

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-graduação em Ciência da Religião**  
**Doutorado em Ciência da Religião**

**Maria Luiza Vianna Pessoa de Mendonça**

**A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE**  
**Estatuto epistemológico, metodologia e categorias fundamentais**

**Juiz de Fora**  
**2015**

**Maria Luiza Vianna Pessoa de Mendonça**

**A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE**

**Estatuto epistemológico, metodologia e categorias fundamentais**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em  
Ciência da Religião, área de concentração: Filosofia da  
Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como  
requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Afonso de Araújo

Juiz de Fora

2015

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Professor Doutor Paulo Afonso de Araújo, que, com competência, compreensão e simpatia, orientou-me durante todo o meu percurso no Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Ao Professor Roberto Scagno, da Università di Padova, pelo total apoio e a orientação interessada nas pesquisas que fiz na referida Universidade.

Ao Professor Natale Spineto, da Università di Torino, pelo material gentilmente enviado.

Ao Professor Bryan Rennie, da Westminster College, pela gentil acolhida e pelas fecundas conversas sobre Eliade.

À Universidade Federal de Juiz de Fora e ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da citada Universidade, em especial ao seu corpo docente e ao Secretário do Programa, Sr. Antônio Celestino.

*“Nzame (Deus) está nas alturas, o homem cá em baixo.*

*Deus é Deus, o homem é o homem.*

*Cada um no seu isolamento, cada um na sua casa”.*

(Cântico das populações Fang das campinas da África Equatorial; *apud* Mircea Eliade,  
*in Tratado de História das Religiões*, [1990], p. 77)

## RESUMO

No presente trabalho apresenta-se um estudo da História das Religiões de Mircea Eliade realizado sobre três aspectos desta obra: os aspectos epistemológico, metodológico e categorial. Na primeira parte do trabalho, postula-se que a História das Religiões eliadiana se trata de uma disciplina autônoma e integral, com objeto próprio de estudo – o fenômeno religioso considerado no seu plano específico de referência, o plano religioso – e com método próprio de trabalho – um método histórico-fenomenológico-hermenêutico unitário –; que tal disciplina gira em torno de dois eixos – a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões; que, no seu todo, a História das Religiões eliadiana tem o estatuto de uma fenomenologia existencial da religião, situando-se no âmbito da Filosofia. Na segunda parte deste trabalho discorre-se sobre o método apenas implícito na obra eliadiana, o qual leva em conta o aspecto histórico do fenômeno religioso e o qual conjuga fenomenologia e hermenêutica, desenvolvendo-se em dois planos: o primeiro plano é o da análise fenomenológico-descritiva do fenômeno religioso realizada no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, no qual o autor romeno conforma sua morfologia do sagrado; o segundo plano é o da análise hermenêutico-filosófica dos fenômenos religiosos históricos, no qual o citado autor procede à interpretação dos fenômenos religiosos historicamente acontecidos para a elaboração de sua história das religiões; Eliade utiliza ainda a análise hermenêutico-filosófica dos simbolismos religiosos para a realização de uma hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos por meio da qual formula juízos normativos sobre a condição humana. Na terceira parte deste trabalho, realiza-se um estudo das principais categorias do pensamento eliadiano com ênfase para a hierofania, a dialética da hierofania, a dialética do sagrado e do profano, o sagrado, a religião, a experiência religiosa, o espaço sagrado, tempo e história, o *homo religiosus*, o homem ocidental moderno a-religioso, o arquétipo, o arquétipo da *coincidentia oppositorum*, imagens e símbolos, a a-historicidade da vida religiosa, o símbolo religioso, o simbolismo religioso, o mito, o rito, a camuflagem e a ocultação do sagrado no profano, a irreconhecibilidade do sagrado na História (ou a irreconhecibilidade do milagre) e o sagrado no mundo ocidental secularizado.

Palavras-chave: História das Religiões. Fenomenologia existencial da religião. Filosofia. Fenomenologia. História. Método histórico-fenomenológico-hermenêutico. Hermenêutica Filosófica dos Símbolos Religiosos. Hierofania. Sagrado. Dialética do sagrado e do profano. Religião. Experiência religiosa. *Homo religiosus*. Homem ocidental moderno arreligioso. Arquétipo. Imagens. Símbolos religiosos. Simbolismo religioso. Mito. Rito.

## ABSTRACT

In this thesis a study of Mircea Eliade's History of Religions is presented carried through on three different approaches: the epistemological approach, the methodological approach and the categorical approach. In the first Chapter of this thesis, it is claimed that Eliade's History of Religions constitutes an autonomous and integral discipline, with proper object of study – the religious phenomenon in its specific plan of reference, the religious plan - and with proper method of work – a unitary historical-phenomenological-hermeneutic method -; that such discipline turns around two axles – the phenomenology of religion *stricto sensu* and the history of religions -; that, in its all, the eliadian History of Religions has the statute of an existential phenomenology of religion placing itself in the branch of Philosophy. In the second Chapter of this thesis, it is discoursed on the only implicit method in the eliadian workmanship, which takes in account the historical aspect of the religious phenomenon and which conjugates phenomenology and hermeneutics, developing itself in two plans: the first plan is that of the phenomenological-descriptive analysis of the religious phenomenon carried through on the field of the phenomenology of religion *stricto sensu*, in which the Rumanian author conforms his morphology of the Sacred; the second plan is that of the hermeneutic-philosophical analysis of the historical religious phenomena in which the cited author proceeds to the interpretation of the religious phenomena historically happened for the elaboration of his history of religions; Eliade also use the hermeneutic-philosophical analysis of the religious symbolisms for the accomplishment of a philosophical hermeneutics of the religious symbols by means of which he formulates normative judgments on the human being condition. In the third Chapter of this work, a study of the main categories of the eliadian thought is developed with emphasis for the hierophany, the dialectic of the hierophany, the dialectic of the Sacred and the Profane, the Sacred, the religion, the religious experience, the sacred space, time and history, *homo religiosus*, the modern Occidental man of the secularized societies, the archetype, the archetype of *coincidentia oppositorum*, images and symbols, the non-historicity of the of religious life, the religious symbol, the religious symbolism, the Myth, the Rite, the Camouflage and the Occultation of the Sacred in the Profane, the unrecognizableness of the Sacred in History (or the unrecognizableness of miracle), and the Sacred in the modern secularized Occidental world.

Keywords: History of Religions. Existential Phenomenology of Religion. Philosophy. Phenomenology. History. Descriptive phenomenological-hermeneutic method. Philosophical hermeneutics of the religious symbols. Hierophany. Sacred. Dialectic of the Sacred and the Profane. Religion. Religious experience. *Homo religiosus*. The modern Occidental man of the secularized societies. Archetype. Images and symbols. Religious symbolism. Myth. Rite.

ABREVIATURAS DE OBRAS DE MIRCEA ELIADE CITADAS NESTE TRABALHO:

**AM** – Aspectos do mito

**BTM** – Briser le toit de la Maison: la créativité et ses symboles

**CTAE** – El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis

**FA** – Ferreiros e alquimistas

**FJ/I** – Fragments d'un journal, v. 1

**FJ/II** – Fragments d'un journal, v. 2

**FJ/III** – Fragments d'un journal, v. 3

**HCIR/I** – Histoire des croyances et des idées religieuses, v. 1

**HCIR/II** – Histoire des croyances et des idées religieuses, v. 2

**HCIR/III** – Histoire des croyances et des idées religieuses, v. 3

**IRSS** – Initiation, rites, sociétés secrètes: naissances mystiques

**IS** – Imagens e Símbolos

**LEL** – L'épreuve du labyrinthe

**MA** – Mefistófeles e o Andrógino

**MER** – Mito do Eterno Retorno

**MHR** – Metodologia de la historia de las religiones

**MR** – Il mito della reintegrazione

**MSM** – Mitos, sonhos e mistérios

**OR** – Origens

**RA** – Religions australiennes

**RC** – I riti del costruire

**SP** – O sagrado e o profano

**SSW** – The sacred in the secular world

**TQ** – The quest

**THR** – Tratado de História das Religiões

**YIF** – Yoga: Immortality and Freedom



## SUMÁRIO

**INTRODUÇÃO** – p. 21

**1 O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE** - p. 34

1.1. OS CONTEXTOS CULTURAIS EM QUE SE CONFORMOU O PENSAMENTO ELIADIANO – p. 36

**1.1.1. O período romeno** – p. 36

**1.1.2. O período francês** – p. 57

**1.1.3. O período americano** – p. 63

1.2. AS CRÍTICAS DE ELIADE AO ESTUDO DO FENÔMENO RELIGIOSO DESDE O MOVIMENTO DO POSITIVISMO NATURALISTA DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX ATÉ O MOVIMENTO DO POSITIVISMO REDUCIONISTA SURGIDO NO INÍCIO DO SÉCULO XX - p. 68

**1.2.1. A primeira fase dos estudos sobre a religião – o movimento do positivismo naturalista e as críticas que Eliade lhe faz** – p. 69

1.2.1.1. O positivismo naturalista – p. 69

1.2.1.2. As críticas de Eliade ao positivismo naturalista – p. 72

**1.2.2. A segunda fase dos estudos sobre a religião – o movimento do positivismo reducionista e as críticas que Eliade lhe faz** - p. 74

1.2.2.1. Abordagens sociológicas do estudo das religiões - p. 76

1.2.2.2. Abordagens psicológicas do estudo das religiões – p. 78

1.2.2.3. Abordagens antropológicas do estudo da religião – p. 79

1.2.2.4. Uma abordagem histórica do estudo da religião: a de Raffaele Pettazzoni – p. 80

1.2.2.5. As críticas de Eliade ao positivismo reducionista – p. 82

1.3. O PENSAMENTO DE ELIADE DENTRO DO CONTEXTO DA E NO CONFRONTO COM A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO TRADICIONAL OU CLÁSSICA – p. 86

**1.3.1. As escolas da fenomenologia da religião no período clássico ou tradicional desta disciplina: a escola de Marburgo, a escola de fenomenologia da religião holandesa, a escola da fenomenologia histórica da religião e a escola de Chicago – p. 89**

1.3.1.1. A escola de Marburgo e Rudolf Otto – p. 90

1.3.1.2. A escola fenomenológica holandesa e Gerardus van der Leeuw – p. 97

1.3.1.3. A escola da fenomenologia histórica da religião e Raffaele Pettazzoni – p. 102

1.3.1.4. A escola de Chicago e Mircea Eliade – p. 110

**1.4. O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES ELIADIANA - p. 111**

**1.4.1. O programa subjacente à obra científica eliadiana e a unidade do *corpus* desta obra – p. 111**

1.4.1.1. *A hermenêutica criativa* como um programa para o trabalho do historiador das religiões – p. 113

1.4.1.1.1. “A hermenêutica criativa e a mudança do homem” – p. 114

1.4.1.1.2. História das Religiões, renovação cultural e “novo humanismo” - p. 120

1.4.1.2. A História das Religiões e sua importância para a construção de uma Antropologia Filosófica – p. 123

**1.4.2 A história das religiões eliadiana como uma fenomenologia existencial da religião – p. 127**

1.4.2.1. Os dois grandes eixos da História das Religiões eliadiana: a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões – p. 128

1.4.2.2. A articulação e a integração entre a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões no seio da História das Religiões eliadiana – p. 133

1.4.2.3. A História das Religiões eliadiana como uma disciplina autônoma e integral – p. 135

1.4.2.3.1. A autonomia da História das Religiões segundo Eliade – p. 135

1.4.2.3.2. A História das Religiões eliadiana como uma disciplina integral – p. 147

1.4.2.4. O enquadramento do pensamento eliadiano no campo da fenomenologia existencial da religião – p. 148

1.4.2.4.1. Sobre o posicionamento filosófico de Eliade e os elementos filosóficos situados nos fundamentos teórico e metodológico de sua História das Religiões – p. 148

1.4.2.4.2. Eliade e a História - p. 160

- a) O anti-historicismo de Eliade – p. 161
  - b) A valorização da História no pensamento eliadiano – p. 167
  - c) A unidade de fundo entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e sua obra de historiador das religiões: a irredutibilidade do fenômeno religioso – p. 169
  - d) Eliade e a tensão entre Estrutura e História em sua História das Religiões – p. 172
- 1.4.2.4.3. A fenomenologia existencial da religião eliadiana e suas principais linhas de desenvolvimento – p. 176

## **2 O MÉTODO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE – p. 205**

### **2.1. ELIADE E A QUESTÃO METODOLÓGICA – p. 207**

#### **2.1.1. A colocação do problema – p. 207**

#### **2.1.2. As fontes secundárias mais abalizadas para a apreensão da metodologia de Eliade empregada em sua História das Religiões – p. 211**

#### **2.1.3. As fontes utilizadas neste trabalho para a abordagem do aspecto metodológico da fenomenologia existencial da religião eliadiana - p. 214**

### **2.2. A HERMENÊUTICA ESTRUTURAL ELIADIANA – p. 217**

#### **2.2.1. Os princípios fenomenológico-hermenêuticos do método eliadiano - sua articulação e sua conjugação - p. 220**

#### **2.2.2. O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso (ou a epoché fenomenológica do método eliadiano) – p. 225**

#### **2.2.3. O princípio da dialética do sagrado e do profano – p. 229**

##### **2.2.3.1. O princípio da dialética do sagrado e do profano como princípio fenomenológico-hermenêutico – p. 230**

##### **2.2.3.2. O princípio da dialética do sagrado e do profano em seu aspecto estrutural – p. 231**

###### **2.2.3.2.1. A hierofania e a separação e a distinção do objeto hierofânico – p. 232**

###### **2.2.3.2.2. A relação paradoxal entre o sagrado e o profano – p. 233**

###### **2.2.3.2.3. A avaliação e a escolha existenciais implicadas na dialética do sagrado e do profano – p. 237**

#### **2.2.4. O simbolismo religioso como princípio fenomenológico-hermenêutico – p. 240**

- 2.2.4.1. O símbolo religioso e o que ele revela – p. 241
- 2.2.4.1.1. O conhecimento expresso pelo símbolo não é racional, mas simbólico – p. 246
- 2.2.4.1.2. A função gnosiológica do símbolo religioso – símbolo religioso e ontologia pré-sistemática – p. 246
- 2.2.4.1.3. A multivalência dos simbolismos religiosos – p. 247
- 2.2.4.1.4. A tendência dos símbolos religiosos de se constituírem em sistemas de associações simbólicas: a função de unificação dos símbolos religiosos – p. 248
- 2.2.4.1.5. A capacidade do símbolo de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última impossíveis de se exprimirem de outra maneira – o *símbolo da passagem difícil* e o símbolo da *coincidentia oppositorum* – p. 249
- 2.2.4.1.6. A função ou a dimensão existencial do símbolo religioso – p. 250
- 2.2.4.2. O simbolismo religioso em seu aspecto estrutural – p. 251
- 2.2.4.2.1. Estrutura e sistema – arquétipo e sistema simbólico – p. 253
- 2.2.4.2.2. Morfologia do sagrado e tipologia - p. 256
- 2.2.4.2.3. A morfologia do sagrado no THR – sistemas simbólicos coerentes, universais e autônomos – a lógica dos símbolos religiosos - p. 257
- 2.2.4.2.4. Morfologia do sagrado, simbolismo religioso e interpretação do fenômeno religioso – p. 262
- 2.3. O MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO ELIADIANO DE CAPTAÇÃO DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS UNIVERSAIS – p. 264
- 2.3.1. Um modelo do método histórico-fenomenológico eliadiano utilizado para a captação das estruturas simbólicas universais que compõem a morfologia do sagrado – p. 267**
- 2.4. UM MODELO DO MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DE INTERPRETAÇÃO DOS FENÔMENOS RELIGIOSOS SINGULARES UTILIZADO POR ELIADE NA CONSTRUÇÃO DA SUA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E NA SUA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS – p. 273
- 2.5. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS PRATICADA POR ELIADE – p. 275

**2.5.1. A hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada por Eliade no campo da história das religiões – p. 276**

**2.5.2. A hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada por Eliade no campo da filosofia – p. 280**

**2.5.3. O chamado *processo de desmistificação ao reverso* – p. 285**

2.6. A COMPARAÇÃO SITUADA NA BASE DO MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO UTILIZADO POR ELIADE PARA A CAPTAÇÃO DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS UNIVERSAIS E SITUADA TAMBÉM NA BASE DE SUA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS – p. 289

2.7. O MÉTODO ELIADIANO COMO UM MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO UNITÁRIO – p. 292

2.8. A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES ELIADIANA COMO UM “PENSAR A PARTIR DO SÍMBOLO” – p. 294

### **3 AS CATEGORIAS FUNDAMENTAIS DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE - p. 300**

3.1. A HIEROFANIA: O FENÔMENO RELIGIOSO COMO CATEGORIA FENOMENOLÓGICA – p. 302

3.2. O SAGRADO – p. 313

**3.2.1. O sagrado como o Poder, o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere* – p. 316**

**3.2.2. O sagrado como o objeto mediador entre a realidade sagrada invisível (o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere*) e o *homo religiosus*, que se mostra em toda hierofania – p. 323**

**3.2.3. O sagrado como aquilo que se opõe ao profano na dialética do sagrado e do profano – p. 323**

**3.2.4. O sagrado como um elemento da estrutura da consciência humana e a experiência religiosa – p. 326**

3.2.4.1. O sagrado como elemento da estrutura da consciência do homem ou como modo humano de ser no Mundo: o processo de simbolização, o processo de

sacralização, a experiência religiosa, a passividade e a criatividade do homo religiosus - p. 330

3.2.4.2. A autenticidade do fenômeno religioso segundo Eliade – os níveis de significação dos fenômenos religiosos históricos – o transconsciente, o consciente e o inconsciente na experiência religiosa e o *homem total* – p. 336

3.3. RELIGIÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA – p. 354

**3.3.1. – Religião** – p. 354

**3.3.2. Experiência religiosa** – p. 358

3.4. O ESPAÇO SAGRADO – p. 361

**3.4.1. A estrutura hierofânica do espaço sagrado** – p. 363

**3.4.2. Os espaços sagrados construídos** – p. 364

**3.4.3. O Caos e o Cosmos (ou o Mundo) – a repetição da Cosmogonia** – p. 366

**3.4.4. O “sistema do Mundo” e o simbolismo do Centro do Mundo** – p. 367

**3.4.5. Espaço sagrado e espaço profano** – p. 370

**3.4.6. A dialética paradoxal do espaço sagrado** – p. 371

3.5. TEMPO E HISTÓRIA – p. 372

**3.5.1. O tempo sagrado no âmbito das sociedades arcaicas ou tradicionais** – p. 377

3.5.1.1. Mito e modelo exemplar – p. 380

3.5.1.2. A solidariedade e a contiguidade dos tempos hierofânicos – p. 382

3.5.1.3. Tempo sagrado: periodicidade, repetição e eterno presente – p. 382

3.5.1.4. A restauração periódica do tempo sagrado (mítico) pelas festas religiosas – p. 383

3.5.1.5. A restauração não periódica do tempo mítico – p. 386

3.5.1.6. A repetição anual da Cosmogonia – p. 387

3.5.1.7. A repetição contingente da Cosmogonia – p. 390

3.5.1.8. A regeneração do tempo sagrado: o desejo de anular o tempo histórico; a nostalgia da eternidade; a *imitatio dei*; o otimismo do homem das sociedades primitivas e arcaicas ou tradicionais – p. 391

3.5.1.9. Concepção cíclica do tempo e “eterno retorno” – p. 394

**3.5.2. “Ciclos cósmicos e história”** – p. 397

**3.5.3. Tempo e história para o Judaísmo** - p. 400

**3.5.4. Tempo e história para o Judeu-Cristianismo** – p. 404

**3.5.5. História, hegelianismo, marxismo, historicismo e existencialismo – p. 410**

**3.5.6. Liberdade e “terror da história” – p. 413**

3.6. *HOMO RELIGIOSUS E HOMEM MODERNO ARRELIGIOSO* – p. 418

**3.6.1. O *homo religiosus* arcaico considerado como paradigma do *homo religiosus* – p. 421**

**3.6.2. O Judeu-cristianismo como uma ponte entre o arcaico e o moderno – p. 423**

**3.6.3. O homem arreligioso das sociedades modernas ocidentais dessacralizadas – p. 424**

3.7. O ARQUÉTIPO NO PENSAMENTO ELIADIANO – p. 426

**3.7.1. Arquétipo como categoria fenomenológico-descritiva – a ontologia arcaica – p. 429**

**3.7.2. Arquétipo como categoria existencial e como categoria morfológico-interpretativa - p. 431**

**3.7.3. Um paralelo entre o arquétipo na concepção eliadiana e o arquétipo na concepção junguiana – p. 434**

3.8. O ARQUÉTIPO DA *COINCIDENTIA OPPOSITORUM* – p. 438

**3.8.1. O simbolismo, modelo ou arquétipo da *coincidentia oppositorum* no pensamento de Eliade sob o enfoque fenomenológico – p. 442**

3.8.1.1. O significado de fundo das diferentes expressões da *coincidentia oppositorum* – p. 444

3.8.1.2. A *coincidentia oppositorum* como uma das maneiras mais arcaicas de expressão do paradoxo da realidade divina nas formas divinas – p. 448

3.8.1.3. As diferentes formas de realização, pelo homem, da *coincidentia oppositorum* – p. 449

3.8.1.4. A associação do mistério do sagrado como o Transcendente com o paradoxo do homem, que existe no tempo e na história – a nostalgia do “paraíso perdido” – p. 452

3.9. IMAGENS E SÍMBOLOS RELIGIOSOS NO PENSAMENTO DE ELIADE – p. 453

3.10. A A-HISTORICIDADE DA VIDA RELIGIOSA – A UNIVERSALIDADE E A EXEMPLARIDADE DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS ARQUETÍPICAS - O SIMBOLISMO RELIGIOSO E A HISTÓRIA - p. 456

**3.10.1. A a-historicidade da vida religiosa – a universalidade e a exemplaridade das estruturas simbólicas arquetípicas – p. 458**

**3.10.2. O simbolismo religioso e a história – p. 464**

3.11. O MITO E O RITO – p. 466

**3.11.1. Estrutura e função dos mitos – p. 481**

**3.11.2. Mito cosmogônico e mitos de origem – p. 484**

**3.11.3. Cosmogonia e escatologia – p. 486**

**3.11.4. O simbolismo religioso como linguagem do mito – p. 487**

**3.11.5. “O essencial precede a existência” - p. 489**

**3.11.6. “O início da desmitização” – p. 492**

**3.11.7. Elementos míticos do Judeu-cristianismo – p. 494**

**3.11.8. O “Cristianismo cósmico” – p. 497**

3.12. A CAMUFLAGEM E A OCULTAÇÃO DO SAGRADO NO PROFANO – p. 499

3.13. O JUDEU-CRISTIANISMO E A PLENA CAMUFLAGEM DO SAGRADO NO PROFANO OU A IDENTIFICAÇÃO DO SAGRADO COM O PROFANO - p. 502

3.14. A IRRECONHECIBILIDADE DO SAGRADO NA HISTÓRIA (OU A IRRECONHECIBILIDADE DO MILAGRE) – p. 504

3.15. O SAGRADO E O MUNDO OCIDENTAL SECULARIZADO SEGUNDO ELIADE – p. 508

**3.15.1. O papel da historiografia e o historicismo como expressão da História como memória e esquecimento no mundo ocidental moderno dessacralizado – p. 515**

**3.15.2. “Mitologias privadas”, símbolos e imagens no conteúdo e na estrutura do inconsciente do homem ocidental moderno arreligioso – p. 520**

**3.15.3. Sobrevivência e camuflagem dos mitos nas modernas sociedades ocidentais dessacralizadas – p. 524**

3.15.3.1. O mito no mundo moderno ocidental dessacralizado – p. 525

3.15.3.2. Camuflagens do mito e de comportamentos míticos no mundo ocidental moderno dessacralizado – p. 527

**3.15.4. “O sagrado e o artista moderno” – p. 536**

**CONCLUSÃO – p. 542**



**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS – p. 564**



## INTRODUÇÃO

Eliade atribuiu o nome de *História das Religiões*<sup>1</sup> à disciplina a cujo estudo se dedicou; e, na maior parte das suas obras, refere-se a si próprio como sendo um *historiador das religiões*<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Faz-se necessário aqui deixar devidamente fundamentadas as opções terminológicas que fizemos para denominar a disciplina desenvolvida por Eliade e, conseqüentemente, para sua adjetivação como estudioso da mesma disciplina. Mircea Eliade refere-se nas suas obras, de modo geral, à sua disciplina denominando-a de História das Religiões, conforme se pode constatar, por exemplo, de sua primeira obra científica originalmente publicada em francês intitulada *Traité d'Histoire des Religions* (**THR**), e da explicação que fez constar como nota de rodapé n<sup>o</sup> 1 no ensaio intitulado *A new humanism* integrante de sua obra *The quest* (**TQ**): 'Como *Religionswissenschaft* não tem tradução fácil para o Inglês, somos obrigados a utilizar 'história das religiões' no sentido mais amplo do termo incluindo não só a história propriamente dita mas também o estudo comparativo das religiões e da morfologia e fenomenologia religiosas.' (**TQ**, p. 1) A utilização da expressão *History of Religions* na língua inglesa como correspondente à expressão alemã *Religionwissenschaft* tem contornos linguísticos que conformam uma questão cuja solução fornece um forte indício para a razão adotada por Eliade quando optou por nomear sua disciplina História das Religiões. Dreher (2008, p. 161) resume assim a questão linguística que envolve a denominação da disciplina denominada na Alemanha de *Religionwissenschaft* e na Inglaterra de *History of Religions*: 'É notório que no âmbito da língua inglesa, e especialmente na Grã-Bretanha, haja uma resistência a utilizar livremente o termo 'ciência' na grande área que compreende as assim chamadas 'humanidades' (a rigor, há uma resistência até mesmo a entender o que chamamos de ciências humanas como 'ciências'). As ciências são, em primeira linha, as ciências da natureza, e as ciências sociais (inclusive a psicologia) enquanto emulam o paradigma experimental daquelas. Assim, não é por acaso que no âmbito de língua inglesa o termo ciência da religião acabou sendo equiparado na prática ao designativo 'história das religiões' que, como veremos, refere-se à mesma disciplina, pois geralmente combina a pesquisa histórica e filológica das religiões com a descrição fenomenológica e a classificação tipológica da experiência religiosa total da humanidade. A rigor, a 'história das religiões' nunca foi simplesmente uma história no sentido mais comum do termo.' Tendo iniciado sua carreira científica na Romênia e feito seus estudos universitários sob a influência de seu professor Nae Ionescu, cuja formação intelectual estava ligada de modo eminente ao pensamento alemão, Eliade, como já afirmado, desde a publicação de sua primeira obra científica na França, **THR**, optou pela expressão História das Religiões para denominar sua disciplina, atitude que manteve ao longo de toda sua trajetória intelectual. Uma vez ou outra, em algum texto seu, o mencionado estudioso faz menção à disciplina em foco denominando-a 'ciência das religiões', como, por exemplo, em seu estudo já referido intitulado *A new humanism*, integrante da obra **TQ** (**TQ**, p. 8). Neste trabalho iremos considerar o pensamento eliadiano como conformando uma fenomenologia existencial da religião, portanto, uma disciplina de natureza filosófica. De outro lado, a evolução posterior dos estudos que têm por objeto a religião levou à constituição de uma disciplina que, de modo geral, passou a abranger simultaneamente os campos da fenomenologia da religião, da sociologia da religião, da psicologia da religião e da antropologia da religião, tendo sido atribuídas a ela as denominações 'Ciência da Religião', 'Ciência das Religiões', 'Ciências da Religião' ou, ainda, 'Ciências das Religiões', utilizada cada uma deles de acordo com a respectiva corrente de pensamento adotada em função da postura epistemológica assumida por seus fautores diante da mesma disciplina. Ora, a denominação História das Religiões atribuída por Eliade para sua disciplina, como demonstrado, está localizada num espaço cultural restrito, encontra-se datada e foi devidamente justificada pelo citado autor. Atribuir, agora, à disciplina desenvolvida por Eliade uma das outras denominações supracitadas equivale não só a proceder a uma inovação arbitrária porque não concedida por quem de direito, e o que é mais grave, implica uma violação do cerne do pensamento eliadiano no que se refere ao objeto de estudo de sua disciplina, o fenômeno religioso enquanto fenômeno religioso; mais especificamente, implica contrariar sua posição antirreducionista em relação às disciplinas históricas que estudam o fenômeno religioso, posição esta configurada no princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que é um dos pilares de sua teoria, e que abordaremos quando formos estudar sua metodologia. Considerando todos estes fatores, fizemos as seguintes opções: quando formos nos referir neste trabalho ao todo unitário da disciplina a cujo estudo Eliade se dedicou, iremos denominá-la abreviadamente *História das Religiões*, grafada com letras maiúsculas; quando formos nos referir ao citado estudioso,

Um primeiro ponto a ser assinalado acerca da obra do autor romeno é a grande extensão de sua bibliografia. Sobre este tema escreveu Ricketts, renomado estudioso das obras eliadianas e tradutor para o inglês de várias delas, em seu Prefácio do livro intitulado **Reconstructing Eliade**, de autoria de Bryan Rennie (1996, p. vii):

Desafortunadamente, para o estudioso que deseja aprender o significado do trabalho de Eliade, sua bibliografia alcança mais de 1500 itens separados – livros e artigos (excluindo traduções e republicações), além de importantes trabalhos que permanecem ainda em manuscrito, selados numa coleção especial da *Regenstein Library* da Universidade de Chicago.

Outro fator que se acrescenta ao anterior, que contribui para a dificuldade com que se depara no estudo da obra de Eliade, é o de que vários dos escritos seus – muitos dos escritos da juventude e daqueles publicados antes de 1945, que foram redigidos em sua língua natal, o romeno -, ainda não foram traduzidos para outra língua mais acessível.

Quanto ao modo de trabalho de Eliade, observa-se que ele não é um pensador ou escritor sistemático. Como escreve Ricketts (*loc. cit.*),

Eliade não é um escritor ou pensador “sistemático”; tendo sido agraciado ou amaldiçoado por um estilo de exposição literário, ele nunca conseguiu expressar suas visões teóricas numa ordem lógica e rigorosa.

As obras que podem ser consideradas relativamente “sistemáticas” no âmbito da bibliografia de Eliade são seu **Tratado da História das Religiões, O sagrado e o**

---

iremos fazê-lo na condição de *fenomenólogo da religião ou historiador das religiões*, indistintamente; quando formos nos referir à história das crenças e das ideias religiosas objeto da obra eliadiana **HCIR**, que corresponde àquilo que seu autor denomina em sua obra *história das religiões* situando-a ao lado de sua *fenomenologia da religião*, utilizaremos a expressão *história das religiões* grafada com letras minúsculas; quando formos nos referir à fenomenologia da religião eliadiana como a parte de sua História das Religiões que aborda o fenômeno religioso no plano fenomenológico-descritivo com o objetivo de apreensão de sua essência, estrutura e significação, o faremos denominando-a *fenomenologia da religião stricto sensu*, diferenciando-a assim do todo de sua disciplina considerada por nós sob a perspectiva seu estatuto epistemológico como uma *fenomenologia existencial da religião*; e onde se fizer necessário, em citações, por exemplo, em função da integridade do sentido do contexto em que esteja sendo utilizada a expressão original eliadiana história das religiões com letras minúsculas para designar o todo da disciplina do nosso autor, nós a grafaremos com letras maiúsculas entre colchetes, ao lado da expressão originalmente utilizada, ou seja, assim: [*História das Religiões*]. Finalmente, entre as quatro denominações atualmente empregadas para a designação da disciplina que tem por objeto o estudo das religiões, optamos neste trabalho pela utilização da expressão *Ciência da Religião*, que corresponde ao nome da disciplina do Programa de Pós-graduação específico da Universidade Federal de Juiz de Fora: Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – PPCIR.

<sup>2</sup> Uma exceção marcante a esta sua postura, que, porém, nada implica em termos de mudança em seu posicionamento em seu campo de estudos, é a encontrada no texto de sua autoria, intitulado *The sacred in the secular world*, no qual ele (SSW, p. 58) se apresenta como *historiador e fenomenólogo das religiões*.

**profano e O mito do eterno retorno**, ao lado daquelas obras especializadas escritas sobre temas específicos como o xamanismo, as religiões australianas, o Yoga, a alquimia e a cosmologia babilonianas. Apesar de “sistemáticas”, **THR**, **SP** e **MER** abrangem apenas uma parte de seu pensamento, quais sejam, respectivamente, a morfologia do sagrado- **THR** -, alguns categorias fundamentais de sua disciplina (o sagrado e o profano, espaço sagrado, tempo sagrado, mitos, sacralidade da natureza e religião cósmica, o *homo religiosus* arcaico e o homem arreligioso moderno das sociedades contemporâneas dessacralizadas) – **SP** -, e outras categorias fundamentais da mesma disciplina (arquétipos, mitos, tempo e história, liberdade e o terror da história) – **MER** -. Tais categorias foram objeto de estudo por nosso autor em outros escritos seus, sob ângulos diversos, o que mostra um pensamento sempre em evolução.

De outro lado, a maior parte dos livros de Eliade contêm coletâneas de ensaios e artigos ou consistem em diários, tratando esparsamente das temáticas que constituem a História das Religiões.

No que diz respeito ao estatuto epistemológico e à metodologia de trabalho aplicáveis à disciplina História das Religiões, Eliade não desenvolveu expressamente estes temas em nenhuma obra sua.

Quanto às categorias de sua fenomenologia existencial da religião<sup>3</sup>, ainda que tratadas em parte nas obras dito “sistemáticas” antes citadas, e esparsamente nas demais obras, especialmente **IS**, **MSM**, **AM** e **MA**, elas requerem uma leitura extensiva dos seus escritos para que se possa apreendê-las em sua integralidade e sistematicidade.

Não obstante todas estas dificuldades, propusemo-nos a desenvolver neste trabalho, de forma sistemática, os temas referentes à epistemologia, à metodologia e às categorias principais da História das Religiões eliadiana, porque consideramos que os dois primeiros temas estão implícitos nas obras que constituem a referida disciplina, delas podendo ser extraídos, enquanto que o último pode ser sistematizado a partir dos seus próprios escritos.

Outros pontos que tivemos que levar em conta na estruturação do nosso trabalho são aqueles a que nos referiremos a seguir.

Eliade é um autor que, de um lado, é bastante aclamado por seus defensores, uns que o defendem até de uma maneira acrítica; outros, que, acatando seu pensamento e defendendo-o das críticas a ele opostas, não deixam, contudo, de fazer algumas

---

<sup>3</sup> Que, como demonstramos no corpo do nosso trabalho, corresponde ao estatuto epistemológico do pensamento de Eliade.

observações críticas sobre ele; de outro lado, é um pensador que recebe críticas ferrenhas e pretensamente destruidoras de seus opositores. Em suma, Eliade é um estudioso polêmico e bastante discutido. Estamos na época em que, passados quase trinta anos do falecimento do autor romeno, sua obra continua a ser estudada, mas sem a intensidade de antes, e muitas vezes sendo considerado seu pensamento como já estando ultrapassado para os dias de hoje, em que a filosofia já percorreu muitos outros novos caminhos indo além daqueles que eram trilhados na contemporaneidade a ele.

Guimarães (2000), nos dois primeiros capítulos de sua obra **O sagrado e a história**, aponta detalhadamente as críticas mais sérias levantadas ao trabalho de Eliade, que agrupa sob a denominação de crítica reducionista, dividindo-as em duas tendências, a tendência empirista e a tendência historicista. Não pretendemos aqui abordar diretamente tal filão dos estudos eliadianos, dado que este trabalho já foi competentemente feito e o damos por suposta esta avaliação<sup>4</sup>. Descrevendo resumidamente a hostilidade com que foi tratada a História das Religiões eliadiana, Guimarães (2000, p. 33) escreve:

O conhecimento insuficiente ou o desinteresse generalizado pela obra de Eliade por parte dos especialistas no estudo das religiões<sup>5</sup>, ou ainda a desconfiança diante de suas vinculações com ideologias tradicionalistas que estariam subjacentes às suas teorias histórico-religiosas, vêm, não poucas vezes acompanhado de hostilidade. [...] As críticas foram agrupadas em torno de duas perspectivas de

<sup>4</sup> Rennie (1996, p. 119-212) também faz um levantamento das críticas feitas a Eliade por autores da língua inglesa, simultaneamente respondendo-as, trabalho este cuja avaliação nele contida também aqui damos por suposta.

<sup>5</sup> Guimarães (2000, p. 31-32) havia observado antes:

Um fato que pode causar espécie a um estudioso da obra de Mircea Eliade é constatar, por exemplo, que até 1978 nenhum livro sobre ele havia sido publicado na França, país onde viveu de 1945 a 1957 e onde foram publicados a quase totalidade de suas obras de História das Religiões e muitos de seus escritos literários, mesmo depois de sua transferência definitiva para Chicago em 1957. Esta situação não é menos surpreendente nos demais países da Europa e mesmo nos Estados Unidos, onde até sua morte em 1986, exerceu a docência de História das Religiões. Depois do estudo de Altizer (1962), foi necessário esperar até 1976 para que um novo estudo sobre seu pensamento viesse à luz. Em seguida surgiram novas publicações e a partir daí a situação começa a se modificar sensivelmente.

Allen (1985, p. 16, Prólogo) também observa:

Como veremos desde o princípio deste livro e também a medida em que avança nossa análise, a obra de Mircea Eliade foi ignorada durante muito tempo pela maior parte dos especialistas, tanto antropólogos, como sociólogos, historiadores, fenomenólogos, etc.. Assim, quando Dennis Doeing e eu publicamos a bibliografia completa e comentada de Mircea Eliade até 1978, tivemos a surpresa de comprovar que na França não se havia escrito nenhuma obra sobre ele, apesar de que a maior parte de sua produção científica foi publicada em francês. Os historiadores das religiões, depois de lerem alguns de seus livros, davam mostras de extrema reserva e até de franca hostilidade com respeito a suas ideias sobre história e fenomenologia das religiões.

