

# THE GREEN MAN E O ARQUÉTIPO DA NATUREZA SELVAGEM

Rosalira dos Santos Oliveira\*

*O homem verde é essa energia do espírito, essa presença inerente em cada célula do reino vegetal, que é transmitida ao reino animal e ao mundo humano através do alimento que nós comemos. Ele é Pã.*

Daniel, C. Noel

## 1 Uma figura enigmática

Chama-se o *Green Man* a escultura, desenho ou outra representação de uma face cercada ou composta de folhas. A figura do “homem verde”, ou *Green-Man*, como é mais conhecida, é encontrada em muitas igrejas e catedrais da Europa. Mesmo culturas tão diferentes quanto a da Índia e a da Malásia têm sua própria representação do “homem verde”. Sua presença espalhada por todo o continente, sugere uma influência muito difundida, embora talvez apenas entre os construtores, já que o entalhe da sua figura era, geralmente, o resultado do trabalho não assinado de artistas e artesãos anônimos. Recentemente, o “homem verde” experimentou uma redescoberta, tendo atraído a atenção de artistas modernos e também de adeptos de alguns dos novos movimentos religiosos. A sua face coberta por folha foi resuscitada como um símbolo para muitos mitos ocidentais do Renascimento. Este fato parece acenar tanto para a continuidade quanto para a transformação do seu simbolismo.

Para refletir sobre o seu significado simbólico, tomemos como ponto de partida a sua presença nas igrejas. Apesar de as esculturas e pinturas que o representam datarem da Idade Média, foi só em 1939 que ele passou a ser conhecido por este nome evocativo: “homem verde”. Observando-se sua figura percebe-se que, tal como as gárgulas e as madonas negras, o “homem verde” parece pouco à vontade nas igrejas

---

\* Doutora em Antropologia e pesquisadora da Fundação Joaquim Nabuco.

católicas. Realmente, o seu sentido pagão e sua associação com a natureza indomada não condizem com os dogmas que as catedrais buscam exaltar. Como então justificar a sua presença? É possível, e esta é a linha de explicação seguida por muitos historiadores, associá-la ao período chamado da “fé dual”. Um espaço de tempo situado antes do décimo quinto século no qual a Igreja cristã aceitou a presença de algumas “remanescências” dos cultos anteriores na sua liturgia e mitologia. Talvez o “homem verde” seja um dos resultados do sincretismo entre mitologias distintas que caracterizou o período da “fé dual”.



Figura 1 Um Homem Verde do século XIII, Catedral de Bamberg, Alemanha (Extraído de Anderson e Hicks, 1985)

Uma outra linha de interpretação afirma que a presença do “homem verde” nas catedrais explica-se pelo fato de que, no imaginário cristão medieval, a sua figura possuía um simbolismo completamente negativo, representando uma imagem do pecado e do sofrimento da humanidade após a queda. De acordo com essa teoria, os cristãos da Idade Média o viram não apenas como um pecador se dirigindo ao inferno, mas como um demônio ameaçando seus seguidores com o mesmo destino. Os defensores dessa posição chamam a atenção para o fato de que geralmente a sua folhagem é outonal, sugerindo a proximidade da morte.

Um ponto com o qual ambos os grupos parecem concordar é o fato de que o “homem verde” constitui uma representação da natureza. Seu rosto coberto por folhas o associa ao Senhor dos animais, o aspecto selvagem e indomesticado da natureza. Na tradição medieval, ele está associado tanto à série de ritos populares que celebram a “renovação da natureza” (os ritos primaveris do S. João Verde, a festa popular de Maio, a festa da Primavera) quanto aos “rituais de purificação” dos campos e doenças das plantas (a ferrugem ou as diferentes “lepras”) que necessitam de ser exorcizadas ao final do inverno com o homem silvestre representando o triunfo da luz durante o solstício de verão. A associação da sua folhagem ora com a primavera e a renovação, ora com o outono e com a morte reforçam essa interpretação do “homem verde” como um símbolo do ciclo natural do nascimento-vida-morte-deterioração. Dentro da cosmovisão cristã, esse é o ciclo que a alma deve superar através da fé e da vida de acordo com os preceitos bíblicos. Em concepções anteriores, esse ciclo – que prossegue, indo da deterioração ao surgimento de uma nova vida – constitui um símbolo da regeneração contínua da natureza.

