se move o alquimista, que é o do tantrismo, a prakrti não é somente o princípio cosmológico do Sámkhya e do Ioga clássicos; a prakrti é o modo primitivo da Deusa, de Zakti. Graças ao simbolismo e às técnicas elaboradas pelo tantrismo a prakrti se faz acessível à experiência imediata: para o tantrista toda mulher nua encarna a prakrti e a revela. Não se trata, claro está, de uma experiência erótica ou estética; a respeito de tais experiências, a Índia possuía desde fazia longo tempo toda uma literatura. Mas o tantrismo estima que com um treinamento psicossomático e espiritual apropriado ao homem pode obter a revelação do modo primitivo da Natureza contemplando o corpo nu de uma mulher.

Tudo isto equivale a dizer que para o alquimista hindu as operações com as substâncias minerais não eram e não podiam ser simples experiências químicas: pelo contrário, comprometiam sua situação kármica ou, em outros termos, tinham conseqüências espirituais decisivas. Só quando as substâncias minerais tenham sido esvaziadas de suas

virtudes cosmológicas e se converteram já em objetos inanimados se fará igualmente possível a ciência química propriamente dita. Tal mudança radical de perspectivas permitirá a constituição de uma nova escala de valores e fará possível a aparição (quer dizer, a observação e anotação) dos fenômenos químicos. Já que, segundo o axioma defendido pelos sábios modernos, é a sucessão a que cria os fenômenos.

# ALQUIMIA E INICIAÇÃO

Não vamos abordar aqui o estudo dos princípios e métodos da alquimia alexandrina, árabe e ocidental. O tema é imenso. Basta referindo-se às obras clássicas de Marcellin Berthelot e Edmund von Lippmann e às investigações de Julius Ruska, J. R. Partington, W. Gundeí, A. J. Hopkins, F. Sherwood Taylor, John Read, W. Ganzenmüller, etc., sem perder de vista o fato de que todos estes autores concebem a alquimia como uma etapa embrionária da química. Por outro lado, não faltam trabalhos nos quais a alquimia se considera em sua qualidade de técnica, ao próprio tempo, operatória e espiritual. O leitor que sinta curiosidade por conhecer o ponto de vista tradicional pode consultar as obras de Fulcanelli, Eugenio Canseliet, J. Evola, Alexander von Bernus, Renato Aíleau, para citar somente as publicações do quarto último de século dedicadas à doutrina alquímica tradicional. Quanto à interpretação psicológica de C. G. Jung, forma capítulo à parte na historiografia da alquimia<sup>1</sup>.

É suficiente para nossos propósitos fazer ressaltar brevemente alguns simbolismos e operações alquímicas e mostrar sua solidariedade com os simbolismos e técnicas arcaicas vinculadas aos processos da Matéria. É nas concepções que concernem à Mãe Terra, os minerais e os metais e, sobretudo, na experiência do homem arcaico ocupado nos trabalhos da mina, da fusão e da forja onde terá que procurar, a nosso julgamento, uma das principais fontes da alquimia. A «conquista da matéria» começou muito cedo, talvez mesmo no período paleolítico; quer dizer, logo que o homem consegue não só fabricar, mas também dominar o fogo e utilizar-lhe para modificar os estados da matéria. Em todo caso, certas técnicas em primeiro lugar a agricultura e a cerâmica desenvolveram-se amplamente no neolítico. Agora bem: estas técnicas eram ao mesmo tempo mistérios, pois implicavam por uma parte a sacralidade do Cosmos e por outra se transmitiam por iniciação (os «segredos do ofício»). O lavro das terras ou a cocção da argila, como um pouco mais adiante os trabalhos mineiros e metalúrgicos, situavam ao homem arcaico em um Universo saturado de sacralidade. Seria vão pretender reconstituir suas experiências: faz já muito tempo que o Cosmos perdeu essa sacralidade, como consequência sobretudo do triunfo das ciências experimentais. Os modernos são incapazes de compreender o sagrado em suas relações com a Matéria; tudo o mais podemos ter uma experiência «estética», e o mais freqüente é conhecer a Matéria em tanto como «fenômeno natural». Não há mais que imaginar uma comunhão não limitada às espécies de pão e vinho, a não ser ampliada ao contato com toda classe de «substâncias», para medir a distância que separa tal experiência religiosa arcaica da experiência moderna dos «fenômenos naturais».

Não é que o homem das sociedades arcaicas estivesse ainda «sepultado na Natureza» e fosse incapaz de desprender-se das inumeráveis «participações místicas» da Natureza e, em suma, incapaz de pensamento lógico ou de trabalho utilitário no sentido que hoje damos a esta palavra. Tudo o que sabemos de nossos contemporâneos «primitivos» invalida estas imagens

---

<sup>1</sup> Veja-se o essencial da bibliografia concernente à história da alquimia na nota M deste volume.

e julgamentos arbitrários. Mas é evidente que um pensamento dominado pelo simbolismo cosmológico tinha que criar uma «experiência do mundo» completamente distinta da que hoje possui o homem moderno. Para o pensamento simbólico, o mundo não só está «vivo», mas também «aberto»; um objeto não é nunca tal objeto e nada mais (como acontece com o conhecimento moderno), mas sim é também sinal ou receptáculo de algo mais, de uma realidade que transcende o plano do ser daquele objeto. Para nos limitar a um exemplo: o campo lavrado é algo mais que uma parte de terra; é também o corpo da Terra Mãe; a enxada é um phallus, sem que por isso deixe de ser uma ferramenta; o lavro é ao mesmo tempo um trabalho «mecânico» (efetuado com ferramentas fabricadas pelo homem) e uma união sexual orientada para a fecundação hierogâmica da Mãe Terra.

Mas se nos resulta impossível reviver tais experiências, sim nos é dado, ao menos, imaginar sua ressonância na vida dos que as sofriram. O Cosmos era uma hierofania, e ao estar sacralizada a existência humana, o trabalho implicava um valor litúrgico que ainda sobrevive obscuro entre as populações rurais da Europa contemporânea. Importa particularmente sublinhar a possibilidade oferecida ao homem das sociedades arcaicas de inserir-se no sagrado mediante seu próprio trabalho, sua qualidade de homo faber, de autor e manipulador de ferramentas. Estas experiências primitivas se conservaram e irradiam durante numerosas gerações graças aos «segredos do ofício»; quando a experiência global do mundo se modificou como conseqüência das inovações técnicas e culturais consecutivas à instauração da civilização urbana, ao que se conveio em chamar «História» no sentido principal do termo<sup>2</sup>, as experiências primitivas vinculadas a um Cosmos sacralizado se reanimaram periodicamente por meio das iniciações e ritos do ofício. Achamos exemplos de transmissão por iniciação nos mineiros, fundidores e ferreiros que conservaram no Ocidente até a Idade Média, e em outras regiões do mundo até nossos dias, o comportamento arcaico frente às substâncias minerais e os metais.

As obras de metalurgia e ourivesaria do antigo Oriente representam um testemunho suficiente de que o homem das culturas arcaicas tinha chegado a conhecer e dominar a matéria. Até nós, chegaram numerosas receitas técnicas, algumas das quais datam do século XVI a.C. (por exemplo, o Papyrus Ebers), que se referem às operações de liga, de tintura e

---

<sup>2</sup> Desde certo ponto de vista, o homem —inclusive o mais «primitivo»— foi sempre um «ser histórico» pelo mesmo fato de que estava condicionado pela ideologia, a sociologia e a economia particulares de sua tradição. Porém, não queremos falar desta historicidade do homem enquanto tal, enquanto ser condicionado pela temporalidade e pela cultura, senão de um fenômeno mais recente e infinitamente mais complexo; a saber, da solidarização forçada da humanidade inteira, a partir de um certo momento, com os acontecimentos históricos que ocorriam em regiões muito determinadas do globo. Este foi o que se produziu depois do descobrimento da agricultura e, sobretudo, depois da cristalização das primeiras civilizações urbanas Oriente Próximo antigo. A partir deste momento, toda cultura humana, por mais excêntrica que fosse, estava condenada a sofrer as conseqüências dos acontecimentos históricos que se realizavam no «centro». Estas conseqüências se manifestavam às vezes com milênios de atraso, porém em nenhum caso podiam evitar-se; estavam carregadas de fatalidade histórica. Após o descobrimento da agricultura pode dizer-se que a humanidade caiu condenada à fazer-se agrícola ou, pelo menos, a sofrer as influências de todos os descobrimentos e inovações ulteriores, que só foram possíveis graças à agricultura: domesticações dos animais e sociedades pastoris, civilização urbana, organização militar, império, imperialismo, guerras de massas, etc. Em outros termos, toda a humanidade se converteu em solidária, embora fosse passivamente, a atividade de uns quantos. É a partir deste momento —correspondente ao primeiro impulso das civilizações urbanas no Oriente Próximo— quando se pode falar de história no mais amplo sentido do termo, quer dizer, de modificações de alcance universal efetuadas mediante a vontade criadora de algumas sociedades (ou, mais exatamente, dos elementos privilegiados dessas sociedades). Sobre este problema, veja-se nosso livro em preparação Paraíso e história.

imitação do ouro (por exemplo, os Papiros de Leyden e Estocolmo, que datam do século III a.C.). Os historiadores das ciências sublinharam oportunamente o fato de que os autores dessas receitas utilizavam quantidades e números, o que, a seu julgamento, provaria o caráter científico destes documentos. É certo que os fundidores, os ferreiros e os mestres ourives da antigüidade oriental sabiam calcular as quantidades e dirigir os processos físico-químicos da fundição e da liga. Mas terei que saber se se tratava unicamente para eles de uma operação metalúrgica ou química, de uma técnica ou uma ciência no sentido rigoroso destas palavras. Os ferreiros asiáticos e africanos, que aplicam receitas análogas com os resultados práticos que conhecemos, não consideram tão somente o lado prático destas operações, mas sim vão acompanhadas de um sentido ritual. Seria portanto imprudente isolar, nos princípios históricos da alquimia grego-egípcia, as receitas da «tintura dos metais»; nenhum ofício, inclusive na antigüidade posterior, era considerado como uma simples técnica. Por avançada que estivesse em tal época a desacralização do Cosmos os ofícios conservavam ainda seu caráter ritual, sem que o contexto metalúrgico fosse necessariamente indicado nas receitas<sup>3</sup>.

De todo modo é certo que os documentos históricos permitem distinguir três épocas nos princípios da alquimia grego-egípcia: 1) a época das receitas técnicas; 2) a época filosófica, inaugurada muito provavelmente por Bolos de Mendes (século II a.C.) e que se manifesta nos *Physika kai Mystika*, atribuídos ao Demócrito; 3) finalmente, a época da literatura alquímica propriamente dita, a dos apócrifos, de Zosimo (séculos III e IV de nossa Era) e dos comentadores (séculos IV-VII)<sup>4</sup>. Embora o problema da origem histórica da alquimia alexandrina não esteja ainda resolvido, poderia explicar a brusca aparição dos textos alquímicos no início da Era cristã como o resultado do encontro entre a corrente esotérica representada pelos Mistérios, o neopitagorismo e o neoorfismo, a astrologia, as «sabedorias orientais reveladas», o gnosticismo, etc. corrente esotérica produto, sobretudo, das pessoas cultivadas, da intelligentsia, e as tradições «populares», que conservavam os segredos de ofício, as magias e técnicas de grande antigüidade. Um fenômeno análogo pode comprovar-se na China com o taoísmo e o neotaoísmo, e na Índia com o tantrismo e o Hathayoga. No mundo mediterrâneo estas tradições «populares» prolongaram até a época alexandrina um comportamento espiritual de estrutura arcaica. O crescente interesse pelas «sabedorias orientais» e as técnicas e ciências tradicionais relativas às substâncias, as pedras preciosas, as plantas, caracteriza toda esta época da antigüidade, brilhantemente estudada por Franz Cumont e o reverendo padre Festugière.

À que causas históricas devemos atribuir o nascimento das práticas alquímicas? Sem dúvida nunca saberemos. Mas resulta duvidoso que a alquimia se constituiu como disciplina

---

<sup>3</sup> Por outra parte, a comunicação dos «segredos de ofício» por via de escritura é uma ilusão da historiografia moderna. Se existe uma literatura que pretendeu «revelar» os segredos, esta é a literatura tântrica. Pois bem, nesta considerável massa de escritos não se encontram as indicações práticas indispensáveis à *sādbana*; nos momentos decisivos há que dispor de um mestre, quando não seja mais que para verificar a autenticidade da experiência.

<sup>4</sup> Pode-se ver o estado da questão e uma seleção de textos na lúcida exposição de R. P. Festugiere, *La révélation d'Hermès Trismégise*, I, pp. 217 e ss.

autônoma a partir das receitas para falsificar ou imitar o ouro. O Oriente helênico tinha herdado todas suas técnicas metalúrgicas da Mesopotâmia e Egito, e sabemos que do século XIV anterior a nossa Era os mesopotâmicos tinham posto a ponto a prova do ouro. Querer aparentar uma disciplina que durante dois mil anos intrigou ao mundo ocidental com os esforços realizados para fazer ouro por meios artificiais é esquecer o extraordinário conhecimento que os antigos tinham dos metais e das ligas e subestimar suas capacidades intelectuais e espirituais. A transmutação, meta principal da alquimia alexandrina, não era no estado contemporâneo da ciência nenhum absurdo, pois a unidade da matéria era, desde fazia muitíssimo tempo, um dogma da filosofia grega. Mas resulta difícil acreditar que a alquimia surgiu precisamente das experiências levadas a cabo para convalidar esse dogma e demonstrar experimentalmente a unidade da matéria. É difícil ver a fonte de uma técnica espiritual e uma soteriologia em uma teoria filosófica.

Por outro lado, quando o espírito grego se aplica à ciência dá provas de um sentido extraordinário de observação e raciocínio. E o que precisamente nos chama a atenção ao ler os textos alquímicos gregos é sua falta de interesse pelos fenômenos físico-químicos; quer dizer, justamente a ausência de espírito científico. Como acertadamente assinala Sherwood Taylor: «Todos quantos utilizavam o enxofre não podiam deixar de observar os curiosos fenômenos que se produzem após sua fusão e o consecutivo aquecimento do líquido. Agora bem, mesmo que se mencione centenas de vezes o enxofre, jamais se faz alusão a nenhuma de suas características, além de sua ação sobre os metais. Há nisso tal contraste com o espírito da ciência grega clássica que não podemos por menos de concluir que os alquimistas não se interessavam pelos fenômenos naturais que não serviam à seus fins. É, entretanto, um engano não ver neles a não ser a buscadores de ouro, pois o tom místico e religioso que se adverte em suas obras, sobretudo nas de época tardia, acomoda-se mal com o espírito dos buscadores de riquezas (...). Não se encontrará na alquimia nenhum rastro de uma ciência (...). O alquimista não emprega jamais procedimentos científicos.»<sup>5</sup> Os textos dos antigos alquimistas demonstram que «estes homens não se interessavam por fazer ouro e não falavam na realidade do ouro real. O químico que examina essas obras experimenta a mesma impressão que um pedreiro que queria extrair informações práticas de um tratado sobre a franco-maçonaria» (Sherwood Taylor, *ib'td* página 138).

Se, por conseguinte, a alquimia não podia nascer do desejo de falsificar ouro (quer dizer, criá-lo por meios de laboratório), já que a prova do ouro era conhecida desde fazia vários séculos, nem de uma técnica científica grega (acabamos de ver a falta de interesse dos alquimistas gregos pelos fenômenos físico-químicos assim como tais), forçoso nos resulta procurar em outro lugar as «origens» desta disciplina *sui generis*. É provável que, mais que a teoria filosófica da unidade da matéria, tenha sido a velha concepção da Mãe Terra, portadora de minerais-embriões, a que cristalizou a fé em uma transmutação artificial; quer dizer, verificada em um laboratório. Foi provavelmente o encontro com os simbolismos, as mitologias e as técnicas dos mineiros, fundidores e ferreiros o que verosimilhante deu lugar

---

<sup>5</sup> F. Shenwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, p. 110; veja-se também F. S. Taylor, *Originis of Greek Alchemy*, pp. 42 e seguintes.

às primeiras operações alquímicas. Mas, sobretudo, foi o descobrimento experimental da Substância vivente, tal como era sentida pelos artesãos, que lançou o papel decisivo. Efetivamente, é a concepção de uma Vida complexa e dramática da Matéria o que constitui a originalidade da alquimia em relação com a ciência grega clássica. Existe, pois, fundamento para supor que a experiência da vida dramática da Matéria foi possível precisamente graças ao conhecimento dos Mistérios paleo-orientais. É sabido que a essência da iniciação aos mistérios residia na participação na paixão, morte e ressurreição de um deus. Ignoramos as modalidades desta participação, mas bem podemos supor que os sofrimentos, a morte e a ressurreição do deus, já conhecidos do neófito como mito, como história exemplar, eram-lhe comunicados durante a iniciação de modo «experimental». O sentido e a finalidade dos Mistérios eram a transmutação do homem: pela experiência da morte e ressurreição iniciáticas, o místico trocava de regime ontológico (fazia-se *imortal*).

Agora bem, o argumento «dramático» dos «sofrimentos», a «morte» e a «ressurreição» da matéria, está testemunhado do começo da literatura alquímicas grego- egípcia. A transmutação, a *opus magnum*, que conduzia à Pedra Filosofal, obtém-se fazendo acontecer a matéria por quatro graus ou fases denominadas, segundo as cores que tomam os ingredientes, melanús (negro), leukosis (branco), xanthosis (amarelo) e iosis (vermelho). O negro (a «nigredo» dos autores medievais) simboliza a «morte», e mais adiante teremos que voltar sobre este mistério alquímico. Mas convém sublinhar que as quatro fases da opus aparecem testemunhadas já nos Physika Kai Mystika pseudodemocriteanos (fragmento conservado por Zosimo) e, portanto, no primeiro escrito alquímico (séculos III a.C.). Com inúmeras variantes as quatro (às vezes cinco) fases da obra (nigredo, albedo, citrinitas, rubedo e, às vezes, viuditas e outras cauda pavonis) mantêm-se em toda a história da alquimia árabe e ocidental.