A julgar pelo que afirmava a maioria, Mircea Eliade era um autor ao qual faltava sentido crítico e consistência metodológica, cuja obra não era mais do que uma acumulação de hipóteses audazes e de generalizações abusivas, sem nenhuma base objetiva. Em poucas palavras, a principal crítica formulada contra ele era sua suposta “falta de rigor metodológico”.

valoração da *história*: de um lado, a tendência empirista, que rejeita em Eliade a maneira subjetiva e arbitrária de trabalhar os dados, colocando-se à margem dos critérios que fundam cientificamente uma ciência empírica; de outro lado, a tendência historicista, que critica em Eliade o irracionalismo de seu método e o abstracionismo de suas análises, que se mostram em franca oposição à interpretação histórica da religião. Ambas as tendências consideram o método de Eliade incapaz para edificar uma história das religiões segundo as exigências científicas modernas, e cientificamente injustificável o seu postulado anti-reducionista. Eliade substituiria a análise científica e a interpretação histórica pelo recurso indiscriminado à fenomenologia, valendo-se de pressupostos metafísicos e teológicos sobre o homem e sua religião, aos quais se esforçaria por ajustar a sua interpretação dos fatos religiosos. Em suma, empiristas e historicistas protestam, ao seu modo, contra Eliade pelo seu desprezo incontestável pela história.

É também a estas críticas que pretendemos responder com nosso trabalho, demonstrando a sistematicidade, a organicidade e a coerência da obra eliadiana, além de sua extrema atualidade para um mundo maiormente dessacralizado em relação ao tempo em que escreveu o nosso autor, como o é o mundo ocidental contemporâneo.

Na linha que utilizaremos para rebater no corpo do nosso trabalho as principais críticas feitas ao pensamento eliadiano, apresentaremos seu posicionamento pessoal tanto frente ao chamado positivismo reducionista<sup>6</sup> como ao historicismo reducionista, este último que medrou principalmente na Itália. E mostraremos como se conformou a História das Religiões eliadianas a partir de tais posicionamentos adotados por nosso autor.

E, considerando que a problemática comum que envolve todas as críticas feitas a Eliade diz respeito ao valor que é por ele atribuído à história naquela que ele denomina sua *hermenêutica criativa* dos fenômenos religiosos, demonstraremos que Eliade é anti-historicista, defendendo, na linha de sua posição anti-reducionista, a existência de uma disciplina própria para o estudo do fenômeno religioso, que deve ser abordado em seu próprio plano de referência, o plano religioso; e que não adota uma atitude anti-histórica, pois leva em conta a historicidade do fenômeno religioso nos estudos que dele faz em sua História das Religiões, tanto no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu* como no campo da história das religiões.

Defenderemos, ainda, que a História das religiões eliadiana integra e articula fenomenologia da religião *stricto sensu* e história das religiões dentro do arcabouço de uma fenomenologia existencial da religião que objetiva ser uma chave hermenêutica da História das Religiões, procurando superar a tensão que polariza o campo da História

---

<sup>6</sup> O qual corresponde à tendência empirista citada no trecho acima por Guimarães.

das Religiões (ou Ciência das Religiões, no uso mais corrente da denominação da disciplina) entre uma metodologia de tipo histórico-empírico e uma metodologia de caráter fenomenológico.

E demonstraremos, ainda, que, diversamente do que alegam alguns de seus críticos, Eliade não idealiza uma visão religiosa arcaica que acarreta a identificação do *homo religiosus* arcaico como correspondendo ao *homo religiosus tout court*. Tal identificação errônea implica uma interpretação da dialética do sagrado e do profano em função do pensamento mítico, acarretando a confusão do plano fenomenológico-hermenêutico a que pertence tal princípio com o plano histórico-cultural em que se deu a definitiva superação do universo espiritual arcaico pela história. Por meio da dialética do sagrado e do profano é que Eliade identifica a intencionalidade religiosa do fenômeno religioso, e ela aplica-se aos fenômenos religiosos de todas as épocas, desde as religiões arcaicas e tradicionais, passando pelas religiões abraâmicas, seguindo até os tempos atuais que vivencia o mundo ocidental dessacralizado, estes últimos em relação aos quais Eliade sustenta que se dá uma identificação do sagrado com o profano ou a total camuflagem do sagrado no profano.

Portanto, com relação às críticas feitas ao pensamento eliadiano, às quais o nosso autor raramente deu-se ao trabalho de oferecer resposta, optamos por não abordá-las separadamente, por entendermos que isto não seria conveniente para a integridade de nosso trabalho. Contudo, ao longo do texto, as principais críticas são objeto de ultrapassagem, seja por meio de uma menção direta e uma refutação, seja por meio da forma pela qual construímos o tema criticado de acordo com o pensamento do nosso autor.

Não obstante os trabalhos adiante mencionados terem constituído para nós fontes inestimáveis de consulta, adotamos uma postura diferenciada frente às daqueles autores – Allen, Marino e Rennie - que lidaram precedentemente com os temas de que aqui cuidamos e que são os mais renomados e reconhecidos que buscaram uma sistematização do pensamento eliadiano sob uma ótica determinada.

Assim, Allen (1982, p. 16) expôs a metodologia adotada por Eliade em sua disciplina História das Religiões em seu livro intitulado **Mircea Eliade y el fenomeno religioso**, enquadrando-a no campo de uma fenomenologia da religião:

A julgar a partir do que afirmava a maioria [dos historiadores das religiões que mostravam extrema reserva e até franca hostilidade com relação às ideias de Eliade sobre história e fenomenologia das



religiões], Mircea Eliade era um autor privado de senso crítico e de toda consistência metodológica, cuja obra não era mais que uma acumulação de hipóteses audazes e de generalizações abusivas, sem nenhuma base objetiva. Em poucas palavras, a principal crítica formulada contra ele era sua suposta “falta de rigor metodológico”.

Nossa opinião e nossas conclusões são exatamente contrárias. A presente obra trata antes de tudo de metodologia. Sustentamos que esta, no historiador e no fenomenólogo das religiões que é Eliade, manifesta-se sumamente elaborada e que seu enfoque fenomenológico do fenômeno religioso procede de princípios hermenêuticos fiáveis e coerentes apesar de sua complexidade aparente.

Marino, em seu **L’Hermeneutique de Mircea Eliade** (1981), enfoca a obra eliadiana sob o prisma da Hermenêutica. Entre os objetivos de seu trabalho, expressos no prefácio da edição romena de seu livro traduzido para o francês, releva o seguinte:

Esta Hermenêutica de Mircea Eliade, em sua forma presente, responde, totalmente ou pelo menos na intenção do autor, aos objetivos seguintes:

*1. “Descobrir” e trazer à luz, sob a forma de uma análise sistemática, com um mínimo essencial de enquadramento comparativo, a primeira hermenêutica romena moderna, dentro da integralidade dos seus princípios e aspectos fundamentais. Nela se toma em consideração tanto os esboços romenos da juventude quanto as obras da maturidade, de modo a analisar a hermenêutica de Eliade sistematicamente e em sua unidade orgânica. Pode-se assistir, assim, ao desenvolvimento e ao funcionamento, diretamente sobre os textos, de um sistema hermenêutico moderno. [...] <sup>7</sup>. (em itálico no original)*

Marino (1981, p. 20) assinala que estudou um aspecto da obra de Eliade que lhe parece atual e útil à reflexão crítica romena, a hermenêutica. Segundo ele, a hermenêutica é o único aspecto da obra filosófica de Eliade que é verdadeiramente assimilável pela cultura romena atual; os estudos de história das religiões necessitam de outro enquadramento e outra especialização.

Já Rennie, em **Reconstructing Eliade** (1996, p. 3), defende a natureza sistemática do pensamento de Eliade afirmando que o referido autor

realmente enxergava seus escritos científicos como constituindo pelo menos uma tentativa de formulação de um pensamento sistemático e uma interpretação sistemática da religião, embora ele reconhecesse que tal natureza sistemática poderia decorrer do pensamento pré-reflexivo e subseqüentemente permanecer somente implícita em seu trabalho.

Rennie considera, então, que a coerência teórica que sublinha as várias expressões de Eliade, não obstante a falta de sistematização ou de claras definições, está acessível a uma reconstrução; procurando descobrir uma relação constante e sistemática

---

<sup>7</sup> Marino (1981, p. 17).

dos conceitos através dos escritos eliadiano, o citado autor propõe-se a deliberadamente buscar consistência no lugar de tentar mostrar inconsistência; a fazer uma apreciação do todo da compreensão do pensamento do autor romeno acerca das religiões diante de detalhes que são modificados ou descartados por intérpretes de seu pensamento de acordo com critérios que não são dele; e afirma que sua abordagem consiste em uma tentativa de clarear, por meio da aplicação prática, a hermenêutica criativa de Eliade, fazendo-o da seguinte forma:

mais do que ter a pretensão de fazer um desenvolvimento linear da minha compreensão e da minha interpretação do pensamento de Mircea Eliade, irei aplicar abertamente minha interpretação no ato de explicar tal pensamento, estando ciente de que isto reflete o verdadeiro processo por meio do qual a compreensão aconteceu, e na esperança de que isto se mostrará como sendo o método mais efetivo de comunicar as colocações de Eliade e as minhas interpretações dela<sup>8</sup>.

Sua tarefa inicial, esclarece Rennie, será a de deixar claro tanto quanto seja possível o vocabulário de Eliade, estabelecer claras definições da terminologia das suas estratégias interpretativas: hierofania, o sagrado, *coincidentia oppositorum*, *illud tempus* e assim por diante. Uma vez que estiverem estabelecidas distintas aplicações para tais termos, ele propõe-se a investigar as implicações para a compreensão do tempo e da história que são cruciais no pensamento de Eliade. Com tais conceitos claramente desenvolvidos e até agora inexplorados, afirma Rennie, a interpretação dos escritos de Eliade emergirá<sup>9</sup>.

Sua tarefa seguinte, afirma Rennie, será a de inspecionar a relação desta nova interpretação frente a ensinamentos acadêmicos já estabelecidos acerca do pensamento de Mircea Eliade<sup>10</sup>.

Coloca Rennie (1996, p. 5 – 6), então, as seguintes indagações que se propõe a responder com sua obra a ser desenvolvida na linha acima resumida:

O quanto isto será coroado de êxito na revelação de uma coerência interna, em reduzir autocontradições, em *fazer sentido* de Eliade? E como isto se coloca frente às críticas sérias e que devem ser levadas em consideração que foram sustentadas em relação ao pensamento do estudioso romeno? Está esta interpretação ela própria livre de autocontradições e incoerências, ou é ela vulnerável a novas críticas? Finalmente, se esta interpretação for aceitável, o que ela implica para a compreensão mais larga do fenômeno da religião? Pode a

---

<sup>8</sup> Rennie (1996, p.5).

<sup>9</sup> Rennie (1996, p.5).

<sup>10</sup> Rennie (1996, p. 5).

humanidade religiosa ser vista sob uma diferente luz? E esta luz é mais clara? Pode o pensamento de Eliade ser levado além de Eliade, em lugar de permitir-se que ele fique estagnado ou abandonado em face da crítica crescentemente hostil?

Assim, Allen estuda a História das Religiões eliadiana sob a ótica de sua metodologia, que considera corresponder a uma fenomenologia da religião; Marino trata da citada disciplina enquadrando-a no campo da Hermenêutica clássica; e Rennie busca uma reconstrução do pensamento eliadiano sob o ponto de vista das suas categorias básicas.

Nós pretendemos neste trabalho enquadrar epistemologicamente o pensamento de Eliade no campo da fenomenologia existencial da religião; apreender o método por ele utilizado, que consideramos ser um método histórico-fenomenológico-hermenêutico unitário; e expor aquelas que são as categorias existenciais principais de sua fenomenologia existencial da religião: a hierofania, o sagrado, a religião e a experiência religiosa, o espaço sagrado, o tempo e a história, o *homo religiosus* e o homem ocidental moderno arreligioso, o arquétipo, o arquétipo da *coincidentia oppositorum*, imagens e símbolos religiosos e assim por diante.

Com isto almejamos demonstrar a sistematicidade, a coerência e a integridade da História das Religiões de Eliade com uma abrangência maior do que a das abordagens sistemáticas até agora feitas acerca do pensamento eliadiano pelos estudiosos antes citados.

Desenvolveremos nosso trabalho seguindo os passos que passamos a descrever.

Para Eliade, como demonstraremos no Capítulo 1 a seguir, quando também deixaremos claro o exato alcance desta sua concepção acerca de sua disciplina, a História das Religiões é uma disciplina autônoma e integral, que congrega articuladamente a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões<sup>11</sup>.

Apesar desta concepção clara do nosso autor acerca da conformação da disciplina História das Religiões, para bem situarmos seu pensamento sob os pontos de vista de seu estatuto epistemológico e da metodologia que ele utilizou para conformá-la, o que corresponde, respectivamente, aos temas dos dois primeiros Capítulos de nossa

---

<sup>11</sup> Esta última a qual, na verdade, corresponde não a uma história no sentido de uma historiografia ou de uma cronologia de fatos históricos de uma ou mais religiões sucessivos no tempo (ou seja, a uma história das religiões no sentido próprio do termo), mas a uma apresentação cronológica da evolução das crenças e ideias religiosas ao longo da história conhecida da humanidade, formando uma unidade epistemológica com a fenomenologia da religião eliadiana. Para Eliade, na verdade, a fenomenologia da religião permite a construção de uma história das religiões que alinha cronologicamente as variações históricas das estruturas arquetípicas ou sistemas simbólicos ou ainda hierofanias que conformam a morfologia do sagrado desenvolvida no **THR**.

tese, temos que ter presente o fato de que, seja por que motivo for, Eliade não explicitou em nenhum dos seus escritos sua posição nem quanto ao primeiro nem quanto à segunda, embora, como veremos, tanto um como a outra estejam implícitos no conjunto de sua obra, ambos dele podendo ser extraídos.

A par das constatações precedentes, se pretendemos tornar explícitos o estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana e a metodologia de trabalho nela empregada, o que faremos também com o objetivo de construir as bases epistemológica e metodológica para o tema que iremos desenvolver no Capítulo 3, no qual discorreremos sobre as categorias existenciais fundamentais do pensamento eliadiano, outros três importantes fatores também devem ser considerados e abordados previamente às pretendidas explicitações:

a) em primeiro lugar, o fato de que Eliade iniciou seus estudos no campo de uma disciplina que ainda se encontrava em seus primórdios, tateando o terreno à procura tanto de seu objeto como do método adequado para a abordagem de tal objeto, o que recomenda, senão impõe que apresentemos o panorama dos estudos da religião, tanto os que antecederam como os que foram contemporâneos a seu labor científico, para vermos como ele se posicionou expressamente frente às linhas de trabalho desenvolvidas por seus antecessores e por seus coetâneos;

b) em segundo lugar, o fato de que, juntamente com Otto, van der Leeuw e Pettazzoni, o nosso autor foi um dos grandes artífices da fenomenologia da religião, integrando os estudiosos aqui citados o grupo daqueles mais influentes que obraram no período dito clássico da referida disciplina; cada um deles imprimiu sua orientação pessoal e deu sua contribuição original à fenomenologia da religião, seja em termos de seu estatuto epistemológico, seja em termos da delimitação de seu objeto de estudo, seja no que diz respeito à metodologia adequada para a abordagem deste último; os quatro autores mencionados são considerados como os corifeus das quatro escolas mais importantes que se formaram no âmbito da fenomenologia da religião clássica, nomeadamente em ordem cronológica: a escola de Marburgo (Otto), a escola holandesa de fenomenologia da religião (van der Leeuw), a escola histórica da religião (Pettazzoni) e a escola de Chicago (Eliade); portanto, um estudo sobre o estatuto epistemológico do pensamento eliadiano e a metodologia que utilizou para construir sua obra requer também que situemos tal pensamento no contexto da fenomenologia da religião clássica, do qual faz parte integrante e no qual exerceu grande influência;

c) por último, dado o apontado silêncio do autor quanto à sua tomada de posição relativa ao estatuto epistemológico de seu pensamento e quanto à metodologia empregada no desenvolvimento de sua obra, torna-se evidente a importância de traçarmos um breve esboço biográfico tendo por objeto sua trajetória intelectual, no qual iremos apontar os contextos culturais em que tal trajetória se deu; isto nos fornecerá indícios que também nos ajudarão a firmar uma posição sobre aquelas questões.

Uma vez que tivermos construído a base contextual do pensamento eliadiano dentro das diretrizes estabelecidas nas letras *a*, *b* e *c* supra, estaremos aptos, então, a apresentar, sucessivamente, nos Capítulos 1 e 2, a configuração do mesmo pensamento sob os enfoques, respectivamente, de seu estatuto epistemológico e de sua opção metodológica; para atingirmos estes objetivos citados por último, iremos conjugar os elementos integrantes da referida base contextual com elementos que iremos extrair diretamente da própria obra científica<sup>12</sup> eliadiana considerada em seu conjunto, para concluirmos então, fundamentadamente:

- a) que o pensamento eliadiano configura uma fenomenologia existencial da religião;
- b) que em sua obra *Eliade* utiliza um método histórico-fenomenológico-hermenêutico, no qual história, fenomenologia e hermenêutica se articulam para formar um método unitário.

Estando definido o estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana e uma vez tendo sido descrita a metodologia que Eliade utilizou para desenvolver a citada disciplina, apresentaremos, logo a seguir, no Capítulo 3, um estudo acerca das categorias fundamentais com a utilização das quais o autor construiu sua obra de historiador das religiões. Tais categorias apresentam-se como que formando o “esqueleto” da História das Religiões eliadiana: na construção de sua obra, Eliade desenvolve as várias temáticas que a compõem manejando tais categorias fundamentais para chegar às conclusões teóricas a que chegou.

Na Conclusão, faremos um balanço dos resultados a que chegamos por meio de nosso estudo.

---

<sup>12</sup> Eliade foi também um literato, tendo publicado várias obras no campo literário, principalmente, romances, contos e trabalhos autobiográficos. Ao nos referirmos à obra de Eliade, que, como se verá, tem conformada em si uma fenomenologia existencial da religião, sendo, portanto, uma obra eminentemente filosófica, o faremos adjetivando-a como científica, utilizando esta última palavra em sua acepção ampla, albergando não só as ciências empíricas como também as disciplinas filosóficas.

Utilizamos para a elaboração do presente trabalho as traduções para o português de **THR, SP, MER, MA, FA, IS, MSM, AM, OR**, sempre que necessário confrontando com os textos dos originais em francês, dos 8 primeiros, e em inglês, do último, os quais estão citados também na bibliografia. Com relação às demais obras de Eliade citadas na bibliografia, utilizamos os originais em francês e as traduções para o italiano de textos de Eliade até então somente disponíveis em romeno.

Não utilizamos as obras literárias de Eliade como base para a elaboração do presente trabalho, tendo em vista os temas nele tratados, eminentemente teóricos, ainda que, como observa Guimarães (2000, p. 25), o romance **Fôret Interdit** seja um instrumento auxiliar para a apuração das concepções pessoais de Eliade com relação à história e à camuflagem do sagrado. As fontes científicas do pensamento eliadiano nos bastaram para a tarefa a que nos propusemos.

A bibliografia secundária acerca do pensamento de Eliade é extensíssima, e procuramos, dentro do possível, explorá-la ao máximo, seja os escritos favoráveis ao autor romeno, seja os escritos críticos a seu pensamento. As obras consultadas estão citadas na bibliografia que consta do final do nosso trabalho.

Durante o período de elaboração de nossa tese estendemos nossa pesquisa com a realização de uma viagem a Padova, Itália, onde fizemos contato com o Professor Roberto Scagno, da Universidade de Padova, especialista em Eliade e tradutor de várias obras suas para o italiano, o qual, além de manter conversas conosco sobre os temas eliadianos, franqueou-nos, através da referida Universidade, o acesso as suas bibliotecas, fartas na bibliografia em italiano acerca do nosso autor.

Ainda durante o mesmo período, fizemos uma viagem à Philadelphia, nos Estados Unidos, para uma visita ao *Professor of Religion* da Westminster College e especialista em Eliade, Bryan Rennie, autor do livro já citado intitulado **Reconstructing Eliade**, autor também de artigos e editor de coletâneas, todos versando sobre o pensamento do referido autor romeno. Com ele também mantivemos conversas sobre os temas eliadianos e dele recebemos mais material de consulta para a elaboração de nossa tese.

Na elaboração dos Capítulos 1 e 2 desta tese, além dos textos de Eliade, utilizamos como fontes secundárias principais as obras dos três autores aqui citados – Allen, Marino e Rennie -, que nos precederam com extrema competência no intento da sistematização do pensamento de Eliade.

Na elaboração do Capítulo 3 desta tese procuramos ater-nos o máximo possível aos textos do próprio Eliade, procurando deles extrair uma abordagem sistemática do aspecto categorial de seu pensamento.

## **1 O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE**

Neste Capítulo 1 de nossa tese, o nosso objetivo é o de abordar o estatuto epistemológico da História das Religiões de Eliade, disciplina a qual sustentamos que corresponde a uma fenomenologia existencial da religião.

O fator principal que marcou a elaboração e a configuração do presente Capítulo reside no silêncio de Eliade quanto a uma tomada de posição epistemológica frente à disciplina que desenvolveu. Tivemos que extrair o estatuto epistemológico de sua História das Religiões, implícito em sua obra, por meios indiretos – a contextualização de seu pensamento – e diretos – a extração das evidências filosóficas e teóricas contidas no *corpus* da referida disciplina -.

O ponto de partida para o estudo do objeto do presente Capítulo situa-se na prévia e necessária contextualização do pensamento de Eliade. As razões que justificam este procedimento situam-se no fato de que o referido autor construiu sua História das Religiões em uma época em que tal disciplina encontrava-se ainda por fazer, medrando em um ambiente onde existiam polêmicas tanto quanto à natureza de seu objeto – a religião - como quanto ao método adequado para seu desenvolvimento; diante de tal situação, o nosso autor teve que se posicionar frente às correntes de pensamento que então vigoravam, seja no que diz respeito a tais tópicos, seja relativamente a outras questões que também abordaremos neste Capítulo em relação às quais teve que assumir posturas teóricas específicas, tudo isto de modo a dar coerência e unidade à referida disciplina.

Com tal objetivo em mente, em primeiro lugar iremos esboçar o contexto cultural em que se conformou o pensamento de Eliade; em seguida, exporemos o posicionamento do mesmo autor em relação aos movimentos que se apresentaram nos primórdios dos estudos sobre o fenômeno religioso, desde a segunda metade do século XIX – movimento do positivismo naturalista – até o início do século XX – movimento do positivismo reducionista; finalmente, situaremos a História das Religiões eliadiana no campo em que ela nasceu e se desenvolveu, que é o da Fenomenologia da Religião clássica.

Assim iniciando o nosso trabalho, deixaremos à mostra os caminhos tomados por nosso autor para elaborar sua disciplina, ou seja, exporemos a genealogia de seu pensamento.



Uma vez que tivermos contextualizado deste modo o pensamento de Eliade, passaremos, então, a tratar especificamente do objeto central do presente Capítulo, qual seja, o estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana.

Primeiramente, mostraremos o programa de trabalho que orientou Eliade na construção de sua disciplina, ou seja, apontaremos as finalidades que, por meio dela, ele objetivou alcançar; tal programa corresponde ao terreno em que se assentou a necessária organicidade da mesma disciplina.

Em seguida faremos um estudo da História das Religiões eliadiana como constituindo uma disciplina autônoma e integral, que se desenvolve em torno de dois eixos, a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões, eixos os quais se articulam e se integram de modo a conferir-lhe unidade, expondo não apenas sua conformação unitária como também demonstrando sua autonomia frente às demais disciplinas que têm a religião como seu objeto de estudo.

Tudo isto feito, estaremos aptos para iniciar a abordagem propriamente dita da questão relativa ao estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana, com o fito de demonstrar que se trata de uma disciplina filosófica que corresponde a uma fenomenologia existencial da religião.

Preliminarmente, indicaremos qual é o posicionamento filosófico de base adotado por Eliade, ou seja, apontaremos os elementos filosóficos situados nos fundamentos teórico e metodológico de sua História das Religiões.

Em seguida desenvolveremos um tema de fundamental importância para a compreensão do pensamento eliadiano, qual seja, o posicionamento anti-historicista do autor romeno, que expressa sua atitude crítica frente ao historicismo reducionista como também frente ao positivismo reducionista das ciências humanas e sociais que têm o fenômeno religioso como objeto de estudo. Conjuntamente com tal tema, estudaremos a importância e o papel da História no trabalho desenvolvido por Eliade no campo de sua História das Religiões, demonstrando que, se ele adota um posicionamento anti-historicista, não adota uma postura anti-histórica; e mostraremos também como o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que põe em movimento o processo fenomenológico-hermenêutico que ele desenvolve em sua disciplina, confere unidade de fundo entre sua posição filosófica anti-historicista e sua obra de historiador das religiões.

Feito todo este percurso, apresentaremos os fundamentos para que se tenha a História das Religiões eliadiana como constituindo uma fenomenologia existencial da

religião assim como apontaremos as principais linhas de desenvolvimento de tal fenomenologia, com isto fechando o tema do presente Capítulo.

## 1.1. OS CONTEXTOS CULTURAIS EM QUE SE CONFORMOU O PENSAMENTO ELIADIANO<sup>1</sup>

Iniciaremos o presente Capítulo apresentando um esboço da biografia intelectual de Eliade.

Eliade nasceu em Bucareste, na Romênia, em 9 de março de 1907<sup>2</sup>.

A vida intelectual de Eliade pode ser dividida em três períodos: o período romeno, que iremos considerar a partir da época dos seus estudos secundários até 1945, quando ele se exilou definitivamente da Romênia, País ao qual não mais retornou após a instauração do regime comunista; o período francês, que correspondeu ao de sua residência em Paris, que foi de 1945 a 1956; e o período americano, quando ele se tornou professor da *Divinity School* da Universidade de Chicago, que se estendeu de 1956 até sua morte, em 22 de abril de 1986.

### 1.1.1. O período romeno<sup>3</sup>

Durante os seus estudos secundários no Liceul Spirul Haret, em Bucareste, Eliade teve seu interesse despertado pelas ciências naturais, em especial, pela entomologia, pela zoologia e pela botânica. Uma das razões para essa sua inclinação deveu-se, dentre outros, ao fato de que seu professor favorito à época, Nicolaie Moiescu, que era quem lecionava ciências naturais, tomou-se de um interesse especial por ele. Segundo consta de sua autobiografia<sup>4</sup>, Eliade afirma que as lições de Moiescu abriram a ele o significado e o objetivo da “Natureza”. Foram inúmeros os trabalhos de campo e de pesquisa que Eliade realizou naquela época, por sua própria conta, nesta área de estudo, na qual, como em outras, Eliade comparou-se a Goethe, um dos seus modelos<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Foge ao nosso objetivo apresentar uma abordagem minuciosa da biografia intelectual de Eliade. Interessa-nos aqui traçar em linhas gerais uma genealogia de seu pensamento. Estudos aprofundados sobre o assunto podem ser encontrados em Ricketts (1988), Spineto (2000, 2006), Turcanu (2003) e Scagno (1982).

<sup>2</sup> Cf. Eliade (LEL, p. 14).

<sup>3</sup> Integram o período que aqui denominamos de período romeno, os períodos em que Eliade viveu em Portugal e na Inglaterra, a trabalho do governo romeno.

<sup>4</sup> Cf. Ricketts (1988, p. 19).

<sup>5</sup> Cf. Ricketts (loc. cit.).

Entre 11 e 12 anos de idade, Eliade viu despertado seu apetite pela leitura e, aos 12 anos de idade iniciou, sob o estímulo de seu professor de romeno Dumitriu P. Mazilu, sua atividade literária<sup>6</sup>.

Entre os 14 e os 18 anos de idade, Eliade teve uma atividade literária exuberante e apresentou um grande desenvolvimento intelectual; durante este período, seu interesse migrou das ciências naturais para a literatura e a filosofia.

Apresentaremos a seguir um resumo da análise minuciosa feita por Scagno (1982, p. 91-108) da trajetória intelectual de Eliade a partir de quando ele se inscreveu na Faculdade de Letras e Filosofia de Bucareste, em outubro de 1925, até sua ida para a Índia, com inserções de relatos de outros autores no que se refere à influência sobre Eliade das ideias de seu mestre universitário Nae Ionescu e a outras questões específicas.

Analisando algumas etapas da iniciação de Eliade nos estudos, nas atividades culturais e nos escritos juvenis, Scagno aponta primeiro a paixão do jovem estudioso por Balzac, em especial pelas obras fantásticas *Séraphita*, *La peau de chagrin*, *Le Centenaire*, autor amado pela facilidade com que se movia em tantos universos diferentes e porque tinha introduzido o Andrógino na literatura moderna e havia inventado tantas mitologias em relação à “vontade” e à “energia do homem de ação”. Mas logo em seguida realça que o encontro cultural e existencial mais importante dos últimos anos de liceu do autor romeno que foi aquele com Giovanni Papini, não o “convertido” da **Storia di Cristo**, mas o buscador do Absoluto e o rebelde de **Un uomo finito**, em cuja leitura o primeiro se encontrava nos componentes físicos e psicológicos e nos interesses culturais do autor; além disso, o “papinianismo” entusiasta de Eliade o conduziu às correntes da cultura italiana antipositivista e anti-idealista, além de que lhe permitiu informar-se sobre autores e movimentos que, em razão daquela corrente, se introduziram na Itália<sup>7</sup> e fez com que Eliade aprendesse rapidamente o italiano. Acrescenta que o encontro com a cultura italiana mais fecundo para Eliade foi aquele que se verificou no âmbito dos estudos histórico-religiosos, em especial, a orientalística e a História das Religiões, uma tradição que não existia na Romênia dos anos 20 do século XX.

---

<sup>6</sup> Cf. Ricketts (1988, p. 21).

<sup>7</sup> Scagno (1982, p. 95) menciona neste passo a descoberta de Kierkegaard, dos místicos alemães, de James, de Bergson, de Blondel e das suas obras por meio da coleção papiniana intitulada **Cultura da Alma**, do editor Carabba; e também, as importantes publicações dos clássicos hinduístas e budistas da coleção **Clássicos do Oriente**, do mesmo editor.

Scagno cita também a leitura, por Eliade, entre o final do liceu e os primeiros anos da Universidade, dos livros e artigos de V. Macchioro, C. Formichi, E. Buonaiuti, R. Pettazzoni, A. Rostagni, E. Bignoni e de outros estudiosos italianos, e das coleções das revistas **Bilychnis** e **Ricerche Religiose**; isto para se referir em seguida às recensões feitas por Eliade de obras de Pettazzoni e de Macchioro, recensões nas quais o nosso autor releva os respectivos aspectos de novidade metodológica e que, assim, atestam como a instância fenomenológica estava presente nele já naqueles anos (ainda que se expressasse numa forma confusa e psicologista); e que indicam seu aproximar-se dos elementos próprios daquela visão de Mundo que, em sua maturidade, denominará “ontologia arcaica”. Contudo, refere o citado autor italiano, a recensão de Eliade sobre o importante estudo de Pettazzoni intitulado **Misteri** constitui uma prova inafastável de como, desde o fim de 1928, as posições metodológicas de Eliade e de Pettazzoni já eram diversificadas entre si e somente comparáveis sob determinados aspectos. De Pettazzoni, o jovem Eliade valorizava positivamente o método comparativo, a busca de correspondência e de paralelismos entre fatos religiosos acontecidos em contextos socioculturais diversos, a superação da concepção difusionista e do evolucionismo; de outro lado, conclui sua recensão constatando a ausência de interesse no estudo citado (*Misteri*) pela “transfiguração da consciência” devida à experiência individual da iniciação nos mistérios, ou a ausência das reconstruções orgânicas e psicológicas do fenômeno da iniciação.<sup>8</sup> Quanto ao segundo Buonaiuti, de **Il modernismo cattolico** e da **Apologia del cattolicesimo**, Scagno refere que Eliade considerava positivamente sua tomada de distância dos sustentadores modernistas italianos da imanentização social da mensagem evangélica escatológica e a proclamada fidelidade à tradição, mas não escondia sua perplexidade pela liquidação buonaiutiana do “renascimento contemporâneo católico” considerado à margem da religiosidade evangélica; o Buonaiuti mais amado era aquele explorador dos elementos pré-rationais que conferem à religião sua natureza distintiva, inalterável e inalienável, o estudioso da mística cristã e o autor que tem em consideração Rudolf Otto. Scagno afirma que a consonância espiritual de Eliade com Buonaiuti deve ser lida num nível mais profundo: a antítese

---

<sup>8</sup> Scagno (1982, p. 100) observa neste ponto que, a estes aspectos de diferenciações metodológicas se seguirá, com total evidência, o aspecto de diversidade no plano filosófico: de um lado, temos em Eliade a hermenêutica da experiência religiosa; de outro lado, o historicismo de Pettazzoni, segundo o qual a religião é vista como valor a ser considerado autonomamente, mas somente num momento metodológico inicial, para ser depois retomado como parte e produto do processo histórico da civilização humana.

entre mística (e religião) e razão (e filosofia) esconde aquela entre vida (e experiência autêntica) e pensamento abstrato (a razão em sua acepção racionalística).

Prosseguindo no relato da trajetória intelectual do jovem Eliade, Scagno releva o débito deste último no que diz respeito a seu mestre romeno Nae Ionescu, que, segundo sustenta, é certamente maior do que aquele devido a Papini e a Buonaiuti, mas de significado não oposto.

Ao iniciar seus estudos universitários em 1925, Eliade teve seu espírito conquistado por seu professor Nae Ionescu, então um jovem estudioso, que acabou por se tornar, mais tarde, um dos líderes do movimento político tradicionalista da Romênia. Nessa época, Ionescu dividia seu tempo entre os seus cursos de lógica e de metafísica e o jornal **Curvantul** (O verbo), de orientação política nacional-campesina. Durante seu período universitário, Eliade colaborou com artigos para esse periódico e para outras publicações romenas<sup>9</sup>.

Quanto ao papel de Ionescu sobre a configuração do pensamento eliadiano, ele foi o professor de filosofia que mais impressionou Eliade desde o princípio e foi aquele que teve a maior influência em sua formação. Ionescu veio a se tornar um amigo próximo de Eliade e exerceu um papel de relevo na vida deste último durante quinze anos<sup>10</sup>.

Assim é que tudo converge para a percepção de que a distinção feita por Ionescu entre diversos “planos de realidade”, que correspondem a diferentes setores e requerem diferentes métodos de análise<sup>11</sup>, serviu para Eliade como primeira base de

---

<sup>9</sup> Cf. Ricketts (1988, p. 93; 123).

<sup>10</sup> Cf. Ricketts, (loc. cit.).

No que se refere à formação científica de Ionescu, Ricketts (1988, p. 93-94) apresenta o esboço seguinte: Nascido em 16 de junho de 1890, em Brăila, uma importante cidade portuária situada no baixo Danúbio, Nae Ionescu estudou na Universidade de Bucareste de 1909 a 1913 sob a direção do famoso historiador Nicolae Iorga e de seu falecido colega Rădulescu-Motru; então, de 1913 a 1919, ele foi um estudante em Munique. Professores de filosofia em Munique durante a permanência de Ionescu foram: Oswald Külpe (m. 1916), um epistemólogo realista, fundador do ‘Qwürzburger psychologische Schule’; Clemens Baeumker (1853-1924), um especialista em filosofia medieval; Erich Becher (1882-1929), um representante do ‘psicovitalismo’; Ernst Von Aster, especialista em Kant, história da filosofia e psicanálise; dois husserlianos: Moritz Geiger (1880-1937), interessado em estética e filosofia da ciência, e Alexander Pfänder (1870-1941). Nenhum destes parece ter sido o ‘mestre’ de Ionescu no sentido de ter modelado seu pensamento a partir do pensamento de outros. Como Külpe entretanto, Nae Ionescu foi um ‘realista’. O tema da tese de doutorado de Ionescu foi *Die Logistik als Versuch einer neun Begründung der Mathematik*.

<sup>11</sup> Segundo Ricketts (1988, p. 98-99), a hipótese fundamental que se situa na base do pensamento de Ionescu é a de que existem três planos (ou ‘reinos’, ‘ordens’, ‘Mundos’) de realidade, cada um deles requerendo um método diferente de conhecimento: um plano científico, que diz respeito ao Mundo do tempo e do espaço, que requer um método de pensamento científico indutivo e racional; um plano filosófico, que diz respeito ao reino das essências que correspondem à realidade lógica, que é a realidade que persiste no Mundo do tempo e do espaço, sujeito a mudanças, plano este para o qual o instrumento da

apoio para fundar sua tese acerca da irreducibilidade do fenômeno religioso e aquela relativa à autonomia da disciplina que estuda o citado fenômeno, a História das Religiões. No pós-guerra Eliade formulará sua concepção da autonomia da História das Religiões sobre a qual, além da influência de Ionescu, exerceram também um papel determinante as leituras de Raffaele Pettazzoni e Vittorio Macchioro, e isto com o emprego do conceito extraído do trabalho de Henri Poincaré segundo o qual “a escala cria o fenômeno” e, por via de consequência, um fenômeno religioso somente se pode considerar como tal se for apreendido em seu próprio modo de ser, isto é, se for estudado sob a escala religiosa<sup>12</sup>.

Por sua vez, Spineto (2006, p. 21) afirma que a noção de símbolo é uma daquelas que ingressaram precocemente na obra de Eliade, podendo ser encontrada esboçada em 1925, com alusão à multivalência e à multiplicidade de significado, tendo sido claramente expressa um ano após com referência à Cabala; mas, que, depois, logo após o início do relacionamento de Eliade com Ionescu, ela vem associada ao conceito de estrutura, isto é, à ideia de que os símbolos devem ser lidos uns em relação com os outros no interior de um sistema.