As duas interpretações mostram claramente uma diferença de mentalidade a respeito da relação entre vida e morte, e, por conseguinte, em relação à vida humana na Terra. Interessa-nos aqui aprofundar a perspectiva cíclica na qual o “homem verde” pode ser interpretado como um símbolo do processo de vida-morte-renascimento, uma representação do ciclo da vegetação que morre no inverno e renasce na primavera. Nessa perspectiva, podemos vê-lo como uma expressão da continuidade simbólica de um arquétipo comum a muitos povos europeus do período pré-cristão: o deus da vegetação, da caça e da abun-

dância. Encontramos esse arquétipo em vários deuses cultuados antes do cristianismo, entre eles: o Cernunnos (pré-celta), o Freyr (nórdico), ou ainda, o Dioniso (greco/romano). O “homem verde” compartilha com estes alguns atributos de poder, força e virilidade. Entre eles, a folhagem exuberante, mas também a associação com animais, em muitos casos os chifres (símbolos da potência) e o falo ereto. Ainda que não encontremos sempre os mesmos elementos em todas essas representações – como é o caso dos chifres que desaparecendo da imagem do “homem verde” foram elementos centrais na construção da iconografia cristã do diabo – nos encontramos em presença da mesma constelação simbólica caracterizada não apenas pelas imagens já citadas, mas, sobretudo por um modo específico de representá-las que remete a temas como virilidade, selvageria, liberdade e a uma reafirmação do excesso. Examinemos rapidamente algumas dessas divindades.

## **2 Os precursores**

Cernunnos é um deus cujas representações foram comuns no mundo céltico antigo. Está associado aos animais masculinos, particularmente, àqueles ornados com chifres<sup>1</sup>. Os chifres de veado constituem uma das características mais constantes nas suas representações iconográficas, sendo, por isso mesmo, conhecido como o “deus Cornudo”. Em outras ocasiões, ele é também apresentado com galhos na cabeça (tidos como símbolos de força e perenidade), podendo, ainda, ser representado alimentando animais, ou mudar de forma e aparecer como uma cobra, um lobo ou veado. Por conta dessas associações, os estudiosos muitas vezes se referem a Cernunnos como “o Senhor dos Animais” ou “o Senhor das Coisas Selvagens”. Sua natureza é essencialmente terrena. Ele era o deus da fertilidade e da abundância e também o patrono da caça para os celtas antigos. Ao que tudo indica, foi adorado também como “o Senhor dos Bosques”, cujo poder e favor podiam influir no sucesso da caça, já que, de acordo com a crença céltica, os deuses dos bosques controlavam o êxito na caça ao mesmo tempo em que protegiam os animais selvagens.

Cernunnos possui também um lado sombrio: é o guardião do portal para o “outro mundo”. Sob esse aspecto era conhecido como “o

---

<sup>1</sup> O nome deriva de “*cerna*” que significa chifre. Dessa forma, Cernunnos é igual a “chifrado”.

Senhor da Caçada Selvagem”, encarregado de ceifar a vida dos que deviam morrer a cada ano, garantindo, assim, a continuidade do processo natural da vida, morte e renascimento<sup>2</sup>. Representado, simultaneamente, como “o Senhor das Coisas Selvagens” e como “líder da Caçada Selvagem”, Cernunnos simboliza os mistérios da associação profunda entre morte e renascimento, uma crença muito importante nas tradições religiosas celtas. Na vertente britânica continental dessa tradição, Cernunnos também assume um importante papel como consorte da deusa Tríplice. Esse aspecto do deus da fertilidade como contraparte da deusa será explorado mais adiante.

Encontraremos os mesmos temas, fertilidade, abundância e relação com a morte, nas representações e na mitologia de Freyr, outro deus associado à vegetação. Apresentado freqüentemente em posição itifálica, Freyr regia a chuva, o brilho do sol e os produtos dos campos. Era invocado nos casamentos, pois se acreditava que ele trazia prosperidade e muitos filhos. Tinha vários cognomes descritivos, um dos quais era “o luxuriante”. Dele dizia-se que viajava pelos campos, num carro, levando prosperidade para seus adoradores. Além das associações com a fertilidade e a riqueza, Freyr é também o “Senhor dos Mortos e do Submundo”, já que era uma das principais divindades no panteão dos Vanir – os deuses nórdicos que regiam a fertilidade da terra e dos homens, a magia e a divinação e também o contato com o “outro mundo”. Por conta dessa associação entre morte e fertilidade, os ritos orgiásticos e os sacrifícios humanos também constituíam aspectos centrais do culto a Freyr e aos Vanir de modo geral.