Mais ainda, é o drama místico do Deus sua paixão, sua morte, sua ressurreição o que se projeta sobre a matéria para transmutá-la. Em definitivo, o alquimista trata à Matéria como o Deus era tratado nos Mistérios; as substâncias minerais «sofrem», «morrem», «renascem» a um novo modo de ser; quer dizer, são transmutadas. Jung chamou a atenção sobre um texto de Zosimo (Tratado sobre a arte, III, I, 2-3), no qual o célebre alquimista refere uma visão que teve em sonhos: um personagem de nome Íon revela-lhe que foi perfurado pela espada, talhado em pedaços, decapitado, chamuscado, queimado no fogo, e que sofreu tudo isso «a fim de poder trocar seu corpo em espírito». Ao despertar Zosimo se pergunta se tudo o que viu em sonhos não está relacionado com o processo alquímico da combinação da Água, se Íon não for a figura, a imagem exemplar da Água. Como Jung demonstrou, esta Água é o aqua permanens dos alquimistas, e suas «torturas» pelo fogo correspondem à operação de separatio <sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> C. G. Jung, «Die Visionen des Zosimos», no volume *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 137-216. O texto da «visão» se encontra em M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs (textos)*, pp. 107-112, 115-118; veja-se a nova tradução inglesa de F. S. Taylor, *Ambix*, I, pp. 88-92. Em separado vem expressa nos textos alquímicos como o desmembramento de um corpo humano; veja-se Jung, *op. cit.*, 154, n. 27. Sobre a «tortura» dos elementos, veja-se *ibíd.*, p. 211.

Observemos que a descrição de Zosimo não só recorda o desmembramento de Dionisos e outros «Deuses moribundos» dos Mistérios (cuja «paixão» é em certo modo homologável aos diversos momentos do ciclo vegetal, sobretudo as torturas, a morte e a ressurreição do «Espírito do trigo»), mas sim também apresenta surpreendentes analogias com as visões de iniciação dos xamãs e, em geral, com o esquema fundamental de todas as iniciações arcaicas. É sabido que toda iniciação inclui uma série de provas rituais que simbolizam a morte e ressurreição do neófito. Nas iniciações xamânicas, estas provas, mesmo que sejam experimentadas «em estado segundo», são às vezes de uma extrema crueldade: o futuro xamã assiste em sonhos a seu próprio esquartejamento, sua decapitação e sua morte<sup>7</sup>. Se tivermos em conta a universalidade deste esquema de iniciação e, por outra parte, a solidariedade entre os trabalhadores dos metais, dos ferreiros e dos xamãs; se se pensar que as antigas irmandades mediterrâneas de metalúrgicos e ferreiros dispunham verossimilmente de mistérios que lhes eram próprios, poderemos situar a visão de Zosimo em um universo espiritual que tratamos de decifrar e circunscrever nas páginas precedentes. Ao mesmo tempo advertimos a grande inovação dos alquimistas: estes projetam sobre a matéria a função de iniciação do sofrimento. Graças às operações alquímicas, assimiladas às «torturas», à «morte» e à «ressurreição» do místico, a substância é transmutada, quer dizer, obtém um modo de ser transcendental: faz-se «ouro», que, repetimos, é o símbolo da imortalidade. No Egito se considerava que a carne dos Deuses era de ouro: ao converter-se em um Deus, o Faraó alcançava também a conversão de sua carne em ouro. A transmutação alquímica equivale por isso à perfeição da matéria; em termos cristãos, a sua redenção<sup>8</sup>. Vimos que os minerais e os metais eram considerados como organismos vivos; falava-se de sua gestação, seu crescimento e seu nascimento e inclusive de seu matrimônio. Os alquimistas adotaram e revalorizaram todas estas crenças arcaicas. A combinação alquímica do enxofre e do mercúrio quase sempre se expressa em termos de «matrimônio», mediante o qual se simboliza uma união mística entre dois princípios cosmológicos. Aqui reside a novidade da perspectiva alquímica: a Vida da Matéria não está já definida em termos de hierofanias «vitais» como na perspectiva do homem arcaico, mas sim adquire uma dimensão «espiritual»; dito de outro modo, ao assumir a Matéria a significação do drama e do sofrimento assume também o destino do Espírito. As «provas de iniciação» que no terreno do espírito conduzem à liberdade, à iluminação e à imortalidade levam no terreno da matéria à transmutação, à Pedra Filosofal.

A *Turba Philosophorum* expressa com absoluta claridade a significação espiritual da «tortura» dos metais: *eo quod cruciata res, cum in corpore submergitur, vertit ipsam in*

---

<sup>7</sup> V. M. Eliade, *El Chamanismo*, pp. 52 e ss. C. G. Jung já havia estabelecido uma relação entre as iniciações xamânicas e o simbolismo alquímico. Veja-se *Von den Wurzeln...*, p. 157, n. 38.

<sup>8</sup> C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 416 e ss., fala da «redenção» mediante a obra alquímica de *anima mundi*, cativa na matéria (veja-se nota N deste volume). Esta concepção de origem e estrutura gnósticos foi, certamente, compartilhada por alguns alquimistas; por outra parte, se integra na corrente de pensamento escatológico, que devia levar à apo-catástasis do cosmos. Porém, ao menos em seus princípios, a alquimia não postulava a catividade de *anima mundi* na matéria, que, se bem obscuramente, era sentida todavia como a Mãe Terra.

*naturam inalterabilem ac indelebilem*<sup>9</sup>. Ruska estima que entre os alquimistas gregos a «tortura» não correspondia ainda às operações reais, mas sim era simbólica, e que só começou a designar operações químicas a partir dos autores árabes. No *Testamento do Gafar Sádiq* se lê que os corpos mortos devem ser torturados pelo Fogo e por todas as Artes do Sofrimento para que possam ressuscitar, porque sem sofrimento e morte não pode obter a Vida eterna<sup>10</sup>. A «tortura» implicava sempre a «morte»: mortificatio, putrefactio, nigredo. Não existe esperança alguma de «ressuscitar» a um modo de ser transcendente sem «morte» prévia. O simbolismo alquímico da tortura e da morte resulta às vezes equívoco; a operação pode compreender-se tanto referida a um homem como a uma substância mineral. Nas *Allegoriae super librum Turbae* se diz: «**accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem... donec corpus eius moriatur**»<sup>11</sup>. Este simbolismo ambivalente impregna toda a *opus alchymicum*. É importante, portanto, compreendê-lo bem.

---

<sup>9</sup> Julius Ruska: *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, p. 168.

<sup>10</sup> Julius Ruska: *Arabische Alchemisten*, II, p. 77.

<sup>11</sup> («Toma a um homem, rasga-lhe e lança-lhe sobre a pedra... até que morra seu corpo.») *Artis Auriferae*, Basilea, 1593, vol. I, página 139, citado por Jung: *Psychologie und Alchemie*, p. 455, nota 3.

## «ARCANA ARTIS»

A «morte» corresponde geralmente no nível operatório à cor negra que tomavamos ingredientes, a nigredo. É a redução das substâncias à matéria prima, à massa confusa<sup>1</sup>, - a massa fluída, informe, que corresponde no nível cosmológico à situação primitiva, ao caos. A morte representa a regressão ao amorfo, a reintegração do Caos. Daí que o simbolismo aquático tenha um papel tão importante. Uma das máximas dos alquimistas era: «Não efetue nenhuma operação antes de que tudo tenha sido reduzido à Água.»<sup>2</sup> No terreno operacional, este processo corresponde à dissolução do ouro na água régia. Kirchweger, presumido autor da *Áurea Caleña Homeri* (1723) obra que, dito seja de passagem, exerceu uma notável influencia sobre o jovem Goethe, escreve: «É seguro e certo que a Natureza inteira era Água no começo; que todas as coisas nasceram pela Água e pela Água devem ser destruídas.»<sup>3</sup> A regressão alquímica ao estado fluído da matéria corresponde nas cosmologias ao estado caótico, primitivo, e nos rituais de iniciação, à «morte» do místico.

O alquimista obtinha deste modo a dissolução pondo as substâncias em um banho mercurial. Como escreve Starkey (= Eireneus Philalethes), «o principal fundamento da transmutação é a possibilidade de reduzir todos os metais e quão minerais são de natureza metálica a sua primeira matéria mercurial»<sup>4</sup>. Um tratado atribuído ao Alfonso, rei de Portugal, precisa que «nossa dissolução não é mais que o fato de devolver o corpo à umidade (...). O primeiro resultado desta opinião é a redução do corpo à Água, quer dizer, ao mercúrio, que é o que os Filósofos chamam solução e que é o fundamento da Obra inteira»<sup>5</sup>. Segundo certos autores, a dissolução seria a primeira operação; segundo outros, seria a calcinação, a redução ao amorfo mediante o Fogo. Seja como for, o resultado é sempre o mesmo: a «morte».

Esta redução alquímica à prima matéria é suscetível de inúmeras interpretações e homologações; particularmente pode ser considerada como uma regressão ao estado pré-natal, um regressus ai uterum. O simbolismo seminal figura, por exemplo, em um codex estudado por Carbonelli, no qual se diz que antes de utilizar o ouro na opus «é necessário reduzir-lhe à esperma»<sup>6</sup>. O vas mirabile, no qual residia todo o secreto alquímico, conforme proclamava María a Profetisa, «é uma espécie de matrix ou uterus do qual tem que nascer o filius philosophonim, a Pedra milagrosa» (Jung, *Psychologie und Alchemie*, P. 325).

---

<sup>1</sup> Veja-se exemplos em C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, páginas 442 e ss.

<sup>2</sup> Veja-se John Read: *Prelude to Chemistry*, p. 132. Sobre a *aqua permanens*, vejam-se os textos citados por Jung, *op. cit.*, página 320.

<sup>3</sup> Texto citado por R. D. Gray: *Goethe the Alchemist*, Cambridge, 1952, p. 14

<sup>4</sup> G. Starkey: *Rípley Reviv'd*, Londres, 1678, p. 3, citado por Gray, *Goethe...*, p. 16.

<sup>5</sup> Veja-se John Read: *Prelude...*, p. 137.

<sup>6</sup> *Et in che loro si vogli metiere in opra é necessario che si riduchi in sperma*. Texto citado e reproduzido por G. Carbonelli: *Sulle fonti storiche della chimica e dell' alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 7.

«O vaso é semelhante à obra de Deus no vaso da divina germinação», escreve Dorn<sup>7</sup>. Segundo Paracelso, «quem quer entrar no Reino de Deus deve entrar primeiro com seu corpo em sua mãe e morrer ali». De novo segundo Paracelso, o mundo inteiro deve «entrar em sua mãe», que representa a prima matéria, a massa confusa, o abyssus, para poder alcançar a eternidade<sup>8</sup>. Para o John Pordage, o Banho-maria é «o lugar, a matrix e o centro de onde a tintura divina flui como de sua fonte e origem»<sup>9</sup>. Nos versos publicados como apêndice ao *Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum* (1735), de Georg von Welling, pode-se ler: «Não posso alcançar o Reino dos Céus se não nascer pela segunda vez. Por isso desejo voltar para o seio de minha mãe, para ser regenerado, e é o que farei muito em breve.»<sup>10</sup> O regressus ad uterum aparece representado às vezes em forma de um incesto com a Mãe. Michael Maier assinala que «Delphinus, um filósofo desconhecido, fala com muita claridade, em seu tratado *Secretus Maximus*, da Mãe, que deve por necessidade natural unir-se a seu filho» (cum filio ex-necessitate naturae conjungenda)<sup>11</sup>. Mas é evidente que a «Mãe» simboliza nestes diferentes contextos a Natureza em seu estado primitivo, a prima matéria dos alquimistas, e que o «retorno à Mãe» traduz uma experiência espiritual homologável a qualquer outra «projeção» fora do Tempo; em outros termos, à reintegração em uma situação originária. A «dissolução» na matéria prima aparece igualmente sob o símbolo de uma união sexual, que acaba com o desaparecimento no útero. No *Rosarium Philosophicum* se pode ler: «Beya montou sobre o Gabricus e lhe encerrou em sua matriz, de forma que não ficou visível nada dele. Abraçou-lhe com tanto amor que lhe absorveu por inteiro em sua própria natureza...» (Nam Beya ascendit super Gabricutn, et includit eum in suo útero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit...)<sup>12</sup>. Este simbolismo se dispõe naturalmente a inúmeras revalorizações e integrações. O Banho-maria não é somente a «matriz da tintura divina», como se assinalou mais acima, mas sim também representa a matriz da qual nasceu Jesus. A encarnação do Senhor no adepto pode por isso começar do momento em que os ingredientes alquímicos do Banho-maria entram em fusão

<sup>7</sup> Dorn, *Physica Trimegisti* («*Theatrum Chemicum*», vol. I, Ursellis, 1602, pp. 405-437), p. 430; citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325, n. 1.

<sup>8</sup> Citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 31.

<sup>9</sup> Veja-se a carta de John Pordage (1601-1681) relativa à opus, e dirigida a sua sóror mystica Jane Leade, reproduzida por C. G. Jung em *Die Psychologie der Uebertragung* (utilizamos a tradução inglesa, «*Psychology of the transference*», em *The Practice of Psychotherapy*, Nova York, 1959; veja-se pp. 295 e ss.).

<sup>10</sup> Citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 32, 268. Foi Fraulein von Klettenberg quem, em 1768, emprestou ao jovem Goethe à leitura de *Opus Mago-Cabbalisticum*; porém Goethe achou o livro «obscuro e incompreensível»; veja-se Gray, p. 4. Embora seja certo que leu o apêndice (veja-se *ibid.*, p. 31) e o simbolismo alquímico do «retorno da mãe» aparece na produção poética posterior de Goethe; veja-se Gray, pp. 202 e ss. Pode ver-se também Alexander von Bernus, *Alchymie und Heilkunst*, páginas 165 e ss. Sobre o simbolismo em Goethe de *Gang zu den Muettern*, veja-se M. Eliade, *Mitul Reintegrara* (Bucarest, 1942), pp. 16 e ss.

<sup>11</sup> Maier, *Symbola aureae tnsae duodecim nationum* (Frankfurt, 1617), p. 344; citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, página 453, n.1. Veja-se também J. Evola, *La tradizione ermetica*, pp. 78 e ss. (o incesto filosófico).

<sup>12</sup> *Rosarium Philosophorum* (*Artis Auriferae*, I, p. 384), p. 246; citado por Jung, o. c., p. 459, n. 1. Al ser Beya a irmã de Gabricus, a desapareção no útero conserva, também neste caso, o valor simbólico do «incesto filosófico». Sobre este tema pode ver-se também C. H. Tosten, *William Backhouse of Swallowfield* («*Ambix*», IV, 1949, pp. 1-33), pp. 13-14.

e voltam para estado primitivo da matéria. Este fenômeno regressivo é relacionado tanto com o nascimento como com a morte de Cristo <sup>13</sup>. Situando-se em diferentes perspectivas, C. G. Jung e J. Evola comentam com acertada pertinência o simbolismo da Morte de iniciação conforme se desprende da nigredo, putrefactio, disolutio<sup>14</sup>. Convém acrescentar que, a dissolução e a reintegração do caos é uma operação que, seja qual for seu contexto, apresenta pelo menos duas dignificações solidárias: cosmológica e de iniciação. Toda «morte» é ao próprio tempo uma reintegração da Noite cósmica, do Caos pré-cosmológico; em múltiplos níveis, as trevas expressam sempre a dissolução das Formas, o retorno ao estado seminal da existência. Toda «criação», toda aparição das Formas ou, em outro contexto, todo acesso a um nível transcendente se expressa com um símbolo cosmológico. Já o repetimos em muitas ocasiões: um nascimento, uma construção, uma criação de ordem espiritual, têm sempre o mesmo modelo exemplar, a cosmogonia. Assim se explica a aparição em culturas tão diferentes do mito cosmogônico, não só o dia de Ano Novo (quando o mundo volta a ser criado simbolicamente) ou com motivo da coroação de um rei, de um matrimônio, de uma guerra, etc., mas também quando terá que salvar uma colheita ameaçada ou curar uma enfermidade. O sentido profundo de todos estes rituais nos parece claro; para fazer bem uma coisa ou refazer uma integridade vital ameaçada pela enfermidade terá que voltar primeiro ad originem e logo repetir a cosmogonia <sup>15</sup>. A morte de iniciação e as trevas místicas têm assim uma valência cosmológica: reintegra-se o estado primário, o estado germinal da matéria, e a «ressurreição» corresponde à criação cósmica. Para utilizar a terminologia moderna, a morte de iniciação dissolve a Criação e a História, libera de todos os fracassos e «pecados»; ao final das contas, do desgaste inseparável da condição humana.

Desde este ponto de vista, o alquimista não fazia nenhuma inovação: ao procurar a matéria prima procurava a redução das substâncias ao estado pré-cosmológico. Sabia que não podia obter a transmutação partindo de formas já «gastas» pelo Tempo; havia, pois, que «dissolver» estas «formas». No contexto da iniciação, a «dissolução» significava que o futuro «místico» morria a sua existência profana, gasta, decaída. Que a Noite cósmica tinha sido assimilada à Morte (= trevas) tanto como à volta ad uterum é algo que se desprende tanto da história das religiões como dos textos alquímicos já citados. Os alquimistas ocidentais integraram seu simbolismo na teologia cristã: a «morte» da matéria era santificada pela morte de Cristo, que assim assegurava sua redenção. C. G. Jung estabeleceu com

---

<sup>13</sup> R. D. Gray: *Goethe the Alchemist*, pp. 32-33.

<sup>14</sup> J. Evola: *La tradizione ermetica*, pp. 116 e ss. C. G. Jung: *Psychologie...*, pp. 451 e ss. *Id.: The Psychology of the transference*, pp. 256 e ss.