Ricketts (1988, p. 107-111), de seu lado, aponta outros pontos do pensamento de Ionescu acerca do amor, do conhecimento místico, da verdade e da realidade da mágica e do oculto, que, segundo afirma, podem ter influenciado o jovem Eliade na construção de seu próprio pensamento; e refere-se ainda à concepção do primeiro estudioso citado acerca do símbolo, concepção que, segundo ele, parece ecoar nas concepções do Eliade da maturidade sobre o mesmo objeto de estudo<sup>13</sup>.

---

metafísica é adequado, e também o são o amor e o misticismo; e, por último, o plano religioso, que diz respeito às questões de teologia cristã e verdade revelada, para o qual a fé é a via suprema do conhecimento.

<sup>12</sup> Sobre estas colocações, cf. Spineto (2000, p. 203).

<sup>13</sup> Sobre a visão de Ionescu sobre o símbolo, que foi expressa em seu curso de metafísica dos anos 1928-1929, Ricketts (1988, p. 110) transcreve o seguinte trecho do texto do citado curso que bem a ilustra: O símbolo significa mais do que um signo; ele significa a essência da realidade. Um objeto desta natureza constitui um símbolo de uma realidade quando dele podemos deduzir o todo daquela realidade. Não somente somos capazes de deduzi-lo com a ajuda do símbolo, como também de viver/experienciá-lo através do símbolo... Enquanto que, na linguagem nominal ordinária, a palavra é o signo que me ajuda a orientar na realidade, saiba eu ou não o que esse signo possa representar no Mundo dos símbolos, o símbolo não é um signo, mas a causa da criação em mim de um estado espiritual análogo ao objeto que ele representa.

A propósito desta concepção de símbolo externada por Ionescu, Ricketts (loc. cit.) observa que o mencionado professor, nas suas lições, não parece chegar ao ponto de coordenar estas afirmações sobre os símbolos com aquelas que dizem respeito às ‘essências’ ou ‘formas gerais’ da realidade; mas aventa a hipótese de que os símbolos poderiam se mostrar como as expressões verbais daquelas formas, enquanto que as outras palavras da linguagem cotidiana referir-se-iam apenas aos objetos e eventos no tempo e no espaço.

As concepções de *experiência-vivida* e de *compreensão*, basilares no pensamento eliadiano, eram enfatizadas por Ionescu em seus cursos de metafísica<sup>14</sup>.

Spineto (2000, p. 203) levanta ainda a hipótese de que as ideias de forma e de estrutura<sup>15</sup> foram provavelmente sugeridas ao jovem Eliade a partir dos cursos de Ionescu, além de terem sofrido a influência da leitura do filósofo Lucian Blaga. Ionescu e Blaga, por sua vez, faziam ambos referência à filosofia de Goethe, a qual Eliade não cessará de evocar frequentemente nos seus estudos dos anos sucessivos. Foi com base nas estruturas simbólicas (ou simbolismos religiosos ou ainda hierofanias) com a utilização das quais cada dado religioso histórico deve ser estudado quando se busca sua significação, que Eliade construiu a morfologia do sagrado que expôs no **THR**. Spineto (2006, p. 21) enfatiza que Eliade sustenta que sua teoria da religião não é uma fenomenologia como a entende quem a pretende associar com o pensamento de van der Leeuw, mas uma morfologia.

Resumindo, então, podemos afirmar, de acordo com Spineto (2000, p. 203-204), que a distinção entre os diversos “planos de realidade”; o comportamento religioso como *experiência-vivida*, a noção de símbolo; as ideias de forma e de estrutura; constituíram, todos estes pontos, pontos centrais da metodologia eliadiana, que tiveram

---

<sup>14</sup> Cf. Spineto (2000, p. 203).

Segundo Ricketts (1988, p. 103-104), no curso de metafísica ministrado por Ionescu nos anos 1928-1929, o citado professor de filosofia aponta dois meios de conhecimento que devem ser utilizados na abordagem metafísica do absoluto: o misticismo (não como um fenômeno psicológico, um estado espiritual particular ou um ato religioso, mas como método de conhecimento) e a lógica, sendo que estes dois meios não são absolutamente excludentes, e lá, onde eles se interpenetram, surge um tipo intermediário, misto. Ainda quanto à concepção do citado filósofo acerca da metafísica, Ricketts observa que Ionescu contrasta esta última com a ciência, afirmando que o conhecimento metafísico corresponde a uma *experiência-vivida* da realidade: onde a ciência estabelece leis pela observação de muitos casos pela via da indução, a metafísica é a lei ela própria, estabelecida no próprio ato de viver, isto é, é a apreensão do segredo mesmo da existência. Ricketts (opus cit. p. 103-106) relata ainda que, num certo ponto de seu curso de metafísica, embora não em todo ele, Ionescu usa o termo ‘compreensão’ para a operação do conhecimento metafísico, contrastando-a ao termo ‘conhecimento’ utilizado no sentido de uma análise racional da coisa; compreensão significa, neste caso, a ‘experiência-vivida’ (*trăire*, em romeno, palavra que se tornou uma marca registrada do pensamento ionescuiano) do próprio evento, análoga à criação, no sentido de que no momento em que alguém compreende alguma coisa, chega à fórmula para sua criação: na metafísica, o tempo e o espaço são transcendidos e o evento é apreendido num momento atemporal, antes que ele seja compreendido concretamente, do mesmo modo em que uma ideia nasce na mente humana, precedendo à sua compreensão. Spineto (2006, p. 21) refere que Ionescu considerava o comportamento religioso como algo de pessoal, individual, interior, para o qual, portanto, se fazia fundamental a ideia de experiência, concepção esta que elaborava a luz dos estudos de William James sobre o assunto.

<sup>15</sup> De acordo com Ionescu (apud Ricketts, 1988, p. 106-107), correspondendo aos dois polos do conhecimento metafísico existem dois tipos de ‘estruturas’ por meio das quais a realidade pode ser conhecida: as ‘categorias’ no reino da lógica; e, no reino da realidade as ‘essências’ ou as ‘formas gerais’. Estes dois tipos de ‘estruturas organizadoras’ são paralelos e análogos um ao outro, mas cada um deles existe num plano que lhe é específico. A propósito das formas ou essências gerais e estruturas no pensamento de Ionescu, remetemos o leitor para Ricketts (loc. cit.).

suas raízes nos ensinamentos de Ionescu; metodologia a qual estava se formando na Romênia e que encontrará pleno desenvolvimento no pós-guerra. A isto o autor italiano (2000, p. 204) acrescenta que as temáticas citadas provavelmente foram apropriadas por Ionescu, que as terá elaborado de um modo autônomo, da cultura alemã dominante no período entre os dois séculos – século XIX e século XX -, citando em especial Edmund Husserl, Rudolf Otto e Wilhelm Dilthey.

A este propósito Spineto (2006, p. 22) observa que Eliade não só absorveu, ao menos parcialmente, as ideias do professor que seguia e estimava, como também, por seu intermédio, veio a ter conhecimento das obras que eram referidas direta ou indiretamente nas suas lições. E acrescenta que em certos casos, Eliade está menos próximo de seu mestre do que dos autores em que este se inspirava, como é o caso da noção ottiana de *sagrado*, que em Eliade é central, enquanto Ionescu tinha preferência pelas noções de *divino* e *sanctum*, também elaboradas sobre a base das obras de Otto, embora de maneira diversa. Observa mais que Eliade entrou em contato direto com Otto que, em uma carta de 7 de maio de 1929, lhe deu permissão para traduzir **O sagrado** para o romeno.

Spineto (2006, p. 23) realça ainda o fato de que a cultura romena era particularmente sensível, à época, às sugestões culturais que provinham do Ocidente, sendo que a geração precedente à de Ionescu havia manifestado uma forte abertura à influência da cultura europeia, o que havia determinado uma atenção constante à produção filosófica alemã, mas também à francesa e à italiana.

Spineto (2006, p. 20) já chamara antes a atenção para o fato de que, mesmo seguindo os cursos de seu mestre Ionescu, Eliade amadurecia o interesse por certos assuntos que constituíram objetos de eleição dos seus trabalhos sucessivos: a filosofia do Renascimento, a Índia e a Alquimia.

Para coroar estas referências acerca da influência de Ionescu sobre o jovem Eliade, nada melhor que recorrer às próprias palavras do autor romeno escritas em 1951, textualmente citadas em italiano por Scagno (1982, p. 103-104), das quais fazemos aqui uma tradução livre:

Nae Ionescu foi o primeiro professor que, num tempo no qual o positivismo e o agnosticismo dominavam ainda nas universidades romenas, ensinou a validade da metafísica e falou com compreensão da mística e da experiência religiosa. Pode-se até mesmo dizer que, por causa sobretudo dos seus esforços, a filosofia romena superou o complexo de inferioridade que, desde Titu Maiorescu em diante a maninham na dependência completa das escolas filosóficas ocidentais.



Antes que o interesse pela experiência religiosa se fizesse sentir na cultura ocidental, Nae Ionescu ministrou cursos de filosofia da religião, e sempre tornou familiar ao seu auditório universitário os problemas do existencialismo, numa época na qual esta corrente era quase ignorada no ocidente. Em filosofia, Nae Ionescu foi um *realista*: para ele, as criações e os valores espirituais eram, antes de tudo, *reais*. Daqui o seu interesse pela realidade de todo gênero e em primeiro lugar pelas realidades históricas; daqui, a paixão com a qual exaltou a ‘ortodoxia’ como forma de vida histórica do Oriente e, por isto, também do povo romeno. Daqui, a crítica penetrante sob a qual submeteu as várias espécies de “modernismo” cultural, político ou religioso. Desmascarou o “cientismo” como um dos complexos de inferioridade da teologia ortodoxa romena; atraiu a atenção da incapacidade da teologia oficial de pensar e de expor os problemas teológicos “em termos atuais”; motivo pelo qual a *circulação* dos valores da vida religiosa – os únicos em condições de dar à nossa cultura profundidade e valores universais – é impedida. Interessava-se em primeiro lugar a respeito daquilo que é vivo e criativo na vida histórica do povo romeno, a diferença daqueles que, partindo de programas abstratos, teriam querido a qualquer preço aplicá-los sempre mais rapidamente à organização da vida romena. (com destaques no texto traduzido)

Postas assim as influências das leituras de Papini sobre o espírito do jovem Eliade, e das leituras de Bonaiuti e dos ensinamentos de Ionescu sobre a conformação de temáticas e ideias que vieram a ser trabalhadas e construídas posteriormente por nosso autor no desenvolvimento de sua obra de estudioso da História das Religiões, cumpre ressaltar o risco que Eliade correu, em sua trajetória intelectual da primeira juventude, de encarnar, em modo positivo, na construção de valores e “sínteses” culturais próprios, os estímulos vitalísticos assimilados de sua convivência intelectual com os dois escritores italianos citados e sobretudo com o mestre socrático romeno<sup>16</sup>, além de que, como é óbvio, aqueles próprios de seu temperamento natural.

<sup>16</sup> Sobre a filosofia vitalista de Ionescu, assim a resume Guimarães (2000, p. 139):

a filosofia vitalista de Ionescu é fortemente caracterizada por um sentimento trágico da condição humana e busca superar as suas aporias, devidas ao radical subjetivismo e relativismo gnoseológico, com recurso à esperança na redenção religiosa. A ‘valorização da existência’ (expressão com que ele define a filosofia) se realiza pela fé religiosa, pelo misticismo, que é a resposta ao relativismo filosófico, ao anti-racionalismo, à inquietude existencial. Uma solução, portanto, irracionalista.

A respeito do grande fascínio que a personalidade de Ionescu exerceu sobre Eliade, lê-se em Scagno, (1982, p. 17):

A formação de Mircea Eliade [...] sofreu o fascínio da personalidade de Nae Ionescu, professor de Filosofia da Universidade de Bucareste, antirracionalista, teórico do ortodoxismo, mas interessado no existencialismo e na cultura católica francesa e alemã (em modo especial Gilson, Maritain e Max Scheler).

Dos círculos tradicionalistas Eliade refutava, entretanto, o diletantismo, o provincialismo cultural e o nacionalismo exclusivista (a equação ‘romenismo’ = ‘ortodoxismo’).

As solicitações do professor Ionescu à abertura às ‘experiências espirituais’ mais amplas, se de um lado contribuíram para aumentar as propensões ‘vitalísticas’ juvenis de Eliade (das quais é testemunha a paixão por Papini), de outra parte o estimularam a realizar pesquisas culturais então inéditas ou quase e não só para a cultura romena (a leitura não racionalista e sobretudo não ‘classicista’ da filosofia do

A este propósito Scagno (1982, p. 107-108) relata que no final do ano de 1927, Eliade publicou no jornal **Cûrvantûl** uma série de doze artigos intitulados Itinerário Espiritual, uma espécie de testemunho-manifesto das próprias experiências espirituais e culturais daqueles anos, mas que queria ser também uma orientação, um guia cultural para sua geração, a geração jovem desabrochada após a (primeira) guerra, artigos aqueles nos quais, ao lado de algumas intemperanças e ingenuidades juvenis, pode-se enxergar um projeto de síntese cultural que incorpora os estímulos vitalísticos citados no parágrafo precedente postulando paixão, entusiasmo, seriedade de estudo contra a superficialidade e o ceticismo do diletante, busca de uma filosofia da história ou da cultura contra o cientismo e o positivismo, enfim, uma síntese da qual não venha eliminada a vida mística, síntese que se torne um dever e uma condição de equilíbrio espiritual.

Scagno (1982, p. 108-109) sustenta que, contudo, o contraste vida-pensamento será resolvido mais tarde pelo jovem estudioso romeno não por meio de um abandono às negações irracionalistas, ou às seduções do Oriente, mas muito mais explorando novos Mundos culturais com uma aproximação empática e ao mesmo tempo lucidamente crítica. E isto se dará a partir da prova iniciática da viagem e da estada na Índia<sup>17</sup>, que representará uma aquisição de liberdade e de consciência que o conduzirá a uma melhor compreensão da não incompatibilidade entre arcaísmo de uma cultura e sua abertura universal. E desembocará no desenvolvimento de um anti-historicismo não irracionalista, porque baseado na busca de uma “autenticidade” que não se traduz em uma forma psicologista de recolhimento interior ou em experiências de originalidade individualista, mas sim em um empenho cultural concreto (feito sob o imperativo da síntese), em uma recusa a toda tentação niilista, em uma abertura ao Mundo. Anti-historicismo que corresponde a uma recusa do historicismo não por meio de uma fuga da história, mas como convicção de que a liberdade humana é incompatível com a redução do homem à história e que o diálogo pode sempre ser reproposto e de forma fecunda também com aquelas culturas que a industrialização e os modos de vida europeu e americano haviam colocado definitivamente de lado.<sup>18</sup>

Quanto à ortodoxia, que era um dos componentes centrais da cultura romena daquele tempo, Spineto (2006, p. 23) relata que à época se desenvolvia um debate

---

Renascimento italiano vista nos seus aspectos herméticos, cabalísticos subterrâneos em Ficino, Campanella e Pico della Mirandola e o estudo dos yogas tântricos e populares na Índia com Dasgupta).

<sup>17</sup> A que iremos fazer referência logo adiante.

<sup>18</sup> Iremos fazer uma abordagem do anti-historicismo eliadiano no subitem 1.4.2.4.2. adiante.

filosófico e teológico intenso em torno a ela, tendo como um dos protagonistas o próprio Ionescu. Quanto ao posicionamento de Eliade, o mesmo autor relata que a análise dos seus escritos mostra que em relação a tal assunto os seus interesses não se voltaram de modo precípua. No que se refere ao papel do Judeu-cristianismo o autor parece voltar sua atenção mais do que aos trabalhos de autores ortodoxos às obras de autores como Ernesto Buonaiuti, Vittorio Macchioro, Giovanni Papini, Miguel de Unamuno. E que, no plano filosófico, faz suas as ideias de Otto a respeito do *numinoso* e de S. Kierkegaard, do qual apreende a concepção segundo a qual existe um *salto* entre imanência e transcendência, afastando-se, assim, da tradição de seu País, e manifestando, aqui como em outras partes, aquela aspiração de ir além dos confins da Pátria, de avançar além do provincialismo da cultura romena, o que caracteriza grande parte de sua atividade juvenil.

Voltemos, então, à trajetória intelectual de Eliade em seu período romeno.

De abril a junho de 1928, Eliade viajou a Roma com o objetivo de trabalhar em sua monografia de licenciatura sobre a filosofia do Renascimento italiano de Marsilio Ficino a Giordano Bruno. Entretanto, os comentadores de sua obra não conseguiram apontar suficientemente qual foi a influência dos pensadores do Renascimento, de seus temas, seus problemas e suas ideias na formação de Eliade, em especial no que diz respeito ao pensamento do futuro fenomenólogo da religião<sup>19</sup>.

Em outubro de 1928, Eliade obteve sua licenciatura em filosofia<sup>20</sup>.

Foi na Itália, pesquisando na biblioteca da Universidade de Roma, que Eliade teve oportunidade de se inteirar não só da existência de Surendranath Dasgupta, um grande historiador da cultura indiana, autor de um livro publicado em 1922, em Cambridge, intitulado **A History of Indian Philosophy**, como também do mecenato praticado pelo Marajá de Kassimbazaar, este último, conforme consta no prefácio da referida obra, que foi quem forneceu ajuda financeira para sua publicação<sup>21</sup>.

Com uma bolsa de estudos que lhe foi concedida pelo Marajá de Kassimbazaar a seu pedido, Eliade, com a idade de 21 anos, viajou à Índia, onde permaneceu de dezembro de 1928 a dezembro de 1931<sup>22</sup>.

Em 1929, Eliade estabeleceu-se em Calcutá e passou a estudar o sânscrito sob a orientação do professor Surendranath Dasgupta; também sob a direção do mesmo

---

<sup>19</sup> Cf. Allen (1985, p. 23).

<sup>20</sup> Cf. Allen (loc. cit.).

<sup>21</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 116).

<sup>22</sup> Cf. Allen (1985, p. 23).

professor, Eliade trabalhou na análise do texto dos comentários de Patañjali e elegeu como seu tema de doutorado a história comparada das técnicas do Yoga<sup>23</sup>.

Em entrevista a Claude-Henri Rocquet, Eliade afirmou que os seus três anos na Índia foram essenciais para ele em três sentidos, aos quais passamos a nos referir.

Em primeiro lugar, por causa da descoberta da existência de uma filosofia, ou melhor dizendo, de uma dimensão espiritual indiana que não era aquela da época clássica - dos **Upanixades** e do **Vedanta**, ou seja, a filosofia monista - nem aquela da devoção religiosa - a *bhakti*. Remetendo-se ao *Yoga* e ao *Samkhya*, Eliade (LEL, p. 68-69) observa que ambos professam o dualismo: de uma parte a matéria, de outra, o espírito. Logo em seguida esclarece a Rocquet que, entretanto, não foi esse dualismo que propriamente lhe interessou. O que lhe interessou foi o fato de que, no *Yoga* e no *Samkhya*, o homem, o Universo e a vida não são ilusórios; a vida é real, o Mundo é real. E esse fato o levou a descobrir uma dimensão frequentemente ignorada pelos orientalistas, qual seja, a de que a Índia conheceu certas técnicas psicofisiológicas graças às quais o homem pode ao mesmo tempo usufruir a vida e dominá-la transfigurando-a numa experiência sacramental, santificando-a e “ressantificando” a natureza<sup>24</sup>.

A segunda descoberta feita por Eliade (LEL, p. 69) na Índia foi a do sentido dos símbolos religiosos, que lhe revelou todo um Mundo de valores espirituais: a possibilidade de se ter uma experiência religiosa ou de se vir a ser religiosamente arrebatado por uma imagem ou um símbolo. Eliade afirma que essa descoberta da importância do simbolismo religioso nas culturas tradicionais foi fundamental para sua formação de historiador das religiões<sup>25</sup>.

A terceira descoberta, Eliade a denomina de “descoberta do homem neolítico”. Antes de seu retorno à Romênia, Eliade teve a oportunidade de estar na Índia central, entre os *Santali*, aborígenes pré-arianos, cuja civilização era neolítica, fundada sobre a agricultura, ou seja, sobre a religião e a cultura que acompanham a descoberta da

---

<sup>23</sup> Cf. Allen (loc. cit.).

<sup>24</sup> Eliade (LEL, p. 68-69) exemplifica esta afirmação fazendo menção ao tantrismo, no qual, segundo ele, a vida humana pode ser transfigurada por meio de rituais efetuados após uma longa preparação iogue, como se dá, v. g., com a união ritual entre o homem e a mulher, na qual o amor não é mais um ato erótico ou simplesmente sexual, mas sim uma espécie de sacramento.

<sup>25</sup> Para exemplificar esta outra afirmação, Eliade (LEL, p. 69) recorda da uma experiência vivida na cidade de Bengala, onde viu mulheres maduras e jovens mulheres que tocavam e decoravam um *lingam*, um símbolo fálico, vendo no *lingam* a epifania da vida, o mistério da vida, da criatividade, da fertilidade, que se manifesta em todos os níveis cósmicos. Essa epifania da vida era Çiva, não era o membro masculino como nós normalmente o conhecemos.

agricultura, notadamente o Mundo da natureza em sua qualidade de ciclo ininterrupto de vida, morte e ressurreição, um ciclo próprio da vegetação, mas que rege também a vida humana e constitui ao mesmo tempo um modelo para a vida espiritual. Simultaneamente à descoberta da cultura desses aborígenes, Eliade, constatou a importância da cultura popular romena e balcânica, cultura folclórica como a cultura indiana, fundada sobre o mistério da agricultura; segundo ele, embora as expressões da cultura popular romena e balcânica fossem cristãs, a simbologia nela encontrada tem um fundo muito arcaico, neolítico<sup>26</sup>; e recordou-se também da descoberta feita trinta anos antes da existência, na China e em Portugal, de uma unidade de base, a unidade espiritual solidária da agricultura, e, assegurada por ela, a herança do neolítico. Tudo isto, segundo Eliade (LEL, p. 70), forneceu-lhe a revelação da unidade da cultura: ele descobriu que na própria Europa as raízes são bem mais profundas do que se acreditou antes, mais profundas do que o Mundo grego ou romano ou mesmo mediterrâneo, mais profundas que o Mundo do Oriente Próximo antigo; tais raízes revelam a unidade fundamental não só da Europa, mas também de todo o Mundo ecumênico que se estende de Portugal à China e da Escandinávia ao Ceilão.

Na mesma entrevista a Rocquet, Eliade (LEL, p. 71-74) observa ainda que foi na Índia que descobriu o que mais tarde ele chamou de “religiosidade cósmica”, aquilo que corresponde à manifestação do sagrado através dos objetos e dos ritmos cósmicos; foi lá que descobriu que aquela religião ainda viva na Índia de então é a mesma que os profetas hebreus combateram. Em suma, a estada na Índia possibilitou a Eliade a descoberta da importância e do valor espiritual daquilo que se convencionou chamar de “paganismo”. E arremata: a Índia ajudou-o muito a compreender ao mesmo tempo a autoctonia e a universalidade senão do gênero humano, pelo menos de certa civilização indivisa no passado da Europa, sendo esta descoberta aquela que fechou o círculo de sua formação naquele País.

Spineto (2006, p. 24) observa que a experiência da religião popular indiana levou Eliade a reavaliar alguns aspectos da ortodoxia: além dos dogmas e a estrutura eclesiástica, os mesmos determinantes históricos do Judeu-cristianismo, o mencionado estudioso romeno começou a individuar *princípios espirituais eternos* que passaram a atrair sempre sua atenção. Nos anos 30, segundo ele, Eliade insiste sobre a comparação do Judeu-cristianismo com outras tradições religiosas e sobre a relação entre o Judeu-

---

<sup>26</sup> Eliade (LEL, p.70) cita a crença de que o trigo nasceu de gotas do sangue de Cristo.

cristianismo e o paganismo, reconhecendo elementos comuns e perenes das religiões. Spineto aponta que nos anos 1936 e 1938 Eliade, desenvolvendo argumentos anteriores surgidos da aludida comparação - quais sejam, o de que existe uma continuidade entre a mensagem cristã e o Mundo pré-cristão, e o de que quando o Judeu-cristianismo encontra realidades que fundam seu significado na condição humana perene, ele as assimila e as transfigura -, conclui que o Judeu-cristianismo é uma religião *cósmica* que não destrói as formas de culto que ligam o homem ao Universo, mas que as revaloriza, discurso esse que vale em particular para o Judeu-cristianismo em sua forma ortodoxa e nas suas manifestações na tradição romena, o qual, todavia, se alça para ele quase ao modelo para o Judeu-cristianismo em geral<sup>27</sup>. Segundo ainda Spineto, se se excetuar o tema do *cristianismo cósmico*, o traço que a ortodoxia deixou na obra de Eliade posterior à guerra não parece particularmente significativo.

Em 1933, após haver obtido seu doutorado em filosofia, Eliade foi nomeado professor auxiliar na cátedra de Ionescu, tendo os seus cursos tratado do problema do mal na filosofia indiana, da *docta ignorantia* de Nicolau de Cusa, dos **Upanixades** e do Budismo, da ideia de salvação nas religiões orientais, da metafísica de Aristóteles, do simbolismo religioso e da história do Budismo<sup>28</sup>.

Em 1935, Eliade publicou sua primeira obra de erudição, **Alchimia asiática**, seguindo-se, em 1936, **Yoga, essai sur les origines de la mystique indienne**, sua tese de doutorado, e, em 1937, um livro sobre a alquimia e a cosmologia babilônicas<sup>29</sup>.

Nos anos 1936-1937, após o retorno de Eliade da Índia, foi que se deu a viravolta mais relevante de sua impostação teórica, que se enriquece com um conjunto de instrumentos conceituais novos. Essa viravolta, de acordo com Spineto (2000, 223-224), Ricketts atribui à leitura de Ananda Coomaraswamy, Paul Mus e Carl Hentze, ao passo que, segundo o citado autor italiano, outras pesquisas apontam no particular para a influência determinante da corrente de pensamento tradicionalista, em especial de René Guénon e Julius Evola, cujas obras Eliade frequentou intensamente durante seu período romeno, juntamente com a obra de Coomaraswamy. A este propósito, observa Spineto que existem algumas semelhanças exteriores entre os tradicionalistas e Eliade, aspectos substanciais comuns: certos componentes do conceito de símbolo, a noção de

---

<sup>27</sup> Spineto (2006, p. 24) observa que, para Eliade a ortodoxia teria sido mais adequada do que o catolicismo para a evangelização da Índia pela razão mesma de que teria consentido a manutenção de uma continuidade com a espiritualidade indiana.

<sup>28</sup> Cf. Allen (1985, p. 24).

<sup>29</sup> Cf. Allen (loc. cit.).

arquétipo, de centro sagrado, de qualidade “cíclica” do tempo tradicional, de androginia, de reintegração e a ideia do sacrifício de fundação entendido como repetição da cosmogonia. Porém, o mesmo autor italiano aponta para a constatação de que em Eliade não se acham presentes os elementos centrais do pensamento tradicionalista: o conceito de Tradição una e perene, a concepção devolutiva do tempo, a iniciação como único meio de ascender ao conhecimento. Em suma, algumas ideias tradicionalistas foram integradas por Eliade no interior de um sistema conceitual diferente. Este sistema, acrescenta Spineto, condicionado pelos ensinamentos de Nae Ionescu, começou a ser formulado com um instrumental conceitual que Eliade extraiu dos seus conhecimentos filosóficos e daqueles histórico-religiosos<sup>30</sup>.

Sobre as influências que Eliade recebeu especificamente no campo da História das Religiões, a leitura de Pettazzoni forneceu-lhe a ideia da História das Religiões como uma disciplina autônoma e comparativa; da leitura de Vittorio Macchioro, o autor romeno extrai a interpretação dos mistérios como renovação espiritual, a ideia da religião como a experiência do encontro do homem com a realidade divina e a ideia da verdade da experiência religiosa, ideias que integravam e confirmavam os ensinamentos de Ionescu e encontravam correspondência no pensamento de Otto; e ainda o modelo de uma comparação que vai além dos dados históricos para estender-se também aos psicológicos e parapsicológicos. Eliade sofreu ainda a influência dos pensamentos de outros autores italianos como Ernesto Buonaiuti, Carlo Formichi e Giuseppe Tucci, seus primeiros iniciadores no indianismo, e, sobretudo, de Giovanni Papini<sup>31</sup>.

Acerca das influências recebidas por Eliade n seu período romeno, a seguinte análise conclusiva de Spineto (2000, p. 225) dá a dimensão do grau de originalidade da obra do citado estudioso romeno:

Influência da cultura romena, experiências indianas, leitura dos tradicionalistas, contato com outros historiadores da religião – principalmente italianos – são os elementos principais a partir dos quais brota, após a guerra, o sistema de análise dos fatos religiosos de Eliade. A estes componentes, pouco a pouco, vão se agregando outros: em nenhum, seja como for, a posição do estudioso pode ser inscrita de modo exclusivo.

---

<sup>30</sup> Relativamente à influência do pensamento tradicionalista em geral sobre o pensamento de Eliade, cf. Spineto (2006, p. 132-163).

<sup>31</sup> Cf. Spineto (2006, p. 55).

Durante os anos 30 do século XX, a reputação de Eliade fora da Romênia se baseou principalmente em suas obras de novelista<sup>32</sup>.

Com a guerra, a vida de Eliade mudou sensivelmente. Foi nomeado agregado cultural em Londres em 1940 e logo depois em Lisboa, onde residiu de 1941 a 1945, desde então não tendo mais retornado à sua Pátria<sup>33</sup>.

Sobre o envolvimento de Eliade com o movimento nacionalista romeno que teve início nos anos 20 do século XX, fundado por C. Z. Codreanu, nascido à sombra do ícone do Santo Miguel Arcanjo, por isso denominado Legião do Arcanjo Miguel, depois Guarda de Ferro<sup>34</sup>, que durou até o final dos anos 30 do mesmo século, e que vem utilizado por vários críticos de Eliade com o objetivo de desqualificar seu pensamento filosófico ao atribuir-lhe um posicionamento irracionalista, observa Scagno, (1982, p. 19):

Não é demais lembrar que o movimento nasce à sombra do ícone do Santo Miguel Arcanjo e que nos escritos de Codreanu encontramos sempre presentes as imagens tipicamente “dualistas” da luta entre o princípio do bem e a potência do mal, entre as forças da luz e as forças das trevas, entre os crentes em Cristo e os filhos de Satanás, entre os espiritualmente puros e os pecadores irremediavelmente corrompidos. Esta ideologia composta e irracional, dificilmente conciliável com os ideais cristãos também proclamados pelo Movimento guardista, testemunha indubitavelmente a persistência de uma cultura popular ainda viva, mas não pode ser confundida com aquele vasto projeto de releitura histórico-religiosa do material folclórico romeno e balcânico que Mircea Eliade andava iniciando naqueles anos.

Eliade não foi um dos ideólogos do movimento e o seu avizinhamo temporário ao ambiente filoguardista não implicou militância política direta, e deveu-se essencialmente a motivos nacionalistas. Em qualquer caso, uma diferente avaliação da relação entre Eliade e o tradicionalismo político e cultural romeno impõe a aquisição de novos dados historiográficos.

Spineto (2006, p. 25-51), em obra relativamente recente, analisa a questão supra referida, que, tendo explodido nos anos 70, vem sendo debatida acaloradamente nos últimos anos, questão que diz respeito à relação que possa ter havido entre o pensamento de Eliade e a situação política da Romênia. A análise que faz da relação entre Eliade e a política romena dos anos 20 e 30 é realizada em função de uma série de problemas conexos, aos quais o autor italiano dá um tratamento distinto com o fito de atingir maior clareza. Não nos interessa neste trabalho descer a detalhes acerca de tal

---

<sup>32</sup> Cf. Allen (1985, p. 24).

<sup>33</sup> Cf. Allen (opus cit., p. 25).

<sup>34</sup> Mencionaremos o movimento, indiferentemente, ou como Legião do Arcanjo Miguel ou como Guarda de Ferro.



relação, pelo que nos limitaremos a apontar as conclusões de Spineto relativamente a cada um dos problemas que aponta, conclusões às quais chega com argumentações fundadas em dados históricos, em documentos e nos escritos do próprio Eliade.

Assim, o primeiro problema levantado por Spineto é aquele de natureza historiográfica, da valorização do empenho efetivo de Eliade na Legião do Arcanjo Miguel, depois denominada Guarda de Ferro. Segundo Spineto, está fora de dúvida que Eliade tenha manifestado sua adesão às ideias da Guarda de Ferro, tendo-o feito em uma série de artigos escritos entre 1936 e 1938, nos quais apoia aberta e entusiasticamente o movimento, enquanto nos anos precedentes havia mostrado perplexidade no confronto com o mesmo. A adesão ao movimento não foi apenas sob o plano das ideias, mas parece ter sido formalizada e, entre julho e novembro de 1938, provocará a prisão de Eliade e seu internamento em um campo de concentração. Contudo tal adesão não parece ter comportado um empenho político direto, mas apenas uma ação intelectual de apoio tanto mais significativa quanto Eliade era considerado um líder de sua geração. Spineto afirma que nos artigos escritos por Eliade no período em que aderiu à Guarda de Ferro, mostra-se evidente a questão do nacionalismo, traduzido pela fé em uma Romênia potente, guiada por uma elite que vive os valores cristãos da Idade Média, segura de sua identidade espiritual e que se sacrifica por ela. Nestes artigos o autor romeno desenvolve a ideia de que a filosofia da Legião (ou Guarda de Ferro) é uma mística nacionalista e cristã construída para a criação de um homem novo; por intermédio da morte sacrificial dos seus membros, obter-se-á a ressurreição da nação romena. Eliade sustenta que a *missão* da Romênia toma corpo no programa legionário de uma cristianização fundada sobre a renovação do homem. A ênfase que Eliade dá à identidade nacional o leva a tomar posições xenófobas, abrindo uma polêmica explícita em relação aos húngaros, alemães, judeus e eslavos. Os judeus haviam se tornado, escreve Eliade em um artigo, maioria na cidade da Bessarábia, mas, mais grave ainda, na Rutênia lhes foi permitido se instalarem ao longo da região, faltando pouco para que haja uma junção com a Bulgária. Sobre a postura xenófoba de Eliade, principalmente em relação aos judeus, eles são considerados no artigo em questão como responsáveis por trazerem o alcoolismo para a Moldávia<sup>35</sup>. Sobre esta linha de argumentação, Spineto (2006, p. 31) escreve lucidamente:

---

<sup>35</sup> Ao mesmo tempo, no mesmo artigo, Eliade acusa os austríacos e a cultura ocidental de terem introduzido a sífilis na Romênia. Todos estes fatores, segundo o nosso autor, teriam feito com que o povo romeno não tivesse mais a *resistência legendaria de poucos anos atrás*.

Destas poucas indicações resulta evidente o tom do artigo, empregnado de uma retórica nacionalista que parece, muitas vezes, grotesca. Aquela tolerância e aquele espírito crítico que se reconhecem, comumente, nos escritos de Eliade, deixam o lugar, nos textos legionários, a um estado de exaltação entusiástica, a um ímpeto polêmico, a uma ênfase à qual é difícil dar razão, se comparados ao tom dos outros escritos do estudioso e que fazem parte da munição da polêmica política do tempo. Eliade afirma sobre si, embora em outro contexto e com outro intento, “Corneliu Codreanu fez de mim um fanático romeno”.

Spineto relata que após os primeiros meses de 1938, Eliade não escreveu mais artigos favoráveis à Guarda de Ferro e após a morte de Codreanu apressou-se em tornar público que continuava um homem da ciência, interessado em publicar seus livros e a ocupar-se do Instituto de Orientalística.

Ainda sobre este assunto, para mostrar mais completamente a dimensão do grau do envolvimento político de Eliade com a Guarda de Ferro, assinalaremos três pontos realçados por Spineto (2006, p. 31-32):

- a) em 1940 Eliade se afasta da Romênia, para dirigir-se a Londres e a Lisboa como membro do corpo diplomático romeno; há documentos do serviço secreto britânico relativos a Eliade que confirmam sua ligação com a Guarda de Ferro, o que Eliade não nega, mas declara abertamente; tais documentos aludem às suas prováveis atividades filogermânicas; ao mesmo tempo, falam de desacordo em relação às suas simpatias e o consideram potencialmente útil para o governo inglês; e Eliade, de seu lado, se empenha pela liberação de cidadãos britânicos presos pela Guarda de Ferro;
- b) as ideias de Eliade relativas ao citado período foram trazidas à luz em seu diário português que, diferentemente dos demais diários seus publicados, não foram editados pelo autor; nesse diário Eliade deixa explícito o fato de que pertence à Guarda de Ferro, resumindo, assim, suas atividades políticas do período: “ainda que legionário, deixei em suspenso minhas opiniões sobre a política interna enquanto dura a guerra com a Rússia”; no diário português constata-se também uma tomada de distância da política de Horia Sima;
- c) depois da guerra Eliade não mais desenvolveu atividade política<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Spineto (2006, p. 32, nota de rodapé 63) escreve a este propósito:

A. Berger [a pessoa encarregada por Eliade de ordenar sua correspondência] fala de atividade em favor da Guarda de Ferro em Paris, nos anos 50, mas não apresenta documentos relativos a isto. [...] Eliade participa do grupo de romenos no exílio que se juntaram ao general Radescu, apoiado pelos americanos, em torno ao qual se haviam reunido todos os anticomunistas. O general financiava a revista *Luceafarul*, cuja criação tinha sido sugerida pelo próprio Eliade, e para a qual Eliade e Nicolae Herescu haviam encontrado colaboradores: entre estes, Emil Cioran, Constantin Virgil Gheorghiu, Vintila Horia. Entre os colaboradores figuravam pessoas provenientes de diversas experiências políticas, com exclusão dos

Relativamente ao silêncio mantido por Eliade em relação ao genocídio nazista, anota Spineto (2006, p. 31):

Entre as críticas feitas a Eliade, existe aquela de não ter jamais se manifestado sobre o genocídio nazista. A este propósito, conquanto a crítica seja fundada, Ricketts releva que ‘this silence does not constitute support, and there is not indication of such’<sup>37</sup>.