Freyr assume ainda o papel de consorte da deusa, uma vez que o seu nome (na verdade um título) significa “Senhor” enquanto sua irmã Freyja tinha o título correspondente: “Senhora”. Segundo Ellis Davidson (2004), os reis-sacerdotes suecos encarnavam Freyr mascarados de javali (um dos seus animais sagrados) num ritual que celebrava o seu casamento com Freyja. Para esse autor *parece claro que este casamento sagrado representava um rito de soberania (o casamento com a Terra Mãe) considerado como necessário à consagração do rei* (Op. Cit., p. 85).

---

<sup>2</sup> Foi essa ligação que levou César a associar Cernunnos a Plutão ou Hades.

Por fim, temos Dioniso, o deus do desregramento, o “anti-polis” por excelência, senhor de muitos nomes, tais como: “*o delirante*”, “*o murmurante*”, “*o fremente*”.<sup>3</sup> A divindade grega tardia, associada ao vinho e à loucura, deriva de uma outra, mais antiga, conhecida por vários nomes sendo Zagreu considerado o original trácio. Dioniso Zagreu tem um lugar central nos mistérios órficos nos quais se celebra o seu casamento sagrado com a Mãe Terra.

Entre os seus muitos atributos, Dioniso era celebrado, também, como um deus das árvores. Sua imagem, muitas vezes, era meramente um poste ereto, sem braços, mas enrolado em um manto, com uma máscara barbada para representar o rosto e com arbustos projetando-se da cabeça ou do corpo para indicar o seu caráter vegetal. Na Grécia antiga, os agricultores costumavam oferecer sacrifícios a “Dioniso das Árvores”, a fim de assegurar a fertilidade dos campos. Sobre a vinculação de Dioniso à vegetação e aos frutos da Terra:

Deus da vegetação, da vinha, do vinho, dos frutos, da renovação sazonal. *Senhor da árvore* (Plutarco), ele é *aquele que distribui alegria em profusão* (Hesíodo). (...) ‘Dioniso é também o princípio e o senhor da fecundidade animal e humana.’ Denominado, aliás, *Falen* ou *Falenos*, a procissão do ‘Phallos’ ocupa lugar importante em muitas de suas festas (assim como a descoberta ou a revelação do falo nos afrescos da iniciação, por exemplo, da Vila dos Mistérios em Pompéia). As espécies prolíficas do bode e do touro intervem frequentemente na sua lenda e no seu culto. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 1993, p.341).

Conforme se afirma acima, as procissões em honra de Dioniso: as dionisiacas ou bacanais, comportavam sempre um elemento de adoração do falo. Nos primeiros tempos, essas eram festas tipicamente agrárias nas quais haviam danças da fertilidade executadas por homens disfarçados de bodes que portavam grandes falos. Posteriormente, se transformaram em festas mais artísticas, das quais foram suprimidos os elementos mais crus. De qualquer modo, o fato é que as procissões fálicas sempre foram constitutivas das dionisiacas. Na Grécia e em Roma, o culto a Dioniso se fazia acompanhar de um “desenfreamento”

---

<sup>3</sup> Note-se a semelhança com os títulos atribuídos a Freyr.

extático e de orgias celebradas à luz das fogueiras durante a noite do solstício de inverno.<sup>4</sup> Também o cortejo mítico que o acompanha nessas celebrações é bastante significativo. Faziam parte do seu séquito: *sátiros, bacantes e outras divindades menores como Priapo<sup>5</sup>, o Deus de Lâmpsaco* (BRANDÃO 1991, p. 291).<sup>6</sup> Todos a segui-lo no seu carro puxado por panteras e ornamentado com heras.

Os chifres também fazem parte da iconografia de Dioniso. Muitas vezes ele era representado na forma animal, na forma de touro ou apenas portando os seus chifres. Assim, ele era conhecido como “o com faces de touro”, “o chifrudo” ou “o touro”. Acreditava-se que ele aparecia como touro em alguns dos seus festivais. Ele é também o consorte da antiga deusa egéia da vegetação, Ariadne. Já a sua associação com o mundo dos mortos, vincula-o aos deuses da fertilidade, cuja mitologia estivemos acompanhando. No mito órfico, Dioniso-Zagreu desce ao Hades para resgatar sua mãe, Semele. São novamente Chevalier e Gheerbrant quem nos esclarece a respeito dessa vinculação entre um Dioniso, deus da fertilidade, e o mundo dos mortos. Dizem eles:

(...) Seu [de Dioniso] papel nas cerimônias de Elêusis mostra essa passagem pelas profundezas da terra como uma fase de germinação e um pendor de fertilidade. *Toda produção terrestre tem sua fonte última nas profundezas do inferno.* (...) A descida de Dioniso aos infernos simboliza a alternância das estações, do inverno e do verão, da morte e da ressurreição. Encontra-se aí a trama estrutural dos Deuses mortos e ressuscitados, comum às religiões de mistérios, que floresceram no começo da nossa era em todo o mundo greco-romano. (CHEVALIER & GHEERBRANT 1993, p.341)

### 3 Imagens de vida e de morte

Vimos que tanto o “homem verde” como alguns dos deuses aos quais podemos relacioná-lo foram associados à natureza selvagem e à

---

<sup>4</sup> Havia também uma festa denominada “as lenhas” durante as quais as bacantes levavam um tronco de árvores adornado e vestido, uma reminiscência da antiga identidade fálica de Dioniso-Zagreu como Deus anual.

<sup>5</sup> Como todos sabem, Priapo, como os outros sátiros, vive numa frenética atividade sexual. Sendo o seu falo sempre ereto a fonte do termo priapismo.

<sup>6</sup> Priapo parece ser uma exacerbação dos poderes atribuídos a Pã, a divindade dos bosques pré-helênica.

vida vegetal e animal, à qual o homem arcaico sentia-se vinculado através de uma estreita relação vida-morte-vida. A fertilidade dos campos semeados, dos animais domésticos e dos de caça poderiam, ou não, assegurar a sobrevivência da tribo. Por outro lado, tanto no fruto colhido quanto no animal sacrificado via-se claramente a presença da morte alimentando a vida. Esse ciclo eterno e imutável, embora sempre em transformação, era visto como sagrado, sendo o deus da vegetação uma das suas representações.

Examinemos agora a constelação simbólica representada pelo “homem verde” e seus ancestrais míticos. Já destacamos o cortejo que, com algumas variações locais, parece acompanhá-los: a espessa folhagem, os animais, os chifres, o falo, etc., mas, sobretudo, um modo específico de representá-los que se caracteriza pela forma exuberante, desmedida, como que uma glorificação do excesso. Destaque-se ainda uma ambivalência essencial que faz com que sejam vistos simultaneamente como portadores da vida e das dádivas da abundância e também como associados às potências da morte.

Em primeiro lugar, temos a imagem das folhas que formam seja a face do “homem verde”, seja o cortejo de árvores sagradas associadas aos diferentes deuses que citamos. Essa presença do elemento vegetal nos remete, mais uma vez, à percepção do caráter cíclico – nascimento, maturação, morte e transformação – da vida na Terra. Refletindo sobre a concepção cíclica do tempo, o texto abaixo citado chama a atenção para o fato de que essa cosmovisão possui dois grandes suportes simbólicos: os ritmos lunares e o ciclo vegetal.

O ciclo vegetal que se fecha da semente a semente, ou da flor a flor, pode ser, tal como o ciclo lunar, segmentado em rigorosas fases temporais. Há mesmo sempre no enterramento da semente um tempo morto, uma latência que corresponde semanticamente ao tempo morto das lunações.(...) O simbolismo vegetal contamina toda a meditação sobre a duração e o envelhecimento. Como o testemunham os poetas de todos os tempos e de todos os países, cantores do retorno em que a natureza expira e da renovação primaveril. (DURAND, 2000, p. 296)

Uma outra presença marcante nas imagens que estamos analisando é a dos símbolos ligados à masculinidade e à virilidade, entre os quais estão os chifres e o falo ereto. *O falo constitui um símbolo do poder gerador e um agente da fertilidade vegetal e animal por exce-*

*lência, sendo por isso mesmo, um atributo comum aos deuses que presidem os ciclos agrários ou protegem o gado* (CHEVALIER & GHEERBRANT 1993, p. 418). Paradoxalmente, é como o portador da vida que o falo aparece nos sepulcros, seja como oferenda propiciatória aos espíritos do “outro mundo”, famintos por vida, seja para simbolizar a sobrevivência após a morte. Já encontramos antes essa associação falo-morte à propósito do culto de Freyr e de Dioniso, além do papel atribuído a Cernunnos como líder da “caçada selvagem”. Essa mesma associação aparece na vinculação simbólica que une o falo/arado à vulva/terra, o que torna a agricultura uma espécie particular de *hierogamos*. Sobre essa vinculação vejamos o seguinte comentário::

A agricultura como técnica profana e como forma de culto, encontra o mundo dos mortos em dois planos distintos. O primeiro é o da solidariedade com a terra: os mortos, como as sementes, são enterrados e penetram na dimensão ctônica só a eles acessível. (...) Semelhante às sementes enterradas na matriz telúrica, os mortos esperam o seu regresso à vida sob uma nova forma. É por isso que eles se aproximam dos vivos, sobretudo nos momentos em que a tensão vital na comunidade atinge o seu máximo, quer dizer nas festas chamadas da fertilidade, quando as forças genésicas da natureza são evocadas, desencadeadas, exacerbadas pelos ritos, pela opulência e pela orgia. (ELIADE, 1970, p. 415).