<sup>15</sup> *Veja-se nosso Mito do eterno retorno*, pp. 85 e ss.; *veja-se assim como nosso Tratado de la historia de las religiones*, páginas 350 e ss.

brilhanço o paralelismo Cristo-Pedra Filosofal e a audaz teologia que isso implica<sup>16</sup>. É essencial captar claramente qual é o plano em que se desenvolve a obra alquímica. Sem a menor dúvida, os alquimistas alexandrinos tinham consciência desde o começo de que ao procurar «a perfeição dos metais» procuravam sua própria perfeição<sup>17</sup>. O *Liber Platonis quattorum* (cujo original árabe não pode ser posterior ao século X) concede uma grande importância ao sincronismo entre a *opus alchymicum* e a experiência íntima do adepto. «As coisas se fazem perfeitas por seus semelhantes, e por isso o operador deve participar da operação» (*oportet operatorem interesse operi*)<sup>18</sup>. O mesmo texto recomenda o uso de um *occipucio* como vaso de transformação, porque o crânio é o recipiente do pensamento e do intelecto (os *capitis... vas mansionis cogitationis et intellectus*: citado por Jung, op. cit., P. 365, N. 3). O próprio adepto deve transformar-se em Pedra Filosofal. «Transforme vós mesmos de pedras mortas em pedras vivas», escreve Dorn (trans- *mutemini de lapidibus mortuis ín vivos lapides philosophicos*: citado por Jung, P. 367, N. 1). E Morienus se dirige nestes termos ao rei Kalid: «Pois esta substância (quer dizer, a que guarda o segredo divino) extrai de vocês, e são seu mineral (quer dizer, a matéria bruta); eles (os adeptos) encontram-na em vocês e, para falar mais exatamente, tiram-na de vocês» (citado por Jung, P. 426, N. 1). Por sua parte, Gichtel escreve a propósito da operação albedo (que em certos contextos designa a primeira transformação hermética, a do chumbo ou cobre em prata): «Não só recebemos uma Alma nova com esta regeneração, mas também um Corpo novo (...)" Este Corpo é extraído do Verbo Divino ou da Shopia celeste (...)" É espiritual, mais sutil que o Ar, semelhante aos raios do Sol, que penetram em todos os corpos, e tão diferente do corpo velho como o Sol resplandecente o é da escura Terra, e mesmo que esteja no corpo velho, este não pode lhe conceber, mesmo que às vezes chegue a lhe sentir.»<sup>19</sup> Em definitivo, o alquimista ocidental em seu laboratório, quão mesmo seus colegas chineses ou hindus, operava sobre si mesmo, sobre sua vida fisio-psicológica tanto como sobre sua experiência moral e espiritual. Os textos estão de acordo em elogiar as virtudes e qualidades do

---

<sup>16</sup> *Veja-se, sobretudo, Psychologie und Alchemie, pp. 469 e ss. Albert-Marie Schmidt apresentava o paralelismo Cristo-Pedra filosofal com fórmulas especialmente felizes: «Professam a crença de que, para completar a 'Grande Obra', regeneração da matéria, devem perseguir a regeneração de sua alma. Esta gnosis toma rapidamente uma forma cristã. O mesmo que, em seu vaso selado, a matéria morre e ressuscita, perfeita, desejam que sua alma, ao sucumbir à morte mística, renasça para alcançar, no seio da Divinidade, uma existência extática. Alardeiam de conformar-se em todo o exemplo de Cristo, que, para vencer à muerte, teve que sofrer, ou melhor que aceitar, sua espera. Desta forma, para eles, imitação de Cristo não só é um método de vida espiritual, como também um meio para regular o desenvolvimento das operações materiais das quais derivará o magistério. A célebre parábola evangélica: se o grão não morre, se aplica, ao mesmo tempo, para a matéria e para a alma. O mesmo vitalismo oculto estimula a graça de Deus, uma e outra.» (La Poésie scientifique en Trance au XVIe siècle, p. 319.) Veja-se também J. Evola, La tradizione ermetica, pp. 168 v ss.*

<sup>17</sup> *Veja-se Arthur John Hopkins: Alchemy, Child of Greek Phi-losophy, pp. 214-215. Segundo Hopkins, os primeiros alquimistas alexandrinos acreditavam poder elevar os metais ordinários à dignidade da prata e do ouro, imprimindo em seus cuerpos um «espírito volátil», manifestado pela cor (ibíd., p. 69, etc.). Pensa-se o que se quer desta hipótese, não resulta menos evidente que a tarefa de impor um «espírito volátil» ao «corpo» das substâncias pressupõe uma valorização religiosa da Matéria e, portanto, um significado soteriológico da *opus alchymicum*.*

<sup>18</sup> *Citado por Jung: Psychologie..., p. 363.*

<sup>19</sup> *Gichtel: Teosophia Practica, III, 13, 5, citado por Evola: La tradizione ermetica, p. 164. Sobre o corpo «inocorrúptvel ou celeste», veja-se C. Della Riviera: II Mondo Mágico de gli Heroi, ristampa, Bari, 1932, pp. 123 e ss.*

alquimista<sup>20</sup>: deve ser são, humilde, paciente, casto; deve ter o espírito livre e em harmonia com a obra; deve ser inteligente e sábio; deve ao mesmo tempo obrar, meditar, orar, etc. Vemos por tudo isso que não se trata aqui unicamente de operações de laboratório. O alquimista se compromete por inteiro em sua obra. Mas estas qualidades e virtudes não podem entender-se em uma acepção puramente moral. Exercem a mesma função no alquimista que a paciência, a inteligência, a equanimidade, etc., no sadhana tântrico ou no noviciado que precedia à iniciação nos Mistérios. Quer dizer, que nenhuma virtude nem nenhuma erudição podiam dispensar da experiência de iniciação, que era a única capaz de operar a ruptura de nível implicada na «transmutação».

Digamos imediatamente que não conhecemos a natureza exata da experiência crucial, que equivalia para , o alquimista à obtenção da Pedra Filosofal ou do Elixir. A literatura alquímica, excessivamente prolixa quanto concerne aos preliminares e primeiras etapas da opus, não faz a não ser alusões crípticas, a maior parte das vezes incompreensíveis, ao *mysterium magnum*. Mas sim tínhamos razão ao insistir sobre as relações e as solidariedades entre os simbolismos mineralógicos, os rituais metalúrgicos, as magias do fogo e as crenças na transmutação artificial dos metais em ouro mediante operações que substituem à Natureza e ao Tempo; se tivermos em conta as relações íntimas entre a alquimia na China e as técnicas neotaoístas, entre a alquimia hindu e o tantrismo; se, enfim, como é provável, os alquimistas alexandrinos projetaram sobre as substâncias minerais o argumento de iniciação dos Mistérios, é possível então entrever a natureza da experiência alquímica. O alquimista hindu oferece-nos um ponto de referência: opera sobre as substâncias minerais para «purificar-se» e «despertar» a si mesmo ou, dito de outro modo, para entrar em posse das potências divinas que dormem em seu corpo. O alquimista ocidental, ao esforçar-se em «matar» aos ingredientes para reduzi-los à matéria prima, provoca verossimilmente uma *sympatheia* entre as «situações patéticas» da substância e seu ser mais íntimo. Em outros termos, acessa à experiências de iniciação, que, à medida que a opus progride, forjam-lhe outra personalidade, comparável a que obtém após ter confrontado vitoriosamente as provas da iniciação. Sua participação nas fases da opus é tal que, por exemplo, à nigredo procura experiências análogas às do neófito nas cerimônias de iniciação quando se sente «engolido» no ventre do monstro, ou «enterrado», ou simbolicamente «morto» pelas Máscaras e os Mestres iniciadores.

É impossível dar em umas quantas páginas uma descrição ampla e profunda da opus alchymicum, até sem contar com que os autores não estão de acordo sobre a ordem das operações. Mas é interessante advertir que a confundição e a morte que lhe segue fica às vezes expressa em termos de Meros gamos: os dois princípios o Sol e a Lua, o Rei e a Rainha se unem no banho mercurial e morrem (esta é a nigredo); sua alma abandona-lhes para voltar mais tarde e dar nascimento ao *filius philosophorum*, o ser andrógino (= Rebis) que anuncia a iminente obtenção da Pedra Filosofal. Esta ordem operatória é sugerida no *Rosa-rium Philosophorum* mediante uma série de gravuras a cuja interpretação dedicou Jung a maior parte de seu *Psychologie der Uebertragung*. Terá que fazer ressaltar a importância que os

---

<sup>20</sup> *Veja-se Jung, op. cit., pp. 367 e ss. Semelhantes instruções se observam nos alquimistas chineses e hindus.*

alquimistas concediam às experiências «terríveis» e «sinistras» da «negrume», da morte espiritual, da descida aos Infernos: além de que são continuamente mencionadas nos textos, as decifra na arte e iconografia de inspiração alquímica, nas que esta classe de experiências se traduz pelo simbolismo taciturno, pela melancolia, a contemplação de crânios, etc.<sup>21</sup>. A figura do Cronos-Saturno simboliza ao Grande Destruidor que é o Tempo e, por conseguinte, tanto a morte (= putrefactio) como o renascimento. Saturno, símbolo do Tempo, costuma ser representado freqüentemente com uma balança na mão. De sobra se conhece a importância deste símbolo no hermetismo e na alquimia (veja-se lâmina 34, Read, Pt-evita to Cbchemistry); o ilustre Geber (Jabir ibn Hayyán) é também autor do Livro das balanças<sup>22</sup>. Não terei que procurar nesse «falso domínio da Balança» (que lhes faz oniscientes e clarividentes), nessa familiaridade com a obra do Tempo (a putrefactio, a Morte, que destrói omne genus et formam), nessa «sabedoria» reservada só aos que anteciparam em plena vida a experiência da morte, a explicação da famosa «melancolia taciturna» dos magos e dos alquimistas?<sup>23</sup>. Seja como for, não podemos esquecer que o acróstico construído pelo Basilio Valentino com o termo vitriol («vitriolo») sublinha a implacável necessidade do descensus ad inferos: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* (Visita o interior da Terra, e com a purificação encontrará a Pedra oculta).

A fase que segue a nigredo, quer dizer, a «obra branca», a leukosis, o albedo, corresponde verossimilmente, no terreno espiritual, a uma «ressurreição» que se traduz pela apropriação de certos estados de consciência inacessíveis à condição profana (no nível operativo, este é o fenômeno da «coagulação», consecutivo a putrefactio inicial). As duas fases posteriores, a citrinitas e a rubedo, que coroam a obra alquímica e conduzem à Pedra Filosofal, desenvolvem ainda mais e fortificam esta nova consciência de iniciação<sup>24</sup>.

Insistiremos sobre o caráter paradoxal do princípio e do fim da opus alchymicum. parte-se da matéria prima para chegar à Pedra Filosofal; mas uma e outra «substâncias» se negam a uma identificação precisa, menos a causa do laconismo dos autores que, precisamente, de sua prolixidade. Efetivamente, os sinônimos empregados para a matéria prima são extremamente numerosos: o *Léxico alchemiae*, de Martin Ruland (Frankfurt, 1612), registra mais de cinquenta e está muito longe de ser exaustivo. Quanto à «natureza» precisa da matéria prima, escapa a toda definição. Zacarias escrevia que não nos enganamos ao declarar espiritual a «nossa matéria», mas que tampouco mentimos se a chamamos «corporal»; se a chama «celeste», «este é seu verdadeiro nome», e se a diz «terrestre», não se é menos exato. Como justamente observa J. Evola referindo-se a este texto, não se trata de

---

<sup>21</sup> Veja-se G. F. Hartlaub: *Arcana Artis. Spuren alchemistischer Symboliy in der Kunst des 16 Jahrhunderts*, 1937, pp. 316 v ss.

<sup>22</sup> Sobre o simbolismo da Balança em Jábir, veja-se Henri Corbin: *El libro del glorioso Jábir ibn Hayyán, Éranos-Jahrbuch*, 18, 1950, pp. 75 e ss.

<sup>23</sup> Isto é o que parece crer Hartlaub: *op. cit.*, 322, segundo a exégeses do simbolismo hermético da Melancolia, de Durero, minuciosamente estudada por F. Saxl e Panowski.

<sup>24</sup> Encontrar-se-á uma exposição, desde a perspectiva tradicional, da rubedo e a albedo, em J. Evola: *La tradizione...*, pp. 156 e ss.

um conceito filosófico, mas sim de um símbolo: pretende-se dizer que o alquimista assume à Natureza sub specie interioritatis (op. cit., P. 32). Daí o grande número de sinônimos utilizados para designar à matéria prima. Alguns alquimistas a identificam com o enxofre ou o mercúrio, ou o chumbo; outros, com a água, o sal o fogo, etc. Ainda há outros que a identificam com a terra, o sangue, a Água de Juventude, o Céu, a mãe, a lua, o dragão, ou com Vênus, o caos e com a mesma Pedra Filosofal ou com Deus<sup>25</sup>. Esta ubiqüidade da matéria prima corresponde em todos os seus pontos com a da Pedra Filosofal. Porque se a Pedra é o resultado final de uma operação fabulosa («aprende que este é um caminho muito longo», longis-sima via, adverte-nos o Rosarium), também é ao próprio tempo extremamente acessível: efetivamente, encontra-se em todas partes. Ripley (urca 1415-1490) escreve: «Os Filósofos dizem que os pássaros e os peixes nos dão a Pedra; cada homem a possui e se encontra em todos os locais, em vós, em mim, em todas as coisas, no tempo e no espaço; oferece-se a si mesmo em forma desprezível (vili figura). E dela brota nossa aqua permanens»<sup>26</sup>. Segundo um texto de 1526 publicado no Glorifica Mundi, a Pedra «é familiar a todos os homens, jovens e velhos, encontra-se no campo, na aldeia, na cidade e em todas as coisas criadas por Deus e, entretanto, é desprezada por todos. Ricos e pobres a dirigem todos os dias. Criadas jogam-nas na rua. Os meninos brincam com ela<sup>27</sup>. E, entretanto, ninguém a aprecia, mesmo que seja, depois da alma humana, a coisa mais maravilhosa e mais preciosa da Terra e tenha o poder de fazer cair a Reis e Príncipes. Entretanto, é considerada como a mais vil e desprezível das coisas terrestres...»<sup>28</sup>. Deixando à parte o rico simbolismo desta Pedra, a que ninguém quer reconhecer como pedra angular, acrescentemos que a ubiqüidade e universalidade do Lapis Philosophorum são tema fundamental da literatura alquímica. Um pequeno volume aparecido em Londres em 1652 com o título de The Names of the Philosophers Stone consigna mais de 170 nomes, entre os quais figuram os de «Leite da Virgem», «Sombra do Sol», «Água seca», «Saliva da Lua», etc. Pernety, em seu Dicionário mito-hermético (Paris, 1787), dá uma lista alfabética incompleta de perto de 600 nomes. Um fragmento atribuído à Zosimo fala já dessa Pedra que não é pedra, coisa preciosa que não tem valor, objeto de formas inúmeras que carece de forma, desconhecido que é por todos conhecido»<sup>29</sup>. Mas, como escreve Hortulanus, citado por Rosarium Philosophorum, «só o que sabe fazer a Pedra Filosofal compreende as palavras que a ela se referem»<sup>30</sup>. E o Rosarium nos adverte ainda que «essas questões devem ser transmitidas misticamente» (talis materia debet tradi mystice), quão mesmo a poesia,

---

<sup>25</sup> Sobre a identificação da primera materia com Deus e a origem aristotélica desta paródia, veja-se Jung: *Psychologie der Uebertragung*, edição americana, p. 314, núm. 25.

<sup>26</sup> Citado por Jung: *Psychologie und Alchemie*, p. 442.

<sup>27</sup> Esta é uma alusão evidente ao *ludus puerorum*, simbolismo importante do hermetismo (veja-se Hartlaub: *Arcana Artis*, pp. 296 e ss). Trata-se, sem dúvida, da espontaneidade e facilidade da *opus alchymicum*, que deve efetuar-se «naturalmente» à maneira de um jogo de meninos. O simbolismo alquímico é solidário da imagem exemplar do Menino presente nos Evangelhos.

<sup>28</sup> A. E. Waite: *The Hermetic Museum, Restored and Enlarged*, Londres, 1893, I, p. 180; Read: *Prelude...*, p.130.

<sup>29</sup> Citado por Read: *op. cit.*, 129.

<sup>30</sup> Citado por Jung: *Psychologie der Uebertragung*, ed. amer., página 288.

que emprega fábulas e parábolas»<sup>31</sup>. Se tivermos que acreditar em alguns autores, inclusive existia «um juramento que proibia divulgar o segredo nos livros»<sup>32</sup>. Provavelmente se trata de uma «linguagem secreta», como o que encontramos tanto nos xamãs das sociedades arcaicas como nos místicos das religiões históricas, «linguagem secreta», que é ao mesmo tempo expressão dos sentimentos intransmissíveis de outra forma através da linguagem cotidiana e comunicação críptica do sentido oculto dos símbolos<sup>33</sup>. Convém igualmente observar que a paradoxal ubiqüidade e inacessibilidade da Pedra Filosofal recorda até certo ponto a dialética do sagrado em geral. As hierofanias, pelo mesmo fato de que manifestam o sagrado, trocam o regime ontológico dos objetos: uma pedra, uma árvore ou uma fonte, do momento em que adquirem um caráter sagrado, fazem-se inestimáveis aos olhos dos que participam desta experiência religiosa. Em certo modo pode comparar a existência do alquimista, que desemboca graças à Pedra Filosofal em outro plano de existência espiritual, à experiência do homo religiosus, que assiste à transmutação do Cosmos pelas hierofanias. O paradoxo da hierofania consiste em que manifesta o sagrado e incorpora o transcendente em um «objeto desprezível»; em outros termos, executa uma ruptura de nível. O mesmo paradoxo nos aparece na Pedra Filosofal: segue inapreensível aos olhos dos profanos, enquanto que os meninos brincam com ela e as criadas jogam-na na rua; está em todas as partes e, entretanto, resulta a coisa mais difícil de obter.