O segundo problema abordado por Spineto relativamente ao envolvimento de Eliade com a Guarda de Ferro está ligado à análise de uma possível ligação entre a obra de Eliade e as ideias legionárias. Trata-se, segundo o autor italiano, de ver se os trabalhos do estudioso romeno refletem sua adesão aos ideais legionários e, em caso positivo, se aqueles se firmam sobre estes ou se aqueles servem, pelo contrário, a dar a estes uma justificação intelectual. Para ele, se a resposta é evidente para os escritos políticos, não o é para os escritos científicos.

Quanto aos escritos científicos, dois trabalhos são utilizados por aqueles que buscam fundamento para ver uma ligação entre a obra científica do autor romeno e os ideais legionários: o prefácio escrito por Eliade para seu livro intitulado **Cosmologia e Alquimia Babiloniana**, publicado em romeno em 1937, e as análises dedicadas pelo mesmo autor à lenda de Mestre Manole, uma obra folclórica conhecidíssima na Romênia, análises estas desenvolvidas num curso que lecionou na Universidade de Bucareste no ano acadêmico 1936-1937.

Spineto (2006, p. 38) relata que, no prefácio de *Cosmologia e Alquimia Babiloniana*, Eliade escreve que foi criticado por não ter feito nos seus trabalhos precedentes mais do que mera erudição inadequada ao clima intelectual romeno

---

legionários que haviam se reunido a Horia Sima. Eliade ataca, neste período, sobretudo a política cultural comunista. [...] Nos anos sucessivos, mantém contanto com ‘os representantes de diferentes sensibilidades e correntes da diáspora’ romena, compreendidos aí antigos membros da Guarda de Ferro.

É de se deixar anotado aqui que Spineto aponta uma extensa bibliografia que versa sobre a polêmica que se dá sobre o envolvimento de Eliade com a Guarda de Ferro, tanto sob o ponto de vista dos que o atacam quanto dos que o defendem, naturalmente sobre a qual se baseia para chegar as suas conclusões. Acerca da postura pessoal adotada por Eliade sobre esta parte de seu passado, Spineto escreve o seguinte:

Deve-se, entretanto, constatar que os trabalhos autobiográficos, ainda quando tocam os problemas que dizem respeito a sua militância política da juventude, revelam um posicionamento análogo àquele manifestado na resposta a Scholem. Com as palavras de Turcanu, pode-se dizer que o estudioso demonstra ser incapaz ‘de interrogar a fundo seu próprio passado político’ e de ‘tomar em relação a ele uma distância crítica necessária’. Surpreende que Eliade pudesse negar, como o fez efetivamente em sua carta a Scholem, haver escrito uma linha sequer respeitante à Legião, porque os seus artigos, publicados em revistas de circulação normal, teriam mais cedo ou mais tarde vindo à luz; tudo quanto estava do outro lado da Cortina de Ferro era de difícil, mas não de impossível acesso, e muitas testemunhas de seu passado estavam vivas. Nestas condições, também a explicação mais óbvia, aquela da recusa de admitir, por razões de simples cálculo, uma verdade comprometedora, se enfraquece e a questão das razões que motivam a postura de Eliade no confronto com sua história pessoal permanecem em aberto.

<sup>37</sup> A citação está em inglês no original italiano do qual fizemos a tradução.

contemporâneo; e responde que quis colocar em evidência naquela obra a importância da persistência do substrato autóctone pré-ariano da cultura indiana, inscrevendo, assim, seu trabalho nas discussões que inflamavam a Romênia da época, centradas sobre a autoctonia e sobre a resistência dos elementos étnicos aos influxos estrangeiros. O autor romeno louva, ainda, a superioridade do folclore romeno sobre todos os demais e afirma que a pré-história e a proto-história da Romênia não tinha nada a invejar aquelas dos outros países europeus. Spineto vê aí a intenção de Eliade, implícita, de apresentar sua obra científica como um suporte aos ideais tradicionais que a Legião assumiu como fundamento de seu empenho político e relata que essas temáticas tratadas no citado prefácio são encontradas em uma série de artigos do mesmo período. O autor italiano opõe, contudo, que, no que se refere ao texto da obra propriamente dito, Eliade, interessado no subterrâneo pré-ariano da religião indiana e nas origens da alquimia oriental, de um lado, e pouco sensível ao estudo da ortodoxia – fulcro da identidade romena –, de outro lado, poderia contribuir pouco ao êxito nacionalista com tal obra; e acrescenta que os resultados a que Eliade chega na obra são de pouca valia para serem empregados em sentido nacionalista, pois não conduzem a um realce da excelência da Romênia, mas ressaltam uma dimensão simbólica que vem sentida, antes do que como romena, como universal. Spineto (2006, p. 39) conclui que “as suas [de Eliade] palavras têm o ar de uma justificação *a posteriori*, enquanto, melhor dizendo, não fazem mais do que colocar em evidência como buscar as origens da Índia, da alquimia e da Romênia significam a aplicação de um mesmo método”.

Já quanto às análises dedicadas por Eliade à Lenda de Mestre Manole<sup>38</sup>, a situação se mostra diversa, pois se trata de um trabalho feito sobre o folclore da Romênia, no qual o fundo autóctone da cultura romena está em questão diretamente. Segundo Eliade, trata-se de uma valorização da morte ritual entendida como sacrifício, o sacrifício do que é mais caro e mais próximo, portanto, de outra forma de formular o tema do auto-sacrifício. O monastério só poderá ser erguido e durar se o mestre de obras sacrificar o que lhe é mais caro no Mundo, sua esposa e a criança que ela gesta. Sendo realizado o sacrifício por meio de uma morte violenta, a obra adquire uma alma. A explicação da narrativa é feita por Eliade com a referência aos mitos cosmogônicos que

---

<sup>38</sup> Na lenda, trabalhadores estão construindo um mosteiro, e para que o edifício não desmorone, é necessário que seja emparedada viva no mosteiro a esposa ou irmã de qualquer um deles que apareça primeiro no canteiro de obras no alvorecer. Quem chega lá antes de todas é a mulher de Manole, o mestre de obras, que é então sacrificada tendo no útero a criança da qual estava grávida. Sobre a Lenda de Mestre Manole, Eliade escreveu o ensaio *Commenti alla legenda di Mastro Manole* (tradução italiana do original em romeno), in **RC**, p. 3-114.

narram o assassinato de um ser primordial como condição para o nascimento do Universo, sendo que o autor faz uma série de comparações com diversos complexos sacrificiais. Na oportunidade, quanto à Romênia, o autor romeno realça o fato de que as duas criações relevantes da espiritualidade romena – Miorita<sup>39</sup> e a Lenda de Mestre Manole – têm nas suas bases a valorização da morte, que não é jamais vista como negativa, perguntando-se se a morte ritual não constituiria um mito central da espiritualidade do povo romeno. Tais ideias estavam relacionadas com aquelas professadas pelos participantes da Guarda de Ferro, que aceitavam com alegria a morte, na medida em que a consideravam como um tributo à construção de uma Romênia renovada. O próprio Eliade, segundo Spineto (2006, p. 41), insiste sobre este tema em 1937 e também nas suas memórias. Spineto (2006, p. 41) coloca a seguinte pergunta: “Qual é, então, a relação entre as suas [de Eliade] análises e a ideologia da Guarda de Ferro?”.

Para responder a tal pergunta, Spineto (2006, p. 41) levanta os seguintes pontos:

- a) desde os anos 20 Eliade vinha aprofundando, entre tantos interesses que cultivava, aquele pela história das religiões, a qual concebia como sendo uma disciplina amplamente comparativa sob os modelos de Frazer, Pettazzoni e Macchioro, para os quais o exame das tradições populares faziam parte integrante e ineliminável da história religiosa; Guénon e Coomaraswamy, a cujas influências Eliade era sensível, também atribuíam particular importância ao estudo do folclore. Não constitui, portanto, um caso à parte o fato de que Eliade tenha decidido fazer uma análise da Lenda de Mestre Manole, que ocupa um posto de relevo no folclore não só da Romênia, mas também dos Balcãs como um todo;
- b) a análise da balada não se mostra forçada e constitui um exemplo bastante eficaz da aplicação do método que Eliade utilizará em todas suas obras científicas sucessivas;
- c) os instrumentos conceituais para a interpretação do papel do sacrifício cruento nos rituais de construção – a noção de criação por intermédio do autossacrifício divino e o tema da repetição ritual da cosmogonia – são tirados da leitura de Coomaraswamy;
- d) a única referência à atualidade está na insistência sobre a alma romena e sobre sua sensibilidade à ideia de morte criadora, uma insistência que tem suas raízes no período

---

<sup>39</sup> Na poesia popular Miorita, um pastor, avisado por sua ovelhinha, que está para ser agredido por duas pessoas que pretendem roubar-lhe as ovelhas, em vez de fugir, espera serenamente a morte, que se lhe aparece como *um matrimônio místico com o Todo*. (Apud Spineto, 2006, p. 41).

de 1932-1933, período no qual Eliade, estimulado pela leitura de Miguel de Unamuno e Ortega y Gasset, se interroga sobre a existência de um mito central em sua cultura;

e) em suma, através de seu estudo, Eliade quer propor uma interpretação histórico-religiosa da ideia de morte criadora; na medida em que o faz sobre a base da análise da lenda de Mestre Manole, manifesta, ao mesmo tempo, sua vontade de se inserir no movimento de recuperação das tradições romenas e reafirma o valor de uma temática cara aos Legionários; aqui reside o significado político de sua obra;

f) após a guerra, quando tais aspectos políticos não têm mais força, permanece o tratamento científico do mesmo objeto, que Eliade repropõe em termos praticamente idênticos.

Quanto à leitura de Furio Jesi, que considera o estudo de Eliade sobre o sacrifício como expressão de um programa político de repressão aos judeus pelo movimento guardista, tanto Spineto (2006, p. 43-44) como Scagno (1982, p. 19- 25) demonstram a total falta de fundamento para a argumentação levantada por aquele autor, assunto que apenas mencionamos por extrapolar o âmbito do tema que tratamos aqui.

O terceiro problema que Spineto levanta é aquele de saber se os escritos científicos de Eliade puderam e podem ser interpretados por quem pretenda encontrar bases teóricas para as teses abraçadas pela Guarda de Ferro e para movimentos que se inspiram em princípios análogos ao que ela adotou.

Sobre este problema, Spineto (2006, p. 44-45), após afirmar que, na falta de uma formulação precisa da questão, não se encontra uma resposta clara no debate que se desenvolveu em torno à valorização política da obra de Eliade, observa que não existe um estudo documentado da parte de um especialista no assunto que indague sobre a sorte do estudioso nos escritos, teóricos e de propaganda, em relação a diversos grupos políticos que se possam dizer que se inspiraram nele, partindo da própria Guarda de Ferro. E acrescenta:

A única coisa que se pode dizer nesta sede é que, entretanto, Eliade foi – e é ainda agora – um ponto de referência para perspectivas que não compartilham ideias afins àquelas da Guarda de Ferro e que não se podem inserir naquela que Jesu chamava ‘cultura de direita’.

Para permanecer fora do âmbito histórico-religioso, podem-se dar dois exemplos que o atestam de modo claro. No campo filosófico, como se verá em detalhe, as teses de Eliade foram tomadas especialmente em consideração no interior daquela corrente hermenêutica de Paul Ricoeur. Ainda, uma parte da teologia católica não viu certamente em Eliade aquilo que Daniel Dubuisson chamou o ‘neopaganismo do

*homo religiosus*’, nem um pensamento anticristão, mas a utilização de certas temáticas para uma filosofia da religião compatível com o cristianismo. [...]

O quarto e último problema levantado por Spineto diz respeito ao pensamento de Eliade tomado como um todo e considerado nos seus aspectos filosóficos e epistemológicos: a questão é saber se é possível constatar se tal pensamento contém em si próprio, como afirmaram alguns críticos, uma estrutura reconduzível à ideologia da Guarda de Ferro e ao antissemitismo.

Não nos aprofundaremos sobre esta questão, externa ao objeto de nosso trabalho, principalmente no que diz respeito aos argumentos levantados por Daniel Dubuisson para sustentar que há um caráter guardista na obra de Eliade do pós-guerra, argumentos os quais estão devidamente rebatidos por Spineto (2006, p. 49), texto para o qual remetemos o leitor.

É suficiente aqui levantar dois pontos:

- a) quanto aos trabalhos juvenis, já mencionamos antes os argumentos que levam a que se conclua que não há um caráter guardista nos escritos científicos de Eliade;
- b) quanto à obra do pós-guerra, que é a mais ampla, está claro que ela não expressa um pensamento explicitamente fascista e antissemita; as obras de Eliade, conhecidas de todos os intelectuais de seu tempo, foram reconhecidas como pontos de referência científicos e como objetos de debate mesmo entre aqueles que não compartilhavam com ele os métodos, sem que nenhum deles tenha relevado nelas um conteúdo deste tipo. Se se parte do material que o estudioso efetivamente escreveu, o que se encontra, como demonstraremos mais adiante, é uma fenomenologia existencial da religião de características próprias e bem distintas.

Uma vez traçado o panorama intelectual do período romeno da vida de Eliade, passaremos a apresentar o panorama intelectual do período que se convencionou chamar de período francês.

### **1.1.2. O período francês**

Em 1945 Eliade estabeleceu-se em Paris, onde viveu até 1956.

Quando chegou a Paris, Eliade era conhecido nos meios científicos apenas como o estudioso especializado, autor de **Yoga, essai sur les origines de la mystique**

**indienne**. Esse conhecimento foi suficiente para que ele fosse bem acolhido no Mundo dos orientalistas parisienses<sup>40</sup>.

Foi a Georges Dumézil<sup>41</sup> que Eliade deveu os primeiros sucessos de sua carreira científica em Paris. Dumézil assumiu o papel de intermediário entre Eliade e os meios dos orientalistas, da universidade e dos editores parisienses. Dumézil foi quem apresentou Eliade a Henri-Charles Puech, diretor de estudos da V<sup>a</sup> Seção da École des Hautes Études e secretário de redação da **Revue de l'histoire des religions**, revista na qual Eliade publicou, em 1946, seu primeiro grande texto do pós-guerra, intitulado **Le problème du chamanisme**. Foi Dumézil que ofereceu a seu amigo romeno a oportunidade de publicar seus trabalhos na França<sup>42</sup>.

Os dois estudiosos – Dumézil e Eliade –, que mantiveram uma convivência estreita desde encontro em Paris até a morte de Eliade (seguida logo de perto pela de Dumézil<sup>43</sup>), embora tenham trabalhado mediante o emprego de métodos diversos, em campos diversos e com escopos diversos, reconheceram, no entanto, débitos recíprocos, como deixaram expresso em um diálogo por eles mantido em 27 de outubro de 1978 resumido por Julien Ries (2000, p. 20-21). No citado diálogo, Eliade reconhece que deve a Dumézil um tipo de abordagem mais refinado e complexo do fato religioso, o fato de o mesmo estudioso ter trazido à luz, em seu próprio modo, a questão da autonomia da História das Religiões, a importância do folclore e da etnologia, e ainda a questão do significado. E Dumézil, de seu lado, afirma sentir-se próximo de Eliade em razão do respeito comum de ambos pelos fatos religiosos e pelas estruturas religiosas; e afirma que as pesquisas fenomenológicas eliadianas tiveram importância fundamental para ele, ressaltando mais em prol de seu interlocutor o fato de que os problemas abordados por Eliade pelo menos em parte de natureza tipológica são de uma envergadura maior do que o problema comparativo a cuja solução se dedicou<sup>44</sup>.

---

<sup>40</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 343).

<sup>41</sup> Membro da venerável Société asiatique desde 1925, reconduzido, no fim de 1944 a seu posto de diretor de estudos da V<sup>a</sup> Seção da École des Hautes Études, professor na mesma escola de línguas orientais, amigo de longa data de Brice Parain, este último membro do comitê de leitura e diretor de coleções na editora Gallimard, autor de **Jupiter, Mars, Quirinus** e da obra **L'héritage indo-européen à Rome**. Cf. Turcanu (2003, p. 344).

<sup>42</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 343; 343-345; 356).

<sup>43</sup> Ambas ocorreram no mesmo ano, 1986.

<sup>44</sup> Dumézil desenvolveu um método comparativo genético para o estudo comparado das religiões, o qual ele distinguiu do método comparativo geral, do comparativismo onomástico e do método tipológico utilizado pelos fenomenólogos, sociólogos e etnólogos, que se referem a protótipos comuns. Ao termo de 20 anos de estudo e de pesquisa, em 1938, Dumézil ficou de posse de uma chave que lhe permitiu penetrar nos arcanos da realidade indo-europeia primordial. Por meio dela, ele descobriu uma herança cultural plenamente representada por uma ideologia funcional e hierárquica, cujos componentes são: a



Em Paris, Eliade ministrou cursos na *École des Hautes Études* durante vários anos, publicou diversos artigos nas revistas **Critique** e **Revue d'histoire des religions** e em outras publicações periódicas. No período parisiense de sua vida, Eliade participou também de inúmeros congressos internacionais de história das religiões<sup>45</sup>.

Em 1950, Eliade participou, pela primeira vez, de um encontro denominado Eranos<sup>46</sup>, realizado em Ascona, nas margens do lago Majeur, devendo o convite para sua participação ao historiador do islã Henri Corbin, discípulo de Louis Massignon, então diretor de estudos da *École des Hautes Études*. Eliade irá frequentar os encontros Eranos até 1961<sup>47</sup>.

Os encontros de Ascona constituíram encontros interdisciplinares, e foi lá que Eliade travou conhecimento com Carl Gustav Jung e reencontrou Karl Kerényi, que conhecera em Roma<sup>48</sup>; outras pessoas que Eliade menciona ter encontrado em Ascona foram Raffaele Pettazzoni, Daisetsu Teitaro Suzuki, Jean Daniélou, Giuseppe Tucci e Ernst Benz<sup>49</sup>.

De acordo com Spineto (2006, p. 68-69), os encontros de Ascona foram significativos para Eliade no campo das ideias: o autor romeno foi influenciado por aquele que foi denominado o *espírito de Eranos*. Usando como fonte escritos de Eliade,

---

soberania religiosa e jurídica; a força física que encontra sua aplicação no campo bélico; a fecundidade, submetida aos outros dois princípios, indispensável para sua completa utilização. Ele realizou uma pesquisa genética em uma realidade diacrônica. Trouxe à luz os esquemas de sociedades que se ligavam umas às outras e procurou obter no Mundo religioso indo-europeu, mediante a análise de documentos religiosos e sociais, o quanto a linguística comparada é capaz de conseguir em seu campo específico: uma imagem tanto precisa quanto realisticamente plausível de um sistema pré-histórico do qual certo número de sistemas históricos documentados constituem em boa parte sua sobrevivência. Seu objetivo foi muito mais a busca contínua de estruturas, mecanismos, equilíbrios constitutivos no interior da mitologia, da teologia e da liturgia. Este método genético permitiu a Dumézil os meios objetivos para representar uma parte da pré-história da civilização indo-europeia; e levou a uma descoberta do significado daquelas civilizações. Cf. Ries (2000, p. 17-18).

Já Eliade, como veremos mais adiante, construiu um método comparativo tipológico fundado em sua morfologia da religião e estendeu sua pesquisa para um universo religioso muito mais amplo do que aquele alcançado pelos estudos de Dumézil: religiões de povos sem escritura, mitos desenvolvidos por povos que tiveram um papel histórico relevante, religiões asiáticas; em sua pesquisa, a comparação se centrou sobre a realidade sagrada dos mitos, dos ritos e dos símbolos, com o objetivo de determinar seu papel central na experiência do sagrado. Fazendo uso de um método comparativo tipológico, Eliade fez emergir a figura do *homo religiosus*, de caráter universal.

<sup>45</sup> Cf. Allen (1985, p. 25).

<sup>46</sup> A promotora dos encontros *Eranos* foi uma holandesa, Olga Froebe-Kapteyn, que estabeleceu em Ascona, em 1930, as bases de uma *École de recherches spirituelles*, inspirando-se na *École de sagesse* fundada pelo filósofo Hermann Keyserling em Darmstadt. Olga recebeu de Otto a bênção para seu projeto de inaugurar uma série de conferências sobre os problemas da espiritualidade na pequena vila suíça; e foi Otto quem atribuiu o nome ao projeto do qual foi um dos inspiradores, mas do qual não participou: *Eranos*, palavra grega antiga que designa uma refeição ou um alimento sobre um prato. Cf. Turcanu (2003, p. 393-394).

<sup>47</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 392-395).

<sup>48</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 395).

<sup>49</sup> Cf. Spineto (2006, p. 68).

Spineto aponta os elementos que constituíam o *espírito de Eranos*. Primeiramente, a ideia de uma cultura que não seja fragmentada nos setores disciplinares que cultivam os especialistas, mas que nasça do confronto e da troca de experiências, ideias, pesquisas respeitantes a diversos campos do saber; sob este ponto de vista cultura significa abertura em direção ao outro, uma abertura que implica, de um lado, o diálogo com estudiosos que se ocupam de áreas de pesquisa diversas, e de outro lado, o interesse pelas civilizações distantes da ocidental ou por *terrae ignotae* como a profundidade do inconsciente. Em segundo lugar, era comum aos participantes mais habituais do encontro de Eranos a convicção de que somente por meio de um processo de integração de todos estes elementos é que poderia haver um verdadeiro progresso do conhecimento. Para que houvesse essa integração, fazia-se necessária uma linguagem comum: o papel de mediação deveria ser desempenhado pelo símbolo, ou, de qualquer modo, pela ideia de que existe uma imaginação simbólica que se exprime através das diferentes criações religiosas da humanidade, donde vem retomada a valorização romântica do símbolo como lugar de uma revelação. A atribuição dos estudiosos reunidos em Ascona é de interpretar, isto é, exercitar uma atividade hermenêutica que requer uma participação íntima no objeto de estudo, e os trabalhos de Eranos constituem um excepcional instrumento de difusão de um novo procedimento hermenêutico. O objetivo de Eranos corresponde a um incremento dos conhecimentos no qual se vê a ocasião de uma maior realização do homem. Os encontros de Eranos estão permeados daquele *novo humanismo* ao qual Eliade passará a fazer cada vez mais alusões. Spineto resume:

Em suma, em Ascona Eliade encontra um grupo de estudiosos na maior parte pertencentes ao Mundo acadêmico e considerados autoridades nos seus setores, que compartilham uma ideia do saber como hermenêutica dos símbolos religiosos voltada a renovar o espírito do homem e aquele da humanidade como gênero.

Eliade havia tomado contato com a obra de Jung no início dos anos 1940, mas foi somente depois de sua chegada à França que manifestou um real interesse pela exploração dos fundamentos psicológicos do pensamento simbólico e mítico. O reencontro com Jung em Ascona significou para Eliade o reencontro com o pensamento junguiano, o que se mostrou muito importante para o desenvolvimento de seu próprio pensamento<sup>50</sup>: a teoria junguiana do inconsciente coletivo seduziu-o, antes de tudo, pela

---

<sup>50</sup> Turcanu (2003, p. 398-399) noticia que, numa carta a Jung, em janeiro de 1955, Eliade refere-se à obra do primeiro como constituindo ‘a maior descoberta da [sua] maturidade espiritual’; e acrescenta que

importância que ela atribui ao comparativismo religioso e ao estudo dos mitos e da mentalidade dita primitiva; e também para confirmar pela via científica a teoria de Eliade acerca do sagrado como uma estrutura da consciência humana (Cf. subitem 3.2.4. adiante). Para Eliade, se o encontro com o sagrado é um encontro com o que Otto denominou “o totalmente outro”<sup>51</sup>, o encontro com o inconsciente é também um encontro com uma realidade definida por sua alteridade radical; além disso, o inconsciente, como o sagrado, não pode se manifestar a não ser através de símbolos, reproduzindo as imagens e os temas mitológicos e mais geralmente religiosos que, segundo Jung, são compartilhados pela humanidade toda; donde se conclui que Eliade não confundiu o sagrado com o conteúdo do inconsciente. Mas, para Eliade, pareceu atraente figurar as consequências das relações possíveis entre a experiência do sagrado e o inconsciente desde a aparição do *homo religiosus*, estendendo-as até o homem moderno, que vive num Mundo dessacralizado<sup>52</sup>.

Foi na França também que Eliade entrou em contato pela primeira vez com o meio dos antropólogos, cuja disciplina estava então para atravessar um período de grandes mutações. Após a explosão existencialista de 1945-1946, a antropologia e, de modo mais geral, as ciências humanas viriam a abalar, em breve, a preeminência da filosofia no campo intelectual francês. Lévi-Strauss, por seu turno, introduziu um novo modelo de cientificidade que começou a se difundir, a partir de 1949, no campo das pesquisas antropológicas. No trabalho de Marcel Griaule, um antropólogo africanista, em especial na descrição que ele faz das grandes construções simbólicas dos Dogons, Eliade vê a confirmação, por um dos mais ilustres africanistas franceses, de sua teoria do simbolismo primitivo como correspondendo a um sistema metafísico ou a uma ontologia<sup>53</sup>.

---

Eliade, ainda que recusasse o epíteto de junguiano, teve na obra de Jung, dentre os outros pensamentos a ela contemporâneos, o efeito mais estimulante sobre sua própria obra, com o resultado de que a relação entre o pensamento de Eliade e a modernidade modificou-se ao passar pelo filtro psicanalítico, afastando-se do gueto dos estudos tradicionais representados por Guénon e Evola, o último que acabou por se distanciar de nosso autor.

Turcanu (loc. cit.) dá fé, ademais, de uma correspondência epistolar entre Eliade e Jung nos anos 1950-1955, que, embora não tenha sido abundante, é bastante consistente no nível das ideias e da evocação de diferentes meios intelectuais.

<sup>51</sup> Em alemão, *das ganz andere*, expressão utilizada originalmente por Otto.

<sup>52</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 395-397).

Consideramos importante assinalar, desde já, que malgrado o contato com as ideias de Jung, Eliade realizou seus estudos sobre a presença ou manifestação do sagrado no inconsciente do ser humano sempre na linha de estudo da História das Religiões, em função do princípio da irredutibilidade do sagrado, não partindo jamais para uma linha de estudo psicologista na esteira de Jung. Iremos abordar este tema no item 3.15.2. adiante.

<sup>53</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 361-362).

Numa abordagem genérica, sem referência explícita a Eliade, é importante lembrar que, em Paris, na época em que o autor romeno lá se encontrava e desenvolvia sua obra, a chamada “moda husserliana” estava a pleno vapor: as obras de Husserl foram traduzidas e comentadas por Ricoeur, Sartre e Merleau-Ponty, filósofos os quais, cada um dentro de sua própria linha de pensamento, desenvolveram suas próprias fenomenologias.

No que se refere à sua produção científica, excetuando-se os três volumes de **HCIR**, que constitui a obra mais tardia de Eliade, a maior parte da obra científica deste último foi publicada entre 1949 e 1956, toda ela na França: **Traité d’histoire des religions**, **Le mythe de l’éternel retour**, **Le Chamanisme**, **Le Yoga**, **Images et symboles**, **Forgerons et alchimistes**. No campo das suas obras literárias, destaca-se **Forêt Interdite**, novela épica aparecida em 1955, que é considerada como a obra prima eliadiana no âmbito da literatura<sup>54</sup>.

O **THR** e o **MER** constituem as duas obras científicas mais conhecidas de Eliade, e, nelas, os elementos presentes nos trabalhos do período anterior à guerra já se encontram organizados num sistema que não sofrerá mudanças relevantes nos anos sucessivos; foi nesses trabalhos que Eliade elaborou as chaves de leitura que empregará depois no estudo dos fenômenos religiosos.

Com o **THR**, torna-se central o conceito de *hierofania*, tomada como o ato da manifestação do sagrado num objeto profano; é utilizada, pela primeira vez, a expressão *illud tempus*; está devidamente descrita a morfologia do sagrado; o conceito de sagrado, que Eliade havia encontrado a partir do período de seus estudos com Ionescu na leitura das obras de Otto passa a interagir com a distinção entre sagrado e profano teorizada por Émile Durkheim, conceito que o citado autor romeno utiliza (na formulação crítica em relação a Durkheim sobre a mesma linha de pensamento de Roger Caillois, cuja obra, **L’homme et le sacré** vem apontada no Prefácio de **THR**).

No **MER** foi teorizada a oposição entre a civilização tradicional, fundada sobre a concepção cíclica do tempo, e a civilização hebraica e depois a cristã, ambas com sua visão linear da temporalidade; a religião vem definida, pois, como uma *saída da*

---

<sup>54</sup> Cf. Allen (1985, p. 25).

*história*, que Eliade já havia maturado precedentemente e da qual se encontra uma formulação em 1933<sup>55</sup>.

Foi o **THR**, prefaciado por Georges Dumézil, que conferiu a Eliade uma reputação internacional e o consagrou como um especialista no campo do estudo das religiões.

### 1.1.3. O período americano

A partir de outubro de 1956, Eliade transferiu-se para os Estados Unidos, País no qual permaneceu até sua morte.

Em abril de 1955, o citado estudioso foi convidado por Wach para dar um ciclo de conferências no âmbito das Heskell Lectures, na Universidade de Chicago, sobre o tema “Esquemas de iniciação”, cujo texto foi publicado em 1958 com o título **Birth and Rebirth** (tradução francesa: **Naissances mystiques**, 1959). Com a morte súbita de Wach em agosto de 1955, a par de seu papel de conferencista desenvolvido nas Heskell Lectures, em 1956, Eliade foi nomeado *Visiting Professor* de História das Religiões<sup>56</sup>, tendo passado, em 1957, a titular da cátedra e presidente do departamento de História das Religiões da Universidade de Chicago<sup>57</sup>. Eliade adquiriu a cidadania americana e estabeleceu-se definitivamente nos Estados Unidos<sup>58</sup>.

A situação encontrada por Eliade quando começou a lecionar na Universidade de Chicago pode ser assim descrita: os cursos de História das Religiões da Universidade de Chicago, ministrados na *Divinity School* na vizinhança da teologia e da história do cristianismo, até determinada época sob a responsabilidade exclusiva de Wach, tratavam das religiões vivas não cristãs em seus diferentes aspectos, notadamente das respectivas doutrinas, moral e mística, bem assim sob o ponto de vista sociológico; Wach reservava um lugar distinto para as questões de método no estudo das religiões; com a entrada de Kitagawa, que passou a atuar como assistente de Wach, foram introduzidos no currículo alguns cursos especializados sobre as religiões asiáticas orientais. Os cursos de Eliade sobre o Yoga e o xamanismo, aos quais vieram se juntar mais tarde os seus cursos sobre as religiões desaparecidas (cultos de mistério da região mediterrânea, religiões célticas, escandinavas e báltico-eslavas) e ainda mais tarde (a partir de 1963) o estudo das religiões da pré-história e o das religiões ditas primitivas, todos esses cursos alargaram

<sup>55</sup> Cf. Spineto (2006, p. 59).

<sup>56</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 422).

<sup>57</sup> Cf. Allen (1985, p. 26).

<sup>58</sup> Cf. Spineto (2000, p. 234).

sensivelmente o campo de estudo da História das Religiões na Universidade de Chicago<sup>59</sup>.

A partir de 1969, além de Eliade, os estudiosos que se ocupavam da disciplina História das Religiões na *Divinity School* da Universidade de Chicago foram Joseph Mitsuo Kitagawa, Charles Long, Gösta Ahlström, Frank Reynolds, e Jonathan Z. Smith. Em 1985, foi criada uma nova cátedra com o nome de Eliade, a qual veio a ser ocupada por Wendy Doniger O'Flaherty<sup>60</sup>.

Em Chicago, Eliade reafirma e aplica os princípios metodológicos que havia elaborado antes da Segunda Guerra Mundial, aos quais havia dado sua forma acabada nos anos de sua estada em Paris; leva em frente os projetos de pesquisa que se havia proposto antes e desenvolve e estende os seus estudos segundo as direções já apontadas nas publicações dos anos 40 e 50.

O período americano é aquele da crescente notoriedade de Eliade no âmbito internacional, com as traduções de sua obra multiplicando-se, e com o reconhecimento acadêmico dando-se em várias universidades americanas e estrangeiras. O projeto da História das Religiões que Eliade havia esboçado nos anos precedentes amadurece e se desenvolve.

O que torna específico o período americano em termos do trabalho nele desenvolvido por Eliade liga-se à extensão das ambições do autor em relação à sua disciplina – a História das Religiões -. Assim, o ideal de cultura que os encontros de Ascona perseguiram é assumido como próprio pelo mencionado estudioso, que o reformula no sentido de corresponder a uma nova História das Religiões endereçada ao maior número possível de pessoas, projeto do qual ele mesmo seria o promotor. O conceito de História das Religiões que Eliade tem em mente não difere daquele que foi por ele elaborado precedentemente, mas se precisa com a acentuação de seus componentes, que parecem responder mais adequadamente as suas ambições para sua disciplina, em particular, as noções de *hermenêutica* e de *novo humanismo*; se essas noções já eram empregadas por ele antes quando se referia aos encontros de Ascona, elas se tornaram agora mais frequentes em seu vocabulário<sup>61</sup>.

Spineto aventa a hipótese de que talvez tenha sido o contato com Paul Ricoeur que estimulou Eliade a utilizar cada vez mais o termo *hermenêutica*, que já usara em

---

<sup>59</sup> Cf. Turcanu (2003, p. 428-429).

<sup>60</sup> Cf. Spineto (2000, 243).

<sup>61</sup> Cf. Spineto (2000, p. 234-235).

1947 para definir o próprio método. Segundo Spineto, Eliade fala de Ricoeur pela primeira vez nas suas memórias, referindo-se a um encontro em Genebra realizado em 1953, no qual o citado filósofo teria estado presente. E Ricoeur recorda-se de haver conhecido Eliade antes de que ele tivesse partido para os Estados Unidos, quando se encontrava empenhado em redigir sua obra **Philosophie de la volonté**. No processo de elaboração desta obra, ocupando-se do problema do mal, Ricoeur interessou-se pelo simbolismo; e, ao ler o **THR**, afirma que viu diante de si o caminho que lhe possibilitou superar sua velha visão do fato religioso influenciada pelo historicismo cultivado na Universidade e pela teologia barthiana: diante de si se lhe mostrou, de um só golpe, um universo de significados decorrente da sincronia do sagrado trabalhada por Eliade em **THR**. Os dois estudiosos tiveram estreitada sua relação, seja no plano científico, seja no plano pessoal, sobretudo em Chicago, onde Ricoeur passou a dar aulas como sucessor de Paul Tillich, morto em 1965, tendo inclusive desenvolvido seminários em conjunto<sup>62</sup>. Do lado de Eliade, Spineto relata que, em 1947, ele já definira seu próprio método como hermenêutico. Quando, em 1959, Ricoeur publicou seu artigo **Le symbole donne a penser**, citando o trabalho de Eliade, este último comenta que o filósofo francês havia aplicado aos fatos religiosos uma hermenêutica que, de sua parte, não havia ousado utilizar, porque o **THR** tinha sido destinado a convencer os estudiosos e, portanto, deveria se basear em documentos e não em especulações filosóficas. Em 1968, Eliade alude à hermenêutica histórico-religiosa *que alguns de nós tentamos*, colocando-se ao lado de Henry Corbin e Paul Ricoeur, mencionando logo depois a noção de hermenêutica criativa, sobre a qual vinha se referindo em tantos dos seus estudos recentes. Destes fatos que colaciona, Spineto (2006, p. 76) infere que “o emprego insistente do termo, num período que via impor-se, na filosofia contemporânea, correntes de estudo que se definiam como *hermenêuticas* somente pode ser interpretado como sinal de uma opção filosófica precisa” da parte de Eliade.

Spineto também realça que, no período americano, o segundo conceito que Eliade passa a enfatizar é aquele de *novo humanismo*. Eliade utilizou a expressão pela primeira vez em 1927, mas ela passou a representar um argumento central a partir do artigo introdutório da revista **História das Religiões**, em 1961. Para Eliade, a História

---

<sup>62</sup> Cf. Spineto (2000, p. 235-236).

das Religiões identificada como uma *hermenêutica criativa*<sup>63</sup> propicia inevitavelmente um conhecimento mais profundo do homem, pelo que à citada disciplina é assinado o papel de operar uma renovação da humanidade<sup>64</sup>.

Ainda segundo Spineto, no período americano Eliade insiste sobre sua noção de *homo religiosus*<sup>65</sup>, da mais alta importância em seu pensamento, questão esta que se mostra mais central em seu livro **SP**, trabalho este que seu autor considera como constituindo a cifra de sua própria obra, escrevendo, em 1977: “Ainda não comecei a escrever o curto tratado sobre o *homo religiosus* no qual quero expor em maneira sistemática todo o que penso haver compreendido em cinquenta anos de trabalho e de reflexão”<sup>66</sup>.