Exacerbação, excesso, opulência, orgia, reafirmação da vida através do comércio com a morte, uma troca incessante na qual a “potência” se alterna entre os dois pólos. Entre eles flui a torrente da vida exacerbada pela atividade orgiástica. A própria atividade agrícola é uma prática regenerativa. Através dela, a semente enterrada sob a Terra volta à vida. É por conta dessa afinidade, e da natureza ctônica de ambos, que os cultos da fertilidade vinculam-se, de modo profundo, aos cultos mortuários. Tendo a orgia, que já vimos estar presente nos rituais dedicados a Freyr e a Dioniso, o caráter de um retorno ao indiferenciado social, uma *mimesis da condição das sementes que se decompõem na terra, abandonando a sua forma para dar origem a uma nova planta* (ELIADE 1990, p. 424). É essa a razão pela qual *práticas orgiásticas e místicas agro-lunares são fortemente soteriológicas. (...) A festa é ao mesmo tempo momento negativo em*

*que as normas são abolidas, mas também alegre promessa de uma ordem vindoura ressuscitada. (Op.Cit, p. 415).*

Os chifres vêm reforçar essa idéia de um comércio entre a vida e a morte atestando poder e potência. A vinculação parece clara, uma vez que somente os animais machos e adultos possuem chifres e estes constituem uma arma mortal que o caçador precisa enfrentar. Nesse confronto, um ou ambos podem encontrar a morte. De qualquer modo, há sempre o sacrifício de uma vida em benefício da sobrevivência do grupo, de tal maneira que a vida sacrificada se torna a semente da vida que floresce. Talvez por essa associação com o caçador que arrisca a vida pelo grupo, os chifres tenham passado a fazer parte da indumentária de guerreiros de diversos povos. Mas, os chifres podem apresentar uma dupla filiação simbólica: enquanto os chifres do carneiro são de caráter solar, os do touro, animal sagrado de Dioniso, constituem:

Um emblema da Magna Mater divina. Onde quer que eles apareçam assinalam a presença da Grande Deusa da fertilidade (...). Eles evocam os prodígios da força vital, da criação periódica, da vida inesgotável, da fecundidade. (CHEVALIER & GHEERBRANT, 1993, p. 234)

O que nos permite aproximar todos esses símbolos é a repetição do tema da vida que se alimenta da morte e vice-versa. Nessa perspectiva, o “homem verde” e os demais deuses que analisamos se apresentam, de um lado, como uma metáfora para o processo ocorrido com a vegetação. E de outro, como expressão de uma percepção específica com relação ao destino humano, uma atitude particular diante do tempo e do devir, uma concepção para a qual é *tão essencial morrer como ser no tempo* (DURAND, 2000, p. 295). Decerto, esses símbolos e mitos conservam um otimismo profundo: a catástrofe, a morte ou a mutilação nunca é definitiva, a primavera sucede ao inverno e a regressão não passa de um mau momento a ser anulado pelo próprio recomeço do tempo. Entretanto, esse otimismo nunca escamoteia o terror e a morte. As fases escuras existem e são partes constitutivas do divino. É essa a razão profunda pela qual os deuses da fertilidade são, simultaneamente, deuses funerários. A idéia motriz dessa associação ancora-se na necessidade de se proceder a um sacrifício contínuo como forma de proporcionar uma revitalização da existência e da vida.