A experiência alquímica e a experiência mágico-religiosa compartilham, pois, elementos comuns ou análogos. O emprego de termos religiosos pelos alquimistas ocidentais não era necessariamente uma precaução contra a censura eclesiástica. A opus alchymicum tinha analogias profundas com a vida mística. Georg von Welling escreve que «nossa intenção não é somente ensinar a fabricar ouro, mas também algo mais elevado: que a Natureza pode ser vista e reconhecida partindo de Deus e Deus visto e reconhecido na Natureza»<sup>34</sup>. Um discípulo de Paracelso, Oswald Croll, afirma que os alquimistas são «homens santos que pela virtude de seu espírito deificado gozaram os primeiros frutos da Ressurreição nesta vida mesma e captaram um primeiro sabor do Reino Celeste»<sup>35</sup>. Segundo o pensamento de muitos alquimistas, a obtenção da Pedra Filosofal equivaleria ao conhecimento perfeito de Deus. Por isso é pelo que a Pedra faz possível a identificação dos princípios contrários. Segundo Basilio Valentino, «o mal deve converter-se em bem». Starkey descreve a Pedra como «a reconciliação dos contrários, fazedora de amizade entre os Inimigos» (textos citados por Gray, op. cit., P. 34). Aqui encontramos de novo o antiquíssimo simbolismo da coincidentia op-positorum, estendido universalmente, que figura já nos estádios arcaicos da

---

<sup>31</sup> Jung, *ibíd.*, p. 286, n. 15.

<sup>32</sup> Zadith Sénior, citado por Jung: *op. cit.*, p. 215, n. 7. Agrippa de Nettesheim fala assim mesmo do «juramento do silêncio»; *ibíd.*, p. 215 e nota 7. A «linguagem secreta» é utilizada já nas receitas técnicas mesopotâmicas do século XVIII a.C. Veja-se R. J. Forbes: *Studies on Ancient Technology*, Leiden, 1955. Sobre os «segredos de ofício», veja-se *ibíd.*, p. 127.

<sup>33</sup> Veja-se nossos livros *Le Chamanisme*, pp. 99 e ss.; *Le Yoga*, pp. 251 e ss., 394 e ss., e nosso estudo *Técnicas del éxtasis y lenguajes secretos*. Veja-se Rene Alleau: *Aspectos de la alquimia tradicional*, pp. 91 e ss.

<sup>34</sup> Prefácio à *Opus Mago-Cabbalisticum*, citado por R. D. Grav: *Goethe the Alchemist*, p. 19.

<sup>35</sup> Oswald Croll: *Philosophy Reformed and Improved*, Londres, 1657, p. 214, citado por Gray: *op. cit.*, p. 21.

cultura e que servia para definir a realidade fundamental, o XJrgrund e o estado paradoxal da totalidade, da perfeição e, por conseguinte, a sacralidade e Deus.

Contudo a primeira virtude da Pedra é sua capacidade para transmutar aos metais em ouro. Como diz Arnaldo de Villanova, «existe na Natureza uma certa matéria pura que, descoberta e levada a perfeição pela arte, converte em si mesmo a quantos corpos imperfeitos toca» (citado por J. Read, op. cit., P. 119). Aqui encontramos a idéia arcaica segundo a qual a Pedra ou o Elixir completa e acaba a obra da Natureza. Frate Simone da Colônia escrevia em *Speculum minus alchimiae*: «Esta arte nos ensina a fazer um remédio chamado Elixir, que, vertido sobre os metais imperfeitos, aperfeiçoa-os por completo, razão pela qual se inventou.»<sup>36</sup> E em um codex alquímico estudado por Carbonelli nos diz que «esta matéria, se tivesse sido melhor dirigida pela Natureza às vísceras da terra e não se mesclasse por acidente com impurezas teria sido o Santo Sol e a Lua» (op. cit., P. 7). A idéia de que a Pedra precipita o ritmo temporário de todos os organismos e que acelera o crescimento se acha também em *Prática*, de Raimundo Lulio: «Na primavera, mediante seu grande e maravilhoso calor, a Pedra dá vida às plantas; se dissolver o valor de um grão em água e, tirando desta água a que for preciso para encher e quebrar uma avelã, regar com ela uma cepa de vinha, sua cepa ostentará em maio cachos amadurecidos.»<sup>37</sup> Foram os alquimistas árabes os primeiros em atribuir à Pedra virtudes terapêuticas, e só por seu intermédio chega ao Ocidente o conceito do Elixir Vitae<sup>38</sup>. Roger Bacon, sem empregar a expressão de Pedra ou Elixir, fala em seu *Opus Majus* de «uma medicina que faz desaparecer as impurezas e todas as corrupções do mais vil metal, pode lavar as impurezas do corpo e impede de tal modo a decadência deste que prolonga a vida em vários séculos». Segundo Arnaldo de Villanova, «a Pedra Filosofal cura todas as enfermidades (...). Cura em uma hora uma enfermidade que de outro modo duraria um mês; em doze dias uma enfermidade que duraria um ano, e em um mês outra mais larga. Devolve aos velhos a juventude»<sup>39</sup>. O conceito alquímico do Elixir, introduzido no Ocidente pelos autores árabes, substitui ao mito de uma planta maravilhosa ou uma bebida de imortalidade, mito testemunhado, da mais alta antigüidade, em todos os povos europeus e cujo arcaísmo está por completo fora de dúvida. O Elixir não era, pois, uma novidade no Ocidente mais que na medida em que se identificava com a obra alquímica e a Pedra Filosofal.

Por outro lado, e como era de esperar, a imagem da Pedra acabou por absorver todas as velhas crenças mágicas: assegurava-se que o homem portador da Pedra era invulnerável; e no Livro da Santa Trindade nos diz que «o ter a Pedra no oco da mão nos faz invisíveis. Se a costura a um tecido fino e este tecido se envolve em torno do corpo, rodeando-o de maneira que o calor do corpo se comunique à Pedra, podemos nos elevar pelos ares tão alto

---

<sup>36</sup> *Manuscrito da Biblioteca da Universidade de Bolonha, citado por G. Carbonelli: Sulle fonti..., p. 1.*

<sup>37</sup> *Fragmento reproduzido por W. Ganzenmüller: L'Alchimie au Moyen Age, p. 159.*

<sup>38</sup> *Sobre o elixir fabricado com ouro na alquimia ocidental, veja-se J. Ruska: Vas Buch der Alaun und Salze, texto árabe do século XII atribuído à Ibn Rabzi, pp. 64 e ss.*

<sup>39</sup> *Textos citados por Ganzenmüller: op. cit., p. 158.*

como desejamos. Para descer basta afrouxar um pouco o tecido»<sup>40</sup>. Podemos reconhecer os famosos siddhi dos iogues e dos alquimistas hindus: a invisibilidade, a levitação, o vôo mágico; o Ioga, como o xamanismo universal, situa-os entre os «poderes milagrosos», junto com o «domínio do fogo»<sup>41</sup>. Mas isto não implica necessariamente a origem oriental das proezas dos magos e alquimistas europeus. Os milagres de tipo fakírico eram conhecidos na Europa e derivavam muito provavelmente de uma tradição mágica local<sup>42</sup>. Neste caso, como no do Elixir Vitae, a alquimia não fez mais que situar-se no lugar de antiqüíssimas crenças que têm suas raízes na pré-história.

---

<sup>40</sup> Citado por Ganzenmüller: *op. cit.*, p. 159. Sobre este texto veja-se Denis Duveen: «Le Livre de la Très-Sainte Trinité», em *Ambix*. III, 1948, pp. 26-32.

<sup>41</sup> Veja-se nosso *Yoga*, pp. 276 e ss.; 324 e ss., e nosso *Le Chamanisme*, pp. 365 e ss.

<sup>42</sup> Veja-se *Le Chamanisme*, p. 380.

# ALQUIMIA E TEMPORALIDADE

Não pretendemos ter exposto em tão poucas páginas todo o essencial a respeito de um tema de tão vastas proporções, muitos de cujos aspectos não temos feito mais que entrever. Por outro lado, nosso propósito não era o de resumir a história da metalurgia e das alquimias asiática e ocidental. Não tínhamos outro intuito que o de seguir o desenvolvimento de alguns símbolos e mitologias tributárias destas técnicas arcaicas, graças às quais o homem assumia uma responsabilidade crescente ante a Matéria. Se nossa análise e interpretações estão fundados, a alquimia prolonga e consome um velho sonho do homo faber: o de colaborar ao aperfeiçoamento da Matéria, assegurando ao mesmo tempo sua própria perfeição. Descrevemos já algumas fases fundamentais desta colaboração sobre as quais não temos que insistir. Há um distintivo comum em todas estas tentativas: ao assumir a responsabilidade de mudar à Natureza o homem se erigia como substituto do Tempo. O que necessitaria milênios ou Eones para «maturar» nas profundidades da terra o metalúrgico e, sobretudo, o alquimista estimam poder obtê-lo em poucas semanas. O forno substitui à matriz telúrica: ali é onde os minerais-embriões concluem seu crescimento. O vas mirabile do alquimista, seus pequenos fornos, suas retortas, fazem um papel ainda mais ambicioso: todos estes aparelhos representam o lugar de um retorno ao Caos primitivo, de uma repetição da Cosmogonia; ali morrem e ressuscitam as substâncias para ser finalmente transmutadas em ouro. Fizemos ressaltar o aspecto espiritual da obra alquímica para poder considerá-la agora, desde fora, como um esforço encaminhado à modificação da Matéria. Neste ponto esta obra prolongava a empresa do artifex das eras pré-históricas que jogava com o fogo para trocar à Natureza, criar formas novas e, em definitivo, na medida humana, colaborar com o Criador, aperfeiçoar a Criação. A figura mítica do Ferreiro-Herói Civilizador africano não perdeu ainda a significação religiosa do trabalho metalúrgico: o Ferreiro celeste, como já vimos, completa a criação, organiza o mundo, cobre a cultura e guia aos humanos para o conhecimento dos mistérios.

É sobretudo mediante o fogo como se «muda a Natureza», e resulta significativo que o domínio do fogo se afirme tanto nos progressos culturais tributários da metalurgia como nas técnicas psico-fisiológicas que fundamentam as magias e místicas xamânicas mais antigas conhecidas. Desde este estágio arcaico de cultura o fogo é utilizado como agente de «transmutação»: a incombustibilidade dos xamãs proclama que superaram a condição humana, que participam da condição dos espíritos (daí a repetição ritual dos firetricks, que confirma e valida periodicamente os prestígios do xamã). O fogo, agente de transmutação, é-o igualmente de certas iniciações das que subsistem vestígios, inclusive nos mitos e lendas gregas. Quem sabe se inclusive o rito de incineração não traduzia por si mesmo a esperança de uma transmutação mediante o fogo? Em todos estes contextos mágico-religiosos o «domínio do fogo» indica, por outra parte, o interesse pelo que nós chamaríamos pouco mais tarde «espiritualidade»: o xamã e, mais adiante, o iogue e o místico são os especialistas da alma, do espírito, da vida interior. Um simbolismo extremamente complexo associa as aterradoras teofanias ígneas com às mais suaves chamas do amor místico e das epifanias luminosas, mas também com as inumeráveis «paixões» ou «combustões» da alma. Em

múltiplos níveis, o fogo, chama a luz cegadora, o calor interno expressam sempre experiências espirituais, a incorporação do sagrado, a proximidade de Deus.

Tan (senhores do fogo» eram os fundidores e ferreiros como os alquimistas, e todos, ao ajudar à obra da Natureza, precipitavam o ritmo temporário, afinal de contas, substituíam ao Tempo. É indubitável que nem todos os alquimistas tinham consciência de que sua obra substituíam O Tempo, mas isto pouco importa: o essencial é que a obra, essa transmutação, supusessem em uma ou outra forma a abolição do Tempo. Como diz um personagem do Ben Johnson: «O chumbo e os outros metais transformar-se-iam em ouro se lhes tivesse dado tempo para isso.- E outro alquimista acrescenta: «Isso é o que realiza nossa Arte.»

Mas o alquimistas, convencidos de trabalhar com o concurso e Deus, consideravam a sua obra como um aperfeiçoamento da Natureza mimado, se não animado, por Deus. Por afastados que estivessem dos antigos metalúrgios e ferreiros, prolongavam, entretanto, sua atitude esfregando à Natureza: tanto para o mineiro arcaico com para o alquimista ocidental a Natureza é uma hieofania. Não somente está «viva», mas sim é divina ou, ao menos, tem uma dimensão divina. Por outro lado, graças a esta sacralidade da Natureza revelada em aspecto «sutil» das substâncias, o alquimista considerava que podia obter a Pedra Filosofal, agente de transmutação, tanto como seu Elixir de imortalidade. Não temos que voltar sobre a estrutura de iniciação e a opus alchymicum. Bastará recordar que a liberação da Natureza da Lei do Tempo ia emparelhada com a liberação do alquimista. Na alquimia ocidental, sobretudo, a Redenção da Natureza implicava, como Jung demonstrou, a Redenção do homem por Cristo.

O alquimista ocidental acaba a última etapa do antiqüíssimo programa, iniciado pelo homo faber, do momento em que se propõe transformar uma Natureza que considerava em diversas perspectivas como sagrada ou suscetível de ser convertida em uma manifestação do sagrado. O conceito da transmissão alquímica é a fabulosa coroação da fé em possibilidade de trocar a Natureza mediante o trabalho humano (trabalho que implicava, não obstante, uma significação litúrgica).

Não é no momento em que a alquimia desaparece da atualidade histórica e a soma de seu saber empírico, quimicamente válido, encontra-se integrado da química, nem é nesta jovem ciência onde devemos de enxertar a sobrevivência da ideologia dos alquimistas. A nova ciência química não utilizou mais que seus conhecimentos empíricos, que não representam, por numerosos e importantes que fossem, o verdadeiro espírito da alquimia. Não terá que acreditar que o triunfo da ciência experimental tenha reduzido a um nada os sonhos e as aspirações dos alquimistas. Pelo contrário, a ideologia da nova época cristalizada em torno do novo mito do progresso infinito, acreditado pelas ciências experimentais e pela industrialização, ideologia que domina e inspira todo o século XIX, recupera e assume, em que pese a sua radical secularização, o sonho milenar do alquimista. É no dogma específico do século XIX segundo o qual o verdadeiro encargo do homem consiste em trocar e transformar à Natureza que está capacitado para obrar melhor e mais às pressas aquela

Natureza, que está chamado a converter-se em dono desta; neste dogma, dizemos, é onde terá que procurar a autêntica continuação do sonho dos alquimistas. O mito soteriológico do aperfeiçoamento e, em definitivo, da redenção da Natureza sobrevive «camuflado» no programa patético das sociedades industriais, que se propõem a «transmutação» total da Natureza, sua transformação em «energia». No século XIX, dominado pelas ciências físico-químicas e o impulso industrial, é quando o homem consegue substituir ao Tempo em suas relações com a Natureza. Então é quando consegue em proporções até esse momento realizar seu desejo de precipitar os ritmos temporários mediante uma exploração cada vez mais rápida e eficaz das minas, as jazidas minerais e petrolíferas; então é sobretudo quando a química orgânica, mobilizada para procurar o modo de forçar o segredo das bases minerais da Vida, abre o caminho aos inumeráveis produtos «sintéticos»; e não é possível deixar de advertir que os produtos «sintéticos» demonstram pela primeira vez a possibilidade de abolir o tempo, de preparar no laboratório e na oficina substâncias em quantidades tais que a Natureza necessitasse milênios para obter. E sabido é até que ponto a «preparação sintética da Vida», embora fora da humilde forma de algumas células de proto-plasma, foi o sonho supremo da ciência durante toda a segunda metade do século XIX e começo do XX; pois bem, tudo isto constituía ainda um sonho alquímico: o do homúnculo.

Situando-se no plano da história cultural, podemos, portanto, dizer que os alquimistas, em seu desejo de substituir ao Tempo, anteciparam o essencial da ideologia do mundo moderno. A química não recolheu mais que fragmentos insignificantes da herança alquímica. A massa desta herança se encontra em outro lugar, nas ideologias literárias de Balzac, de Víctor Hugo, dos naturalistas, nos sistemas de Economia Política capitalista, liberal e marxista, nas teologias secularizadas do materialismo, do positivismo, do progresso infinito e, enfim, em todas as partes onde ilumina a fé nas possibilidades ilimitadas do homo faber, em todas as partes onde aflora a significação escatológica do trabalho, da técnica, da exploração científica da Natureza. E se refletirmos melhor, descobriremos que este entusiasmo frenético se alimenta sobretudo de uma certeza: ao dominar à Natureza com as ciências físico-químicas, o homem se sente capaz de rivalizar com a Natureza, mas sem perder tempo. De agora em diante serão a ciência e o trabalho os que façam a obra do Tempo. Com o que o homem reconhece como mais essencial, sua inteligência aplicada e sua capacidade de trabalho, assume hoje a função da duração temporária; em outros termos, substitui ao Tempo em seu encargo.

Não há necessidade de que desenvolvamos nem prolonguemos as diversas observações relativas à ideologia e a situação do homo faber nos séculos XIX e XX. Queríamos simplesmente demonstrar que é em sua fé na ciência experimental e em seus grandiosos progressos industriais onde temos que procurar a continuação dos sonhos alquímicos. A alquimia legou ao mundo moderno muito mais que uma química rudimentar: transmitiu-lhe sua fé na transmutação da Natureza e sua ambição de dominar ao tempo. É certo que esta herança foi compreendida e feita realidade pelo homem moderno em um terreno totalmente distinto de que sustentava ao alquimista. O alquimista seguia prolongando o

comportamento do homem arcaico, para o qual a Natureza era uma fonte de hierofanias e o trabalho um rito. Mas a ciência moderna só pôde constituir-se desacralizando à Natureza: os fenomenais cientistas válidos não se revelam a não ser ao preço do desaparecimento das hierofanias. As sociedades industriais não tinham nada que fazer com um trabalho litúrgico, solidário dos ritos de ofício. Esta classe de trabalho era inutilizável em uma fábrica, embora não fora mais que por falta de uma iniciação possível, de uma «tradição» industrial.