Com a agregação a seu pensamento, no período americano, da chamada *hermenêutica criativa*, de sua noção de *homo religiosus* e de sua noção de um *novo humanismo*, Eliade chegou à conclusão de que a disciplina História das Religiões, considerada como coleta e estudo das experiências religiosas da humanidade, é a história de tudo quanto se mostra como efetivamente autêntico ou real para o homem. E passou a atribuir à mesma disciplina – a História das Religiões - uma dupla missão no Mundo contemporâneo: a de ajudar o homem a reencontrar a autenticidade da experiência religiosa, que se tornou opaca em decorrência do processo de dessacralização; e a de enriquecer a humanidade fazendo com que esta conheça e se aproprie de toda a bagagem decorrente dos esforços religiosos levados a efeito pelas sociedades de todas as eras. Ao atribuir-lhe esta dupla missão, Eliade erigiu a História

---

<sup>63</sup> Com a expressão *hermenêutica criativa* Eliade quer expressar o papel criativo da hermenêutica dos símbolos religiosos, tanto para o pesquisador que, ao interpretá-los, enriquece sua experiência pessoal e, conseqüentemente, sua vida, como também para aquele que lê os seus trabalhos, que toma contato com os mesmos símbolos e seus significados, que, assim também terá sua experiência pessoal e sua vida enriquecidas; tal hermenêutica também se mostra criativa quando revela novos significados dos símbolos religiosos ainda não apreendidos ou recupera significados já esquecidos dos mesmos símbolos, enriquecendo a cultura como um todo, agregando-lhe novas dimensões espirituais. Spineto (2000, p. 239) faz menção a que a ideia de uma *hermenêutica criativa* também está presente no pensamento de Ricoeur, que a considera como uma etapa sucessiva, propriamente filosófica, de um estudo cuja primeira fase é aquela constituída pela atividade do fenomenólogo da religião (para ele exemplificada pelo trabalho de Eliade em **THR**) e pela atividade do exegeta. Veremos mais adiante, nos subitens 2.3, 2.4 e 2.5. que a fenomenologia da religião eliadiana desenvolve-se tanto num plano fenomenológico-descritivo como também num plano hermenêutico-filosófico.

<sup>64</sup> Cf. Spineto (2000, p. 239).

<sup>65</sup> A importância da noção de *homo religiosus* para Eliade vem assim exposta por Spineto (2000, 240): a limitação e a precariedade da condição humana faz com que o homem seja, fundamentalmente, abertura de si em direção ao outro e, em primeiro lugar, em direção ao transcendente: daí decorre, sobretudo, uma noção da humanidade como *naturaliter* religiosa; e segue-se, pois, a convicção de que por meio da experiência religiosa, o homem se realiza.

Iremos discutir sobre a noção eliadiana de *homo religiosus* no subitem 3.6. adiante.

<sup>66</sup> Cf. Spineto (2000, p. 239-240).



das Religiões em uma espécie de *saving discipline*<sup>67</sup>. Assim o fazendo, o citado estudioso (TQ, p. 54-71) levou a que a citada disciplina viesse a ultrapassar sua característica de disciplina acadêmica e científica que se junta às demais disciplinas da mesma natureza e a apresentou como um campeão<sup>68</sup> de uma forma de religiosidade renovada. Se tal situação, no âmbito da universidade americana dos anos sessenta, colocou-o na condição de um guru, papel que ele jamais aceitou, no âmbito científico ela atraiu para Eliade inúmeras críticas.

Eliade deu um impulso notável ao interesse pela História das Religiões em Chicago e contribuiu para a difusão da disciplina nos Estados Unidos; contudo, não se pode falar que ele tenha criado uma escola propriamente eliadiana.

A principal obra de Eliade do período americano foi a **Histoire des croyances et des idées religieuses** (publicada em 3 volumes em Paris, sucessivamente em 1976, 1978 e 1983)<sup>69</sup>. Nesta obra, Eliade desenvolve no plano diacrônico a hermenêutica dos símbolos religiosos que até então havia trabalhado sob a perspectiva sincrônica a partir de THR.

Outras obras científicas publicadas por Eliade durante seu período americano foram: **Das Heilige und das Profane**, de 1957<sup>70</sup>, que é uma obra dirigida ao grande público, contendo uma apresentação das ideias de Eliade; **Mythes, rêves et mystères** (1957), que é uma coletânea de artigos escritos entre 1948 e 1956, constituindo um dos estudos mais importantes sobre o mito e os símbolos religiosos; **Birth and Rebirth** (1958), (traduzida para o francês com o título de **Naissances mystiques**, 1959); **Méphistophélès et l'androgynie** (1962), que trata principalmente dos conjuntos ou famílias de mitos religiosos e de seu simbolismo, sendo que seu último capítulo constitui uma introdução às concepções de Eliade em matéria de simbolismo religioso; **From primitives to Zen** (1967), que se converteu em livro de consulta e leitura para

<sup>67</sup> Expressão em inglês usada pelo próprio autor, deixada na língua original para manter o impacto da ideia que ela representa.

<sup>68</sup> No sentido figurado, significando aquele que defende uma causa.

<sup>69</sup> Obra esta inacabada em razão da morte do autor, prevista que estava para ser editada em 4 volumes e para chegar até a época contemporânea, tendo parado no terceiro volume. O terceiro volume foi intitulado **Histoire des croyances et des idées religieuses/III: de Mahomet à l'âge des Réformes**. No *avant-propos* deste terceiro volume, Eliade (HCIR/3, p. 7) assinalou: transferi para o volume final os capítulos sobre o florescimento do hinduísmo, sobre a China medieval e sobre as religiões do Japão. [...] Uma seção importante do volume final de l' *Histoire* será constituída pela apresentação das religiões arcaicas e tradicionais da América, da África e da Oceania. Enfim, no último capítulo eu tratarei de analisar a criatividade religiosa das sociedades modernas.'

<sup>70</sup> O texto respectivo foi escrito em francês para ser publicado originalmente na Alemanha, tendo requerido, assim, sua tradução para o alemão. A publicação do texto original em francês foi feita na França sob o título **Le sacré et le profane**, em 1965.

professores e alunos; **The Quest** (1969), (com tradução francesa intitulada **La nostalgie des origines**, 1971), que corresponde a uma ilustração das ideias de Eliade sobre a forma de abordagem da História das Religiões e sobre o papel dessa disciplina no Mundo contemporâneo; **De Zalmoxis à Gengis-Khan** (1970), que trata principalmente da religião geto-dácia, assim como da mitologia e do folclore romenos; **Religions Australiennes** (1972); **Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions** (1978), (traduzida para o francês com o título **Occultisme, sorcellerie et modes culturelles**, 1978).

A maior realização dos últimos anos de vida de Eliade foi a **Encyclopedia of Religion**, da qual ele foi o diretor geral a partir de 1979, e a qual só virá a público um ano após sua morte, em 1987, publicada pela Editora Macmillan de Nova Iorque/Londres. Participaram dessa enciclopédia, publicada em 16 volumes, alguns dos mais famosos estudiosos do tempo. Esta enciclopédia não constitui uma expressão de uma escola ou de um método; a escolha dos colaboradores foi ditada pela vontade de reunir os maiores especialistas de cada campo de indagação singular, independentemente de seu posicionamento teórico.

Uma análise da produção científica de Eliade no período americano demonstra uma continuidade dos seus interesses do passado com duas exceções apenas: uma menor insistência sobre o Mundo indiano e um aprofundamento dos temas relativos ao ocultismo, à bruxaria e outras modas culturais, o que se explica pela atenção crescente que Eliade passou a dar aos temas respeitantes à contemporaneidade.

## 1.2. AS CRÍTICAS DE ELIADE AO ESTUDO DO FENÔMENO RELIGIOSO DESDE O MOVIMENTO DO POSITIVISMO NATURALISTA DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX ATÉ O MOVIMENTO DO POSITIVISMO REDUACIONISTA SURGIDO NO INÍCIO DO SÉCULO XX

Iremos enfrentar neste item a primeira das questões relacionadas nas considerações que fizemos no início deste capítulo: apresentaremos o panorama dos estudos da religião que antecederam e os que foram contemporâneos ao labor científico de Eliade, para vermos como ele se posicionou frente às linhas de trabalho desenvolvidas por seus antecessores e por seus coetâneos.

Cabe aqui ressaltar que deixamos para um subitem a parte – o subitem 1.3 adiante – a abordagem do movimento da fenomenologia da religião em seu período clássico, no qual é de praxe inserir o pensamento eliadiano. Embora Eliade trabalhe

numa linha específica, a da fenomenologia existencial da religião, ele agrega a seu pensamento, ainda que sob um tratamento que lhe é próprio, algumas temáticas herdadas de outros fenomenólogos da religião – Otto<sup>71</sup>, van der Leeuw e Pettazzoni -, dos quais diverge no que se refere ao panorama geral dos respectivos pensamentos, mas aos quais não se opõe frontalmente como o faz em relação aos dois movimentos positivistas sobre os quais ora passamos a discorrer<sup>72</sup>.

### **1.2.1. A primeira fase dos estudos sobre a religião – o movimento do positivismo naturalista e as críticas que Eliade lhe faz**

#### 1.2.1.1. O positivismo naturalista<sup>73</sup>

O começo do estudo comparativo das religiões deu-se no decorrer da segunda metade do século XIX.

Existiram duas escolas maiores que formam aquele que podemos denominar como constituindo o primeiro período das ciências que tiveram a religião como objeto de estudo: a dos filólogos e a dos etnólogos, cujos integrantes acharam que poderiam estabelecer uma disciplina autônoma, um estudo científico da religião, tendo plasmado essa nova ciência pelos valores do Iluminismo e do progresso científico do século XIX. Estas escolas, em seu conjunto, correspondem ao movimento que se convencionou denominar positivismo naturalista.

Em sintonia com uma orientação positivista, de inspiração antimetafísica e anti-religiosa, os filólogos e etnólogos daquela época orientaram suas pesquisas para o estudo das religiões primitivas e arcaicas<sup>74</sup>, com a crença, alimentada pelo dogma positivista de uma evolução unidirecional das culturas, de poderem conhecer as origens e as formas mais elementares da vida religiosa.

---

<sup>71</sup> Sobre a consideração de Otto como fenomenólogo da Religião, cf. item 1.3.1.1. adiante.

<sup>72</sup> A posição de Pettazzoni, por sua vez, embora seja normalmente enquadrada no campo da fenomenologia da religião, no fundo, como veremos no subitem 1.3.1.3. adiante, constitui uma abordagem do fenômeno religioso feita sob o prisma da história, a fenomenologia da religião, segundo o referido estudioso, atuando como uma disciplina auxiliar, ou seja, Pettazzoni dá preeminência à história.

<sup>73</sup> As menções que faremos no texto a seguir aos pensamentos dos estudiosos – Max Müller, Tylor e Lang - que laboraram na linha do denominado positivismo naturalista, salvo indicação em contrário no texto, têm como base a obra de Allen (1978) intitulada **Structure and creativity in religion: hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and new directions**, p. 9-13 (Max Müller), p. 15-17 (Tylor), p. 21-25 (Lang).

<sup>74</sup> Podendo-se englobar sob o termo 'arcaicas' as religiões cósmicas das sociedades pré-letradas, as religiões cósmicas das sociedades tradicionais já desaparecidas, como as religiões egípcia, grega, romana, etc., as religiões cósmicas das sociedades tradicionais orientais ainda vivas como também as religiões dos chamados povos primitivos ainda não aculturados existentes naquela época.

Naquela fase, em que o clichê da moda, de acordo com Eliade, era *origem e desenvolvimento*, medraram várias teorias sobre a origem das religiões, podendo-se citar como exemplos, no campo da filologia, a teoria de Max Müller, e no campo da etnologia, as teorias antagônicas de Tylor e de Lang<sup>75</sup>.

O primeiro grupo significativo no âmbito do estudo comparado das religiões foi composto por filólogos que, por meio da análise científica da linguagem, acreditavam ser possível compreender a natureza da religião; tais filólogos formularam explicações *naturalísticas* da religião por meio das quais sustentavam que os deuses não eram mais do que fenômenos naturais personificados, tais como o sol, a lua e os rios.

O estudioso mais proeminente da *escola natureza-mito* foi Max Müller<sup>76</sup>, para o qual a chave para decifrar a essência da religião era a mitologia comparada, e, sendo assim, tal estudo somente poderia ser feito segundo um método de análise filológica. Max Müller endossa uma análise epistemológica empirista tradicional, de acordo com a qual todo o pensamento, linguagem e conhecimento humanos derivam da experiência sensorial e, portanto, a *intuição do divino* ou a ideia do *Infinito* se baseiam sobre as sensações que são provocadas pelas forças externas da natureza exercidas sobre os seres humanos; mais especificamente, Max Müller afirma que foram os fenômenos naturais *intangíveis*, como o sol ou o vento, que proveram os homens com a ideia do *Infinito*. Sua tese era a de que uma vez que surgiu a ideia do *Infinito*, ela somente poderia ser pensada em metáfora e símbolo, e estes só poderiam ser criados a partir do que se mostrava majestoso no Mundo conhecido, como os corpos celestes ou mesmos seus atributos; então, esses atributos perderam seu sentido metafórico original e adquiriram autonomia própria personificando-se em deidades. A religião, dessa forma, surgiu quando o que era originalmente apenas um nome (*nomen*) que expressava metaforicamente as forças naturais, através da *ilusão* do mito passou a receber o status de um deus (*numen*). Assim, todo o Mundo sobrenatural surgiu das limitações, ambiguidades e ilusões da língua, e o mito é descrito como uma condição patológica, um desarranjo da linguagem. Segue-se daí que o único modo de descobrir o significado da religião do homem primitivo é por meio da pesquisa filológica e etimológica, que restaura os sentidos originais dos nomes dos deuses e das histórias contadas sobre eles. Fica evidenciado, dessa forma, o quanto Max Müller estava influenciado pelo contexto cultural e intelectual europeu do Século XIX com sua abordagem pretensamente

<sup>75</sup> Cf. Allen (1978, p. 9-29).

<sup>76</sup> 1875 – *Lectures on the Science of Language*; *apud* Allen (1976, p. 11, nota de rodapé nº 21).

imparcial, racional e científica dos dados religiosos: a preocupação com as origens e a avaliação negativa da religião.

Do lado dos etnólogos, daremos destaque à teoria animista de E. B. Tylor e à teoria pré-animista de Andrew Lang<sup>77</sup>.

Segundo a teoria animista de E. B. Tylor (1871 – **Primitive Culture**), o animismo ou a crença de que toda a Natureza – não só o homem, mas também as plantas, os animais e até os objetos inanimados - é animada, tem uma alma, corresponde à definição mínima de religião; a partir desse estágio inicial, Tylor descreve a evolução unilinear da religião, passando pelo politeísmo e chegando ao monoteísmo das culturas mais civilizadas. Trata-se de uma explicação racional da origem e da natureza da religião por meio de observações empíricas e deduções lógicas; para Tylor, o animismo se funda sobre uma ilusão psicológica e uma inferência lógica equivocadas; os evolucionistas, como Tylor, recusaram-se a atribuir qualquer atributo racional à religião primitiva.

Andrew Lang (1898 – **The Making of Religion**; 1913 – **Myth, Ritual and Religion**), que primeiramente criticou as teorias de Müller e minou o campo da mitologia comparada assumindo a posição de um antropólogo evolucionista que acreditava que os mitos surgiram não de uma “doença da linguagem”, mas do estágio do animismo, acabou por romper completamente com o animismo de Tylor. De acordo com a teoria pré-animista antievolucionista de Lang, o animismo não é o primeiro estágio da religião, mas o é sim a crença em um Deus Supremo, que as pesquisas etnológicas haviam encontrado presente entre algumas tribos primitivas<sup>78</sup>, crença esta que ele considerava como sendo racional e elevada; essa crença, de acordo com ele, mais tarde “deteriorou” em formas mais elementares de religião, como a adoração de

---

<sup>77</sup> Não estamos aqui valorizando os estudiosos citados e suas teorias em face de outros estudiosos que também atuaram com destaque e tiveram grande influência no campo do estudo comparado das religiões nesta primeira fase do estudo das religiões, tais como Marett, que desenvolveu a teoria do *dinamismo* ou *pré-animismo* segundo o qual o estágio primordial da religião deveria ser identificado com a crença humana em um poder impessoal e dinâmico e a reação emocional a este poder, a uma força que é geralmente atribuída a uma alma ou a um espírito, mas que não é ela própria um espírito, poder ou força a que se atribuem os nomes de *mana* (dos melanésios e polinésios), *orenda* (dos iroqueses), *Wakand* (dos sioux), etc.; e como os antropólogos ingleses Robertson Smith e Frazer, dentre outros, para falar apenas de alguns. Escolhemos as duas teorias citadas pelos aspectos antagônicos que elas apresentam quando contrapostas uma à outra, embora tenham nascido no mesmo contexto cultural racionalista e positivista; tais teorias expressam, cada uma a seu modo, a obsessão pela *origem* e pelos primórdios das religiões, e partem do princípio de que o que se deu no primórdio era algo simples e puro; e, também postulam o desenvolvimento das religiões arcaicas como constituindo um movimento linear do simples ao complexo, embora em direções opostas - para cima, no caso dos evolucionistas capitaneados por Tylor; para baixo, no caso dos antievolucionistas capitaneados por Lang.

<sup>78</sup> Andamaneses, fueguinos e australianos.

fantasmas ou heróis tribais, ancestrais e espíritos naturais, isto em decorrência das influências subsequentes da imaginação mitológica, que, para ele, era irracional. Para Lang a crença religiosa no Deus Supremo era racional e mesmo elevada e a *deterioração* dos Deuses Supremos deveria ser creditada às influências posteriores da imaginação mitológica; a teoria de Lang sugere uma abordagem naturalista, não correspondendo a uma abordagem histórica.

#### 1.2.1.2. As críticas de Eliade ao positivismo naturalista

Para Eliade (YIF, p. xxvii-xxviii), os valorosos exploradores e etnólogos do século XIX, com sua postura positivista, antirreligiosa e a-metafísica aproximaram-se dos povos que eles denominaram de *selvagens* com a ideologia de contemporâneos de Comte, Darwin ou Spencer; assim o tendo feito, descobriram entre os primitivos, onde quer que tenham ido, *fetichismo* e *infantilismo religioso*, simplesmente porque não poderiam ter visto nada além disto; decorrência desta situação foi a criação por eles da imagem de *sociedades inferiores*.

Eliade (RA, p. 10-11) denomina, respectivamente, *evolucionismo* e *decadentismo* as duas posições opostas exemplificadas nas ideias de Tylor e de Lang. Em sua análise, a primeira dessas tendências tem mais a ver com o positivismo que, em seu conjunto, constituiu o *Zeitgeist* do Século XIX; a segunda, que se liga de um lado à ideia do *bom selvagem* preconizada pela filosofia iluminista, e de outro lado à teologia cristã, recebeu uma primeira consagração científica graças a Andrew Lang e depois a Wilhelm Schmidt<sup>79</sup>, mas não se impôs jamais entre os etnólogos e os fautores da ciência da religião. Eliade ressalta que, a despeito das suas diferenças radicais, as duas ideologias têm dois pontos em comum: a) elas estão obsedadas pelas noções de origem e começo das religiões; b) elas partem da ideia de que esse começo foi *simples e puro*, embora os integrantes das duas correntes tenham dado a essa simplicidade primordial significados inteiramente diferentes; para os evolucionistas, simples significava elementar ou próximo de um comportamento animal; para os decadentistas, a simplicidade primitiva ou era uma espécie de plenitude e de perfeição espirituais (Andrew Lang, Wilhelm Schmidt), ou era a simplicidade natural do *bom selvagem* antes

---

<sup>79</sup> Segundo Allen (1978, p. 46), profundamente impressionado pela teoria pré-animista de Andrew Lang, Schmidt usou sua abordagem histórico-cultural para sustentar que os mais antigos estratos da religião, retratados nos *fósseis vivos* que as tribos do sudoeste da Austrália representavam, revelaram uma crença num criador eterno, um bondoso e onisciente Deus Supremo, ou seja, revelaram uma espécie de *Urmonotheismus*. Desse monoteísmo original da *Urkultur*, Schmidt traçou a gradual corrupção, confusão e degeneração dessa crença num Deus Supremo.

que a civilização tenha introduzido sua corrupção e sua degradação (Rousseau). Uma e outra ideologias, segundo ele, subentendem que as religiões arcaicas seguiram uma linha reta em sua evolução, do simples ao complexo, mas em duas direções distintas: de baixo para o alto (os evolucionistas) ou do alto para baixo (os decadentistas). Eliade ressalta ainda que, de qualquer modo, estas interpretações supunham um ponto de vista seja naturalista, seja teológico, mas nenhuma delas supunha um ponto de vista histórico.

Eliade (**THR**, p. 49) contesta esta abordagem evolucionista dos positivistas afirmando a complexidade das manifestações religiosas das chamadas religiões primitivas, nas quais se pode constatar a presença de vestígios de formas religiosas que são consideradas como superiores na perspectiva das condições evolucionistas (seres supremos, leis morais, mitologia, etc.), o que deixa à mostra a ingenuidade dos estudiosos da época no sentido de procurarem construir uma história da evolução dos fenômenos religiosos, como se estes estivessem sujeitos a um processo evolutivo que partiria das formas mais elementares para avançar às formas mais complexas até chegar, finalmente, a uma concepção monoteísta de Deus.

Para Eliade, portanto, a hipótese evolucionista das manifestações religiosas mostra-se indemonstrável porque violadora dos próprios fatos religiosos; no que toca ao interesse dos estudiosos da época pela busca da origem da religião o mesmo autor (*apud* Guimarães, 2000, p. 233) contrapõe o consenso que passou a vigorar acerca da impossibilidade da descoberta da origem da religião, sobretudo por causa da própria complexidade dos fenômenos religiosos como também em razão do número reduzido de dados disponíveis sobre as primeiras civilizações, além de que as recentes descobertas da paleontologia têm em comum o fato de recuarem cada vez mais longe no tempo os começos do homem e da cultura.

Eliade (**RA**, p. 11) afirma ainda que, cedo ou tarde, essas reconstruções hipotéticas da origem e da evolução das religiões arcaicas se tornaram caducas, e que elas passaram a não ter maior interesse do que o interesse histórico de constituírem uma etapa da evolução do pensamento ocidental, pois desde o início do Século XX a historicidade das civilizações e religiões arcaicas passou a ser universalmente admitida.

Contra o reducionismo do positivismo naturalista, Eliade argumenta ademais com a inegável historicidade do fenômeno religioso da qual não se pode abstrair quando se vai estudá-lo.

### 1.2.2. A segunda fase dos estudos sobre a religião – o movimento do positivismo reducionista e as críticas que Eliade lhe faz

A chamada segunda fase dos estudos sobre a religião teve início nos albores do século XX.

Esta segunda fase ocorreu numa época então caracterizada por uma nova situação hermenêutica que surgiu da descoberta de disciplinas anteriormente desconhecidas e da crescente especialização de outros ramos do conhecimento. Nessa nova fase, o estudo das religiões foi radicalmente mudado em razão da acumulação de novos dados e do desenvolvimento de novas técnicas e princípios metodológicos. No campo do estudo das religiões, tornou-se possível, então, distinguir a abordagem feita por um antropólogo, por um sociólogo ou por um psicólogo, por um historiador das religiões<sup>80</sup>, daquela levada a efeito por um fenomenólogo das religiões.

Nesta segunda fase, a ênfase foi colocada não mais na *origem* da religião, como o fora na primeira fase, mas na *história*, uma vez tendo se dado a descoberta da irredutibilidade da história.

A consequência mais importante que esta *virada histórica* trouxe para o campo do estudo das religiões foi o abandono das explicações naturalistas das culturas e das religiões. A descoberta do fato de que o homem é um ser condicionado também é a descoberta de que ele é um ser criador, capaz de responder criativamente aos desafios dos condicionamentos cósmico, psicológico ou histórico a que ele está submetido.

A descoberta da irredutibilidade da história significou, no campo da Ciência da Religião, a necessidade de se respeitar a natureza histórica dos dados religiosos.

Eliade (TQ, p. 13) elegeu o ano de 1912 como constituindo uma data significativa na história do estudo científico da religião, na medida em que, segundo ele, importantes publicações que, em sua maior parte, se deram naquele ano, representaram quatro abordagens diferentes do estudo da religião, embora nenhuma dessas abordagens fosse realmente nova: a sociológica (Durkheim)<sup>81</sup>, a psicológica (Freud e Jung)<sup>82</sup>, a etnológica (Schmidt)<sup>83</sup>, e a histórica (Pettazzoni)<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> Aqui tomada a expressão para se referir ao estudioso das religiões sob o ponto de vista da história, tomada esta em seu sentido de uma historiografia.

<sup>81</sup> Em 1912, Emile Durkheim publicou as suas **Formes élémentaires de la vie religieuse**.

<sup>82</sup> Em 1912, Jung publicava seu **Wandlungen und Wymbole der Libido** e Sigmund Freud corrigia as provas de **Totem und Tabu**, que viria a ser publicado no ano seguinte.

<sup>83</sup> Em 1912, Wilhelm Schmidt terminava o primeiro volume de sua obra monumental **Ursprung der Gottesidee**.



A razão dessa escolha de Eliade reside no fato de que, para ele (TQ, p. 13), Freud, Jung, Durkheim e Wilhelm Schmidt aplicaram novos métodos e afirmaram ter obtido resultados mais duradouros do que seus predecessores; e no fato de que, embora apenas Pettazzoni fosse historiador das religiões, as teorias de todos eles viriam a desempenhar um papel considerável na vida cultural das décadas seguintes.

Eliade (TQ, p. 14-15) observa ainda que, no curso da elaboração de suas hipóteses, todos estes autores estavam a reagir positiva ou negativamente aos seus predecessores, imediatos ou contemporâneos: Durkheim, Freud e Jung adotaram e reelaboraram as hipóteses pré-animistas (do *mana*<sup>85</sup> e a precedência da magia); os dois primeiros insistiram na importância do totemismo, que, para eles, correspondia às manifestações iniciais da vida religiosa; apenas Wilhelm Schmidt foi quem refutou o animismo de Tylor bem como o totemismo e os deuses da vegetação, recusando-se a ver nas formas religiosas a fonte da religião ou a experiência religiosa mais primitiva, pensando que a forma mais arcaica de vida religiosa era a crença num Deus supremo, cuja existência ele acreditava poder provar historicamente com o auxílio de uma nova disciplina, a etnologia histórica.

Quanto à fenomenologia da religião como abordagem potencialmente nova no campo do estudo das religiões, que Eliade (TQ, p. 34; 12-13) localiza na pessoa de van der Leeuw, ela somente viria a ser ensaiada, segundo ele, daí a dez anos<sup>86</sup>.

---

<sup>84</sup> Em 1912, Raffaele Pettazzoni apresentava sua primeira monografia importante, **La religione primitiva in Sardegna**.

<sup>85</sup> *Mana* é um conceito melanésio que Eliade (THR, p. 43-44) assim define:

Os exemplos nos ajudarão a compreender o conceito melanésio de *mana*, de onde certos autores julgaram poder derivar todos os fenômenos religiosos. Para os Melanésios, *mana* é a força misteriosa e activa que possuem alguns indivíduos e geralmente as almas dos mortos e todos os espíritos. O acto grandioso da criação cósmica só foi possível pelo *mana* da divindade; também o chefe do clã dispõe de sua dose de *mana*, e se os Ingleses submeteram os Maoris foi porque seu *mana* era mais forte, assim como o ofício do missionário cristão possui *mana* superior ao dos ritos autóctones. Apesar de tudo, também as latrinas possuem o *mana*, graças ao carácter de ‘receptáculo de força’ que albergam não só os corpos humanos como as suas excreções. [...] Mas os objectos e os homens têm *mana* porque participam misticamente do sagrado e *na medida em que* dele participam.

<sup>86</sup> É interessante assinalar aqui que Eliade não inclui Rudolf Otto entre os fenomenólogos da religião, embora haja uma tendência no âmbito acadêmico no sentido de se colocá-lo como fundador da Escola de Marburgo (de fenomenologia da religião).

De acordo com Eliade, o início da fenomenologia da religião coincide com a publicação da obra de van der Leeuw que, traduzida para o inglês, foi intitulada **Religion in essence and manifestation**, a qual está citada na bibliografia.

Quanto a Otto, em sua abordagem do tema da evolução da História das Religiões de 1912 em diante, Eliade (TQ, p.23) afirma o seguinte:

Muito embora não se trate de um psicólogo, o famoso livro de Rudolf Otto, *Das Heilige* (1917), poderia ser mencionado neste contexto [Da Psicologia da Profundidade e a História das Religiões]. Com grande sutileza psicológica, Otto descreve e analisa as diferentes modalidades da experiência numenosa. [...] Em *Das Heilige*, Otto insiste quase exclusivamente no carácter não racional da experiência religiosa. Por causa da grande popularidade deste livro existe uma tendência para considerá-lo um ‘emocionalista’ – um

O estudo das religiões nessa segunda fase pode ser dividido em várias *abordagens* com o objetivo de elucidar os fatores multifários que contribuíram para a natureza que reveste atualmente a Ciência da Religião, embora não existam divisões que possam ser estabelecidas com absoluta nitidez nesse campo. São elas: as abordagens sociológicas do estudo das religiões, as abordagens psicológicas do estudo das religiões, as abordagens antropológicas do estudo das religiões e as abordagens históricas do estudo das religiões.

Apresentaremos a seguir um panorama de cada uma destas quatro linhas de abordagem do estudo das religiões tidas por Eliade como positivistas e ao mesmo tempo reducionistas, para passarmos a apresentar depois as suas críticas feitas a tais posturas científicas consideradas em seu conjunto<sup>87</sup>.

#### 1.2.2.1. Abordagens sociológicas do estudo das religiões

As abordagens sociológicas do estudo das religiões que correspondem a esta segunda fase do estudo das religiões dividem-se em duas correntes principais.

A primeira corrente é a de Émile Durkheim e a Escola Francesa de Sociologia<sup>88</sup>.

Para Durkheim, a religião apresenta-se como uma projeção da experiência social: ao estudar os centro-australianos, em especial os aruntas, ele observou que o totem simboliza, ao mesmo tempo, o sagrado e o clã, tendo daí concluído que o sagrado (ou Deus) e o grupo social são uma e a mesma coisa.

Eliade (**OR**, p. 30) afirma que essa explicação de Durkheim da natureza e da origem da religião sofreu críticas enfáticas por parte de alguns etnólogos eminentes, como A. A. Goldenweiser, que observou que existem tribos mais simples que não têm clãs e totens - povos não-totemistas – com relação às quais, portanto, não poderia ser aplicada tal explicação quanto à natureza e a origem das respectivas religiões; como Wilhelm Schmidt, que criticou o fato de Durkheim ter limitado seus dados aos centro-

---

descendente directo de Schleiermacher. Mas as obras de Otto são mais complexas e seria melhor pensar nele como um filósofo da religião que trabalhou em primeira-mão com documentos da história das religiões [História das Religiões].

<sup>87</sup> As referências que faremos a seguir aos pensamentos dos estudiosos que se integram nas chamadas escolas sociológicas e antropológicas do estudo da religião, que fizeram abordagens tidas como positivistas, salvo menção expressa a outro autor como fonte de informação, tiveram como base a obra de Allen (1976) intitulada: **Structure and creativity in religion: hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and new directions**, p. 33-39 (abordagens sociológicas) e p. 45-57 (abordagens antropológicas).

<sup>88</sup> Geralmente associada a estudiosos como Henri Hubert, Robert Hertz, Marcel Granet, Louis Gernet, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Roger Caillois e Georges Dumézil.

australianos, em especial aos arunta, e ter ignorado os sul australianos, que formam o estrato mais antigo e não possuem totemismo; como Robert Lowie que, segundo o nosso autor, apresentou objeções não menos sérias do que as anteriormente referidas à teoria durkheimiana. Segundo Eliade, embora Durkheim identificasse religião com sociedade, a obra deste último **Les formes élémentaires de la vie religieuse** não representa propriamente uma contribuição para a sociologia da religião no que se refere às origens da religião.

É importante realçarmos algumas facetas da obra de Durkheim que são muito importantes para a avaliação da influência do citado sociólogo sobre a Ciência da Religião.

Em primeiro lugar, Durkheim (apud Allen, 1978, p. 33) apresentou como primeira característica da religião sua divisão das coisas de acordo com as categorias do sagrado e do profano, o que fez em oposição aos vários estudiosos que o precederam, que, com suas explicações naturalísticas não apontaram essa divisão.

Daí decorre a definição durkheimiana da religião: a religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, isto é, coisas que são colocadas à parte e são proibidas, crenças e práticas que unem num só corpo a comunidade chamada Igreja, que congrega todos os que aderem a tais crenças e práticas.

Para Durkheim, a natureza por si só não é capaz de inspirar a atitude religiosa; e, de outro lado, a religião não se assenta sobre uma *ilusão*, como os positivistas naturalistas haviam pensado, mas sim sobre um *fato básico da experiência*.

Outrossim, devemos distinguir entre a teoria da origem da religião de Durkheim, que foi geralmente desconsiderada, como bem o apontou Eliade, e sua visão da função ou do papel da religião, que muitos sociólogos aceitam.

A segunda corrente da abordagem sociológica da religião é a de Max Weber<sup>89</sup>.

Eliade (TQ, p.18) enxerga a contribuição de Max Weber para os estudos da religião no campo sociológico como sendo paralela à de Durkheim, embora, a princípio, a primeira delas tenha se limitado à Alemanha, chegando aos Estados Unidos, à América do Sul e à Itália apenas após a Segunda Guerra Mundial.

Max Weber foi o primeiro estudioso a conceber uma sociologia sistemática da religião, ou seja, diferentemente de Marx, Comte ou Durkheim, Weber não pode ser

---

<sup>89</sup> Que inclui também estudos feitos por Ernst Troeltsch, H. R. Niebuhr, Howard Becker, Talcott Parsons, J. Milton Yinger e Joachim Wach.

acusado de um reducionismo do religioso. Pois Weber rejeita a interpretação de que a característica própria da atitude religiosa possa ser simplesmente uma função da condição social do estrato social aparecendo como sua representação, e também rejeita a interpretação de que a atitude religiosa seja somente uma expressão ideológica ou um reflexo dos interesses materiais ou ideais de um estrato social.

Para Allen (1978, p. 37) indubitavelmente a mais famosa ilustração do anti-reducionismo de Weber aparece em sua obra **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. Longe de sustentar que a religião seria simplesmente um reflexo ou fosse determinada pelas condições econômicas prevalecentes, Weber defendeu que a própria fonte do moderno espírito do capitalismo ocidental deveria ser encontrada nos valores da Reforma Protestante. Através dos seus escritos, Weber admite que as características religiosas específicas sejam, pelo menos, independentes parcialmente das condições sociais e econômicas relevantes e busca mostrar como a religião influencia as instituições econômicas, educacionais, científicas, artísticas, governamentais e outras instituições sociais.

#### 1.2.2.2. Abordagens psicológicas do estudo das religiões

As abordagens psicológicas do estudo das religiões segundo Eliade (TQ, p. 19-22) concentram-se basicamente nas influências de Freud e de Jung.

As mais importantes contribuições de Freud para a História das Religiões, segundo Eliade (TQ, p. 21), foram a descoberta do inconsciente, a descoberta do método de psicanálise, os seus pontos de vista teóricos sobre a origem e a estrutura da vida religiosa. De acordo com Eliade, a descoberta do inconsciente por Freud encorajou o estudo dos símbolos e dos mitos e foi parcialmente responsável pelo interesse moderno pelas religiões e mitologias arcaicas e orientais. Além disso, Eliade chama a atenção para o ponto de que o historiador das religiões deve ser especialmente agradecido a Freud por este ter provado que as imagens e os símbolos comunicam suas *mensagens* mesmo que a mente consciente do indivíduo não se aperceba desse fato: assim sendo, assinala o nosso autor, o historiador das religiões, ao fazer seu trabalho hermenêutico, não está jungido pela preocupação acerca de quantos indivíduos numa certa sociedade e num dado momento histórico compreendiam todos os significados e implicações de um símbolo.

Já no que se refere a Jung, a mais importante das suas contribuições para a História das Religiões, segundo Eliade (TQ, p. 22), situa-se na descoberta do

inconsciente coletivo composto por forças universais transpessoais que estão presentes no mais profundo da psique humana. De acordo com Eliade, foram principalmente as semelhanças impressionantes entre os mitos, símbolos e figuras mitológicas de povos e civilizações muito apartados entre si que levaram Jung a postular a existência de um inconsciente coletivo. Jung, afirma Eliade, notou que o inconsciente coletivo se manifesta através daquilo que ele denominou de arquétipos. Entre as muitas definições de arquétipo propostas por Jung, Eliade menciona aquela que os considera como constituindo os últimos padrões de comportamento ou propensões que fazem parte da natureza humana.

### 1.2.2.3. Abordagens antropológicas do estudo das religiões

Foram várias as linhas de abordagem antropológica do estudo das religiões.

Em primeiro lugar, temos a chamada abordagem histórico-cultural (*Kulturkreis*), cujo maior expoente é Wilhelm Schmidt, que segue os princípios da história geral, mas faz uso da cultura e das produções culturais como meios de reconstrução da história do homem relativamente àqueles tempos com referência aos quais não possuímos documentos.

Em seguida, cabe-nos citar a abordagem de Franz Boas e seus seguidores, que medrou nos Estados Unidos da América, a qual, reagindo contra as interpretações monísticas dos evolucionistas, enfatiza o estudo de culturas particulares e a importância do pluralismo cultural e do relativismo cultural, considerando as uniformidades culturais como *similaridades aparentes*, e, no caso de serem constatados *paralelos genuínos*, propugnando por sua explicação em termos da difusão devida ao contato entre várias culturas (difusionismo).

Outra abordagem é a da escola funcionalista evidenciada nos trabalhos de Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard e Raymond Firth; sob o prisma dessa abordagem, que também reagiu contra as abordagens evolucionistas e que também sublinha a diversidade cultural, admite-se que haja similaridades expressivas quanto às soluções encontradas em contextos culturais diversos para problemas psicológicos e sociais básicos e também quanto a modos de expressar e reafirmar os valores centrais de uma sociedade; segundo Malinowski, por exemplo, “uma vez que não podemos definir o culto e o credo por seus objetos, talvez seja possível apreender as suas funções” e a unidade da religião pode ser vista “nas funções que ela desempenha”.