O simbolismo da vegetação, assim como o da lua, vai fornecer as imagens que permitem expressar essa intuição sobre o funcionamento do Cosmos. Trata-se daquilo que Gilbert Durand denomina *complexo agro-lunar*, uma constelação de imagens que reúne ambos os simbolismos organizando-os em torno de um tema único: *o da morte e do retorno periódico da vida*, sintetizado, inclusive, no caráter ambivalente das suas divindades. Para Eliade (1990, p. 226), essa ambivalência acentua a vinculação da metafísica agro-lunar ao tema *do ritmo, realizado pela sucessão dos contrários, do 'devir' pela sucessão de estados polares (ser, não ser; formas-estados latentes; vida-morte)*. Por isso mesmo, essa concepção tende a se estruturar na forma de um mito, o “drama agro-lunar”: uma narrativa na qual o deus da vegetação se transforma no filho/amante da Grande Mãe, cuja morte, geralmente no inverno, ocasiona dor e desolação, não apenas para a deusa como para toda a terra, mas retorna à vida com a primavera. É o que ocorre com Tammuz, Dumuzi, Adonis, etc. Na avaliação de Gilbert Durand, o “mito agro-lunar”, por seu caráter diacrônico, permite harmonizar as fases contrastadas do ciclo da lua e da vegetação, organizando-as numa narrativa que põe em relevo ora uma, ora outra. Com isso, o caráter ambivalente da divindade vai, progressivamente, se transformando em diferentes fases da narrativa, até porque:

A coincidência de contrários num único objeto é insuportável mesmo para a mentalidade primitiva. O drama litúrgico com a transposição da contradição para várias personagens, parece ser uma primeira tentativa de resolução. A ambivalência torna-se tempo real para não ser pensada ao mesmo tempo e na mesma relação. E assim se engendra o drama cujo personagem central é o filho (DURAND, 2000, p.300).

Enfim, no complexo agro-lunar, com suas divindades da morte e da fertilidade, encontramos uma valorização positiva do devir, uma atitude de entrega aos ciclos cósmicos. A imortalidade aqui prometida não é a da imutabilidade, de um estado inalterado de perfeição, mas a da transformação contínua da vida em morte e vice-versa. Nesta concepção, vida e morte constituem estados por onde circula a energia vital que mantém o mundo e é somente entregando-se a este movimento que se pode assegurar o retorno da vida. Buscar a permanência é contrariar o

modo pelo qual a natureza opera. Entregar-se é perpetuar o eterno mistério do imbricamento morte-vida. Trata-se, aqui *de um estilo ontológico (...) onde a permanência já só reside na constância da própria mudança e na repetição das fases* (DURAND, 2000, p. 294).

#### **4 O consorte da deusa**

Atualmente, dentro do movimento intitulado “o retorno da Deusa”, também o deus da caça e da vegetação volta a ser cultuado no mundo contemporâneo, particularmente dentro da religião Wicca, mas também em outras versões do Neopaganismo. Nesta nova interpretação, ele é o consorte da deusa, representante da natureza efêmera de todas as coisas e símbolo da transformação contínua. Na *theologia wiccana*, a deusa – Mãe Terra – representa a fundação, o substrato da mudança, a forma subjacente, o ser em vias de se formar, aquilo que nunca morre. Já o deus simboliza as mudanças de forma que devem acontecer, para que se mantenha o ciclo da vida. Ele morre e renasce, retira e devolve. Ele tem muitas faces, sendo uma delas a do “homem verde”, conforme explicita o texto abaixo:

Ele é o Galhudo e o Green-Man... É o macho em sua plenitude. Cheira a sexo e promessas. Ele é o grande amante atraído irresistivelmente pela Senhora. É o provedor, o sustentador, o defensor. É o Senhor das Coisas Selvagens, o Deus da Dança da Vida, o falo ereto, o fertilizador. Como Green-Man, ele também é o Senhor da Terra e da sua abundância, o parceiro da Senhora dos Grãos, o Senhor dos Brotos, aquele que cuida dos frutos e os distribui pela terra. Mas o Deus é também o trapaceiro, o Senhor da embriaguez e o ancião da justiça (...). Ele é o velho sábio que vai murchando e se transforma no Senhor da morte. Ele é o Senhor dos dois mundos, pois no ventre da Deusa ele vive sua morte e seu renascimento. Ele é o que atravessa os portais dos quais ela é a Senhora. Ele é o caçador, que também faz o papel de ceifador. Ele ronda o leito dos moribundos e dança a dança da morte. É o senhor dos esqueletos e na dança da morte retoma o brilho do sol e sua face negra se ilumina com uma expressão impossível de se conter. Ele é Pai, Filho, Bebê Iluminado, Amante Selvagem, Sábio Educador... Ele é o deus que se revela apenas pela deusa.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> “O Deus Cornífero” In [www.templodadeusa.com.br](http://www.templodadeusa.com.br) acessado em 22/05/2007