Há outro fato que vale a pena recordar: ao substituir ao Tempo, o alquimista evitava cuidadosamente assumi-lo; sonhava precipitando os ritmos temporários, fazendo ouro mais de pressa que a Natureza, mas como bom «filósofo» ou «místico» que era, sentia temor do Tempo. Não se declarava como um ser essencialmente temporário: suspirava pelas beatitudes do Paraíso, sonhava com a imortalidade, com o Elixir Vitae. Neste aspecto, o alquimista se comportava como toda a Humanidade pré-moderna, que por todos os meios escamoteava a consciência da irreversibilidade do tempo, ou «regenerando-lhe» periodicamente mediante a repetição da cosmogonia, ou santificando-lhe por meio da liturgia, ou esquecendo-lhe, quer dizer, recusando tomar em consideração os intervalos profanos entre dois atos significativos (e, por conseguinte, sagrados). Convém, sobretudo, recordar que o alquimista «dominava ao Tempo» quando reproduzia simbolicamente em seus aparelhos o caos primitivo e a cosmogonia, e além quando sofria a «morte e a ressurreição» da iniciação. Toda iniciação era uma vitória sobre a morte, quer dizer, sobre a temporalidade: o iniciado se proclamava «imortal»; se forjou uma existência postmortem que estimava indestrutível.

Mas do momento em que o sonho individual do alquimista fosse realizado coletivamente por toda uma sociedade, e sobre o único terreno em que era coletivamente realizável o das ciências físico-químicas e da indústria a defesa contra o tempo deixou de ser possível. A trágica grandeza do homem moderno está vinculada ao fato de que teve a audácia de assumir, frente à Natureza, a função do tempo. Vimos até que ponto suas espetaculares conquistas realizam, sobre um plano totalmente distinto, os sonhos do alquimista. Mas ainda há mais: os homens das sociedades modernas acabaram por assumir o papel do tempo, não somente em suas relações com a Natureza, mas também com relação a si mesmos. No terreno filosófico se reconheceu, essencial e talvez unicamente, como um ser temporário constituído pela temporalidade e orientado à historicidade. E o mundo moderno em sua totalidade, na medida em que reivindica sua própria grandeza e assume seu drama, sente-se identificado com o tempo, tal como lhe convidaram a fazer no século XIX as ciências e as indústrias, ao proclamar que o homem pode obrar mais às pressas e melhor que a Natureza, a condição de penetrar, com sua inteligência, nos segredos desta e suprir com seu trabalho ao Tempo, as múltiplas durações temporárias (os tempo geológico, botânico, animal) exigidas pela Natureza para levar a termo suas obras. Como imaginar uma vacilação do homem ante as fabulosas perspectivas que lhe abriam seus próprios descobrimentos? Mas não se pode esquecer tampouco o tributo inelutável: não podia

substituir ao tempo sem condenar-se, implicitamente, a identificar-se com ele, a fazer sua obra inclusive quando não sentisse desejo de fazê-la.

A obra do Tempo não podia ser substituída mais que pelo trabalho intelectual e manual; mas sobretudo por este último. É indubitável que o homem esteve em todo tempo condenado ao trabalho. Mas há uma diferença, e esta é fundamental: para prover a energia necessária para os sonhos e ambições do século XIX, o trabalho teve que ser secularizado. Pela primeira vez na História o homem assumiu o muito duro trabalho de «fazer as coisas melhor e mais às pressas que a Natureza», sem dispor da dimensão litúrgica, que em outras sociedades fazia o trabalho suportável. E é no trabalho definitivamente secularizado, no trabalho em estado puro, medido em horas e unidades de energia, onde o homem experimenta e sente mais implacavelmente a duração temporária, sua lentidão e seu peso. Em resumo, podemos dizer que o homem das sociedades modernas adotou, no sentido literal do termo, o papel do Tempo, que se consome trabalhando em lugar do Tempo, que se converteu em um ser exclusivamente temporário. E já que a irreversibilidade e a vacuidade do tempo se converteu em um dogma para todo mundo moderno (precisemos: para todos quantos não se consideram solidários da ideologia judeu-cristã), a temporalidade assumida e experimentada pelo homem se traduz, no terreno filosófico, pela trágica consciência da vaidade de toda existência humana. Felizmente, as paixões, as imagens, os sonhos, os mitos, os jogos, as distrações, estão aí para não falar da religião, que não pertence já ao horizonte espiritual do homem moderno, para impedir que esta consciência trágica domine em outros terrenos distintos ao da filosofia.

Estas considerações não supõem uma crítica da sociedade moderna nem um elogio das demais sociedades, arcaicas ou exóticas. Podem criticar-se muitos aspectos da sociedade atual, igual pode-se criticar um aspecto ou outro das demais sociedades, mas isto nada tem a ver com nossos propósitos. Somente quisemos demonstrar em que sentido as idéias reitoras da alquimia, arraigadas na proto-história, prolongaram-se na ideologia do século XIX, e com quais conseqüências. Quanto às crises do mundo moderno, terá que ter em conta que este mundo inaugura um tipo absolutamente novo de civilização. É impossível prever seu futuro desenvolvimento. Mas resulta útil recordar que a única revolução que se pode comparar no passado da humanidade, o descobrimento da agricultura, provocou transtornos e síncope espirituais cuja gravidade apenas nos é dado imaginar. Um mundo venerável, o dos caçadores nômades, perdia-se com suas religiões, suas mitologias, suas concepções morais. Foram precisos milênios para extinguir definitivamente as lamentações dos representantes do «velho mundo», condenado a morte pela agricultura. Devem igualmente supor-se que a profunda crise espiritual provocada pela decisão adotada pelo homem de deter-se e vincular-se à gleba, necessitou séculos para integrar-se por completo. Não somos capazes de nos dar conta da «transvalorização de todos os valores», ocasionada pelo passado do nomadismo à existência sedentária, nem sequer imaginar suas repercussões psicológicas e espirituais.

Agora bem: os descobrimentos técnicos do mundo moderno, seu domínio do Tempo e do Espaço, representam uma revolução de proporções análogas, e cujas conseqüências estamos ainda longe de ter integrado. A desacralização do trabalho, sobretudo, constitui uma chaga aberta no corpo das sociedades modernas. Não podemos estar seguros, entretanto, de que não se produza uma re-sacralização no futuro. Quanto a temporalidade da condição humana, representa um descobrimento ainda mais grave. Mas continua sendo possível uma reconciliação com a temporalidade, se alcançarmos uma concepção mais correta do tempo. Não é este o momento, entretanto, de abordar estes problemas. Nosso propósito era somente mostrar que a crise espiritual do mundo moderno tem também entre suas premissas longínquas os sonhos demiúrgicos dos ferreiros, dos metalúrgicos e dos alquimistas. É bom que a consciência historiográfica do homem ocidental descubra-se solidária dos atos e ideais de seus antecessores longínquos, inclusive se o homem moderno, herdeiro de todos estes mitos e todos estes sonhos, só conseguiu realizá-los desolidarizando-se de seus significados originais.

# APÊNDICE

## Nota A - Meteoritos, pedras de raio, princípios da Metalurgia

Sobre o mito da abóbada celeste feita de pedra, consulte-a obra de Uno Holmberg: *Der Baum des Lebens* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Série B, vol. XVI, Helsinki, 1922-1923), P. 40. H. Reichelt: *Der Steinerne Himmel* («Indogermanische Forschungen», 32-1913, 23-57), acreditava poder afirmar que a concepção dos céus líticos e metálicos era comum entre os indo-europeus. R. Eisler: *Zur Terminologie und Geschichte der Jüdischen Alchemie* (Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums) (1926, N. F., vol. 26, pp. 194-201), sustentava que os meteoritos tinham dado lugar à representação dos céus, constituídos por diferentes metais (ferro, cobre, ouro, prata, etcétera). Sobre a relação entre céus, metais, cores, consulte-se Holmberg:

Op. cit., P. 49; A. Jeremias: *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2.a edição, Berlim, 1929), pp. 180 e ss. Mas R. J. Forbes: *Metallurgy in Antiquity* (Leiden, 1950), P. 357, observa que as alusões precisas à associação entre metais, cores e planetas são mais estranhas do que geralmente se crê, inclusive na época babilônica.

Sobre as «pedras de raio», vejam-se Richard Andree: *Etnographische Parallelen, Nene Folge* (Leipzig, 1889), pp. 30-41 (Der Donnerkeil). P. Sébillot: *Le Folklore de France*, vol. I (Paris, 1904), pp. 104-105. W. W. Skeat: «Snakestones» (*Folk-Lore*, 23, 1912, pp. 45-80). P. Saintyves: *Corpus de Folklore préhistorique no France et dans os colonies franqaises*, vol. II (Paris, 1934): *O Folklore des outils de l'âge da Pierre*, pp. 107-202. Sobre os meteoritos, veja-se deste modo G. F. Kuntz: *The Magic of Jewels and Charms* (Filadelfia, Londres, 1915), pp. 94-117. Sobre o papel dos metais na vida e a religião dos primitivos, pode consultar-se sempre o rico volume do Richard Andree: *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prahistorischer Verhältnisse* (Leipzig, 1884). Sobre o folclore do chumbo, consulte-se Leopold Schmidt: «Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung» (*Mitt. d. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Oesterreiches*, II, 4-5, 1948, pp. 98 e ss.). Sobre a história da metalurgia e seus aspectos culturais, veja-se T. A. Rickard: *Man and Metals, A History of Mining in relation to the development of civilization* (Nova Iorque, 1932, 2 vols.), e J. Partington: *Origins and development of applied Chemistry* (Londres, 1935). O estado das questões referentes à metalurgia na antigüidade fica conscientizadamente estabelecido por R. J. Forbes em *Metallurgy in Antiquity*, com ricas bibliografias. Veja-se também do mesmo autor *Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis* (1.a parte: Minas, Leiden, 1940;

2.a parte: *Metalurgia*, Leiden, 1942). Veja-se depois Ch. Singer, E. J. Holmyard e A. R. Hall: *A History of Technology*, vol. I (Oxford, 1955).

Sobre AN.BAR: Hommel: *Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens* (Berlim, 1908-1922), P. 13. G. G. Boson: *Les Métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (Inaugural Dissertation, Munich, 1914), pp. 11-12. Axel W. Persson:

«Eisen und Eisen-bereitung in altester Zeit, Etymologisches und Sachliches» (Bulletin da Société Royale de Lettres de Lund, 1934), pp. 111-117. Forbes: Op. cit., P. 465.

Sobre parzillu: Persson: Op. cit., P. 113. Forbes, P. 465. Sobre a indústria e o comércio do cobre e do bronze no Próximo Oriente, consulte-se R. Dussaud: *A Lydie et es voisins aux hautes dimina* (Paris, 1930), pp. 76 e ss. Sobre o vocabulário do bronze, G. Dossin: «Le Vocabulaire de Nuzi Smn» (Revue d'Assyriologie, 1947-1948), pp. 26 e ss. Sobre, o problema do ferro no antigo Egito e sobre o termo biz-N.pT, consultem-se G. A. Wainwright: «Iron in Egypt» (The Journal of Egyptian Archaeology, 18, 1932), pp. 3- 15, resumido no artigo de Persson, P. 233; vol.: «The coming of Iron» (Antiquity, 10, 1936, pp. 5-25). E. Wyndhan Hulme: «Early Iron-smelting in Egypt» (Antiquity, II, 1937, pp. 22-223). Forbes: Op. cit., pp. 425 e ss. H. Quiring, que resumiu suas experiências técnicas no artigo «Die Herkunft des altesten Eisens und Sthal» (Forschunge und Fortschritte, 9, 1933, pp. 126-127), crê ter provado que os minerais de ferro utilizados, muito mais tarde, pelos egípcios provinham das areias de Nubia, que continham magnetita em grãos com mais de um 60% de ferro.

Sobre o ferro em Creta minoana: H. R. Rail: *The Civilization of Greece in the Bronze Age* (Londres, 1928), P. 253. A. W. Persson, P. 111. Forbes, pp. 456 e V ss.

## **Nota B - Mitologia do ferro**

O ferro apotropeico contra os demônios e os espíritos: I. Goldziher: «Eisen als Schutz gegen Dämonen» (Archiv für Religionswissenschaft, 10, 1907, pp. 41-46). S. Seligman: *Der Bese Blick* (Berlim, 1910, vol. I, pp. 273-276; vol. II, pp. 8-9, etc.). Vol.: *Die Magischen Heil-und Schutzmittel* (Stuttgart, 1927, pp. 161-169). (Este livro é uma ampliação de alguns capítulos de *Der Bese Blick*.) Frazer: *Tabu and the perils of the Soul*, pp. 234 e ss. Tawney- Penzer: *The Ocean of History*, vol. II (Londres, 1924, pp. 166-168). J. J. Meyer: *Trilogie altindischer Mächte und Fesseln der Vegetation* (Zurich-Leipzig, 1937; vol. I, pp. 130 e ss.; vol. II, pp. 118 e ss.). G. Dumézil: «Labrys» (Journal Asiatique, 1929, pp. 237-254), pp. 247 e ss. (As facas de ferro afastam aos demônios; crenças caucasianas) J. Filliozat: *Le Kumárantra* (Paris, 1937, P. 64). (Papel mágico da faca.) Consulte-se deste modo *Handwörterbuch der Deutsche Aberglauben*, S. V. Eisen.

O ferro como protetor das colheitas (nordeste europeu): A. V. Rantalaso: *Der Ackerbau in Volksaberglauben der Finnen und Estén mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen* (5 vols. FF. Communication, Sontavala-Helsinki, 1919-1925), vol. III, pp. 17 e ss.

## **Nota C- Motivos antropológicos**

Criação do homem com argila ou terra: S. Langdon: *Le Poème Sumarien du Paradis, du Déluge et de Chute de l'homme* (Paris, 1919, trad. do C. Virolleaud, pp. 22-23, 31-32). Vol.: *Semitic Mythology* (Boston, 1931, pp. 111-112). Para as tradições oceânicas, consulte-se R. B. Dixon: *Oceanic Mythology* (Boston, 1916, pp. 107 e ss.: tese do homem

criado do pó misturado com sangue do deus). Veja-se também Sir James Frazer: *Folklore of the Old Testament* (Londres, 1919), vol. I, pp. 3-44. Vol.: *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies* (Londres, 1935, pp. 3-35). Este estudo se escreveu em 1909 e, por conseguinte, é menos rico que o anterior. Sobre as tradições egípcias, consultem-se E. A. Wallis Budge: *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934, pp. 1431-1434; tese: o homem criado das lágrimas do deus). Adolf Erman: *Die Religion der Aegypter* (Berlim, 1934, P. 66). Maj Sand-man Holmberg: *The God Patio* (Lund-Copenhague, 1946, pp. 31 e ss.).

Para obter uma visão geral dos motivos antro-pagãos, veja-se Stith Thompson: *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. I (Helsinki, 1932, FF. Communications, núm. 106, pp. 150-159).

Sobre as traduções posteriores do poema babilônico da Criação, vejam-se G. Furlani: *II Poema della Creazione* (Bolonha, 1934, pp. 100 e ss., e pp. 34-35, tradições mesopotâmicas análogas). R. Labat: *Le Poème babylonien de Creation* (Paris, 1935). Em relação direta com o complexo metalúrgico, consulte a tradição comprovada nos Toradja: o deus Pue Ne Palaburu modelo a todos os meninos na forja (Kruyt, citado por J. W. Perry: *The Children of the Sun*, 2.a edição, Londres, 1927, P. 207). Nota D - Fertilização artificial e ritos orgiásticos Sobre a fertilização artificial na Mesopotâmia, consultem-se A. H. Pruessen: «Date culture in Ancient Babilônia» (*Journal of the American Oriental Society*, 36, 1920, pp. 213- 232). Georges Sarton: «The artificial fertilization of date-palms in the teme of Ashur- Nasir-Pal» (*Isis*, 21, núm. 60, abril 1934, pp. 8-14). Vol.: «Additional note on date culture in ancient Babylonia» (*Ibid.*, núm. 65, junho 1935, pp. 251-252; estes dois artigos levam uma bibliografia completa sobre a questão). Helene Danthine: *Le palmier-dattier et os arbres sacres dans l'icbnographie de l'Asseie occidentale ancienne* (Paris, 1937, pp. 111-121).

A respeito das tradições similares entre hebreus e árabes, veja-a obra de Salomón Gandz: «Artificial fertilization of date-palms in Palestine and a Arábia» (*Isis*, 33, núm. 65, junho 1935, pp. 245-250).

Em relação com as práticas orgiásticas vinculadas com o enxerto dos limoeiros, ao dizer de Ibn Washya, consulte-se S. Tolkowsky: *Hesperides, A History of the Culture and Use of Citrus Fruits* (Londres, 1938), páginas 56, 129 e ss.

## **Nota E - Simbolismo sexual do fogo**

O simbolismo sexual do fogo na Índia antiga foi estudado pelo K. F. Johansson:

«Ueber die altindische Gottin Dhisaná» (*Skrifter utgifna Vetenskaps-safundet i Uppsala*,

Uppsala-Leipzig, 1917, pp. 51-55). Sobre as tradições da Índia moderna, consultem-se W. Crooke: *Religião and Folklore of Northern a Índia* (Oxford, 1926, P. 336). J. Abbot: *The Keys of Power, A Study of Indian Ritual and Belief* (Londres, 1932, P. 176).

Sobre o simbolismo do lar (= vulva) nas culturas proto-históricas, veja-se Osear Almgren: *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt A. M., 1934, pp. 224 e ss.). Entre os germanos e a Europa setentrional, J. Grimm: *Deutsche Mythologie* (4.ª ed., 1876, vol. III, P. 175).