Outra abordagem que teve muita importância no pensamento europeu de modo geral e francês de modo especial foi a que configurou a antropologia estrutural de Lévi-Strauss. Usando sua abordagem linguística estrutural, o antropólogo citado sustenta que a antropologia nada mais faz do que afirmar a homologia de estrutura entre o pensamento humano em ação e o objeto humano sobre o qual esse pensamento é aplicado. Considerando os sistemas religiosos como totalidades internamente ordenadas e coordenadas, tentando compreender os sistemas de classificação que tais sistemas religiosos utilizam e tentando decodificar as mensagens que comunicam, a abordagem estruturalista de Lévi-Strauss produziu resultados às vezes sujeitos em alto grau a controvérsias e muitas vezes esclarecedores, sendo o exemplo seguinte citado por Allen ilustrativo da segunda hipótese: embora as formas das expressões dos ditos primitivos não pareçam racionais, uma análise cuidadosa revela que existe uma estrutura lógica nas suas expressões religiosas.

As abordagens antropológicas do estudo da religião contrapuseram-se a e deixaram para trás as concepções que foram adotadas pelos teóricos evolucionistas do primeiro período da Ciência das Religiões e de outros estudiosos posteriores a eles como Lévy-Bruhl; segundo estes teóricos, havia um fosso entre a mentalidade do homem primitivo e a do homem moderno. Em outras palavras, os antropólogos das escolas antropológicas aqui citadas não acolheram as teses evolucionistas acerca da mentalidade pré-lógica do homem primitivo ou a suposta *Urdummheit*<sup>90</sup> do homem arcaico; muito pelo contrário, refutaram-nas.

#### 1.2.2.4. Uma abordagem histórica do estudo da religião – Raffaele Pettazzoni

Conquanto Pettazzoni, evidentemente, não tenha sido o único historiador das religiões que tenha adotado uma abordagem positivista da experiência religiosa a partir do enfoque da ciência histórica, iremos restringir a seu pensamento a abordagem histórica do estudo da religião contemporânea ao labor científico de Eliade, dada a estreita proximidade intelectual entre ambos e a influência que o pensamento do primeiro possa ter exercido sobre o labor científico do segundo, principalmente no que se refere ao método comparativo de pesquisa dos fatos religiosos históricos e à tomada de posição em relação à irredutibilidade do fenômeno religioso; e também na medida

---

<sup>90</sup> Tradução literal: estupidez primordial.

em que o citado pensamento se mostra como contraponto às posições de Eliade contra o positivismo dos que abordam o fenômeno religioso pelo exclusivo prisma da história<sup>91</sup>.

Eliade (TQ, p. 28) dá um especial relevo a Pettazzoni como historiador das religiões: segundo ele, Pettazzoni foi um dos poucos historiadores da religião que levaram a sério sua disciplina na medida em que sua abordagem e seu método não eram os do sociólogo ou do psicólogo da religião e na medida em que pretendia ser um historiador das *religiões* e não um especialista em alguma religião ou em algum campo religioso específico<sup>92</sup>.

A seguinte formulação de Pettazzoni (1967, p. 216). identifica de modo geral as linhas que devem informar a Ciência da Religião:

A ciência da religião é construtiva. Ela não se confina à verificação e à explicação analítica de dados singulares como são estudados separadamente pelas várias disciplinas especializadas. Ela procura coordenar os dados religiosos um com o outro, estabelecer relações e

---

<sup>91</sup> Em seu **O sagrado e a História**, Guimarães (2000, p. 67-100) refere-se às oposições de vários autores de tendência historicista às posições eliadianas, entre os quais relevam E. De Martino, que, no campo do historicismo, critica o compreender fenomenologicamente a experiência religiosa de Eliade ou a não distinção entre horizonte religioso e horizonte científico; e o próprio Pettazzoni, que aqui estudaremos. Antes, na mesma obra, Guimarães (opus cit., p. 31-53) já abordara as críticas de tendência empirista às concepções eliadianas, mencionando as críticas dos antropólogos Edmund Leach, Ivan Strenski e R. D. Baird.

Scagno (1982, p. 37-57) observa que o historicismo, seja aquele idealístico, seja aquele marxista, é agora desde há muito tempo profundamente preso nas contradições da própria crise mortal, ainda que isto frequentemente não tolha no campo dos estudos histórico-religiosos e antropológico-religiosos o continuar do se fazer sentir, na Itália, a força das suas condenações e exclusões culturais, em modo não muito diferente daquele que fazia no passado, no imediato pós-guerra.

A este propósito, Scagno aponta as críticas de Vittorio Lanternari, dentre outros autores, feitas a Eliade e a van der Leeuw, afirmando que a posição do autor italiano citado é emblemática da formação e do desenvolvimento da etnologia religiosa e da história das religiões italiana de matriz historicístico-crociano do pós-guerra; cita também as oposições ao pensamento eliadiano de De Martino, de Brelich e de Augusto Illuminati, este último ensaísta marxista, dando-se ao cuidado de rebater todas estas críticas dentro do arcabouço do pensamento de nosso autor.

Deixamos de referir as posições dos autores aqui citados, seja pela razão já apontada no texto, seja porque se eles se colocam criticamente em relação ao pensamento de Eliade, e o que nos interessa, neste ponto, é exatamente a situação oposta, qual seja, o posicionamento crítico de Eliade em relação ao positivismo reducionista de cunho historicista propriamente dito ou conformado nas outras ciências humanas que, ao lado da história, cuidaram do estudo do fenômeno religioso historicamente considerado e isto sob as suas respectivas perspectivas metodológicas.

<sup>92</sup> Ao descrevermos as diversas escolas da fenomenologia da religião, faremos menção à escola da fenomenologia da religião histórica, apontando Pettazzoni como seu expoente; veremos que Pettazzoni considera a fenomenologia da religião como constituindo uma disciplina auxiliar da história das religiões, o que, de certo modo, faz com que ele adote uma atitude intermediária entre aqueles que estudam as religiões apenas sob o ponto de vista historiográfico e os fenomenólogos da religião propriamente ditos. Allen (1978, p. 66) o coloca numa posição que representaria um ponto de transição entre a história das religiões propriamente dita e a fenomenologia da religião propriamente dita. Embora Pettazzoni tenha trabalhado eminentemente como historiador das religiões, seu tratamento fenomenológico do fenômeno religioso permite que ele seja considerado como um fenomenólogo da escola histórica da fenomenologia da religião, pois, no que se refere à fenomenologia da religião, como veremos mais adiante, ele propugna que, por meio dela, o historiador das religiões busque a universalidade do fenômeno religioso em termos de sua estrutura e sua significação, atribuindo-lhe a natureza de uma ciência *sui generis*.

agrupar os fatos de acordo com essas relações. Se se trata de uma questão de relações formais, ela classifica os dados religiosos sob tipos; se as relações são cronológicas, ela os ordena em séries. No primeiro caso, a ciência da religião é meramente descritiva; no segundo, quando as relações em questão não são simplesmente cronológicas, quando, em outras palavras, a sucessão de eventos no tempo corresponde a um desenvolvimento interno, a ciência da religião se torna uma ciência histórica, a história da religião.

Eliade (TQ, p. 28) assinala que Pettazzoni, consoantemente com esta formulação, procurou alcançar sempre uma interpretação histórico-religiosa, o que significa: articular os resultados das diferentes investigações dentro de uma perspectiva geral.

Além disso, observa Eliade (TQ, p. 29), Pettazzoni, sob a influência do historicismo de Benedetto Croce, vê a religião como um fenômeno puramente histórico, insistindo na historicidade de toda a criação religiosa. Para ele, perante o tribunal da história, todo o *fenômeno* é um *genômeno*.

Neste ponto, Eliade (TQ, p. 29-30) faz a ressalva de que a concentração exclusiva na *origem* e desenvolvimento de uma forma de religião – *todo fenômeno é um genômeno* – poderia reduzir a pesquisa *hermenêutica* a um trabalho puramente *historiográfico*, o que significaria, por exemplo, que a história da religião grega tornaria-se um dos inúmeros ramos da cultura grega – no mesmo nível e próxima da história ou literatura, numismática, epigrafia ou arqueologia gregas, e como isto aconteceria em todas as áreas de investigação, a história das religiões desapareceria como disciplina autônoma.

A este respeito, Eliade (TQ, p. 29-30) afirma que Pettazzoni tinha plena consciência desse risco e, no final de sua carreira, realçou fortemente a complementaridade da fenomenologia e da história.

Na verdade, como se verá no item 1.3.1.3. adiante, Pettazzoni procurou definir a natureza da Ciência da Religião em termos de seus dois aspectos complementares, o histórico e o fenomenológico, contudo subordinando o aspecto fenomenológico ao histórico, sendo, portanto sua abordagem do estudo da religião eminentemente histórica, como ficou dito no início deste item.

#### 1.2.2.5. As críticas de Eliade ao positivismo reducionista

Como já afirmado antes neste trabalho, as teorias e hipóteses naturalistas foram superadas definitivamente pela adoção de uma perspectiva histórica no estudo das



religiões, superação essa que teve como consequência principal a descoberta e a aceitação da historicidade dos povos ditos *primitivos*.

Eliade (TQ, p. 52) conquanto considere a relevância da descoberta da importância da história no começo do século XX, não a isenta de certos riscos inerentes a toda grande descoberta que abre novas perspectivas à mente humana, riscos estes decorrentes da tendência de tudo se explicar à luz da grande descoberta e em seu plano de referência.

De acordo com Eliade (TQ, p. 53), a descoberta, no começo do século XX, da importância da história instigou muito dos seus contemporâneos a reduzir o homem à sua dimensão histórica, isto é, ao sistema de condicionamentos em que todo o ser humano se encontra situado irremediavelmente. Ele (TQ, p. 53) contrapõe a esta atitude o argumento segundo o qual “não devemos confundir as circunstâncias históricas que fazem de uma existência humana aquilo que ela realmente é, com o fato de existir uma coisa como a existência humana”.

Aplicando esse argumento ao campo de estudo do historiador das religiões, Eliade (TQ, p.53) sublinha a necessidade de que a experiência religiosa, embora historicamente situada, seja estudada numa escala própria, a escala religiosa:

Para o historiador das religiões, o facto de um mito ou um ritual ser sempre historicamente condicionado não explica a própria existência desse mito ou ritual. Por outras palavras, a historicidade de uma experiência religiosa não nos diz o que uma experiência religiosa em última instância é. Sabemos que podemos apreender o sagrado apenas através de manifestações que são sempre historicamente condicionadas. Mas o estudo destas expressões historicamente condicionadas não nos dá resposta às perguntas: Que é o sagrado? Que significa realmente uma experiência religiosa?

Portanto, para Eliade, os fenômenos religiosos vistos sob a ótica dos positivistas reducionistas cumprem em sua realização apenas uma funcionalidade histórica, revestindo-se tão somente de uma significação histórico-cultural; esta, porém, não é nem pode ser a ótica a ser adotada pelo historiador das religiões quando se põe a estudar os fenômenos religiosos.

Segundo Eliade (RA, p. 11-12), os verdadeiros problemas colocados pelo reconhecimento da historicidade das religiões arcaicas para a História das Religiões não são as reconstituições históricas das diversas religiões arcaicas, mas sim a *significação*

das diversas modificações históricas que se produziram no interior de uma determinada religião arcaica<sup>93</sup>.

Em outros termos, afirma o citado autor, a descoberta e o reconhecimento da historicidade dos *primitivos* não trouxe consigo um ponto de vista hermenêutico adequado para o estudo das religiões arcaicas, com o que também deixou intacto o problema herdado dos naturalistas que diz respeito à importância que deve ser atribuída ao universo espiritual das culturas arcaicas.

Para Eliade as criações religiosas, embora historicamente situadas, possuem níveis de significação próprios, além daquele histórico e não podem ser arroladas como simples fatos históricos, mas devem sê-lo como fatos que têm seu próprio plano de referência, cujo referente não é dado pela realidade quotidiana; na medida em que este referente constitui-se instaura outra realidade de segundo grau, cujo poder de significação não vem traduzido por meio de conceitos, mas por meio de “imagens” e de “símbolos”<sup>94</sup>.

Daí a postulação de Eliade da irredutibilidade do fenômeno religioso enquanto religioso contra o positivismo reducionista daqueles que abordam o fenômeno religioso exclusivamente sob a ótica da história.

Além disso, Eliade (TQ, p. 6) defende que o historiador das religiões estude o fenômeno religioso em seu próprio plano de referência e não exclusivamente a partir de seus aspectos secundários ou de outros contextos não religiosos (econômicos, sociais, sociopolíticos, psicológicos, ou seja, sob o enfoque exclusivo das outras ciências humanas que têm o fenômeno religioso como objeto de estudo, como a sociologia, a psicologia, a antropologia, etc.): “parece-nos que um dado religioso revela seu sentido mais profundo quando é considerado em seu plano de referência e não quando é reduzido a um dos seus aspectos secundários ou aos seus contextos”.

<sup>93</sup> Eliade (RA, p. 12) dá o seguinte exemplo para ilustrar sua posição:

Nós sabemos que uma modificação histórica (por exemplo, a passagem da coleta à vida sedentária, a tomada de empréstimo de uma invenção técnica ou de uma instituição junto a outro povo, etc.) tem igualmente uma significação religiosa, pois que ela faz resultar de si própria certo número de símbolos, mitos e ritos. Em outros termos, as modificações provocadas pelas circunstâncias históricas não foram recebidas passivamente, mas ocasionaram inovações religiosas. Nós não devemos jamais perder de vista a criatividade religiosa do homem primitivo.

<sup>94</sup> Em outras palavras, é o que afirma Eliade (MA, p. 217) sobre o caráter simbólico do fenômeno religioso:

sendo o homem um *homo symbolicus* e estando o simbolismo implícito em todas as suas atividades, todos os fatos religiosos têm, necessariamente, um caráter simbólico. Nada é mais certo se pensarmos que qualquer ato religioso e qualquer objeto cultural visam a uma realidade metaempírica. A árvore que se torna objeto de culto não é venerada enquanto *árvore*, mas enquanto *hierofania*, enquanto manifestação do sagrado. E qualquer ato religioso, pelo simples fato de ser religioso, está carregado de uma significação que, em última análise, é ‘simbólica’, já que se refere a valores ou figuras sobrenaturais.

E vem daí também igual postulação de Eliade – a irreducibilidade do fenômeno religioso - em face das atitudes positivistas dos cientistas que passaram a estudar o fenômeno religioso sob os enfoques das novas ciências humanas que surgiram juntamente com ou na esteira do historicismo, tais como a sociologia, a antropologia, a psicologia e a economia<sup>95</sup>.

É a partir das críticas que Eliade faz ao positivismo naturalista e ao positivismo reducionista que se pode apreender melhor o alcance de sua afirmação da historicidade dos fenômenos religiosos no campo da História das Religiões e a formulação, por ele, daquele que princípio que ele colocou na base de sua fenomenologia existencial da religião, o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso<sup>96</sup>. A aplicação do princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso corresponde à prática de uma necessária *epoché* fenomenológica quando da análise do fenômeno religioso, pondo em movimento o processo fenomenológico-hermenêutico de captação da essência, da estrutura e do significado do referido fenômeno.

Esta atitude crítica de Eliade ao positivismo reducionista, que, como acabamos de apontar, se constitui como um elemento que se situa na base de sua concepção acerca do fenômeno religioso, inspirando a formulação do princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso, deve ser associada à crítica do mesmo autor ao historicismo reducionista, que considera o homem como um ser exclusivamente histórico descurando de sua dimensão simbólica, pois ambos estes filões de crítica constituem reflexos de uma mesma posição filosófica de fundo anti-historicista, que orienta toda sua obra científica. No subitem 1.4.2.4.2. adiante, iremos abordar a posição anti-historicista de

---

<sup>95</sup> A posição anti-reducionista de Eliade (RA, p.13) em face das novas ciências positivas em questão está bem ilustrada neste trecho de sua lavra:

se uma tribo é estudada como um *continuum* histórico e não mais como um *Naturvolk*, isto já representa um grande progresso, mas ainda não é suficiente. A ‘história santa’ dos primitivos deve ser considerada como uma obra do espírito humano, e não deve ser desmistificada a fim de que ela seja reconduzida a uma *projeção* de situações psicológicas, sociológicas, econômicas. Este ‘reducionismo’, método universal que permite classificar comodamente certos tipos de ‘realidades’, ajuda talvez os ocidentais a resolverem seus problemas, mas não seria adequado para servir de instrumento hermenêutico. Sob este prisma, ele é particularmente ineficaz no caso das civilizações arcaicas. Para o ‘primitivo’, a criatividade humana é *religiosa* antes de tudo. Suas criações éticas, institucionais e artísticas dependem da experiência e do pensamento religiosos, ou são inspiradas por eles.

<sup>96</sup> Iremos discorrer sobre a posição de Eliade acerca da historicidade do fenômeno religioso e sobre o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso no item 2.2.2. deste trabalho. Veremos aí que esta posição anti-reducionista de Eliade não implica descartar as contribuições do historicismo e das ciências positivas para o trabalho do fenomenólogo da religião em sua tarefa de captar a essência e a estrutura do fenômeno religioso em seu próprio plano de referência; pelo contrário, Eliade postula que o fenomenólogo da religião lance mão daquelas contribuições, na medida em que ele não é um especialista das correspondentes áreas de estudo e não pode deixar de levar em conta a totalidade do fenômeno religioso em sua condição de criação humana espiritual e cultural simultaneamente.

Eliade, que responde pela unidade interna que existe entre sua concepção filosófica e sua obra científica, e apresentaremos a extensão da posição crítica do autor romeno ao historicismo reducionista, desta forma contextualizando filosoficamente o filão da crítica que acabamos de abordar.

### 1.3. O PENSAMENTO DE ELIADE DENTRO DO CONTEXTO DA E NO CONFRONTO COM A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO TRADICIONAL OU CLÁSSICA

Neste item passaremos a desenvolver a segunda das questões relacionadas nas considerações introdutórias deste Capítulo 1: iremos situar o pensamento eliadiano no contexto do movimento da fenomenologia da religião dita clássica, como é de costume fazer em relação aos estudiosos que trabalharam o fenômeno religioso na primeira metade do século XX sob um enfoque fenomenológico, qualquer que tenha sido ele.

O pensamento de Eliade vem sendo considerado pelos estudiosos da chamada Ciência da Religião como fazendo parte da corrente fenomenológica desta disciplina, tomando-se a fenomenologia da religião aqui no sentido mais estrito e técnico do termo, como uma das filhas do clima cultural mais amplo que levou à consumação da rejeição e da superação do evolucionismo científico e do positivismo que se deu no período turbulento de uma profunda e criativa crise que precedeu a Primeira Grande Guerra Mundial.

A crise cultural aqui referida passou por uma virada fenomenológica que encontrou sua expressão mais completa na fenomenologia filosófica de Edmund Husserl, da qual descendem ou pelo menos contra a qual se afirmam as demais fenomenologias filosóficas que vieram a ser construídas a partir de então. A palavra de ordem do movimento fenomenológico – *voltemos às coisas* – expressa o objetivo antimetafísico e realista de investigar as realidades circundantes graças à suspensão do juízo (*epoché* fenomenológica) e à capacidade intuitiva do pesquisador, de modo a se tornar possível a captação da essência dessa realidade (intuição eidética), dando-se substância e coerência filosófica às exigências da volta ao estudo da riqueza e da variedade da experiência humana segundo métodos não redutivos, mais adequados a restabelecerem sua viva complexidade e variedade.

A influência da virada fenomenológica inaugurada por Husserl estendeu-se ao campo da Ciência da Religião, dando lugar ao nascimento e ao desenvolvimento da fenomenologia da religião, esta que é aqui tomada por nós como constituindo a

fenomenologia da religião propriamente dita, ou seja, a corrente fenomenológica que agrega os estudos da religião que buscam apreender a essência, a estrutura e os significados dos fenômenos religiosos. O que significa que não estamos cuidando aqui da chamada fenomenologia da religião descritiva nem da denominada fenomenologia da religião tipológica<sup>97</sup>.

Neste ponto, basta-nos assinalar que estamos empregando o termo *fenomenologia da religião* na acepção que lhe dá o próprio Eliade (TQ, p. 8) quando afirma que os fenomenólogos são aqueles que tentam compreender a *essência* e as *estruturas* dos fenômenos religiosos, interessando-se pelos *significados* dos dados religiosos. Outro ponto fundamental da abordagem fenomenológica de que cuidamos aqui é o seguinte: quando os fenomenólogos definem e sistematizam as estruturas básicas e as essências da experiência religiosa, eles se vêm obrigados a enxergar seus dados a partir de uma perspectiva decididamente anti-reducionista, e, ao contrário do que ocorre com outras abordagens do fenômeno religioso, insistem na irredutibilidade e especificidade da dimensão religiosa tal como ela se manifesta na experiência.

Iremos apresentar a seguir um panorama da fenomenologia da religião conforme caracterizada aqui sob a perspectiva das escolas em que ela se dividiu naquele que é considerado como sendo seu período clássico ou tradicional, dentro do qual Eliade produziu suas obras, inserindo o citado autor neste quadro.

Quanto aos integrantes de tais escolas, daremos atenção especial aos pensamentos de Otto<sup>98</sup>, van der Leeuw e Pettazzoni, cuja importância para a Ciência da Religião foi inclusive ressaltada por Eliade em seu ensaio antes aqui mencionado<sup>99</sup>.

Não iremos considerar, por motivos óbvios, a virada epistemológica que se deu no campo da História das Religiões a partir dos anos 60 e que implicou até mesmo colocar-se em questão a própria fenomenologia da religião tal como vinha sendo praticada até então conforme o assinala Usarski (2008, 88 - 91) em relação ao que se deu na Alemanha a esse respeito<sup>100</sup>; o debate metodológico aqui referido extrapolou o

<sup>97</sup> Utilizamos aqui a classificação da fenomenologia da religião feita por Bleeker, à qual nos referiremos no item 1.3.1. adiante, quando tratamos das abordagens fenomenológicas do fenômeno religioso.

<sup>98</sup> O enquadramento do pensamento de Otto na Fenomenologia da Religião, como deixaremos claro, não foi assumido de modo explícito por este autor; seus discípulos é que desenvolveram uma fenomenologia da religião.

<sup>99</sup> Ensaio intitulado *The History of Religions in retrospect: 1912 and after*; que integra a obra TQ, de autoria de Eliade (TQ, p.12-36).

<sup>100</sup> Usarski (2008, p. 88; 91) observa o seguinte: no decorrer da briga de métodos dos anos 60 e 70 intensificou-se a rejeição da categoria do *sagrado*, termo-chave introduzido por Rudolf Otto em sua obra *Das Heilige* publicada em 1917. A intenção dos críticos deste conceito não era questionar a existência ou não da dimensão transcendental da vida.

âmbito alemão e ainda se acha em aberto, como concluem, por exemplo, Firolamo e Prandi (1999, 57), quando analisam a história da fenomenologia da religião em geral<sup>101</sup> e conforme aponta Hock (2010, p. 85-89) quando se refere aos novos conceitos que surgiram na Fenomenologia da Religião, mencionando a Fenomenologia da Religião de Estilo Novo de J. Waardenburg<sup>102</sup> e a Fenomenologia da Religião Reflexiva de C. Colpe<sup>103</sup>; apesar da emergência desses novos conceitos, Hock (2010, p. 89) observa em

---

Todavia, as últimas gerações de cientistas da religião excluíram a categoria do sagrado por razões epistemológicas e metodológicas de acordo com uma concepção que define a ciência da religião como um empreendimento estritamente empírico. [...] A decisão de redefinir a ciência da religião como uma disciplina estritamente empírica levou também a uma nova resposta à questão que indagava se a pesquisa devia partir do geral ao particular ou vice-versa. A esse respeito o novo paradigma optou pela indução e substituiu a abordagem fenomenológica comprometida com o procedimento dedutivo.

<sup>101</sup> Firolamo e Prandi (1999, p. 57) apresentam a seguinte síntese conclusiva sobre o panorama da fenomenologia da religião no último meio século (sua obra foi publicada originalmente em 1987):

as críticas à FR [fenomenologia da religião] foram tão numerosas e variadas, que é impossível, aqui, até mesmo resumi-las. Aliás, alguém já observou que existem tantas FR quantos são os fenomenólogos, e também já houve quem disse que as críticas à FR são tantas quantas são as FRs. Quando se examina a história da FR no último meio século – prescindindo do problema colocado pelo peso das tradições culturais em que as diferentes FR – se inserem e das quais são expressões – não se pode deixar de ficar impressionado com a existência de uma espécie de pêndulo interpretativo. Tendo surgido como tentativa de colocar ordem no Mundo dos fenômenos religiosos, a FR se transformou, na onda da reação ao evolucionismo e ao reducionismo positivista, numa ciência integral da religião, em base hermenêutica. Por obra de estudiosos como van der Leeuw, ela impôs aos estudos religiosos o problema do significado e da especificidade da religião, captada em sua *autonomia absoluta*. Desse modo, por trás do problema comparativo, próprio da FR descritiva, escondia-se o problema hermenêutico, que devia encontrar sua expressão mais completa num estudioso alemão, Joachim Wach, e nos continuadores de Wach em Chicago: Mircea Eliade e J. Kitagawa. Como reação a essa orientação, muitos foram os estudiosos que voltaram a uma concepção meramente empírica, descritiva e sistemática de FR, considerada novamente como o momento sistemático da pesquisa histórico-religiosa. Entre esses, alguns rejeitaram em bloco, como parte das tarefas de uma renovada FR, aquelas ligadas ao estudo do ‘sentido’ dos fenômenos religiosos; outros, ao invés, demonstraram-se mais sensíveis a determinadas conclusões de 50 anos de estudos da FR e procuraram levar na devida conta os problemas relativos ao significado dos fenômenos religiosos, evitando, porém, qualquer fundamentação que não fosse puramente histórica. Trata-se de um debate aberto, no qual a palavra definitiva ainda está longe de ser pronunciada.

<sup>102</sup> Hock (2010, p. 86) aponta no trecho transcrito a seguir o núcleo da Fenomenologia da Religião de Estilo Novo de Waardenburg:

Aqui, seu ponto de partida é a constatação de que fenômenos religiosos, mas também outros fenômenos culturais, não simplesmente portam um sentido ‘em si’, ou seja, não têm um significado por assim dizer ‘objetivo’. Antes, um sentido e um significado são atribuídos a eles. Por isso, a pesquisa deve se dedicar a perguntar quais os significados que os fenômenos têm para os seres humanos, ou, mais exatamente, qual o sentido que os seres humanos atribuem aos fenômenos. Portanto, a pesquisa deve se voltar, de certa forma, para o lado ‘subjetivo’ do Mundo das manifestações religiosas. Isso acontece ao perguntar pelas intenções e pelos interesses que se expressam nas interpretações do sentido e nas explicações, todas elas subjetivas. Num passo posterior, essas interpretações podem ser classificadas e analisadas. Portanto, os ‘fatos objetivos’ da pesquisa empírica são, dessa maneira, interpretados como ‘expressões humanas’. Uma Fenomenologia da Religião assim compreendida já não procura pela ‘essência’ da religião ou por fenômenos religiosos fora do tempo e do espaço, mas pergunta agora pelas interpretações de sentido subjetivas num contexto que é dado em termos de espaço e de tempo.’

<sup>103</sup> Segundo Hock (2010, p. 89) o ponto fulcral da Fenomenologia da Religião Reflexiva de Colpe é o seguinte:

um problema do método fenomenológico reside no fato de ele pretender fazer afirmações essenciais sobre fenômenos independentemente dos contextos históricos e sociais deles. Em face dessa ‘aporia dificilmente resolúvel’ [...] Colpe exige manter uma abertura radical da Fenomenologia da Religião em

sua obra que “parece que, até esse momento, o passo decisivo para a reanimação da Fenomenologia da Religião ainda não foi dado com sucesso”. Para nós, dado o objeto de nosso estudo, basta fazer aqui apenas o registro da apontada virada epistemológica.

### **1.3.1. As escolas da fenomenologia da religião no período clássico ou tradicional desta disciplina: a escola de Marburgo, a escola de fenomenologia da religião holandesa, a escola da fenomenologia histórica da religião e a escola de Chicago**

Entre todas as abordagens que se deram no campo da Ciência da Religião no século XX, a fenomenologia da religião foi a mais revolucionária na medida em que tornou possível um estudo das religiões mais sistemático.

Segundo Bleeker (apud Allen, 1978, p. 58), não há concordância acerca da natureza e da tarefa da fenomenologia da religião, podendo-se distinguir três tipos de fenomenologia da religião concentrados em três escolas, a saber:

- a) a escola descritiva, que se contenta com a sistematização do fenômeno religioso, descrevendo e classificando os fenômenos individuais<sup>104</sup>;
- b) a escola tipológica, que objetiva a pesquisa de diferentes tipos de religião<sup>105</sup>;
- c) a escola fenomenológica propriamente dita, que faz pesquisas sobre a essência, a estrutura e o significado dos fenômenos religiosos, que é a que nos interessa neste trabalho, considerando que o pensamento de Eliade se enquadra nesta escola.

A fenomenologia da religião da escola fenomenológica propriamente dita teve como manifesto a **Phänomenologie der Religion** (1933) de van der Leeuw, mas espalhou-se entre várias escolas, como a chamada escola de Marburgo<sup>106</sup>, a escola de

---

relação com as Ciências Históricas e a Sociologia – mesmo ao preço de uma particularização quantitativa e assim qualitativa de sua área de validade. Outra dificuldade reside, segundo ele, no fato de uma nova fundamentação da Fenomenologia da Religião requerer a constatação de sua autonomia. Isso, por sua vez, está vinculado à questão de se a religião não representa um fenômeno não derivável *sui generis*. Para esse fim, deveria ser excluída a possibilidade de a religião poder ser reduzida a algo não religioso – e esse não é o caso. No entanto, resta a possibilidade de supor hipoteticamente o *status* de autonomia da Fenomenologia da Religião e realizar o programa do trabalho fenomenológico-religioso quase de modo ‘provisório’, um procedimento no qual deveriam ser integrados os resultados da pesquisa das ciências históricas e sociais, bem como de diversas outras ciências. Aqui devem ser considerados principalmente dois outros aspectos: por um lado, é necessário lembrar que a comparação de fenômenos precisa acontecer no contexto de uma sistematização complexa que lhe confere uma multidimensionalidade; por outro lado, a Fenomenologia da Religião precisa desenvolver uma metalinguagem que seja claramente distinta da linguagem dos objetos – ou seja, da linguagem de suas próprias fontes.

<sup>104</sup> Fazem parte desta escola, por exemplo, os trabalhos de P. D. Chantepie de la Saussaye, K. Goldammer e G. Lanczkowski Cf. Hock (2010, p. 72).

<sup>105</sup> Fazem parte desta escola, por exemplo, os trabalhos de C. P. Tiele e de G. Mensching. Cf. Hock (2010, p. 72).

<sup>106</sup> Cf. Filoramo e Prandi (1999, p. 36-44).

fenomenologia holandesa<sup>107</sup>, a escola da fenomenologia histórica da religião<sup>108</sup> e a escola de Chicago fundada por Wach e cujo representante mais eminente foi Eliade<sup>109</sup>.

### 1.3.1.1. A escola de Marburgo e Rudolf Otto

A primeira escola corresponde à que é denominada de *tradição fenomenológica alemã*, e está representada na chamada *escola de Marburgo*, cujo fundador foi Rudolf Otto, o qual, com seu livro **Das Heilige** (1917), ofereceu um modelo de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa, sem que, contudo, tal obra seja, a rigor, uma obra fenomenológica<sup>110</sup>.

Na verdade, foram os estudiosos, alunos, amigos e sucessores de Otto que efetivamente desenvolveram uma fenomenologia da religião, entre os quais se destaca Friedrich Heiler, que trabalhou como fenomenólogo, tendo exposto os princípios de seu método fenomenológico em sua obra **Erscheinungsformen und Wesen der Religion** (1960)<sup>111</sup>.

No que se refere a uma possível influência da fenomenologia de Husserl sobre o pensamento de Otto, não existe evidência a esse respeito. Conforme observa Gooch (2000, p. 161),

entre aqueles que consideraram *Das Heilige* como uma contribuição para a fenomenologia, estão dois dos representantes que se achavam na liderança do movimento: Husserl e Scheler. Husserl tinha sido professor de filosofia em Göttingen por volta da virada do século,

<sup>107</sup> Cf. Filoramo e Prandi (1999, p. 44-47).

<sup>108</sup> Cf. Filoramo e Prandi (1999, p. 48-54).

<sup>109</sup> Cf. Hock (2010, p. 81).

<sup>110</sup> Vem ao caso aqui fazer uma referência a outro importante autor que desenvolveu seu trabalho aproximadamente na mesma época em que Otto e que também procurou pela essência da religião: Nathan Söderblom, bispo luterano, teólogo e famoso historiador da religião. Ao apresentar um resumo acerca dos pensamentos dos vários autores ligados à fenomenologia da religião, Hock (2006, p. 79) escreve sobre Söderblom:

Nathan Söderblom, bispo luterano, teólogo e famoso historiador da religião pertence às fileiras daquelas pessoas que contribuíram para garantir à Fenomenologia da Religião um lugar estabelecido dentro da Ciência da Religião. Sua palavra proferida no leito de morte tornou-se famosa: ‘Eu sei que Deus vive. Eu posso prová-lo através da História da Religião’. [...] Naturalmente pode-se apenas especular o que ele poderia ter querido dizer com isso. Mas, no mínimo, o dito reflete o que perpassou sua obra como um todo: sua compreensão da religião como expressão do sagrado, como fenômeno *sui generis* que não deve ser apagado mediante explicações nem reduzido a algo diferente. A citação a seguir pode ser lida quase como um resumo de seu pensamento: ‘sacralidade é a palavra determinante na religião; ela é até mais essencial do que a palavra Deus. A religião verdadeira pode existir sem uma determinada ideia de Deus, mas não há uma religião verdadeira sem distinção entre ‘sagrado’ e ‘profano’.[...] Desde os primórdios, o sagrado representa a característica mais essencial do divino no sentido religioso. [...] Embora escrita já antes da publicação do *opus magnum* de Rudolf Otto, essa citação já indica que Söderblom reflete, em muito aspectos, o pensamento de seu colega de Marburgo – e que ele antecipa em vários aspectos o que, mais tarde, Eliade desenvolveria mais extensivamente.

<sup>111</sup> Cf. Filoramo e Prandi (1999, p. 37).



quando Otto também estava lá; parece que os dois tiveram conhecimento pessoal um do outro. Entretanto, uma vez que este é precisamente o período em que Otto estava sob a influência do Movimento Neo-Friesiano liderado por Nelson, é improvável que a sua abordagem da filosofia tenha sido grandemente influenciada por Husserl naquele tempo. Considerado isto, observa-se que, numa carta escrita a Otto em 1919, Husserl refere-se a *Das Heilige* como “o primeiro despertar de uma fenomenologia da religião, pelo menos aquelas partes que não vão além da pura descrição e análise dos fenômenos”. [...]

A resposta de Scheler a *Das Heilige* está contida em seu livro *Vom Ewigen ein Menschen* (1920; Eng., *On the Eternal Man*). Como Husserl, Scheller faz uma distinção entre os primeiros capítulos fenomenológicos e os últimos capítulos epistemológicos do livro de Otto. Ele situa a distinção no ponto em que Otto começa a definir o sagrado como uma categoria *a priori*.

Ries (2008, p. 21), por seu turno, assim indica a filiação intelectual de Otto:

Teólogo luterano, orientalista, indianista e historiador das religiões, Rudolf Otto (1869-1937) dá seguimento à orientação de Söderblom com o qual é fundador da Escola germânico-escandinava de história das religiões. Liberando-se do positivismo de Ritschl (1822-1889) e das teses da *Religiongeschichtliche Schule* inspirada no célebre manual de Tiele, perturbado pela influência de Feuerbach, Otto se volta primeiramente ao neokantismo; inspirando-se em Schleiermacher insiste sobre a importância do sentimento religioso, do profetismo e da experiência mística. A viagem à Índia de 1911 é determinante para a escrita de seu livro programático *Das Heilige* (1917), no qual o fenômeno religioso vem definido “essencialmente uma experiência do sagrado”.

A interpretação da religião por Rudolf Otto apresentada em sua clássica obra intitulada **Das Heilige**, publicada em 1917, é bastante conhecida e influenciou a fenomenologia da religião que veio a se seguir a ela. O subtítulo com que tal obra veio a lume já mostra, de modo breve, o programa que orientou o autor: “sobre o irracional na ideia do divino e sua relação com o racional”.

No Capítulo 1 de **Das Heilige**<sup>112</sup>, intitulado O racional e o irracional, Otto (1992, p. 10-12) estende-se sobre as bases e o objetivo de sua obra já esboçados no subtítulo que lhe atribuiu. Segundo o autor,

toda concepção teísta, e de uma maneira excepcional e predominante a ideia cristã de Deus, tem como carácter essencial compreender a divindade com uma clara precisão de defini-la com a ajuda de predicados como: espírito, razão, vontade teleológica, boa vontade, onnipotência, unidade de essência, consciência de si e outros termos parecidos.

---

<sup>112</sup> Utilizamos na nossa pesquisa a tradução portuguesa de **Das Heilige**, constante da obra intitulada **O sagrado**, Lisboa, Edições 70, 1992.

Esta concepção de divindade corresponde, pois, à razão pessoal que o homem encontra em si mesmo, sob uma forma limitada e reduzida. Todos estes predicados, aplicados ao divino, são considerados como absolutos, isto é, como perfeitos. Além disso, são noções claras e precisas, acessíveis ao pensamento e à análise, susceptíveis até de definição. Se chamamos racional a um objecto que pode ser claramente compreendido pelo pensamento conceptual, a essência da divindade descrita por esses predicados é racional e uma religião que os aceita e afirma é, de igual modo, uma religião racional. Eles são as condições necessárias da fé, na medida em que é uma convicção que se exprime através de noções claras, em oposição ao puro sentimento.

[...]