Vemos então que o Deus da Wicca apresenta vários dos atributos dos antigos deuses da fertilidade: os chifres, a natureza selvagem, a sexualidade, a associação com a morte e com o renascimento, entre outros. Ele é patrono da embriaguez como Dioniso, assegura a abundância dos frutos como Freyr, ronda o leito dos mortos como Cernunnos. Mas, sobretudo, ele é o consorte da grande deusa, a sua contraparte. Sentido como um contraponto ao modelo dominante do Deus-Pai, o Deus da Wicca é visto como um representante da natureza selvagem e da força indômita do masculino. Sua figura é absolutamente paradoxal: ele é o caçador e a caça; é aquele que morre e renasce com as estações, é o filho da grande deusa e também o seu amante. É, sobretudo, uma imagem de liberdade e de reconhecimento do aspecto animal que habita dentro de todos, homens e mulheres:

E, portanto o deus é o veado orgulhoso que habita o coração da floresta mais profunda, a do *self*. Ele é o garanhão, veloz como o pensamento (...). Ele é o bode-Pã, luxúria e medo, as emoções animais que são também os poderes estimuladores da vida humana; ele é a lua-touro com seus chifres em meia lua, sua força e suas patas que retumbam sobre a terra (...) No entanto ele é indomado. Ele é tudo aquilo dentro de nós que jamais será domesticado, que se recusa a fazer concessões, ser moderado, tornar-se seguro ou adulterado. Ele é livre. (STARHAWK, 2001, p. 151).

Esta representação de um ideal de masculinidade que se afirma pela liberdade e não pelo domínio sobre um Outro – seja ele os outros homens, as mulheres, crianças e a própria natureza – é muito cara à cosmovisão neopagã. Ora, é exatamente esse desejo de controle que muitos dos pensadores, que se interessam pela questão ambiental numa perspectiva filosófica, vêm destacando como algo que talvez constitua *um dos traços mais marcantes da civilização moderna: a idéia de que o ser humano é tão mais humano quanto mais ele consegue estender o seu controle sobre todos os níveis e planos da existência*, (MANGABEIRA UNGER, 1992, p.11). Esse projeto de domínio e de controle está na raiz da concepção moderna do mundo, é o projeto “faustiano” tão bem incorporado pela tecnociência. Sua virulência está relacionada a uma visão na qual o conhecimento é concebido, basicamente, como uma técnica de manipulação. Sua sombra situa-se

no medo da dependência e na noção de liberdade como ausência de responsabilidade. Segundo essa perspectiva, o homem é livre na medida em que não se submete a nenhuma outra norma que aquelas ditadas pelos seus interesses – seja como indivíduo seja como espécie. Nessa pretensão de domínio, a natureza deixa de ser vista como sagrada, para ser percebida como um conjunto de objetos à disposição do homem, cujo valor reside na “utilidade” que possa apresentar para ele.

Talvez por representar um símbolo de uma outra relação com a natureza, capaz de celebrar a co-dependência mútua, é que o “homem verde” volte a mostrar sua face para artistas e militantes ecológicos. Entre estes parece atuar como um inspirador que incita a construir uma relação mais respeitosa com a natureza. É o que se deduz das palavras dos organizadores do projeto artístico-ecológico intitulado *Burning Man*, cujo evento deste ano será dedicado ao “homem verde”:

Neste ano vamos nos apropriar do Homem Verde e do encanto primevo que ele lança nas nossas imaginações para um objetivo moderno. O nosso tema concerne à relação da humanidade com a natureza. Como seres conscientes existimos fora da influência da natureza ou sua força nos impele e informa a raiz central de quem e do que nós somos? (...) Alguns dizem que é o nosso dever principal de conservar o mundo natural intacto, protegido dos caminhos do homem. Isto é um objetivo digno. Mas se o “Burning Man” nos ensinou algo, é que podemos colaborar com a natureza. Só da experiência imediata, não das ideologias que estão fora do mundo criado, nós podemos regenerar um sentido da natureza como ele se move dentro de nós e em seus fluxos através de nós. Calmamente e pacientemente, o Homem Verde espera.<sup>8</sup>

Conforme se depreende do texto acima, a imagem do homem verde evoca, simultaneamente, o ideal de uma relação harmoniosa com a natureza e também de um respeito genuíno pelo seu aspecto indomável. Implica, de certo modo, uma renúncia ao ideal de controle e a humildade de se colocar como mais um partícipe do ciclo da vida (que necessariamente inclui a morte como nos recordam os antigos deuses da fertilidade). Significa, por fim, recordar a vinculação semântica que une a palavra *humano* a *húmus*.