Em relação com o simbolismo sexual da produção do fogo entre os primitivos, consulte a obra de James Frazer: *The Magic art and the Origin of Kings*, vol. II, pp. 208 e ss. Vol.: *Mitos sobre a origem do fogo*, pp. 62 e ss. Exemplos de orgias sexuais por ocasião do aceso solene do fogo, *ibíd.*, P. 64 (entre os Marind-Anim, segundo Wirz).

Sobre o simbolismo cosmológico do aceso do fogo e as noções de regeneração do tempo, veja-se nosso livro *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949, pp. 107 e ss.).

Sobre o simbolismo do «Centro», *ibíd.*, pp. 30 e ss.; também *Imagens e símbolos* (Madrid, Taurus Edições, 1955).

### **Nota F - Simbolismo sexual do triângulo**

Sobre o simbolismo sexual do delta, cf. R. Eisler: *Kuba-Kybele*, pp. 127, 135 e ss.; também Uberto Pestalozza: *Religione Mediterrânea* (Milano, 1951, página 246, N. 65). Sobre a assimilação «triângulo» = «porta» = «mulher», veja a obra de H. C. Trumbull: *The Threshold covenant* (Nova Iorque, 1892, pp. 252-257). Quanto a arché geneseoas, veja-se Franz Dorn-seiff: *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Leipzig, 2.ª edição, 1925, pp. 21-22). Sobre o simbolismo do triângulo na Índia, G. Tucci: «Tracce de culto lunare in Índia» (*Rivista di Studi Orientali*, XII, 1929-1930, pp. 419-427 e nota «simbolismo tântrico»); também J. J.

Meyer: *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zurich-Leipzig, 1937, vol. III, pp. 133-294).

R. Eisler: «Kuba-Kybele» (*Philologus*, vol. 68, 1909, 118-151, 161-209) interpreta torpemente o simbolismo sexual de Ka'aba: em tanto que tetrágonos lithos, a pedra sagrada de La Meca, tivesse sido a «casa» de um obelisco ou de uma «Pyramis» (Konische Phallosstein). Terá que ter em conta, não obstante, que em 1909, quando R. Eisler escreveu seu estudo, a psicanálise acabava apenas de nascer, e os eruditos que tinham conhecimento do mesmo se deixavam suggestionar facilmente pelos simbolismos pan- sexuais.

### **Nota G - «Petra genitix»**

Sobre os mitos referentes aos homens nascidos da pedra, vejam-se B. Nyberg:

*Kind und Erde* (Helsinki, 1931, pp. 61 e ss.). M. Eliade: *Traite d'Histoire des Religions*, P. 208 (elementos de bibliografias). Sobre as pedras fertilizantes e o rito do «deslizamento», veja-se *Traite...*, pp. 194 e ss.

Sobre o nascimento dos deuses de uma petra genitrix (Grande Deusa = Matrix Mundi), veja-se R. Eisler: *Welten-mantel und Himmelszelt* (Munich, 1910, vol. II, páginas 411, 727 e ss.). Vol.: «Kuba-Kybele» (*Philologus*, vol. 68, 1909, pp. 118-151, 161-209), pp. 196 e ss.

A respeito das tradições paleosemíticas concernentes aos homens nascidos de pedras, vejam-se W. Robertson Smith: *The Religion of the Semites* (3.a ed., Londres, 1927, P. 86) (lenda árabe). Hans Schmidt: *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tübingen, 1931, P. 38, N. 1 (Antigo Testamento)).

## **Nota H - A «alquimia» babilônica**

Os documentos assírios foram traduzidos pelo R. Campbell Thompson: *On the Chemistry of the Ancient Assyrians* (Londres, 1925, 158 páginas datilografadas). Bruno Meissner: *Babylonien und Assyrien*, vol. II (Heidelberg, 1925, pp. 382 e ss.). R. Eisler: «Der Babylonische Ursprung der Alchemie» (*Chemiker-Zeitung*, núm. 38, 11 de julho de 1925, pp. 557 e ss.; núm. 86, 18 de julho de 1925, pp. 602 e ss.). Vol.: «Die chemische Terminologie der Babylonier» (*Zeitschrift für Assyriologie*, tomo 37, abril 1926, pp. 109-131). Vol.: «L'Origine babylonienne de l'Alchimie» (*Revue de Synthèse Historique*, 1926, pp. 1-25). Para a terminologia mineralógica e química, veja-se também R. C. Thompson: «A Dictionary of Assyria in the VII cent, before Cristo» (*Ambix*, II, 1938, pp. 3-16). A interpretação do R. Eisler foi rechaçada por distintas razões pelo assiriólogo H. Zimmern: «Assyrische chemisch-technisch Rezepte, insbesondere für Herstellung farbigen glasierter Ziegel, im Umschrift und Übersetzung» (*Zeitschrift für Assyriologie*, T. 36, setembro de 1926, páginas 177-208); vol.: «Vorläufiger Nachtrag zu dem assyrischen chemisch-technischen Rezepten» (*ibíd.*, T. 37, setembro de 1926, pp. 213-214); e pelo historiador das ciências Ernst Darmstaedter: «Vorläufige Bemerkungen zu dem assyrischen chemisch-technischen Rezepten» (*ibíd.*, 1925, pp. 302-304); vol.: «Nochmals babylonische Alchemie» (*ibíd.*, 1926, pp. 205-215), e o arabista e historiador da ciência Julius Ruska: «Kritische zu R. Eisler's chemiegeschichtlicher Methode» (*ibíd.*, T. 37, 1926, pp. 273-288).

A hipótese do R. Eisler foi aceita pelo Abel Rey: «La science orientale avant les Grecs» (Paris, 1930, pp. 193 e ss.). Veja-se também R. Berthelot: *La pensée en Asie et l'astrobiologie* (Paris, 1938, pp. 43 e ss.).

No segundo tomo de seu *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlim, 1931), Edmund von Lippmann, embora não se define de um modo absolutamente categórico, adota uma atitude mas bem negativa. Cf. também vol. III (Weinheim, 1954, P. 40).

Gostaríamos de ver abordado o problema no grande livro de Forbes *Metallurgy in Antiquity*.

## Nota I - A alquimia na China

Para uma orientação geral na história do pensamento científico chinês, integrada na história universal das ciências, veja-se George Sarton: *An introduction to the History of Sciences* (vols. I-III, cinco tomos, Washington, 1926-1948).

Para a história das artes metalúrgicas e químicas na China antiga, veja-se Li Ch'iao PING: *The Chemical Arts of Old China* (Easton, 1948). B. Laufer demonstrou que tanto a massa liu Li (que servia para a fabricação de vidraças) como o kaolín foram experimentados pela primeira vez por alquimistas taoístas; veja-se *The Beginnings of Porcelain in a China* (Chicago, 1917, Field Museum), pp. 142, 118, etc. Os sais de arsênico, com que trabalhavam os alquimistas, encontraram emprego na agricultura e diversas indústrias; veja-se M. Muccio-Li: «L'arsenico presso e Cinesi» (*Archivio di Storia della Scienza*, vol. VIII, pp. 65-76, especialmente pp. 70-71). Sobre as aplicações dos descobrimentos alquímicos nas técnicas cerâmicas e metalúrgicas, veja-se E. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (I, P. 156; II, pp. 45, 66, 178, etc.).

Assim que refere à alquimia na China, pode achá-lo mais essencial da bibliografia a ela dedicada em nosso livro *O Ioga. Immortalité et libertei* (Paris, 1954, pp. 399-400). Assinalamos as obras mais importantes: O. Johnson: *A Study of Chinese Alchemy* (Sanghai, 1928, mas veja-se também a resenha de B. Laufer: *Isis*, 1929, vol. 12, pp. 330-332). A. Waley: «Note on Chinese Alchemy» (*Bulletin of Oriental School of London*, VI, 1930, pp. 1-24). W. H. Barnes: «Possible reference to Chinese Alchemy in the Fourth of Third century, before Cristo» (*The China Journal*, vol. 25, 1935, pp. 75-79). Homer H. Dubs: «The Beginning of Alchemy» (*Isis*, vol. 38, 1947, pp. 62-86).

Entre as traduções dos textos alquímicos destacam: Lu-Ch'iang-Wu e Tenney L. Davis; «An ancient Chinese treatise on alchemy entitled 'Ts'an T'ung Ch'i'», escrito pelo Weí Po-Yang ao redor de 142 da Era cristã (*Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210-289). Vol.: «Ko Hung on the Yellow and the White» (*Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 70, 1935, pp. 221-284). Este último trabalho contém a tradução dos capítulos IV e VI do tratado de Ko Hung (Pao P'ou Tzu); os capítulos I-III estão traduzidos pelo Eugen Feifel: *Monumenta Sérica*, vol. 6, 1941, pp. 113-211 (veja-se *ibíd.*, vol. 9, 1944, uma nova tradução do capítulo IV, também pelo Feifel), e os capítulos VII e XI, pelo T. L. Davis e K. F. Chen: «The Inner Chapters of Pao T'ou Tzu» (*Proceedings of American...*, vol. 74, 1940-1942, pp. 282-325). Vejam-se também Roy C. Spooner e C. H. Wang: «The Divine Nine Tur 'Tan Sha' Method, an Chinese alchemical Recipe» (*Isis*, 1947, vol. 38, pp. 235-242).

H. Dubs acredita que a origem da alquimia terá que buscá-lo na China do século IV a.C.. Segundo este autor, a alquimia não podia nascer mais que em uma civilização em que o ouro foi pouco conhecido ou se ignorassem os métodos de doses do metal puro; agora bem, na Mesopotâmia estes métodos estavam estendidos do século XIV a.C., o que faz improvável a origem mediterrânea da alquimia (Dubs, pp. 80 e ss.). Mas esta opinião não parece ter sido aceita pelos historiadores da alquimia (veja-se F. Sherwood Taylor: *The*

Alchemy, Nova Iorque, 1949, P. 75). Dubs acredita que a alquimia penetrou no Ocidente graças aos viajantes chineses (op. cit., P. 84). Entretanto, não pode excluir o fato de que a alquimia «científica» representa na China uma influência «estrangeira» (veja-se Laufer, Isis, 1929, pp. 330-331). Sobre a penetração das idéias mediterrâneas na China, veja-se H. Dubs: Op cit., pp. 82-83, notas 122-123. Sobre a provável origem mesopotâmica da ideologia alquímica na China, veja-se H. F. Stapleton: «The Antiquity of Alchemy» (Ambix, V, 1953, pp. 1-43), pp. 15 e ss.

Sobre o simbolismo alquímico da respiração e do ato sexual, veja-se R. H. von Gulik: Erotic colour prints of the Ming period, with an essay on Chinese sex Ufe from the atam to the Ch'ing dynasty, B. C. 206-A. D. 1644 (publicação privada de cinquenta exemplares em Tóquio, 1951, pp. 115 e ss.).

### **Nota J - Tradições mágicas chinesas e folclore alquímico**

Sobre o «vão mágico» dos iogues e dos alquimistas, veja-se M. Eliade: O Ioga..., P. 397. Sobre o «vão mágico» na China, veja-se M. Eliade: O Xamanismo, pp. 304 e ss. Sobre o vão dos imortais taoístas, vejam-se Lionel Giles: A Gallery of Chinese Immortals (Londres, 1948, pp. 22, 40, 43, 51, etc.). Max Kaltenmark: Le Lie-sien Tchuan (biografias legendárias dos imortais taoístas da antigüidade), traduzida e cotada (Pekín, 1953, pp. 51, 54, 82, 146, 154). Grande número de antigos mitos e crenças, referentes à imortalidade e os meios de adquiri-la, foram adotados e revalorizados pelos alquimistas chineses. A tartaruga e a grou eram consideradas como símbolo da imortalidade. Os autores antigos descrevem sempre à grou em companhia dos imortais (J. J. do Groot: Vos Religious System of a China (Leiden, 1892, vol. IV, pp. 232-233, 295). Desenhavam-se grou nas limusines fúnebres para indicar a passagem à imortalidade (ibid., vol. IV, P. 359). Nos quadros que representam aos oito Imortais em caminho para a Ilha sobrenatural é a grou a que leva a barca pelos ares (cf. Werner: Myths and Legends of a China, Londres, 1924, P. 302). Agora bem: Pao Pu'Tzu (= Ko Hung) assegura que é possível aumentar a vitalidade tomando bebidas preparadas com ovos de grou e carapaças de tartaruga (texto citado por Johnson: Chínese Alchemy, P. 61). A tradição é antiga: Le Lie-sien Tchuan narra que Kuei-fu se alimentava com canela e girassol que mesclava com miolos de tartaruga (Kaltenmark, P. 119).

Entre as espécies vegetais suscetíveis de procurar a longevidade, a tradição na China situava em primeiro lugar a erva chih (a erva da imortalidade), o pinheiro, o cipreste e o pêssego. O pinheiro e o corós passavam por ser ricos em substâncias yanc, (veja-se T- T. do Groot: Op. cit., vol. IV, pp. 294-324). Yo-Tsi-Yuan diz que conseguia, comendo pinhões, elevar-se pelos ares. «As pessoas desta época que recorreram a isso e consumiram tal alimento diariamente alcançaram uma idade de dois ou trezentos anos» (M. Kaltenmarks: Op. cit.). Sobre os pinheiros, árvores da longevidade, veja-se Rolf Stein: «Jardins en miniature d'Extrême-Orient, Le Munde en petit» (Bulletin de l'Ecole Frangaise d'Extrême-Orient, 42, Hanoi, 1943, pp. 1-104). Por sua parte, o mencionado Pao Pu'Tzu escreve que «se alguém se esfregar os talões com seiva de cipreste, pode andar por cima da água sem afundar-se; se se esfregar todo o corpo, torna-se invisível». Segundo o citado, o fruto do cipreste, seco,

reduzido a pó e posto em uma tocha, brilha com resplendor sem par, e se houver ouro ou jade enterrados na vizinhança, retorna azul e se inclina para a terra. O homem que se nutra com este pó do fruto do cipreste pode viver até mil anos (texto reproduzido por De Groot, vol. VII, P. 287). Quanto ao melocotonero, sua resina, segundo Pao Pu'Tzu, faz ao corpo humano luminoso.

Há outras plantas que gozam da reputação de proporcionar longevidade e comunicar poderes mágicos. O Le Lie-sien Tchuan menciona, entre outras, o porro, a canela, o agar, as sementes de crucíferas, de acónito, da angélica, de girassol, etc. A continuidade entre as tradições folclóricas, o taoísmo e a alquimia aparece sem ruptura; o alquimista taoísta é o sucessor do buscador de plantas que, desde tempo imemorial, ia às montanhas com uma cabaça, recolher sementes e plantas mágicas. Sobre este tema, consulte-se R. Stein: Jardins en miniature..., pp. 56 e ss., e passim.

### **Nota K - A alquimia hindu**

Quanto se refere à alquimia hindu, assim como a prequímica, veja-se P. C. Ray: A History of Hindu Chemistry (vol. I, 2.a ed., Calcuta, 1903; vol. II, 2.a ed., Calcuta, 1925). Veja-se também Rasacharya Kaviraj Bhudeb Mookerjee: Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy, 2 vols. (Calcuta, 1926-1927), compilação sem valor, mas que contém um grande número de entrevistas de obras alquímicas tradicionais. Para uma exposição da doutrina dos siddha alquimistas, vejam-se V. V. Raman Sastri: The Doutrinal Culture and tradition of the Siddhas (Cultural Heritage of Índia, Sri Ramakrishna Centenary Memorial, Calcuta, S. d., vol. II, pp. 303, 319). Shashibhusan Dasgupta: Obscure Religious Culis ás background of Bengali Literatture (Calcuta, 1946, pp. 289 e ss.). Mircea Eliade: O Ioga... (pp. 299 e ss.).

Sobre as relações entre a alquimia, o tantrismo e o Hatha-Ioga, veja-se M. Eliade: O Ioga..., pp. 274 e ss., 398 e ss. (bibliografias). Veja-se também A. Waley: «References to alchemy in buddhist scriptures» (Bulletin of the School of Oriental Studies, Londres, vol. VI, pp. 1102-1103). Também se acham alusões à alquimia em Mahdyána-samgrahabhasya (Nanjio, 1171, traduzido ao chinês pelo Hsuan Tsang por volta de 650) e na Abhidharma Mahávibhdsá (Nanjio, 1263, traduzido pelo mesmo, 656-659). Veja-se também O. Stein: «Reference to Alchemy in buddhist scriptures» (Bulletin School Orient. Stud., VII, 1933, pp. 262 e ss.). Sobre a Nágárjuna alquimista, veja o estado da questão e as bibliografias em nossa Ioga..., P. 398. A respeito do Albírúni, veja-se J. Filliozat: «Albírini et l'alchimie indienne» (Albiruni Commemoration Volunte) (Calcuta, 1951, pp. 101-105). Sobre o papel do mercúrio na alquimia hindu, vejam-se P. C. Ray: Op. cit., I, P. 105 da Introdução. E. von Lippmann: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie (vol. I, Berlim, 1919, P. 345; vol. II, Berlim, 1931, P. 179). Jolly: Der Stein der Weisen, Windisch Festschrift (Leipzig, 1912, P. 98). Sobre os sitiar tamulos, vejam-se A. Barth: Obras (I, Paris, 1914, P. 185). J. Filliozat: Journal Asiatique (1934, pp. 111-112): os sitiar dividiam aos sarakku (substâncias) em án e pensarakhu, ingredientes machos e fêmeas, agrupamento que recorda ao ying-yang da especulação na China. L. Wieger: Histoire des croyances religieuses et des opinions

philosophiques en Chine (2.a ed., Hien-Hien, 1927, P. 395), pensava que o alquimista Ko Hung, do século III, tinha imitado o tratado Rasaratnákara, atribuído à Nágárjuna. Neste caso, o Rasaratnákara, que se considerava do século VII ou VIII (veja-se E. Lamotte: *Traite da Grande Vertu do Sagesse*, I, Lovaina, 1944, P. 383, núm. 1), «podia remontar-se realmente à época de Nágárjuna, budista do II século» (J. Filliozat: *A doctrine classique da médecine indienne*, Paris, 1949, P. 10). Mas existe também a possibilidade de que a alquimia tamula tenha sofrido a influência da China (veja-se J. Filliozat: «Tao'isme et Ioga», em *Dan Vietnan*, núm. 3, agosto de 1949, pp. 113-120, especialmente P. 120).