Mas, por outro lado, é conveniente prevenir um mal entendido que conduziria a uma apreciação tacanha e errônea: acreditar que os predicados racionais que indicamos e os que se poderiam acrescentar esgotam a essência da divindade. O que poderia facilitar esse mal-entendido são as expressões da linguagem de edificação, o Mundo de conceitos em que se movimenta o ensino religioso, sob a forma de pregação e da instrução catequética e, finalmente, a Sagrada Escritura. Em todas elas, o elemento racional encontra-se em primeiro plano, muitas vezes até parece ser tudo.[...]

Mas, se os predicados racionais estivessem geralmente em primeiro plano, não poderiam esgotar a ideia da divindade, pois se referem precisamente a um elemento que não é racional. São predicados essenciais, mas sintéticos. Só se compreende exactamente o que são se os considerarmos como atributos de um objecto que, de alguma forma, lhes serve de suporte, mas que eles não captam nem podem captar. Este objecto deve ser percebido, mas de maneira diferente e particular. Deve ser perceptível de qualquer forma, caso contrário nada poderíamos dizer a seu respeito. O próprio misticismo, que chama a este objecto “o arrêton”, não quer com isto dizer que não possa ser percebido; neste caso, o misticismo ficaria reduzido ao silêncio quando, de uma maneira geral, é particularmente diserto.

[...]

Ao mesmo tempo, há quem se dedique, com uma energia e arte quase dignas de admiração, a não ver o elemento específico da experiência religiosa, tal como já se manifesta nas expressões mais primitivas da religião. É admirável; pelo menos surpreende. Com efeito, se há um domínio da experiência humana onde aparece algo que é específico deste domínio, e que só neste pode observar-se, é o da religião. É caso para dizer que aqui o olhar do inimigo é mais penetrante dos que o de alguns amigos ou de teóricos neutros.

No campo adverso, sabemos perfeitamente que todas as “extravagâncias místicas” não têm relação alguma com a “razão”. Seja como for, esta crítica é um estímulo salutar; incita-nos a observar que a religião não se esgota nos seus enunciados racionais e a esclarecer a relação entre os seus elementos, de tal modo que claramente ganha consciência de si própria. É o que procuraremos fazer, examinando a categoria especial do sagrado.

Ao iniciar o estudo do *numinoso*, Otto refere-se ao sagrado como correspondendo a “uma categoria de interpretação e de avaliação que, como tal, só

existe no domínio religioso”<sup>113</sup>, consistindo numa “categoria [...] complexa, que compreende um elemento com uma qualidade absolutamente especial, que escapa a tudo o que chamámos racional, constituindo, enquanto tal, uma *arrêton*, algo de inefável”<sup>114</sup>. Para tornar sua terminologia mais precisa, Otto observa que o sagrado, uma vez que se subtraíam dele os elementos do ético e do racional<sup>115</sup>, vem denominado *numinoso*; o numinoso aparece como um princípio vivo em todas as religiões, constituindo sua parte mais íntima, e sendo essencial para que uma religião possa efetivamente se configurar como tal<sup>116</sup>. Otto (1992, p. 15) explicita:

Falo de uma categoria numinosa como de uma categoria especial de interpretação e de avaliação e, da mesma maneira, de um estado de alma numinoso que se manifesta quando essa categoria se aplica, isto é, sempre que um objecto se concebe como numinoso. Essa categoria é *sui generis*; como todo o dado originário e fundamental, é objecto não de definição no sentido estrito da palavra, mas somente no exame. Só se pode tentar fazer compreender o que é procurando que a atenção do ouvinte se dirija para ela e fazendo que este encontre, em sua vida íntima, o ponto onde aquela vai aparecer e jorrar, se bem que venha a tomar necessariamente consciência dela. Podemos juntar a este processo o de indicar as suas relações ou oposição característica com os fenómenos que se apresentam noutros domínios melhor conhecidos da vida espiritual. Acrescentamos então: “O nosso X não é idêntico a este, mas aproxima-se dele; opõe-se-lhe. Não tens já por ti próprio a ideia dele?” Por outras palavras, o nosso X não pode ser objeto do ensino propriamente dito; só pode ser excitado, despertado, como tudo o que procede do espírito.

Otto (1992, p. 19-20) aponta, em primeiro lugar, como elemento do numinoso, aquele que denomina de *sentimento do estado de criatura*, que corresponde a uma reação provocada na consciência do homem que experimenta a presença do numinoso, descrevendo-o como “o sentimento da criatura que se abisma em seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura”; quando o homem faz a experiência do *numen*, a alma desvia de si própria para este objeto; trata-se de um fato da experiência que ele considera tão evidente de modo a impor-se logo ao “psicólogo que analisa a experiência religiosa”. Em nota de rodapé transcreve o seguinte trecho de

<sup>113</sup> Otto (1992, p. 13). Otto, de início, já apresenta o sagrado em sua condição irredutivelmente religiosa.

<sup>114</sup> Otto, *loc. cit.*.

<sup>115</sup> Próprios do discurso teológico e dos textos das escrituras, por exemplo. Ao delimitar o que entende como irracional na ideia do divino, Otto (1992, p. 86) primeiro extrema o elemento racional do elemento irracional da que se mostram ambos na citada ideia do divino: chamamos ‘racional’ na ideia do divino ao que pode ser claramente captado pelo nosso entendimento e passar para o domínio dos conceitos que nos são familiares e suscetíveis de definição. Por outro lado, afirmamos que abaixo deste domínio de pura clareza se encontra uma obscura profundidade que nos escapa, não ao sentimento, mas aos nossos conceitos e a que, por esta razão, chamamos ‘o irracional’.

<sup>116</sup> Otto (1992, p. 13-15).

sua autoria o qual, ao que tudo indica, tem o objetivo de tornar mais explícita sua posição: “O sentimento da minha dependência absoluta tem como pressuposto o da superioridade e o da inacessibilidade absolutas do objecto”.

Em função de outras duas reações que o numinoso provoca no ser humano, Otto atribui-lhe duas características opostas que correspondem a outros dois elementos seus: como *mistério* que provoca medo, desperta no ser humano o sentimento de terror ou tremor, Otto denomina o numinoso de *mysterium tremendum*; como mistério atraente, que exerce uma fascinação sobre o ser humano e causa nele entusiasmo, Otto denomina o numinoso de *mysterium fascinans*.

O estudioso alemão (1992, p. 39) esclarece que o elemento do *mysterium*, que em si próprio é um dos elementos do divino, no sentido geral e fraco da palavra, significa apenas, à primeira vista, algo de secreto como tudo o que nos é estranho, incompreendido e inexplicável; ao utilizar tal palavra para descrever a forma do numinoso, a noção de mistério que busca atingir é uma noção analógica, derivada do domínio natural; o misterioso, em sentido religioso, é, segundo ele, o verdadeiro *mirum*, o *totalmente outro* (*ganz andere*, em alemão), aquilo que nos é estranho e nos desconcerta, o que está absolutamente fora do domínio das coisas habituais, compreendidas, bem conhecidas e, por conseguinte, familiares; é o que se opõe a esta ordem de coisas e, por isso, nos enche de espanto que paralisa.

O citado autor (1992, 23-25) aponta que o que pretende designar com o elemento do *tremendum* é, por analogia, uma reação sentimental de uma qualidade muito particular, que se parece, sem dúvida, com o medo, mas na realidade é outra coisa completamente diferente de ter medo. Não é o temor natural e ordinário, é o primeiro aparecimento e como que um vago pressentimento do misterioso sob a forma rudimentar de “sinistro”, a primeira avaliação segundo uma categoria que não se encontra no domínio comum e natural e não se aplica a algo de natural; isto supõe no homem o despertar de uma disposição particular, nitidamente diferente das faculdades naturais da alma. As suas primeiras manifestações são violentas e brutais; mas é deste terror que surgiu uma estranha novidade na alma da humanidade primitiva e é aí que está a origem dos *demônios* e dos *deuses*; é daí que procede todo o desenvolvimento da religião.

Prosseguindo em sua análise fenomenológica do numinoso, Otto (1992, p. 49-50) escreve que o conteúdo qualitativo do numinoso cuja forma é o misterioso é, por um lado, o elemento repulsivo que consiste no *tremendum*; por outro lado e ao mesmo

tempo o numinoso é algo que exerce uma atração particular que cativa, fascina e forma, com o elemento repulsivo do *tremendum* uma estranha harmonia de contrastes. Segundo o autor, esta harmonia de contrastes, este duplo carácter do numinoso, verifica-se em toda a história das religiões, constituindo o fenómeno mais estranho e mais assinalável de toda esta história.

Quanto mais o divino, sob a forma do demoníaco, é para a alma o objecto de terror e de horror, tanto mais, simultaneamente, encanta e atrai. A criatura que, perante ele treme, se humilha e perde a coragem, experimenta ao mesmo tempo o impulso de se voltar para ele e até dele se apropriar de qualquer maneira. O mistério não é para ela só o espantoso, é também o maravilhoso. Ao lado deste elemento perturbador aparece algo que seduz, arrasta, arrebatava estranhamente, que cresce em intensidade até produzir o delírio e o inebriamento; é o elemento dionisíaco da acção do *numen*. Chamamos-lhe o ‘fascinante’.

O segundo aspecto do sagrado ao lado do numinoso é o *sanctus*, isto é, o sagrado considerado sob seu aspecto de valor positivo<sup>117</sup>. *Sanctus*, em primeiro lugar, é o valor subjetivo do numinoso diretamente oposto ao não valor do profano; a profanidade estende-se não apenas aos atos do homem religioso que percebe o numinoso, mas a seu próprio ser, enquanto criatura que se vê diante do que está acima de toda criatura. *Sanctus*, por outro lado, não é o idêntico a perfeito, belo, sublime, nem bom, embora apresente uma analogia claramente perceptível com estas noções na medida em que é um valor e um valor objetivo, igualmente inultrapassável e infinito; tem um valor numinoso ao qual, do lado da criatura, corresponde um *não valor numinoso*.; corresponde a um bem em si, embora perceptível apenas pelo homem religioso.<sup>118</sup>

Otto (1992, p. 171;177) considera que tanto os elementos racionais como os irracionais da categoria complexa do *sagrado* são elementos *a priori*. Segundo ele,

os primeiros movimentos e manifestações “rudes” do “terror demoníaco”, que se encontram na origem da história da religião e da evolução histórica das religiões, têm igualmente as características do irreduzível e do *a priori*. *A religião começa por si mesma* e já está em acção nos “graus preliminares” do mítico e do demoníaco. ...

[...]

A religião não está sob a dependência nem do *telos* (finalidade) nem do *ethos* (moral) e não vive de postulados. E o que nela há de irracional tem também uma origem independente e mergulha directamente as suas raízes nas profundidades ocultas do espírito.

<sup>117</sup> *Sanctus* em latim, *semnos* em grego.

<sup>118</sup> Otto, (1992, p. 76).

[...]

...Acontece a mesma coisa com a *associação* dos elementos racionais e irracionais da religião.

As duas contribuições metodológicas significantes que Otto trouxe para a fenomenologia da religião foram sua abordagem experimental que envolve a descrição das estruturas essenciais da experiência religiosa, e sua abordagem anti-reducionista que envolve a qualidade numinosa única de toda experiência religiosa; estas contribuições metodológicas interdependentes ajudaram a transformar a situação hermenêutica da Ciência da Religião.

Mais do que enfatizar várias *ideias* ou concepções religiosas, como o haviam feito Tylor, Lang e outros com suas abordagens racionalistas da religião, Otto direcionou o foco dos seus estudos para diferentes modalidades do *numinoso*; além disso, deu ênfase ao encontro religioso, para ele a base experiencial da religião; ao invés de formular julgamentos normativos sobre questões como aquelas em que indaga se a religião é ilusória ou se ela se baseia sobre alguma forma de *erro*, em vez de especular sobre matérias tais como se a religião revela formas primordiais ou se está na origem do processo evolutivo, o citado estudioso das religiões examinou certos dados históricos que revelavam estruturas específicas da experiência numinosa. Em síntese, Otto, em sua obra, procurou descrever e analisar as estruturas das experiências religiosas expressas nos dados históricos de que dispunha.

Quanto ao aspecto estrutural da experiência religiosa, Otto procurou formular uma estrutura fenomenológica universal da experiência religiosa que pudesse capacitar o estudioso a organizar e analisar as manifestações religiosas específicas.

Para Eliade (TQ, p.23), Otto é importante não só pela terminologia que criou em sua obra **Das Heilige** – *mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans, etc.* -, que passou a fazer parte da linguagem da História das Religiões, como, também, por suas análises admiráveis dos diferentes *universos religiosos*, pela ilustração que seu trabalho representa em que sentido a História das Religiões poderia ter um papel na renovação da cultura ocidental contemporânea, na medida em que ele

comparava a “mediação” entre o racional e o irracional levada a cabo por De Wette em sua teologia com os esforços de Clemente de Alexandria e Orígenes para reconciliar a filosofia pagã com a revelação cristã. Muito provavelmente, Otto reclamava-se um papel semelhante, de mediador entre a *revelatio generalis* e a *revelatio*

*specialis*, entre o pensamento religioso indo-ariano e o semítico, entre tipos de misticismo orientais e ocidentais<sup>119</sup>.

### 1.3.1.2. A escola fenomenológica holandesa e Gerardus van der Leeuw

Outra escola da fenomenologia da religião é a *escola fenomenológica holandesa*, iniciada por Chantepie de la Saussaye e Cornelius Tiele, os quais desenvolveram estudos sistemáticos dos fatos religiosos como indispensáveis a um estudo histórico-filológico; seus maiores expoentes foram Gerardus van der Leeuw, W. B. Kristensen e Carl Jouko Bleeker; dentre eles, van der Leeuw é considerado como o fundador da chamada fenomenologia da religião compreensiva.

A obra-prima de van der Leeuw está intitulada **Phänomenologie der Religion**, tendo sido publicada na Alemanha em 1933. O referido fenomenólogo da religião buscou construir um método especial de fenomenologia da religião, mais especificamente, uma fenomenologia da religião compreensiva.

Contudo, como observa Smart (1986, p. x), no Prefácio da tradução para o inglês da obra magna de van der Leeuw (**Phänomenologie der Religion**) publicada sob o título **Religion in essence and manifestation**, “embora não haja dúvida que van der Leeuw vá ser lembrado por sua fenomenologia, ele era principalmente um teólogo cristão, e a fenomenologia era a propedêutica para a teologia”.

Segundo Smart (1986, p. xi), a abordagem metodológica adotada pelo fenomenólogo holandês deve algo a várias das figuras maiores do tempo, como Brede Kristensen, com quem ele estudou em Leiden, e William Dilthey.

Tal metodologia foi delineada nos *Epilegomena* da obra, originalmente projetados para constituírem a introdução do volume.

No início do Capítulo 107 intitulado *Phenomenon and phenomenology*, van der Leeuw apresenta sua concepção resumida de fenomenologia:

A FENOMENOLOGIA busca o *fenômeno, como tal*; o fenômeno, novamente, é o que “aparece”. Este princípio tem uma tripla implicação: (1) Algo existe. (2) Este algo “aparece”. (3) Precisamente porque ele “aparece”, ele é um *fenômeno*. Mas “aparência” refere-se igualmente àquilo que aparece e para a pessoa para quem ele aparece; o fenômeno, portanto, não é nem um objeto puro, nem o objeto, isto é, a realidade atual, cujo ser essencial é meramente escondido pelo *aparecer* das aparências; com este último, a metafísica é que tem que tratar. O termo “fenômeno”, se prosseguirmos, não implica algo

<sup>119</sup> Eliade (TQ, p. 23, nota de rodapé n° 31) observa que ‘o espantoso êxito popular de **Das Heilige** (trad. Com o título de *The Idea of the Holy* [1923]) eclipsou os seus dois outros livros importantes; **Mysticism East and West** (trad. inglesa, 1932) e **The Kingdom of God and the Son of Man** (trad. inglesa, 1938)’.

puramente subjetivo, nem a “vida” do sujeito; até onde isto tudo se faz possível, um ramo definido da psicologia é que tem de lidar com esta matéria. O “fenômeno” como tal, portanto, é um objeto relacionado com um sujeito e um sujeito relacionado com um objeto; embora isto não implique que o sujeito lide com ou modifique o objeto de qualquer modo que seja, nem (de modo oposto) que o objeto seja de algum modo ou outro afetado pelo sujeito. O fenômeno, além disso, não é produzido pelo sujeito, e muito menos substanciado ou demonstrado por ele; sua inteira essência é dada em sua “aparência”, e sua aparência a “alguém”. Se (finalmente) este “alguém” começa a discutir o que “aparece”, então a fenomenologia surge.

Nesta sua relação com “alguém” para quem o fenômeno aparece, conformemente, existem três níveis de fenomenologia: (1) sua (relativa) *ocultação*; (2) o seu *tornar-se gradualmente revelado*; (3) sua (relativa) *transparência*. Estes níveis, novamente; não são equivalentes a, mas estão correlacionados com os três níveis de vida: (1) *Experiência*: (2) *Compreensão*: (3) *Testemunho*; e as duas últimas atitudes, quando sistematicamente ou cientificamente empregadas, constituem o procedimento da fenomenologia.

Nos Epilegomena, van der Leeuw aponta os estágios que devem ser observados na abordagem do material que é seu objeto de estudo. O primeiro deles se constitui na atribuição de nomes para os tipos de fenômenos que se manifestam, como sacrifício, padre, e assim por diante. Em segundo lugar, não há interpolação dos fenômenos nas nossas vidas, o que tem como objetivo evitar a falta de expressividade da simples nomeação, que implica a transformação das observações feitas em meros conceitos. Em terceiro lugar, a fenomenologia nem é uma metafísica nem uma compreensão da realidade empírica: ela observa a *epoché* fenomenológica (colocar-se à parte e compreender o que aparece à vista). Em quarto lugar, passa-se ao esclarecimento do que apareceu à vista, por meio da exibição das relações estruturais entre os tipos e enxergando-os num todo mais amplo, ou dentro da estrutura de uma teoria geral. O desenvolvimento dos quatro estágios, tomados conjuntamente, constitui a compreensão; assim, o Mundo real caótico torna-se manifestação ou revelação.

Este método fenomenológico necessita de uma correção perpétua em função das pesquisas textuais e arqueológicas. O objetivo é testemunhar o que é experienciado – a essência ou as essências daquilo que se manifesta.

Smart (1986, p. xi) faz a seguinte observação crítica sobre a fenomenologia da religião de van der Leeuw:

Há na descrição feita por van der Leeuw acerca da fenomenologia uma estranha atemporalidade. Ele deve algo ao filósofo Husserl nisto, embora a noção de fenomenologia de Husserl tenha perseguido objetivos inteiramente diferentes. Na realidade, não há razão pela qual o método de van der Leeuw não deva ser aplicado a uma classificação



e clarificação de vários tipos de mudança religiosa, na medida em que ele próprio reconheceu, para sua categoria central, denominada Poder, uma significância dinâmica, não somente estática. Mas geralmente, o modo em que ele procede neste volume é caminhar para uma classificação das coisas, classes, pessoas e daí por diante dotadas de Poder, numa perspectiva bastante estática. Talvez haja mais dinamismo nas suas relações de formas da religião na Parte 5. Mas ele tem seu modelo dos tipos de fenômenos os quais, adequadamente ordenados, nos aparecem em uma forma a-histórica. Era talvez fácil para ele contrastar fenomenologia e história das religiões [História das Religiões].

Mais do que outro historiador das religiões, van der Leeuw ficou impressionado com o aspecto do que ele denomina *Poder*, que considera que corresponde ao objeto da religião. Para van der Leeuw, diferentemente de Marett em sua teoria pré-animista do *mana* ou dinamismo, o objeto da religião não é uma ‘força impessoal’, mas sim a ideia de Poder, que, empiricamente, e no âmbito de alguma forma de experiência, se mostra validada em coisas e pessoas. A noção de Poder constitui a chave para a fenomenologia da religião de van der Leeuw, noção esta que se situa na base de toda forma religiosa e que define o que é religioso. A análise fenomenológica de van der Leeuw leva às seguintes afirmações que são típicas de seu pensamento: “A Fenomenologia descreve como o homem conduz a si próprio em sua relação com o Poder”; “considerado tudo conjuntamente [‘sagrado’, *sanctus*, tabu, etc.], eles subministram a descrição do que ocorre em toda experiência religiosa: um *estranho*, “*Totalmente Outro*”, *Poder se introduz na vida.*” Embora o citado fenomenólogo sustente que se deve respeitar a intencionalidade específica do fenômeno religioso e simplesmente se deve descrever “o que aparece à vista”, para van der Leeuw a primazia da noção de “Poder” se impõe de tal modo que ele força todos os seus dados nesse esquema interpretativo, mostrando-se muitas vezes insensível à riqueza que envolve a complexidade e a individualidade das expressões da experiência religiosa.

Os principais aspectos da fenomenologia da religião de Van der Leeuw podem ser sintetizados como se segue.

O mencionado fenomenólogo da religião retoma dois princípios metodológicos de Husserl, quais sejam, a *epoché fenomenológica* e a *intuição eidética*.

A fenomenologia da religião de van der Leeuw tem ainda mais dois componentes.

O segundo componente da fenomenologia da religião de van der Leeuw, do tipo psicológico, espraia-se em duas vertentes: a primeira vertente está ligada a algumas

concepções da *Gestaltpsychologie* ou psicologia da forma, consistindo numa teoria *estrutural* que se situa na base de seu esforço de analisar as diversas religiões em função de determinadas *figuras de conjunto* ou modalidades perceptivas segundo as quais as citadas religiões teriam organizado, de modo original, as diversas formas de respostas às questões existenciais; a segunda vertente, na linha de historiadores das religiões como Rudolf Otto e Nathan Söderblom, de filósofos e psicólogos existencialistas, como Karl Jaspers, Eduard Spranger, Ludwig Binswanger, é aquela que sublinha a centralidade da experiência religiosa, considerando a religião, antes de tudo, como uma experiência vivida.

O terceiro componente da fenomenologia de van der Leeuw, que vem atrelado ao segundo, é o hermenêutico, que é resultado, sobretudo, da influência de Dilthey, e que evidencia o objetivo de van der Leeuw que é o de fundar uma fenomenologia da religião compreensiva. A compreensão (*Verstehen*) é a *arché* e o *telos* do método fenomenológico de van der Leeuw: o primeiro passo a ser dado pelo estudioso é o de entrar em sintonia, no plano afetivo, com o objeto de estudo (*Einfühlung*), sendo esta uma condição *sine qua non* da pesquisa, sem a qual o objeto da pesquisa não se constituiria e por força da qual o objeto desse modo é isolado e objetivado dentro da massa caótica dos dados; o objeto transfere-se, assim, para o sujeito e o sujeito se desloca para o objeto com o objetivo de reexperimentá-lo, de revivê-lo (*Er-leben*); como resultado desse duplo movimento o sujeito atinge uma realidade que não é tanto espaço-temporal, mas psicológica, no esforço de entender a realidade profunda do objeto, suas relações estruturais compreensíveis. Com isto, passa-se, então, à fase do *Verstehen*, pedra angular do método fenomenológico de van der Leeuw, fase que, no plano lógico, envolve duas operações distintas que, contudo, são aspectos complementares de um mesmo processo: a primeira, que consiste numa compreensão estático-fenomenológica, tem a função de analisar os objetos tais como são, mas em seus elementos separados; a segunda, do tipo genético-estrutural, estabelece as conexões estruturais entre esses elementos, que passam a ser então experimentados e vividos como unidades vivas; a partir de cada unidade experiencial, é possível evidenciar estruturas e tipos ideais ou unidades mais gerais que são dotadas de vida e de significado, ainda que essa vida não tenha um fundamento empírico, mas justamente ideal; tais unidades ou tipos, como as ideias platônicas, possuem um valor normativo intrínseco, correspondendo como que a arquétipos nos quais se inspiram e aos modelos segundo os quais se organiza a realidade caótica empírica dos fenômenos religiosos;

esses tipos correspondem a portas que o fenomenólogo deve atravessar para captar a essência da religião.

Desvelada, a essência da religião deve ser depois testemunhada; o momento do testemunho da essência da religião nos auxilia na compreensão do quarto componente da fenomenologia da religião de van der Leeuw, que é o teológico; a fenomenologia da religião, para o citado estudioso, tem a função, antes atribuída à teologia natural, de demonstrar cientificamente o modo ou os modos através dos quais o homem pode *naturaliter* intuir e entender as verdades religiosas<sup>120</sup>.

Os componentes do método fenomenológico de van der Leeuw articulam-se, em concreto, em sua obra-prima em cinco partes:

- a) na primeira, é examinado o objeto da religião, segundo um esquema de desenvolvimento ideal que vai do modo como a força se desenvolve, das formas mais primitivas de religião, às ideias mais evoluídas de *pai* e *absolutamente poderoso*;
- b) na segunda, dedicada ao estudo do sujeito da religião, o autor examina o homem sagrado (vida sagrada, o morto, o rei, o padre, o feiticeiro, o pregador, o santo), a comunidade sagrada e as concepções de alma;
- c) a terceira compreende o estudo das relações entre sujeito e objeto da religião, a ação externa (sacrifício, rito, culto) e a ação interna;
- d) na quarta parte, o Mundo, é estudado o problema do acesso ao Mundo e aos objetivos do Mundo (fins da revelação, no homem e em Deus);
- e) na quinta, são tratadas as figuras, quais sejam, os comportamentos estruturais e as tendências de fundo das diversas religiões, as quais são distinguidas e caracterizadas segundo a atitude fundamental que elas pregam, culminando no amor cristão.

A fenomenologia da religião de van der Leeuw tem como pressuposto a autonomia absoluta da religião, que se baseia em uma definição *a priori* que ele toma de empréstimo a Otto, com o que sua fenomenologia se torna uma filosofia da religião particular que é capaz de deduzir e fundamentar essa autonomia, que não é derivada da história. Assim, van der Leeuw situa sua fenomenologia da religião entre as duas velhas mães, a filosofia e a teologia; e o faz, segundo Filoramo e Prandi (1999, p. 35-36), com o “escopo inconfessado – mas às vezes explicitamente admitido – de evidenciar a

---

<sup>120</sup> Não se deve deixar de mencionar aqui que importantes categorias da fenomenologia da religião de van der Leeuw são derivadas do cristianismo, e que na base de seu trabalho fenomenológico se situa a tese de que a evolução religiosa da humanidade tenderia para sua realização sobrenatural, que corresponde à revelação cristã; e ainda que, para o citado fenomenólogo da religião, a experiência fenomenológica tem seu fundamento na experiência sacramental da realidade entendida como experiência do poder religioso por excelência, o Cristo.

função e a importância das diversas crenças religiosas em relação às pretensões absolutas do cristianismo”.

Ao que acrescentam os mencionados autores (1999, p. 36) que duas são as linhas das críticas que são levantadas à fenomenologia de van der Leeuw: seu caráter idealista e a-histórico e o inevitável subjetivismo; por isso, neste caso, o discurso de van der Leeuw sobre a religião corre o risco de transformar-se continuamente em discurso *da e para a religião*”.

Esta é a visão geral de Eliade (TQ, p. 34-35) sobre a importância do pensamento de van der Leeuw, que integra seu ensaio intitulado *A História das Religiões em Retrospectiva: de 1912 em diante*:

O nome de Gerardus van der Leeuw é geralmente relacionado com a fenomenologia da religião. É verdade que ele escreveu o primeiro tratado importante sobre o assunto. Mas, tal como no caso de Rudolf Otto, o caráter multilateral de sua obra não permite uma classificação demasiado rígida.[...] Permaneceu, contudo, um fenomenólogo na medida em que, nas suas descrições, respeitava os dados religiosos e sua intencionalidade peculiar. Apontou a irredutibilidade das representações religiosas a funções sociais, psicológicas ou racionais e rejeitava os preconceitos naturalistas que procuram explicar a religião através de outra coisa que não ela própria. Para van der Leeuw, a principal tarefa da fenomenologia da religião é iluminar as estruturas internas dos fenômenos religiosos. [...] Ainda que o seu gênio versátil não lhe tenha permitido completar e sistematizar uma nova hermenêutica religiosa, foi um pioneiro entusiástico.

#### 1.3.1.3. A escola da fenomenologia histórica da religião e Raffaele Pettazzoni

Uma terceira escola é a *escola da fenomenologia histórica da religião*.

Escrevem Firolamo e Prandi (1999, 48) que, nas tradições culturais alemã e holandesa, em razão de uma complexa conjunção de temas histórico-culturais ligados aos estudos da religião, que nos respectivos países tiveram e continuaram a ter ligações profundas com os estudos teológicos e hermenêuticos, a fenomenologia da religião foi se formando sobretudo a partir de interesses teológicos e hermenêuticos. Contudo, no que se refere às tradições de estudos caracterizadas pela presença de *filões culturais neopositivistas*, como é o caso da *tradição sueca*, e às tradições marcadas pela presença de importantes *filosofias historicistas*, como é o caso da *tradição italiana*, o problema dos pressupostos e do método de uma fenomenologia da religião nos países respectivos foi se formando não mais em função do problema da autonomia absoluta da religião com o risco de se prescindir das exigências da história, mas sim em função de uma possível coexistência entre história e fenomenologia.

O mais importante representante desta escola é o italiano Pettazzoni<sup>121</sup>.

Efetivamente, Pettazzoni tentou definir a natureza da Ciência da Religião em termos dos seus dois aspectos complementares: o histórico e o fenomenológico.

Em 1924, ao ministrar sua aula inaugural na Universidade de Roma, assumindo a primeira cátedra de História das Religiões daquela Universidade, Pettazzoni sustentou a autonomia da citada disciplina. Recebeu uma crítica contundente de Benedetto Croce, que, em sua revista *La critica*, reduziu o papel da História das Religiões a um colecionamento de materiais, um “colecionamento bibliográfico e erudito”; se a História das Religiões fosse autônoma, a religião deveria constituir uma categoria espiritual original, ou uma forma autônoma, como se costuma dizer; isto, o sistema de Croce não admitiria; a história religiosa se resolve, fundamentalmente, numa história do pensamento, ou seja, da filosofia. De outro lado, Pettazzoni recebeu a crítica de Omodeo, que colocou em evidência um segundo elemento que diferencia o pensamento de Pettazzoni do historicismo: o emprego de um método comparativo. Segundo Omodeo, o emprego do método comparativo é a contradição absoluta da história, que diz respeito ao que é absolutamente individual. Os conceitos gerais e os esquemas, segundo Omodeo, não são *historicamente construtivos* e só podem ser utilizados para classificar.

Spineto observa que não se pode considerar Pettazzoni simplesmente como um crociano, dadas as apontadas divergências e outras mais que não vem ao caso referir. Mas no historicismo de Pettazzoni, afirma o autor italiano, malgrado suas relações complexas com Croce, Omodeo, de Martino e Gentile também, permanece sempre a opção pela imanência. Spineto observa ainda que, na realidade, Pettazzoni não se coloca o problema da transcendência: como historiador, não recusa *a priori* a ideia de uma dimensão trans-histórica dos acontecimentos, mas não a toma em consideração, ou

---

<sup>121</sup> Utilizamos como fonte primária para o desenvolvimento do que se segue sobre o pensamento de Pettazzoni a obra de Spineto (1994, 33-77). Sob o título *Les relations entre Mircea Eliade et Raffaele Pettazzoni*, Spineto faz um apanhado das relações entre os pensamentos dos dois historiadores da religião, realçando os pontos de convergência e de divergência entre os posicionamentos científicos de cada um deles, dentro deste quadro, traçando um roteiro do desenvolvimento do pensamento de Pettazzoni em relação à disciplina História das Religiões, inclusive relacionando este pensamento com o de van der Leeuw, o de Eliade e com o historicismo de Croce. O título da obra da qual o texto utilizado faz parte integrante é: **Mircea Eliade – Raffaele Pettazzoni: L’histoire des religions a-t-elle uns sens? Correspondence 1926-1959**. Trata-se da coletânea das correspondências trocadas entre Mircea Eliade e Raffaele Pettazzoni no período entre 1926 e 1959, com poucas interrupções. O interesse maior de tais correspondências é o fato de que elas permitem compreender melhor a parte que cada um dos missivistas teve na construção da História das Religiões, construção esta que, como assinala Michel Meslin no Prefácio da obra (p. 7), 120 anos depois ainda se acha incompleta. Em sua obra intitulada **Mircea Eliade storico delle religioni** (2006), Spineto dedica um capítulo ao debate *fenomenologia e historicismo* que foi travado entre Eliade e Pettazzoni, o qual se desenvolve na mesma linha do texto que tomamos por base.

melhor, se deve analisá-la, ele a considera como todos os outros seus objetos de estudo, observando apenas seus desdobramentos históricos.

Colocando-nos de frente a este quadro do pensamento pettazzoniano, deparamo-nos, naturalmente, com a questão acerca das bases científicas da autonomia da História das Religiões defendida pelo estudioso italiano, pois, sob a perspectiva crociana, não há o menor sentido seja para a autonomia da religião seja para a da História das Religiões.

Pettazzoni se vê, portanto, diante da tarefa de fundamentar ao mesmo tempo a autonomia e a positividade da experiência religiosa.

Primeiramente Pettazzoni, com este escopo, refere-se a Max Müller, que valoriza o lado emocional da religião; qualifica a experiência religiosa não racional de *sentimento do infinito*, empregando termos caros a Schleiermacher. Mas Müller caiu no erro racionalista ao considerar a religião como uma doença da linguagem. Pettazzoni volta-se, então para duas outras posições teóricas: a de Vico, que considera o pensamento mítico e religioso como próprio de uma esfera autônoma do espírito, e a de Wundt, que define a produção dos mitos como provindo da atividade psicológica mitopoiética que dará lugar à formação das imagens e das ideias religiosas. Pettazzoni havia desenvolvido estas convicções a partir do momento em que travou conhecimento com a fenomenologia, que, ao se referir ao sentimento do infinito de Schleiermacher, também propunha uma justificação diferente da autonomia, da positividade e do valor dos fatos religiosos.

A partir de 1925, Pettazzoni confronta estas ideias àquelas de van der Leeuw e, depois, àquelas de Eliade.

Pettazzoni considera a fenomenologia religiosa como correspondendo àquela feita a partir da obra de van der Leeuw; e que a fenomenologia adquiriu a consciência e a forma de uma disciplina autônoma a partir dos pensamentos de Husserl, Scheler, Dilthey, Söderblom e Otto.

Segundo Pettazzoni, podem-se distinguir dois componentes da fenomenologia.

O primeiro é o valor acordado à experiência como base de toda análise.

Pettazzoni rejeita a ideia de que a História das Religiões possa ser considerada como um conjunto de histórias particulares, ou como o resultado da coleta e classificação de dados que provêm de outras disciplinas. De outro lado, contudo, ele se vê confrontado com a necessidade de encontrar uma justificação filosófica da especificidade do fato religioso e da ciência que o estuda. Esta mesma questão que se

colocou a Pettazzoni também se colocara a van der Leeuw. Sua resposta se funda sobre a valorização da experiência religiosa, interior, peculiar, específica, que é a única fonte de estudo acerca da religião; tal experiência é irracional, explica-se por ela mesma, não pode ser reconduzida a outra coisa a não ser a ela própria. Graças a um arrazoamento circular, ela é colocada como ponto de partida irreduzível para tornar possível a percepção dos fenômenos religiosos. Quanto às referências filosóficas capazes de dar suporte a tal posição, Pettazzoni faz corpo com as posições de van der Leeuw a Schleiermacher, de Husserl, Scheler, Dilthey, Söderblom e Otto.

Para fazer da experiência religiosa, que é irracional, irreduzível, até mesmo inefável, um objeto de estudo, Pettazzoni utiliza os conceitos de *simpatia* e de *compreensão*, sem parecer se referir, por meio destes termos, a pressupostos filosóficos. Apenas usa as palavras *simpatia* e *compreensão* nos seus sentidos léxicos, para representarem a sensibilidade, o interesse que o pesquisador tem em relação a seu objeto de pesquisa. A palavra *simpatia* é usada por ele para sublinhar que, se a história deve ser objetiva, livre de escolhas de fé, de prejulgamento confessional ou ideológico, isto não implica frieza, indiferença, desinteresse em relação à religião.

Já os significados que a fenomenologia dá aos conceitos de *viver* e *reviver* têm, pelo contrário, consequências filosóficas mais importantes, pois estão ligados à necessidade de certa forma de fé mais ou menos explícita (não no sentido de escolha confessional). Para decifrar os símbolos religiosos, é preciso se colocar à escuta das suas mensagens e ter confiança no poder revelador dos quais eles são portadores; é preciso certa forma de fé nesse poder revelador.

A segunda característica do método fenomenológico, segundo Pettazzoni, situa-se na constatação de que a fenomenologia visa a classificar, isto é, a ordenar os fatos religiosos subsumindo-os a *tipos ideais*. Em 1925, assim, a fenomenologia, para Pettazzoni, não fazia mais do que uma classificação tipológica.

Os mesmos elementos que haviam afastado Pettazzoni de Croce – o comparativismo e a ideia de autonomia da religião – nos anos 30 o aproximam da fenomenologia.