---

<sup>8</sup> “2007- Art Theme: The Green Man” In [www.burningman.com](http://www.burningman.com). Acessado em 01/07/07

À guisa de conclusão, podemos refletir sobre a afirmação de Fritjof Capra (1998, p. 27), para quem *o vínculo entre uma percepção ecológica do mundo e o comportamento correspondente não é uma conexão lógica, mas psicológica*. Em sendo assim, talvez, ao nos espreitar por entre as folhas – sejam as da primavera que celebram a vida, seja as do outono que recordam a morte –, a enigmática face do “homem verde” esteja retornando para nos ensinar a reencontrar na celebração consciente da nossa ligação com a Terra, a marca mais profunda da nossa humanidade.

## REFERÊNCIAS

- BRANDÃO, Junito. *Dicionário mítico-etmológico da mitologia grega*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1991. v. 1-2.
- CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. Tradução Carmen Fischer. São Paulo: Phalás Athena, 2004.
- CAPRA, Fritjof. *A teia da vida - uma nova compreensão dos sistemas vivos*. Tradução Newton Roberval Eichemberg. São Paulo: Cultrix, 1998.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alan. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993. 783 p.
- O Deus Cornífero. Disponível em: <[www.templodadeusa.com.br](http://www.templodadeusa.com.br)>. Acesso em: 22 maio 2007.
- 2007 Art Theme: the Green Man. Disponível em: <[www.burningman.com](http://www.burningman.com)>. Acesso em: 1º jul. 2007.
- DURAND, Gilbert. *Mito, símbolo e mitologia*. Lisboa: Presença, 1989.
- \_\_\_\_\_. *As estruturas antropológicas do imaginário – introdução a arquetipologia geral*. 2. ed. Tradução Helder Godinho. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução Natália Nunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmo, 1990.
- ELLIS DAVIDSON, H. R. *Deuses e mitos do norte da Europa*. Tradução Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras, 2004.
- GUÉNON, René. *O reino da quantidade e os sinais dos tempos*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- MANGABEIRA UNGER, Nancy. *O Encantamento do humano – ecologia e espiritualidade*. São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. (Org.). *Fundamentos filosóficos do pensamento ecológico*. São Paulo: Loyola. 1992.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP). CENTRO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE GREGA. DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA. *Do divino: imagens e conceitos*. São Paulo: Educ; Palas Athena, 1996.

QUINTINO, Cláudio Crow. *O livro da mitologia celta: vivenciando os Deuses e Deusas ancestrais*. São Paulo: Hi-Brasil, 2002.

STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais a grande deusa*. Tradução Ann Mary Fighiera Perpétuo. 4. ed. Rio de Janeiro: Record; Nova Era, 2001.

## RESUMO

Chama-se “*the green man*” ou “homem verde” a escultura, desenho ou outra representação de uma cara cercada ou feita de folhas. Encontram-se representações do “homem verde” espalhadas pelas catedrais da Europa, particularmente naquelas situadas na Inglaterra e em algumas partes do país de Gales e da Escócia. Também se encontram “homens verdes” na Alemanha, França, Itália e Holanda. Vinculado aos artesãos que trabalharam na construção das igrejas e catedrais medievais, o “homem verde” parece estar pouco à vontade seja dentro das igrejas, seja dentro do simbolismo judeu-cristão. Uma das razões para isso é sua clara vinculação às divindades pré-cristãs associadas à natureza selvagem, aos animais, à vegetação e à fertilidade da terra e dos homens (Freyr, Dioniso, Cernunnos, etc.). Neste artigo, tal como caçadores, seguiremos o rastro do “homem verde” desde suas manifestações pré-cristãs até o ressurgimento do seu simbolismo nos dias atuais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Homem Verde. Mitologia. Natureza. Natureza selvagem. Neopaganismo.

## ABSTRACT

*O homem verde* or “the green man”: so is called any sculpture, drawing or another representation of a face surrounded by or made of leaves. There are representations of “the green man” in Europe’s cathedrals, particularly in England and other places in Wales and Scotland. There are “green men” in Germany, France, Italy, and Holland as well. Linked to the artisans who worked in the construction of medieval churches and cathedrals, “the green man” seems to feel uncomfortable inside churches and in the frame of Judaic-Christian symbolism. It is due, among other reasons, to their clear links to pre-Christian divinities, mostly associated to wild nature, animals, plants as well as to human beings’ and land’s fertility (Freyr, Dioniso, Cernunnos). In this article, such as hunters do, we shall follow “the green man’s” trace since its pre-Christian manifestations until the resurgence of its symbolism in current days.

**KEYWORDS:** Mythology. Nature. Neo-paganism. “Green Man”.