Sobre os manuscritos alquímicos da Fundação Cordier, veja-se J. Filliozat: *Journal Asiatique*, 1934, pp. 156 e ss.

### **Nota L - O sal amoníaco, na alquimia oriental**

O nome sânscrito do sal amoníaco é navasára; o nome iraniano, noshádar. H. E. Stapleton tratou de explicar estes nomes oferecendo como provável origem o chinês nau-sha. Veja-se «Sal-Ammoniac. A Study in primitive Chemistry (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, vol. I, núm. 2, pp. 25-42, Calcuta, 1905), e também H. E. Stapleton e R. F. Azo: «Chemistry in Iraque and Pérsia in the XIII Century» (ibid., vol. VIII, núm. 61, 1927, P. 346, N. 1). B. Laufer demonstrou a inconsistência desta hipótese: veja-se *Sino-Iranica* (Field Museum, Chicago, 1919, P. 505). O sal amoníaco foi utilizado pela primeira vez na alquimia iraniana e dali passou às alquimias da China, Índia e árabe. Veja-se sobre este problema Julius Ruska: *Sal ammoniacus, Nusádir und Salmiak* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademié der Wissenschaften, Heidelberg, 1925); vol.: *Das Buch des Alaune und Saltze* (Berlim, pp. 111, 195 e ss.). O termo árabe nushadír deriva do iraniano noshddar. É possível que o descobrimento e a aplicação alquímica do sal amônico sejam devidos a «uma das escolas alquímicas do império sasanida». Veja-se Henri Corbin: «Le livre du glorieux Jábir Ibn Hayyán» *Era-nos ahrbuch*, XVIII, Zurich, 1950, pp. 47-114; P. 53, núm. 15). O sal amoníaco ficaria assim de manifesto nos textos cuneiformes assírios. Veja-se Campbell Thompson: *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, P. 12. Vejam-se também J. R. Partington: *Origins and Development of Applied Chemistry* (Londres, 1935, pp. 147, 317). H. E. Stapleton: «The Antiquity of Alchemy» (*Ambix*, V, 1953, pp. 1-43; P. 34, N. 68). E. von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, III (Wenheim, 1954, P. 116).

### **Nota M - Alquimias grego-egípcia, árabe ocidental**

Elementos de bibliografia A maior parte das obras alquímicas gregas foram traduzidas e editadas pelo Marcelin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* (3 vols., Paris, 1887). Os textos de Stephanos de Alexandria não incluídos pelo Berthelot em seu *Collection* foram traduzidos e publicados pelo F. S. Taylor: «The alchemical works of Stephanos of Alexandria» (*Ambix*, I, 1937, pp. 116-139; II, 1938, pp. 39-49). Os papiros químicos foram publicados pelo O. Lagercrantz: *Papyrus Graecus Holmiensis* (Uppsala, 1913), e M. Berthelot: *Archéologie et Histoire des Sciences* (Paris, 1906). Para a

localização dos manuscritos, veja *A catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruxelas, 1924, ss.).

O mais importante do histórico da alquimia alexandrina pode encontrar-se no M. Berthelot: *Les Origines...* (Paris, 1885); vol.: *Introduction a l'étude da Chimie des anciens et du Moyen-Age* (Paris, 1889). Edmund von Lippmann: *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie* (I, Berlim, 1919; II, Berlim, 1931; III, Weinheim, 1954). Arthur John Hopkins: *Alchemy, Child of Greek Philosophy* (Columbia University Press, Nova Iorque, 1934). Rev. P. Festugiere, O. P.: «*Alchymica*» (*L'Antiquité Classique*, VIII, 1939, pp. 71-95); vol.: *A Révélation d'Hermés Trismégiste*, I (Paris, 1944, pp. 216-282). F. Cumont e J. Bidez: *Les Mages Hellénisés* (Paris, 1938, I, pp. 170 e ss., 198 e ss.; II, pp. 309 e ss.). F. S. Taylor: «*The Origins of Greek Alchemy*» (*Ambix*, I, 1937, pp. 30-47); vol.: *The Alchemists* (Nova Iorque, 1949). R. Pfister: «*Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique*» (*Seminarium Kondakovianum*, VII, Praga, 1935, pp. 1-59). J. Bidez: «*Dernières recherches sul l'histoire de l'alchimie no Grèce, Á Byzanc et en Egypte*» (*Bizantion*, 13, 1938, pp. 383-388). G. Goldschmidt: «*Der Ursprung der Alchemie*» (*Ciba Zeitschrift*, V, 1938, pp. 1950-1988). A. Rehm: «*Zur Ueberlieferung der griechischen Alchemisten*» (*Byzantinische Zeitschrift*, 39, 1939, pp. 394-434). W. J. Wilson: «*Origin and Development of Grego-egyptian Alchemy*» (*Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926-960). W. Ganzenmüller: «*Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtungen der Alchemie*» (*Chymia*, III, 1950, pp. 143-155). R. F.

Forbes: «*The Origin of Alchemy*» (= *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden, 1955, pp. 121-144). Vejam-se também C. A. Browne: «*Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy*» (*Ambix*, II, 1946, pp. 129-137; III, 1948, pp. 15-25). Egon Wellesz: «*Music in the treatise of Greek Gnostics and Alchemists*» (*Ambix*, IV, 1951, pp. 145-158).

Para quanto se refere à história árabe, terá que referir-se sobretudo às edições dos textos e aos estudos de J. Ruska (cuja bibliografia se achará no *Festgabe zu seinem 70. Geburtstag* (Berlim, 1937, pp. 20-40). Recordaremos os mais importantes: *Arabische Alchemisten*, III (Heidelberg, 1924); *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926); *Turva Philosophorum* (Berlim, 1931); *Das Buch der Alaune und Salze* (Berlim, 1935). Veja-se também a exposição geral oferecida por Ruska em dois artigos: «*Quelques problèmes de littérature alchimique*» (*Les una Guébharr-Séverine*, Neuchâtel, VII, 1931, pp. 156-173) e «*Methods of Research in the History of Chemistry*» (*Ambix*, 1937, pp. 21-29).

Sobre o Jábir, vejam-se E. J. Holmyard: *The Arable Works of abir ibn Hayyan* (Paris, 1928), e, sobretudo, Paul Kraus: *Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des ideie scientifiques dans l'Islã*, I-II (Cairo, 1942-1943, *Mémoires presente Á l'Institut d'Egypte*, tomos 44-45).

Sobre Razi: Gerard Heym: «*Al-Razi and Alchemy*» (*Ambix*, I, 1938, pp. 184-191). J. R. Partington: «*The Chemistry of Razi*» (*ibíd.*, pp. 192-196).

Vejam-se também J. W. Fuck: «The Arabic literature on Alchemy according to An-Nadim, A. D. 987» (Ambix, IV, 1951, pp. 81-114). Henri Corbin: «Le Livre du glorieux Jâbir ibn Hayyan. Alchimie et Archétypes» (Éranos-I'ahrbuch, XVIII, Zurich, 1950, pp. 47-114). H. E. Stapleton, R. F. Azo e H. Hussain: «Chemistry in Iraque and Pérsia» (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII, 1927, pp. 340 e ss.).

Não temos lugar para indicar aqui a enorme quantidade de literatura dedicada à alquimia da Idade Média e do Renascimento. Referimos aos três volumes de M. Berthelot: *A Chimie au Moyen Age* (Paris, 1893), à obra clássica de E. von Lippmann, a de W. Ganzenmüller: *Die Alchemie in Mittelalter* (Paderborn, 1938). John Read: *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationships* (Londres, 1939). Aldo Mieli: *Pagine di Storia della Chimica* (Roma, 1922). F. S. Taylor: *The Alchemist* (Nova Iorque, 1949). Albert-Marie Schmidt: *A Poésie scientifique en Transe au seizième siècle* (Paris, 1938, pp. 317 e ss.). (Três alquimistas poetas. Beroaldo de Verville, Cristóbal de Gamón, Clovis Hestean.) Lynn Thorndike: «Alchemy during the first half of the sixteenth Century» (Ambix, II, 1938, pp. 26-38). Robert Amadou: «Raimundo Lulio e a Alquimia» (Paris, 1953; constitui a introdução ao Codicilio, traduzido de novo por Léonce Bouysson).

Sobre o Paracelso, vejam-se Ernst Darmstaedter: *Arznei und Alchemie. Paracelsus- Studien* (Leipzig, 1931). A. F. Titley: «Paracelsus. A resume of some controversies» (Ambix, I, 1938, pp. 166-183). C. G. Jung: *Paracelsica* (Zurich, 1942). T. P. Sherlock: «The Chemical work of Paracelsus» (Ambix, III, 1948, pp. 33-63). A. Koyré: *Místicos, espirituais e alquimistas do século XVI alemão* (Paris, 1955, pp. 45 e ss.).

Gerard Heym tinha iniciado uma «Introdução à bibliografia da Alquimia» (Ambix, I, 1937, pp. 48-60), infelizmente interrompida.

As obras de George Sarton: *An Introduction to the History of Science*, 5 vols., e de Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vols. (Nova Iorque, 1929-1941), levam fartas bibliografias. Vejam-se deste modo as revistas críticas aparecidas em *Isis* (fundador, George Sarton).

Sobre a alquimia considerada do ponto de vista tradicional, vejam-se Fulcanelli: *Les demeures philosophales et symbolisme hermétique dans es rapports avec l'Art sacré et l'ésotérisme du Grand-Giuvre* (Paris, 1930). J. Evola: *A Tradizione ermetica* (Bari, 1931, seconda edizione riveduta, 1948). Eugenio Canseliet: *Deux logis alchimiques* (Paris, 1945). Alexander von Bernus: *Alchymie und Heilkunst* (Nüremberg, 1940). Rene Alleau: *Aspects de L'Alchimie traditionnelle* (Paris, 1953, pp. 223-236, bibliografia). Maurice Aniane: «Note sul l'alchimie, cosmologique de chrétienté médiévale» (no volume *Ioga. Science de l'homme integral*, Paris, 1953, textos e estudos publicados sob a direção de Jacques Nassui, pp. 243-273). Claudio D'Ygé: *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Grand-Giuvre des Alchimistes* (Paris, 1954; compreende a íntegra de *La Parole*

Délaissée, de Bernard Le Trévisan, e de L'Explication très curieuse, de Gobineau de Montluisant, pp. 225-232, bibliografia).

## **Nota N - C. G. Jung e a alquimia**

As investigações do professor Jung nada têm a ver com o interesse pela história da química nem com a atração pelo simbolismo hermético em si mesmo. Jung, médico e analista, estudava as estruturas e o comportamento da psique com o objetivo simplesmente terapêutico. Se pouco a pouco foi arrastado a estudar as mitologias e as religiões, a gnosis e os ritos, foi por compreender com mais clareza os processos da psique e, portanto, em última instância, para ajudar a cura de seus pacientes. E em determinado momento sentiu que sua atenção se surpreendia ante a analogia existente entre o simbolismo dos sonhos e alucinações de alguns de seus pacientes e o simbolismo alquímico. Para compreender o sentido e a função dos sonhos, Jung se dedicou a estudar seriamente os escritos dos alquimistas, seguindo suas investigações durante quinze anos, sem falar disso à seus pacientes nem à seus colaboradores imediatos, a fim de evitar toda possível sugestão ou auto-sugestão. Só em 1935 deu uma conferência em Uranos de Ascona sobre o simbolismo dos sonhos e o processo de individuação («Traumsymbole des Individuationsprozesses», Eranos-Jahrbuch [Zurich, 1936, II], seguida em 1936 por outra conferência: «Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie» [Eranos-Jahrbuch, IV, 1937]). Na primeira, Jung compara uma série de sonhos que assinalavam as etapas do processo de individuação com as operações sucessivas da opus alchymicum; na segunda se esforça em interpretar psicologicamente certos símbolos centrais da alquimia, e em primeiro lugar o complexo simbólico da «redenção» da matéria. Ambos os textos, corrigidos e grandemente aumentados, foram publicados em 1944 em forma de livro:

Psychologie und Alchemie (Zurich, Rascher, 2.a edição revisão em 1952). Das conferências de Ascona as alusões à alquimia fazem-se cada vez mais freqüentes nos textos de Jung, mas devemos assinalar acima de tudo os estudos seguintes: «Die Visionen des Zosimos» [(Eranos-Jahrbuch, V, 1937, pp. 15-54); uma versão aumentada foi publicada no recente volume Von den Wurzeln des Bewusstseins (Zurich, Rascher, 1954, pp. 139-216)]. Die Psychologie der Uebertragung (Zurich, 1946), prolegômenos ao monumental Mysterium Conjunctionis, cujo primeiro tomo acaba de aparecer (em 1955). «Der Philosophische Baum» (sua primeira redação foi apresentada em Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft, Basel, Bd. LVI, 1945, pp. 411 e ss. O texto, completamente revisado, figura no volume Von den Wurzeln des Bewusstseins, pp. 353-496).

Quando o professor Jung começava suas investigações sobre a alquimia existia um só livro sério e profundo, no qual este tema se abordava da perspectiva da psicologia profunda: Probleme der Mystik und ihre Symbolik (Viena, 1914), de Herbert Silberer, um dos mais brilhantes discípulos de Freud. Ao começar suas investigações Jung não reconhecia a si mesmo o direito de superar o nível estritamente psicológico: sua missão consistia em enfrentar-se com os «fatos psíquicos», entre os quais os símbolos e operações alquímicas acreditava ter achado certa correspondência. Os «hermetistas» e os «tradicionalistas»

reprovaram depois ao Jung ter traduzido em termos psíquicos um simbolismo e uma atividade que eram por sua própria essência trans-psíquicos. Reprovações análogas fizeram ao Jung alguns teólogos e filósofos, acusando-lhe de interpretar os fatos religiosos ou metafísicos em termos de psicologia. Conhecida é a resposta de Jung a estas acusações: a transpsicologia não é assunto do psicólogo; toda experiência espiritual implica uma atualidade psíquica, e esta atualidade está constituída por certos conteúdos e certas estruturas das quais tem o psicólogo perfeito direito a ocupar-se.

Mas a importância e novidade das investigações de Jung consistiam em ter estabelecido o fato de que o inconsciente verifica processos que se expressam com um simbolismo alquímico e que tendem a resultados psíquicos homologáveis aos resultados das operações herméticas. Difícil seria minimizar o alcance de tal descobrimento. Deixando a um lado no momento a interpretação puramente psicológica proposta pelo Jung, seu descobrimento demonstrava em substância que nas profundidades do inconsciente se desenvolvem processos que se assemelham de modo assombroso às etapas de uma obra espiritual gnosis, mística, alquimia que não aparece no mundo da experiência profana e que, muito ao contrário, rompe radicalmente com o mundo profano. Em outros termos, acharíamos-nos ante uma estranha solidariedade estrutural entre os produtos do «inconsciente» (sonhos, sonhos em vigília, alucinações, etcétera) e experiências que, pelo fato que transbordam as categorias do mundo profano, desacralizado, podem considerar-se como pertencentes a um «transconsciente» (experiências místicas, alquímicas, etc.) Mas Jung tinha observado desde o começo de suas investigações que a série de sonhos e sonhos em vigília que estava a ponto de identificar com um simbolismo alquímico acompanhavam a um processo de integração psíquica que ele denomina processo de individuação. Assim, pois, tais produtos do inconsciente não eram anárquicos nem gratuitos, mas sim perseguiam um fim preciso: a individuação, que para Jung constitui o ideal supremo de todo ser humano, o descobrimento e posse do próprio Eu. Mas se se tem em conta que para os alquimistas a opus ia dirigida à consecução do Elixir Vitae e da lapis, quer dizer, ao mesmo tempo à conquista da imortalidade e da liberdade absoluta (a posse da Pedra Filosofal permitia, entre outras coisas, «a transmutação em ouro», e por isso a liberdade de mudar o mundo, «salvar-lhe»), então o processo de individuação assumido pelo inconsciente sem «permissão» do consciente (e a maior parte das vezes, contra sua vontade), este processo que conduz o homem para seu próprio centro, o Eu, deve ser considerado como uma pré-figuração da opus alchymicum ou, mais exatamente, como uma «imitação inconsciente», para uso de todos os seres, de um processo de iniciação extremamente difícil e, portanto, reservado a uma elite espiritual pouco numerosa. Por conseguinte, chegaríamos à conclusão de que existem vários níveis de realização espiritual, mas estes níveis são solidários e homologáveis se lhes considera em um certo plano de referência, neste caso o plano psicológico. O «profano» que tem sonhos alquímicos e se aproxima de uma integração psíquica atravessa pelas provas de uma «iniciação»; só que o resultado desta iniciação não é o mesmo que o de uma iniciação ritual ou mística, embora possa ser assimilado funcionalmente a ela. Com efeito, no nível dos sonhos e outras manifestações do

inconsciente assistimos a uma reintegração espiritual que para o profano tem a mesma importância que a «iniciação» no nível ritual ou místico. Todo simbolismo é polivalente.

Jung demonstrou uma polivalência análoga para as operações «alquímicas» e «místicas»; estas são aplicáveis em níveis múltiplos e obtêm resultados homologáveis. A imaginação, o sonho, a alucinação, redescobrem um símbolo alquímico e por esse mesmo fato colocam o paciente em uma situação alquímica e obtêm uma melhoria que no nível psíquico corresponde ao resultado da operação alquímica.

O próprio Jung interpreta de outro modo seus descobrimentos. Para ele, assim como psicólogo, a alquimia com todos seus simbolismos e todas suas operações é uma projeção na Matéria dos arquétipos e processos do inconsciente coletivo. A opus alchymicum é em realidade o processo de individualização pelo qual alguém se converte em Eu. O Elixir Vitae representaria a obtenção do Eu, pois Jung tinha observado que «as manifestações do Eu, quer dizer, a aparição de certos símbolos solidários do Eu, trazem consigo algo da intemporalidade do inconsciente, que se expressa em um sentimento de eternidade e de imortalidade» (*Psychologie der Tiebertragung*). Assim, pois, a busca da imortalidade pelos alquimistas corresponde em nível psicológico ao processo de individuação, à integração do Eu. Quanto à «Pedra Filosofal» sonhada pelos alquimistas, Jung discerne em seu simbolismo várias especificações. Recordemos em primeiro lugar que para Jung as operações alquímicas são reais, somente que esta realidade não é física, a não ser psíquica. A alquimia representa a projeção de um drama ao mesmo tempo cósmico e espiritual em termos de «laboratório». A opus magnum tinha por fim tanto a liberação da alma humana como a cura do Cosmos. Em tal sentido, diz Jung, a alquimia adota e aperfeiçoa a obra do cristianismo. Segundo os alquimistas, diz Jung, o cristianismo salvou o homem, mas não à Natureza. O alquimista, por sua parte, sonha salvar ao Mundo em sua totalidade. A Pedra Filosofal se concebe como o *Filius Macrocosmi*, que cura ao mundo, enquanto, segundo os alquimistas, Cristo é O Salvador do Microcosmos, quer dizer, do homem somente. O fim último da opus é a apokatastasis, a Salvação cósmica: por isso o *Lapis philosophorum* é identificado a Cristo. Segundo Jung, o que os alquimistas chamavam «a matéria» era em realidade o «si mesmo». A «alma do mundo», o *anima mundi*, identificada pelos alquimistas com o *spiritus mercurius*, falava-se aprisionada na matéria. Por esta razão é que os alquimistas acreditavam na verdade da «matéria», pois a «matéria» era, em efeito, sua própria vida psíquica. Agora bem: o fim da opus era «liberar» essa matéria, «salvá-la», obter, em uma palavra, a Pedra Filosofal, quer dizer, o «corpo glorioso», o «corpus glorificationis».

Veja-se nosso artigo sobre Jung e a alquimia (*Le Disque Vert*, 1955, pp. 97-109). Assinalaremos que os historiadores das ciências receberam bastante favoravelmente as tese de Jung sobre a alquimia; vejam-se Walter Pagel: «Jung's Views on Alchemy» (*Isis*, 39, 1948, pp. 44-48), e a resenha de Gerard Heym (*Ambix*, III, 1948, pp. 64-67).

# ILUSTRAÇÕES

Fac ex maře & foemina circulum, inde quadrangulum, hinc triangulum, fac circulum & habebis lap. Philosophorum.



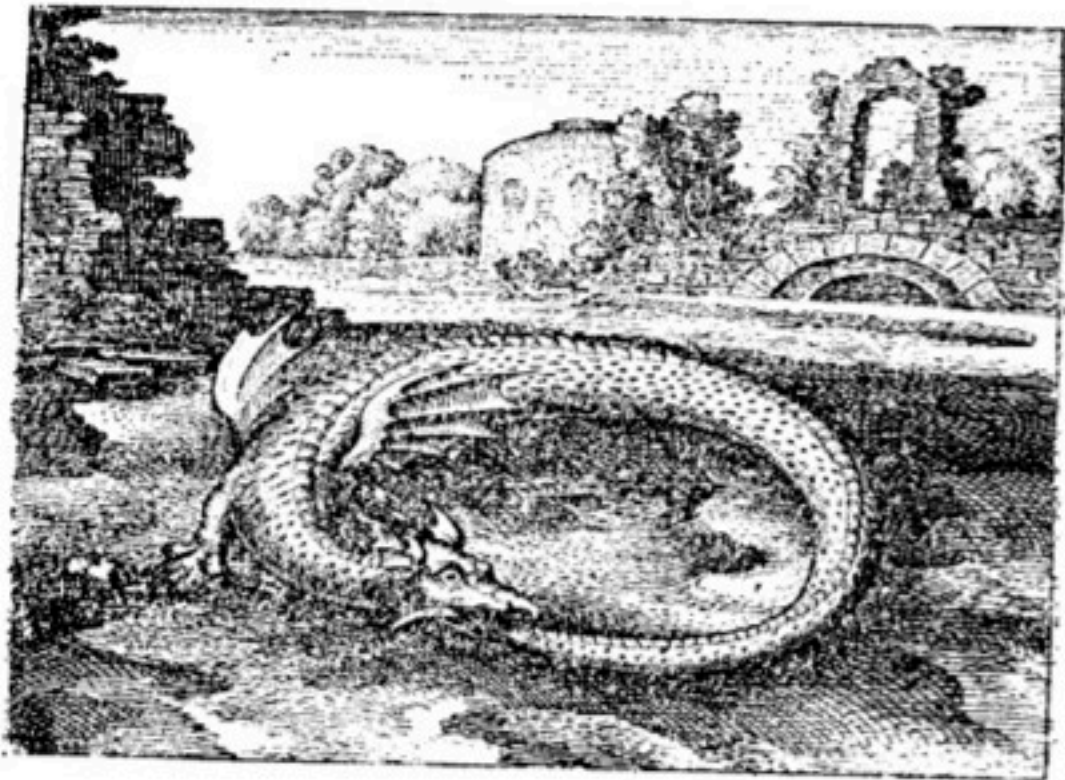
## EPIGRAMMA XXI.

**F**oemina masque unus fiant tibi circulus, ex quo  
Surgat, habens æquum forma quadrata latus.  
Hinc Trigoni ducas, omni qui parte rotundam  
In sphaeram redeat: Tum Lapis ortus erit.  
Si res tantatua non mox venit obvia menti,  
Dogma Geometrae si capis, omne scies,

«Haz un círculo con un hombre y una mujer; luego, un cuadrado; después, un triángulo, y, finalmente, un círculo, y obtendrás la Piedra Filosofal.»

Michaël Maier, *Scrutinium chymicum*.

Hic est Draco caudam suam devorans.



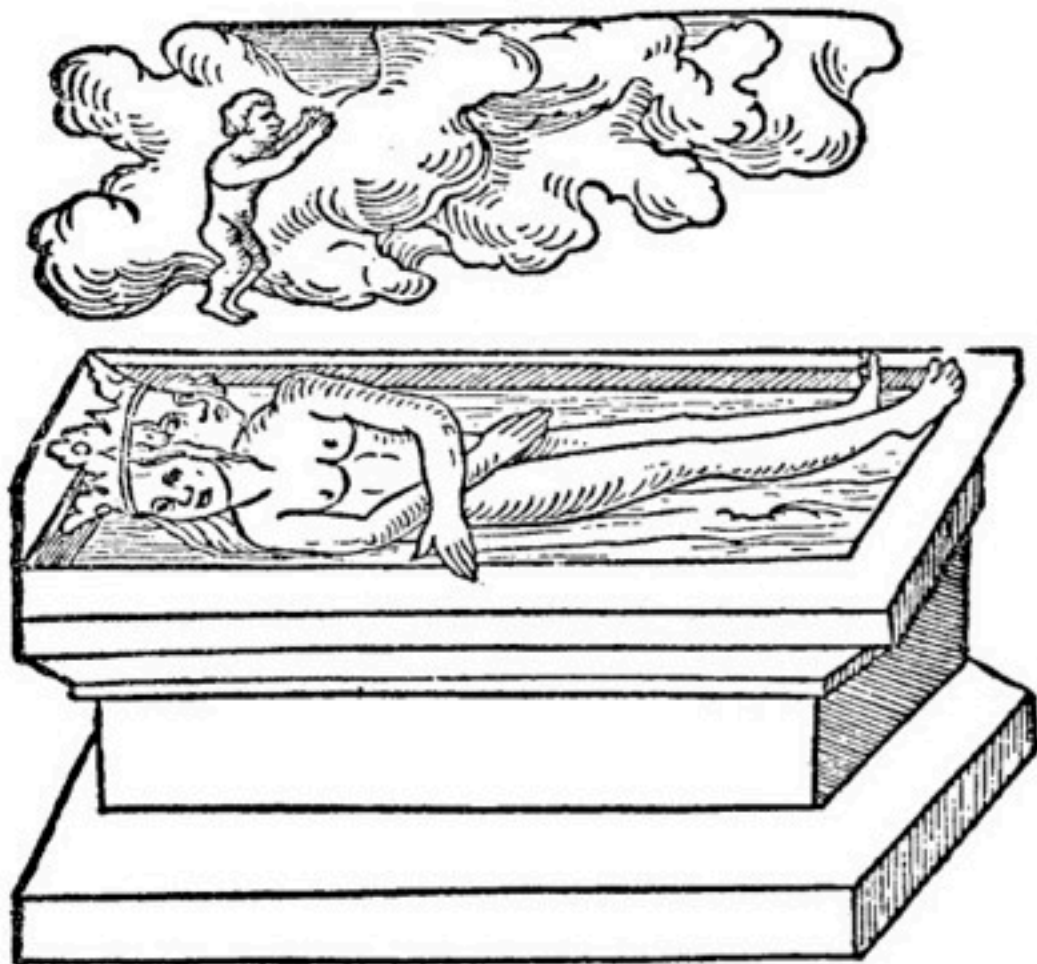
EPIGRAMMA XIV.

**D**ira fames Polypos docuit sua rodere crura,  
Humanaque homines se nutriisse dape.  
Dente Draco caudam dum mordet & ingerit alvo,  
Magnâ parte sui fit cibus ipse sibi.  
Ille domandus erit ferro, fame, carcere, donec  
Se voret & revomat, se necet & pariat.

«El dragón devorándose la cola.»

Michaël Maier, *Scrutinium chymicum*.

ROSARIUM  
ANIMÆ EXTRACTIO VEL  
*imprægnatio.*



Zwey teylen sich die vier element/  
Aus dem leyb scheydt sich die sele behendt.

*«Aquí se separan los cuatro elementos;  
el alma se escapa ligera del cuerpo.»*

*Rosarium philosophorum.*

Draco mulierem, & hæc illum interimit, simul-  
que sanguine perfunduntur.



EPIGRAMMA L.

**A**lta venenoso fodiatu'r tumba Draconi,  
Cui mulier nexu sit bene vineta suo:  
Ille maritalis dum carpit gaudia læti,  
Hæc moritur cum qua sit Draco tectus humo.  
Illius hinc corpus morti datur, atque cruore  
Tingitur: Hæc operis semita veratui est.

«El Dragón y la Mujer se devoran mutuamente, y se cubren de sangre.»

Michaël Maier, *Scrutinium chymicum*.

Naturam natura docet, debellet ut ignem.



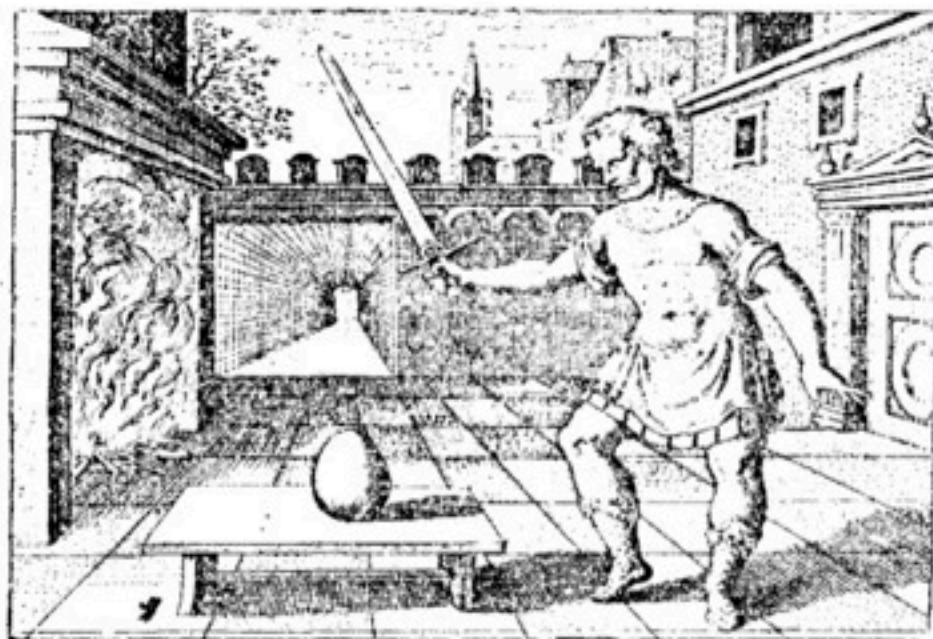
EPIGRAMMA XX.

**F**lamma, vorat quæ cuncta, velut Draco, gnarviter urfit  
Virginis eximium vi superare decus:  
Hinc lachrymis suffusa viro dum fortè videtur,  
Ille fuit miseræ ferre paratus opem.  
Protinus hanc clypeo velans contendit in hostem,  
Et docuit tantas spernere mente minas.

«La Naturaleza enseña a la Naturaleza a vencer el Fuego.»

Michaël Maier, *Scrutinium chymicum*.

Accipe ovum & igneo percute gladio.



EPIGRAMMA VIII.

**E**st avis in mundo sublimior omnibus, Ovum  
Cujus ut inquiras, cura sit una tibi.  
Albumen luteum circumdat molle vitellum,  
Ignito (ceu mos) cautus id ense petas:  
Vulcano Mars addat opem: pullaster & inde  
Exortus, ferri victor & ignis erit.

«El buevo filosófico en la prueba del Fuego.»

Michaël Maier, *Scrutinium chymicum*  
(Frankfurt, 1867).

Hermaphroditus mortuo similis, in tenebris jacens, igne indiget.



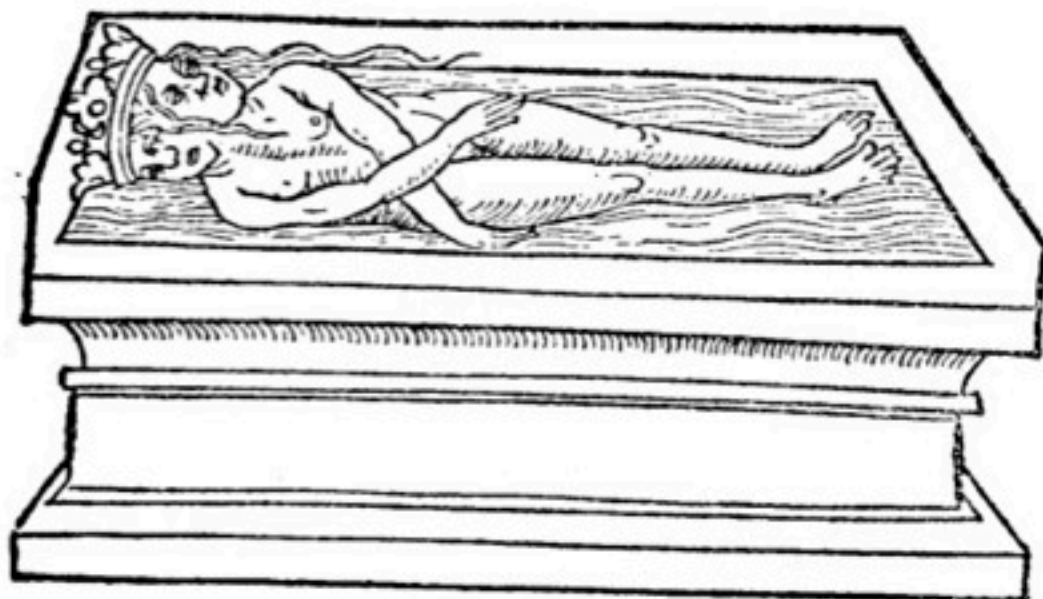
EPIGRAMMA XXXIII.

**I**lle biceps gemini sexus, en funeris instar  
Apparet, postquam est humiditatis inops:  
Nocte tenebrosâ si conditur, indiget igne,  
Hunc illi præstes, & modò vita redit.  
Omnis in igne latet lapidis vis, omnis in auro  
Sulfuris, argento Mercurii vigor est.

«El hermafrodita, semejante a un muerto, yaciendo en las tinieblas, necesita Fuego.»

Michaël Maier, *Scrutinium chymicum*.

PHILOSOPHORVM.  
CONCEPTIO SEV PV TRE  
*factio*



Wye ligen Kōnig vnd Kōningin doet/  
Die sele scheydt sich mit grosser not.

ARISTOTELES REX ET  
*Philosophus.*

**N**Unquam vidi aliquod animatum crescere  
sine putrefactione, nisi autem fiat putri-  
dum inuanum erit opus alchimicum.

«Aquí yacen el Rey y la Reina;  
su alma les ha abandonado con mucha pena.»

*Rosarium philosophorum* (Frankfurt, 1550).

## Os ensaios reunidos em **FERREIROS E ALQUIMISTAS**

mostram o lugar específico que ocupam na história das formações sociais as culturas exóticas, arcaicas e primitivas, irredutíveis aos enfoques e valorizações euro-cêntricos. O conjunto de mitos, ritos e símbolos associados aos ofícios de mineiro, metalúrgico e forjador, cujos segredos se transmitem de geração em geração através de ritos iniciáticos, ilustra as trocas de atitudes mágico-religiosa dos homens do mundo pré-industrial com respeito à matéria desde o preciso momento em que descobrem seu poder para mudar o modo de ser das substâncias minerais. **MIRCEA ELIADE** assinala que esse duplo caráter experimental e místico está igualmente presente na alquimia, tanto em sua versão ocidental como nas variantes chinesa, ou hindu. Das práticas e experiências alquímicas nascerá a química, a partir da decomposição da ideologia pré-científica posta em marcha de um processo geral de secularização. Porém, a alquimia é, também, uma ciência sagrada que estuda a passagem, o matrimônio e a morte das substâncias, destinadas à transmutação da matéria (a pedra filosofal) da vida humana (o elixir da vida).

Nesta mesma coleção: «**O mito do eterno retorno**» (LB 379), de Mircea Eliade.