Em 1933, na resenha que fez da obra mais conhecida de van der Leeuw, Pettazzoni coloca o acento sobre a aspiração da fenomenologia a compreender os acontecimentos religiosos, e parece partilhar a ideia de que a compreensão e, pode-se acrescentar, a interpretação e a significação também nascem da leitura das estruturas. Pettazzoni descreve então dois tipos de fenomenologia: se a *fenomenologia estática*

busca as significações dos fatos fazendo a abstração da história, é possível criar uma *fenomenologia dinâmica*, que não estuda os fatos isolados, mas linhas de desenvolvimento, pois mesmo o desenvolvimento de uma religião histórica é uma estrutura e, é, portanto, objeto de compreensão. A classificação tipológica é, então, uma das fases pelas quais a pesquisa passa. Pettazzoni mostra isto claramente num artigo de 1937, onde expõe o método de seu trabalho sobre a confissão dos pecados. Após as duas primeiras fases de reunião e de crítica dos materiais de pesquisa, Pettazzoni formula a análise morfológica e a classificação tipológica, sobre as quais se funda a interpretação. Por meio da interpretação, se ultrapassam os diferentes fatos religiosos para se chegar à extração da significação do complexo religioso que constitui o objeto de análise. Contudo, para Pettazzoni, o objetivo da última fase da pesquisa não consiste na interpretação, mas na construção genética. E pode-se observar que, de acordo com Pettazzoni, a classificação dos materiais de pesquisa está sob o critério de uma escolha arbitrária do pesquisador. É este último que, entre as características de seu objeto de estudo, escolhe os critérios de classificação.<sup>122</sup> A concepção do *sentido*, que leva a fenomenologia a se colocar na fronteira entre a história e uma realidade meta-histórica, é condicionada por escolhas filosóficas que Pettazzoni não pode compartilhar, mas que, no momento, não discute. Ele se contenta aqui em conceber o *sentido* como valor existencial, e o valor existencial como resposta a necessidades do sujeito, sem qualquer referência a escolhas de fé, isto é, sem referência à precompreensão da fenomenologia.

Nos anos 50, para fundamentar a autonomia da História das Religiões, Pettazzoni continua a fazer recurso à fenomenologia, mas sua posição em relação a ela se mostra complexa.

Em 1954, no *Aperçu Introductif* que fez para a revista *Numen*, Pettazzoni coloca a questão das relações entre a história e a hermenêutica. Ele começa por definir a História das Religiões como o estudo da maneira pela qual os fatos se produzem. Mas, acrescenta ele, não é suficiente saber *como* um fato ocorre; deve-se procurar apreender também qual é seu *sentido*. O papel da fenomenologia é justamente o de construir estruturas a partir das quais os sentidos dos fenômenos podem brotar, deixando de lado os desenvolvimentos históricos. História e fenomenologia são caminhos diferentes, mesmo opostos; mas sua oposição pode ser ultrapassada sob a condição de que a história não seja considerada como pura filologia e a fenomenologia se abra a uma

---

<sup>122</sup> Gerardus van der Leeuw se coloca, ao contrário, o problema da verdade das estruturas e dos tipos.



consideração histórica dos acontecimentos. Um interesse maior pela história, em particular, permitiria à fenomenologia extrair semelhanças que, de outra forma permaneceriam ocultas, e evitar atribuir o mesmo sentido a fenômenos cuja similaridade não é mais do que o reflexo ilusório de uma convergência de desenvolvimentos essencialmente diferentes.

Abordando novamente o mesmo objeto em seu último artigo, escrito para a revista *Numen* em 1959, ao invés de tentar conciliar a história com o *sentido*, como fizera em 1954, Pettazzoni opõe história e valor autônomo da religião: compreendendo-se o fenômeno religioso como *aparicação* ou como *revelação* do sagrado e também como experiência do sagrado, a fenomenologia ignora deliberadamente outra forma de pensar e de entender, segundo a qual todo *phainómenon* é um *genómenon*, toda aparição pressupõe uma formação; para ele, a ideia de desenvolvimento é, pelo contrário, o centro do pensamento historicista; de outra parte, a instância do valor autônomo da religião, que é fundamental para a fenomenologia, é estranha ao historicismo. Destas constatações parte a ideia de um método *sui generis* para o estudo das religiões, ideia que é própria à fenomenologia e ao historicismo. Em conclusão, trata-se de ultrapassar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo; enriquecendo a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento dos fatos e enriquecendo a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião.

Num artigo escrito para compor um livro editado por Eliade e Kitagawa em homenagem a Wach, Pettazzoni, tratando de um objeto que estudou durante sua vida, os Seres Supremos, na discussão da ideia de Ser Supremo de van der Leeuw serve-se de conceitos da fenomenologia para mostrar que sua posição não é inconciliável com a posição fenomenológica, e que pode debater uma questão sobre o plano teórico da fenomenologia<sup>123</sup>. O historiador das religiões italiano finaliza seu artigo fazendo remissão a seu *Aperçu Introductif* de 1954, concluindo que a fenomenologia e a história completam-se uma à outra; a fenomenologia é a compreensão (*Verständnis*) religiosa da história, é a história em sua dimensão religiosa; a fenomenologia e a história religiosa não são duas ciências, mas dois aspectos complementares da ciência integral das religiões; e ciência das religiões na medida em que ela possui um caráter bem definido que lhe é conferido por seu objeto de estudo, próprio e único.

---

<sup>123</sup> O próprio van der Leeuw, como já vimos no item que dedicamos a seu pensamento, havia escrito sobre o aspecto fundamental que um controle filológico e arqueológico representa para a fenomenologia.

Em seu último discurso público feito em 3 de junho de 1959, Pettazzoni fala das concepções de história no Oriente e no Ocidente, considerando a história no Ocidente como consistindo num esforço perpétuo do homem e numa conquista progressiva, desenvolvendo-se numa sucessão de acontecimentos que não podem se repetir; no Oriente, segundo ele, ao contrário, a história é um ciclo de declínios e de renascimentos<sup>124</sup>. Este discurso confirma que o historicismo de Pettazzoni não era dogmático.

Spineto (1994, p. 66-67) escreve sobre o historicismo de Pettazzoni:

Pettazzoni está bem consciente de que nosso conceito de história tem, ele próprio, uma história; dá-se conta de que os estudos históricos, que se fundam sobre nossa visão de tempo e de história, são eles também determinados por nossa civilização. Ora, é possível adotar uma concepção de história que, à diferença da historiografia tradicional, esteja em condições de compreender também as culturas estranhas à nossa, sem diminuir-lhes a diversidade e a originalidade. Esta ciência histórica é comparativa e se baseia sobre o reconhecimento de uma comum condição humana.

Quanto à base da aproximação à fenomenologia que caracteriza os últimos anos de Pettazzoni, ela é dupla. O estudioso italiano pretende fundamentar a autonomia da religião e de sua história, e ainda a possibilidade de recorrer a esquemas e estruturas com o fim de colher os significados dos dados religiosos. Não encontrando ponto de apoio no historicismo, volta-se para os pensamentos de van der Leeuw e de Eliade. O recurso de Pettazzoni à fenomenologia depende do reconhecimento de uma exigência comum, que é a de garantir à história das religiões um objeto autônomo. Os limites que coloca para essa aproximação à fenomenologia são duplos: a) o primeiro limite, Pettazzoni referiu-se a ele em toda sua obra, e consiste na necessidade da fenomenologia aceitar uma submissão dos seus resultados ao controle rigoroso da história; b) o segundo limite reconhece e partilha a exigência própria à fenomenologia de postular a existência de um objeto religioso irreduzível; sendo esta a exigência comum, observa-se que o sentido do religioso, elemento indispensável para o estudo das religiões, que a fenomenologia pode suscitar na história, é, para o autor italiano, seu conceito de experiência religiosa, ligado à situação existencial do homem.

Pettazzoni referiu-se à experiência religiosa em toda sua obra, mas nos anos 50 desenvolveu o tema de experiência religiosa empregando termos e conceitos vizinhos

---

<sup>124</sup> Segundo Spineto (1994, p. 66), Pettazzoni não cita autor algum, mas na verdade está fazendo menção a Eliade, com sua concepção cíclica do tempo das sociedades tradicionais e arcaicas.

aos da fenomenologia. Ele escreve que, na raiz da civilização, está a comum condição humana, como o sentido de limite que para todos dela deriva, com o sentimento de simpatia, isto é, do partirmos e sofreremos juntos: a comum condição humana com seus mistérios, a matriz oculta que gera no homem o impulso perene de se superar, superando o mistério que o envolve. É necessário conhecer tal elemento existencial para compreender a estrutura e, portanto, o sentido dos fatos religiosos analisados. Mas é necessária também a análise das formas históricas nas quais essa estrutura se encarna.

O conceito de sentido de limite e de condição humana comum, tanto quanto a ideia da religião como desejo do homem de superar os limites que sua condição lhe coloca são elementos fundamentais das obras de Eliade e de van der Leeuw. Aprofundando o conceito de experiência, van der Leeuw chega a uma *realidade última*; Eliade postula um *sagrado* que se revela e se oculta através dos símbolos religiosos.

Pettazzoni não pode seguir a fenomenologia nestes seus pontos de chegada e sente a necessidade de precisar seu conceito de experiência.

O desejo de Pettazzoni de definir o próprio método a propósito destas questões leva-o a afrontar a posição de Eliade para deixar clara, para si próprio e para os outros, sua própria impostação em relação a Eliade, autor que, para ele, está no nível mais elevado de expressão do anti-historicismo contemporâneo<sup>125</sup>. Assim, nos últimos meses de sua vida, Pettazzoni põe-se a ler e reler várias obras de Eliade, fazendo várias anotações.

Tais anotações foram reunidas numa obra póstuma intitulada **Ultimi appunti**. Segundo Spineto (1994, p. 69) os **Ultimi appunti** são caracterizados pela inexatidão, pela aproximação, pela fragmentariedade e também pelos excessos que são próprios de simples notas, ainda não revistas nem desenvolvidas. Tampouco todas as notas do estudioso foram publicadas integralmente. Contudo, de outra parte, como também observa Spineto (1994, p. 70), as anotações constituem uma expressão mais direta e imediata do pensamento de um estudioso que as faz.

De acordo com Spineto (1994, p. 73-74), no final das contas, nos **Ultimi appunti** temos uma ideia bastante precisa do juízo de Pettazzoni sobre a fenomenologia, mesmo se as notas insistem, sobretudo, sobre temáticas próprias de Eliade, deixando de fora outros expoentes da corrente fenomenológica. Diante de uma posição que considera o sagrado como fonte dos fenômenos religiosos, Pettazzoni

---

<sup>125</sup> Sobre a dimensão do anti-historicismo de Eliade, ele não corresponde a esta visão de Pettazzoni. Trataremos deste tema no item 1.4.2.4.2. adiante.

propõe uma concepção que insiste sobre a religião entendida como uma construção humana, cujo fim é o de sair de situações de crise (existencial). Pettazzoni reconhece a centralidade e a autonomia da experiência religiosa, mas elimina dela qualquer elemento transcendente.

#### 1.3.1.4. A escola de Chicago e Mircea Eliade

A quarta escola fenomenológica é a chamada *escola de Chicago*, cujo fundador foi Wach, que, a partir dos anos 1930, tornou o método fenomenológico-religioso conhecido nos Estados Unidos, e que, apesar de seu interesse pela sociologia da religião e apesar de sua exigência de uma orientação severamente empírica na pesquisa científico-religiosa, vê as tarefas da História das Religiões, entre outras, em sua contribuição para o fortalecimento do *sentimento numinoso* e para o aprofundamento da capacidade da experiência religiosa<sup>126</sup>.

Wach, segundo Eliade (TQ, p. 18),

foi fundamentalmente um historiador das religiões ou, mais precisamente, um estudante da *Religionwissenschaft* da qual, para ele, a sociologia da religião era um de quatro ramos (juntamente com a história das religiões, fenomenologia da religião e psicologia da religião).

O representante mais influente da escola de Chicago é Mircea Eliade, autor sobre cuja obra aqui nos debruçamos.

Neste ponto de nosso estudo, basta-nos apenas dizer que Eliade irá adotar muito da análise estrutural de Otto, como a estrutura transcendente do sagrado (o totalmente outro, o *ganz andere*); a estrutura ambivalente do sagrado (*mysterium tremendum* e *mysterium fascinans*); que irá enfrentar um problema crucial para a fenomenologia da religião que vem a ser o de fazer justiça à dimensão particular e histórica da experiência religiosa, por meio de uma abordagem empírica que esteja isenta de qualquer julgamento *a priori*, que descreva apenas o que o dado histórico revela, e, paralelamente, o de ir além para tornar evidentes várias estruturas universais (ou essências) da mesma experiência religiosa; que irá desenvolver uma abordagem que faça justiça à natureza irredutivelmente religiosa da experiência religiosa; que irá construir uma hermenêutica capaz de prover critérios para a identificação, a apreensão e a interpretação do fenômeno religioso; finalmente, que irá conformar sua disciplina como uma fenomenologia existencial da religião desenvolvendo-a em torno de dois

---

<sup>126</sup> Cf. Hock (2010, p. 83-84).

eixos principais – a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões -, os quais se articulam para formar uma única disciplina filosófica autônoma e integral, a História das Religiões.

#### 1.4. O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES ELIADIANA

Neste item abordaremos a História das Religiões eliadiana, fazendo-o sob a perspectiva de seu estatuto epistemológico, deixando para outro Capítulo específico<sup>127</sup> a apresentação da metodologia empregada pelo citado autor para a construção da referida disciplina.

Iniciaremos esta parte de nosso estudo discorrendo sobre o programa que está subjacente à História das Religiões eliadiana; programa este ao qual o autor romeno refere-se de modo explícito ao longo de sua obra, como veremos em seguida; e que constitui *o fio de Ariadne* que o orientou na conformação da referida disciplina.

Desvelado que estiver o referido programa, abordaremos de forma específica e objetiva o estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana.

Iremos demonstrar, primeiro, que a História das Religiões, tal como foi trabalhada por Eliade, foi construída em torno de dois eixos – a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões -, os quais se articulam e se integram para fazê-la se configurar como uma disciplina autônoma e integral, a História das Religiões.

Tendo sido assim dados os contornos da disciplina eliadiana, apontaremos, finalmente, seu estatuto epistemológico, que, para nós, conforme sustentaremos, corresponde a uma fenomenologia existencial da religião.

##### **1.4.1. O programa subjacente à obra científica eliadiana e a unidade do *corpus* desta obra**

Neste subitem delinearemos o programa que está subjacente à obra científica eliadiana ou à História das Religiões como disciplina que tem por objeto de estudo o fenômeno religioso tal como a concebe Eliade.

Tal programa de trabalho orientou igualmente o desenvolvimento dos dois eixos em torno dos quais se constituiu a mencionada obra – a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões -, correspondendo à base programática sobre a

---

<sup>127</sup> O Capítulo 2.

qual a totalidade dessa obra se erigiu e, de acordo com Eliade, constituindo a base programática que deve orientar o historiador das religiões em seu trabalho.

Não fosse isto bastante, o programa proposto por Eliade para a História das Religiões expressa a riqueza das contribuições aportadas pelo citado autor para a referida disciplina e ainda para os outros campos de estudos que têm a religião por objeto.

Além de tudo isto, a História das Religiões na visão de Eliade tem por escopos servir de instrumento para uma renovação da cultura ocidental moderna, para o enriquecimento da vida do homem contemporâneo, que habita num Mundo histórico e dessacralizado, e, *last but not least*, para um diálogo proveitoso entre as diversas culturas, notadamente a cultura ocidental, de um lado, e a cultura oriental e dos povos ditos primitivos, de outro.

O programa que Eliade atribui à sua disciplina, à História das Religiões – disciplina que, sob este prisma, ele denomina de *hermenêutica criativa*<sup>128</sup> –, se expressa, em primeiro lugar, no caráter criativo ou militante que lhe atribui e consiste na orientação que lhe imprime com o objetivo de lhe dar meios para intervir na atualidade cultural, procurando fazê-la ativa e capaz de se adaptar ao homem contemporâneo e à época moderna, aos espíritos e às necessidades do primeiro e da segunda.

Na base desse programa situa-se a função cultural que o citado estudioso sustenta que deve ser desempenhada pela História das Religiões no Mundo contemporâneo; função cultural esta que consiste na tarefa precípua da referida disciplina que, em seu modo de ver, é a de interpretar os fatos religiosos considerados como criação cultural, atuando, desta forma, como uma disciplina que supera a oposição entre sentido espiritual e sentido histórico de um fenômeno religioso<sup>129</sup>, interpretando a história como a realização de um sentido espiritual.

De acordo com Eliade (**OR**, p. 11),

por meio de uma hermenêutica competente, a história das religiões deixa de serem um museu de fósseis, ruínas e *mirabilia* obsoletos e torna-se aquilo que deveria ter sido desde o princípio para qualquer investigador: uma série de “mensagens” à espera de ser decifradas e compreendidas.

<sup>128</sup> Este é apenas um dos sentidos em que Eliade usa a expressão ‘hermenêutica criativa’ para designar sua História das Religiões. Sobre outros sentidos da expressão ‘hermenêutica criativa’, ver o subitem 1.4.1.1. adiante.

<sup>129</sup> Como as oposições existentes nas interpretações materialistas e desmistificadoras da religião.

Eliade (OR, p. 11) argumenta que o interesse de tais *mensagens* não é exclusivamente histórico, porque elas não nos falam somente de um passado morto há muito tempo, mas, ao mesmo tempo, desvendam situações existenciais fundamentais que são diretamente relevantes para o homem moderno ocidental arreligioso.

O projeto eliadiano que orienta o desenvolvimento da História das Religiões visa também outro objetivo além daqueles que ele atribui à *hermenêutica criativa*: o de abrir-se à constituição de uma Antropologia Filosófica. Os documentos religiosos revelam não só uma modalidade do sagrado enquanto hierofania, mas revelam também uma situação do homem em relação ao sagrado. O trabalho do historiador das religiões de extrair o significado existencial dos símbolos, dos mitos e dos ritos religiosos por meio da hermenêutica filosófica dos símbolos permite-lhe constatar a revelação de padrões de significação que dizem respeito à condição do homem no Mundo, propiciando a constituição de uma nova Antropologia Filosófica.

Passaremos, então, a abordar os papéis criativos que a hermenêutica praticada pelo historiador das religiões é capaz de desempenhar, segundo Eliade, seja sob o prisma da experiência individual do homem moderno, seja sob o prisma da cultura moderna, neste último caso sob o signo do universo da religião, no patamar em que os dados religiosos existem em seu próprio plano de referência.

Após esgotarmos a abordagem da *hermenêutica criativa*, iremos discorrer sobre o papel que a História das Religiões pode representar na construção de uma nova Antropologia Filosófica segundo Eliade.

#### 1.4.1.1. A *hermenêutica criativa* como um programa para o trabalho do historiador das religiões

De acordo com Marino (1981, p. 285), a hermenêutica de Eliade apresenta um aspecto bastante pessoal e até mesmo *original*, que é seu caráter militante, seu programa de ação, sua intenção manifesta de produzir um impacto sobre a ideologia e a cultura do presente da humanidade. Tal hermenêutica é claramente orientada para ações capazes de modificar os estados de espírito, o modo de pensar, os pontos de vista comumente admitidos. Sem deixar de ser um problema *individual*, aquele da consciência do hermeneuta, ela se propõe também a intervir na realidade cultural imediata; portanto, ela tem o objetivo de se voltar para fatores ideológicos e sociais capazes de desencadear correntes de opinião e até mesmo ações práticas de amplitude internacional. O esforço *científico* dessa hermenêutica se duplica, desta forma, pela adição de um esforço de

*ideologia política*, esta última tomada no sentido de que a *hermenêutica criativa* representa a cristalização e a maturação da convicção de que ela é capaz de estimular, alimentar e renovar o pensamento filosófico contemporâneo.

Portanto, para Eliade (OR, p.79-80), o trabalho do historiador das religiões não se limita apenas à identificação da essência, à compreensão e à interpretação dos fenômenos religiosos, indo além, pois, por sua própria natureza, tais fatos constituem uma matéria sobre a qual se pode e se deve pensar, e pensar de uma maneira criativa, como Hegel, Voltaire, Montesquieu se puseram a pensar sobre as instituições humanas e sua história.

Eliade (OR, p. 80) defende que, em função de seu modo de ser, a História das Religiões é obrigada a produzir *oeuvres*, não apenas monografias eruditas, classificando-se entre as fontes vivas de uma cultura pela seguinte razão: toda cultura se constitui de uma série de interpretações e revalorizações dos seus “mitos” ou ideologias específicas. Esta é a explicação para a afirmação que ele faz segundo a qual não são só os criadores *stricto sensu* que reafirmam as visões primordiais e reinterpretam as ideias fundamentais de uma cultura; são também os hermenutas.

Além deste seu papel na criação de novos valores culturais, agora já no plano da experiência individual, a *hermenêutica criativa*, de acordo como o nosso autor (OR, p. 81), desvenda significações que não tinham sido apreendidas anteriormente ou colocam-nas em relevo com tal vigor que a consciência, depois de tê-las assimilado, já não é mais a mesma. E isto, segundo Eliade, é verdadeiro sobretudo para a hermenêutica histórico-religiosa. Este resultado se dá, de acordo com o referido autor, não só em relação o leitor das obras realizadas no campo da História das Religiões, mas também em relação ao próprio historiador das religiões, que sentirá as consequências de seu trabalho hermenêutico.

Iremos, a partir de agora, discorrer separadamente sobre essas duas vertentes da *hermenêutica criativa*, que correspondem à consideração da História das Religiões como sendo capaz de *mudar o homem*; e à consideração da mesma disciplina em seu papel de produzir uma *renovação cultural do Mundo contemporâneo*.

#### 1.4.1.1.1. “A hermenêutica criativa e a mudança do homem”

Eliade, quando reivindica um espaço próprio para a História das Religiões no cenário da cultura contemporânea, o faz em defesa de um método e de um programa: o historiador das religiões, em razão de sua familiaridade com as diferentes estruturas do



sagrado e do espaço mítico, com as diferentes qualidades do tempo, e com um Mundo de significações estranhas, enigmático, tem uma importante contribuição a dar ao homem ocidental contemporâneo para a compreensão de sua realidade espiritual, e até mesmo para provocar mudanças em sua consciência.

A razão fundamental para o interesse que as mensagens que o historiador das religiões pode extrair do pensamento arcaico têm para o homem moderno, considerado em sua condição de indivíduo, situa-se, para Eliade, na afirmação que ele sustenta ao longo de sua obra, segundo a qual o *sagrado* é um elemento da estrutura da consciência do homem e não um estágio na história da consciência do homem, afirmação que se justifica na constatação que faz de que o homem necessita de um Mundo com sentido, não pode viver no *caos*, o que constitui uma verdade que vale para os homens de todas as épocas, inclusive o homem moderno arreligioso. E o sagrado, para Eliade, é o real, o que tem valor, o que dá sentido à existência humana<sup>130</sup>.

Portanto, o trabalho do historiador das religiões realizado no campo da História das Religiões, de identificar a essência, reconhecer e decifrar as estruturas e os sentidos do universo religioso arcaico, em especial, os comportamentos míticos do homem arcaico e do homem das sociedades tradicionais, é de extrema importância para o homem ocidental moderno, que vive num Mundo dessacralizado, imerso na imanência da história, e que expulsou do nível consciente de sua existência a dimensão do transcendente<sup>131</sup>.

De acordo com Eliade, a *hermenêutica criativa*, considerada sob o prisma do conhecimento mais profundo do Homem que ela proporciona, corresponde ao esforço hermenêutico de decifrar o sentido dos mitos, símbolos e outras estruturas religiosas arcaicas e tradicionais com o resultado de um enriquecimento considerável da consciência de quem o pratica e da consciência daquele que fará proveito dos resultados deste esforço hermenêutico – o leitor -. tratando-se, portanto, de uma hermenêutica que, ao mesmo tempo em que atua como uma metodologia de interpretação do fenômeno religioso, funciona como uma técnica pedagógica e espiritual.

---

<sup>130</sup> Estes temas serão – o sagrado e o sagrado como elemento da estrutura da consciência do homem serão objeto de estudo no Capítulo 3 deste trabalho.

<sup>131</sup> Dimensão do transcendente que, no entanto, segundo o mencionado autor, continua a operar em seu inconsciente na medida em que para o referido estudioso o sagrado, como já dito, é um elemento integrante da consciência humana. Cf. subitem 3.2.4. adiante sobre o sagrado como elemento da estrutura da consciência do homem, esta última que abrange o transconsciente, o consciente e o inconsciente.

Assim considerada, a *hermenêutica criativa* constitui um instrumento valioso e privilegiado que o historiador das religiões tem em suas mãos para indicar ao homem moderno, nas produções religiosas do *homo religiosus* arcaico e do *homo religiosus* das sociedades tradicionais, que ele estuda e interpreta, em especial, no simbolismo religioso, no símbolo religioso, no mito religioso e no rito religioso, elementos para uma melhor compreensão de sua situação no Mundo. Assim o fazendo, por meio da *hermenêutica criativa* o historiador das religiões está abrindo ao homem moderno uma via que o auxilia a encontrar novos modos de ser para o enfrentamento das suas crises existenciais e dos problemas que sua vida totalmente imersa na história lhe coloca e para cuja solução ele não se acha mais munido de instrumentos espirituais tal como deles dispunha o homem arcaico e o homem das sociedades tradicionais, que eram a-históricos e religiosos.<sup>132</sup> Neste caso, afirma Eliade, a *hermenêutica criativa* muda o

---

<sup>132</sup> Segundo Eliade (SP, p. 210) a situação existencial do homem moderno arreligioso é uma situação nova em relação à situação existencial do homem arcaico e do homem das sociedades tradicionais que o precederam: o homem moderno arreligioso reconhece-se unicamente como sujeito agente da História e recusa todo apelo à transcendência, ou seja, não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana no modo pelo qual ela se deixa decifrar nas diversas situações históricas; para esse homem moderno, arreligioso, é o homem que se faz a si próprio e ele não consegue se fazer a não ser na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o Mundo, o sagrado constituindo o obstáculo por excelência para sua liberdade. Contudo, esse homem moderno arreligioso não encontra na História, de acordo com Eliade (MER, p. 127), soluções que lhe permitam enfrentar a pressão cada vez mais poderosa da história contemporânea, na medida em que, a partir de Hegel em diante, como afirma o nosso autor, todo o esforço foi canalizado *no sentido de conservar e atribuir um valor ao acontecimento histórico como tal, o acontecimento em si mesmo e para si mesmo*. Pergunta Eliade (MER, p. 130):

em nossos dias, quando as pressões históricas já não permitem mais qualquer fuga, como pode o homem tolerar as catástrofes e horrores da história – desde as deportações e massacres coletivos até os bombardeios atômicos – se, além deles, não consegue ver qualquer sinal nem significado trans-histórico; se esses acontecimentos são apenas as jogadas cegas de forças econômicas, sociais ou políticas, ou, pior ainda, unicamente o resultado das ‘liberdades’ que uma minoria toma e exercita de modo direto sobre o cenário da história universal?

Após formular esta pergunta, Eliade remete-se às soluções encontradas pela humanidade arcaica para aceitar os acontecimentos perturbadores que ela era obrigada a encarar e que hoje adjetivaríamos de históricos. Segundo o mencionado autor, a humanidade arcaica conseguia suportar tais acontecimentos e os sofrimentos em grande escala deles decorrentes porque os considerava ora como uma punição aplicada por Deus, ora como a síndrome do declínio de uma ‘era’ e assim por diante, de modo que tais acontecimentos e sofrimentos eram aceitos porque tinham um significado meta-histórico e porque, para a maior parte dessa humanidade ainda apegada ao ponto de vista tradicional, a história não tinha e nem poderia ter valor em si mesma.

Contudo, Eliade reconhece o fato de que não é possível ao homem moderno voltar atrás para adotar as mesmas soluções que eram adotadas pelo homem arcaico quando confrontado com acontecimentos históricos que o abalavam, pois tais soluções já não cabem mais frente ao modo de ser representado pela existência humana no Mundo que passou a ser adotado desde que o homem despertou para sua consciência histórica.

Mas, de outro lado, como observa Eliade, o homem moderno, arreligioso, descende do *homo religiosus*, e esse seu estado de filiação é inegável, porquanto ele se constitui a partir das situações assumidas por seus antepassados na medida em que é o resultado de um processo de dessacralização da existência humana; cumpre, assim, ao homem moderno reconhecer esse estado de filiação. Por meio hermenêutica criativa, o homem moderno adquire uma maior compreensão de sua situação no Mundo e, com base nessa compreensão, torna-se capaz de buscar novas soluções para as suas crises existenciais.

homem, é mais do que instrução; constitui uma técnica espiritual que é capaz de modificar a qualidade da própria existência<sup>133</sup>.

A *hermenêutica criativa* atua, também, no plano da espiritualidade que é característica do homem moderno, arreligioso e histórico. Pois se de um lado, esse homem moderno relegou o sagrado para o plano de seu inconsciente, negando-o no plano de seu consciente na medida em que dessacraliza o Mundo e vive imerso na história, de outro lado, ele não pode fugir do elemento religioso que faz parte da estrutura de sua consciência. Ou, em outras palavras, como o nosso autor (**OR**, p. 12) afirma textualmente em relação ao homem contemporâneo:

O “homem total” nunca é completamente dessacralizado, e é de duvidar até que tal seja possível. A secularização é altamente bem sucedida ao nível da vida consciente: as velhas idéias teológicas, dogmas, crenças, rituais, instituições, etc. são progressivamente expurgados de sentido. Mas nenhum homem normal vivo pode ser reduzido à sua actividade racional consciente, pois o homem moderno continua a sonhar, a apaixonar-se, a ouvir música, a ir ao teatro, a ver filmes, a ler livros – em resumo, a viver não só num Mundo histórico e natural mas também num Mundo existencial privado e num Universo imaginário. É, em primeiro lugar, o historiador e fenomenólogo das religiões quem é capaz de reconhecer e decifrar as estruturas e sentidos “religiosos” destes Mundos privados ou Universos imaginários.

No que diz respeito às sociedades modernas mais radicalmente secularizadas, Eliade afirma que se mostram nelas fenômenos aparentemente não religiosos nos quais se podem decifrar estruturas religiosas e *valores* religiosos que, por enquanto inconscientes, correspondem a *recuperações do sagrado*<sup>134</sup>. Neste caso, afirma Eliade, é o historiador das religiões quem detém o instrumental metodológico adequado reconhecer e decifrar as estruturas religiosas e os valores religiosos que se apresentam

---

<sup>133</sup> Que se deixe novamente bem claro aqui que tal posicionamento de Eliade não corresponde a uma tentativa de *arcaização* do homem moderno nem de supervalorização do *homo religiosus* arcaico e o das sociedades tradicionais frente ao homem contemporâneo, que vive imerso na história e num Mundo dessacralizado; ele decorre, isto sim, do reconhecimento do inegável estado de filiação do homem moderno em relação ao *homo religiosus* arcaico, que o primeiro persiste em negar quando insiste em viver num Mundo dessacralizado, (acrescentamos: ao fazê-lo ao mesmo tempo afirmando-o por negação); estado de filiação esse que cumpre assumir dada a unidade de consciência do homem que também é enfatizada pelo citado historiador das religiões.

<sup>134</sup> Eliade (**OR**, p. 11), cita como exemplos dessas *recuperações do sagrado*: estruturas religiosas e *valores* religiosos (por enquanto) inconscientes da arte moderna, uma série de fenômenos relacionados com a cultura dos jovens (como o movimento *hippie* dos anos 60, com a recuperação das dimensões religiosas de uma ‘existência humana no Cosmo’ autêntica e cheia de sentido – a redescoberta da Natureza, os costumes sexuais desinibidos, a ênfase dada ao *viver no presente* e a ausência de projetos e ambições sociais).

no inconsciente do homem moderno arreligioso ou camuflados em sua vida e os respectivos sentidos ou significados.

A morfologia do sagrado construída sobre as religiões arcaicas constitui o arsenal metodológico a partir do qual o historiador das religiões, através da *hermenêutica filosófica dos símbolos*, irá proceder ao que o Eliade denomina de *processo de desmistificação ao reverso*: por meio deste processo serão desvelados, nas criações culturais, no inconsciente, no universo privado e no imaginário do homem moderno, que vive em um Mundo histórico e dessacralizado, comportamentos míticos que, se não são *sobrevivências* de uma mentalidade arcaica, respondem a aspectos e funções do pensamento mítico que são constituintes da consciência humana, apresentando-se como mitos semiesquecidos, hierofanias decadentes, símbolos abandonados, enfim, como *camuflagens do sagrado no profano*.

O historiador das religiões, ao reconhecer e decifrar as estruturas e sentidos *religiosos* destes Mundos privados ou universos imaginários do homem moderno, mostra que esses comportamentos guardam semelhanças e homologias no nível de sua estrutura com formas do pensamento mítico-religioso próprio do homem arcaico, razão pela qual eles não podem ser descuidados, *dão a pensar*.

Eliade (SP, p. 219), após ter dado inúmeros exemplos para mostrar em que sentido o homem arreligioso das sociedades modernas é ainda alimentado e ajudado pela atividade de seu inconsciente, sem que com isso viva uma experiência e uma visão do Mundo propriamente religiosas; após ter afirmado que o inconsciente oferece soluções para as dificuldades de sua existência, e, neste sentido, desempenha o papel que a religião cumpre para o *homo religiosus* em geral e para o homem arcaico, em especial; conclui aquela sua obra com as seguintes observações, que, pensamos, dão o alcance e demonstram a importância do papel a ser desempenhado pelo historiador das religiões na decifração da camuflagem do sagrado no profano que ocorre no Mundo contemporâneo dessacralizado:

De um certo ponto de vista, quase poderia dizer-se que, entre aqueles modernos que se proclamam arreligiosos, a religião e a mitologia estão “ocultas” nas trevas de seu inconsciente – o que quer dizer também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida jazem, em tais seres, muito profundamente neles próprios. Ou, numa perspectiva cristã, poderia dizer-se igualmente que a não religião equivale a uma nova “queda” do homem: o homem arreligioso teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto, de a compreender e assumir; mas, no mais profundo de seu ser, ele guarda ainda a recordação dela, tal como,

depois da primeira “queda”, e bem que espiritualmente cego, o seu antepassado, o Homem primordial, tinha conservado suficiente inteligência para lhe permitir reencontrar os traços de Deus visíveis no Mundo. Depois da primeira “queda”, a religiosidade caiu no nível da consciência dilacerada; depois da segunda, caiu ainda mais profundamente, no mais fundo do inconsciente, foi “esquecida”.  
 Param, aqui, as considerações do historiador das religiões. É aqui também que principia a problemática própria ao filósofo, ao psicólogo, até mesmo ao teólogo.

A *hermenêutica criativa*, portanto, segundo Eliade, desempenha um duplo papel no campo da experiência individual do homem moderno arreligioso: a) a recuperação metódica do fundo mitológico ancestral para o seio da cultura moderna, numa linguagem atual e significativa, na consideração de que o símbolo é a chave graças à qual o homem moderno pode ainda penetrar no fenômeno religioso, aliada à consideração de que o inconsciente desse homem ainda conserva enormes reservas de religiosidade e de simbolização; b) a decifração das imagens mítico-religiosas arcaicas que se apresentam camufladas no universo onírico, no universo imaginário e nas criações culturais do homem moderno arreligioso, tornando-as inteligíveis ao espírito do homem moderno.

A relação entre *arcaico* e *moderno*, para Eliade, é estabelecida, assim, no plano da comum sede ontológica, ou seja, no plano das *mitologias privadas* que compõem os universos privado e imaginário do homem moderno, que se revelam, principalmente, nos seus sonhos noturnos, nos seus anseios e nostalgias, e na criatividade artística moderna; tais *mitologias privadas* podem ser enxergadas no plano da *imagens exemplares* (como, por exemplo, a imagem da *perfeição dos inícios*<sup>135</sup>) e no plano das *nostalgias* a elas associadas (como, por exemplo, a nostalgia de uma *situação paradisíaca*<sup>136</sup>), considerando-se que o horizonte espiritual arcaico com sua ontologia arcaica foi superado pela história<sup>137</sup>.

<sup>135</sup> Citamos, como exemplo apontado por Eliade (AM, p. 152), o caso da paixão pela *origem nobre* que explica também o mito racista do *arianismo* periodicamente renovado no Ocidente, sobretudo na Alemanha, observando-se que o *ariano* representava simultaneamente o antepassado *primordial*, o *herói* nobre, carregado das virtudes que obcecavam aqueles que não eram capazes de se reconciliar com o ideal das sociedades que se formaram após as revoluções de 1789 e 1848.

<sup>136</sup> Como, por exemplo, é o caso do êxodo da cidade para os subúrbios próximos à natureza, no qual se pode enxergar a nostalgia da *perfeição primordial das origens*. Cf. Eliade (AM, p. 152).

<sup>137</sup> Eliade insiste na definição de arquétipo como modelo exemplar, sublinhando com isso seu estatuto ontológico que o distingue, em razão de sua exemplaridade e universalidade, das imagens enquanto fenômenos psíquicos. Sobre o arquétipo como modelo exemplar, cf. subitem 3.7.1. adiante. Daí a postulação de Eliade em sua obra de historiador das religiões de um processo hermenêutico que ele denomina de *desmistificação ao reverso* capaz de despertar a consciência para o significado religioso oculto, camuflado, até mesmo caricaturado por detrás das suas aparências exclusivamente profanas, nos

Ao desempenhar o duplo papel que Eliade lhe atribui, os quais indicamos sinteticamente nas letra *a* e *b* supra, a *hermenêutica criativa* responde à primeira condição que, segundo Marino (1981, p. 286-287), se impõe a uma hermenêutica que se queira ver ativa e eficaz, que é a de ser plenamente adaptada ao indivíduo e à época moderna, aos seus espíritos e às suas necessidades: uma hermenêutica moderna para o homem contemporâneo, capaz de fazer frutificar a totalidade das aquisições tradicionais de que ele dispõe, em vista de compreender o mais plenamente possível e o mais completamente possível o presente; uma hermenêutica da dialética *presente-passado-presente*, que se orienta sistematicamente na direção do presente, capaz de *instruir* sobre o presente. Este ativismo, observa Marino, se insere no espírito da hermenêutica atual e constitui sua finalização prática.

#### 1.4.1.1.2. História das Religiões, renovação cultural e “novo humanismo”

Sob o ponto de vista do universo da religião, portanto, no patamar em que os dados religiosos *existem em seu próprio plano de referência*, a *hermenêutica criativa*, ao possibilitar o encontro com os “outros” – com seres humanos pertencentes a vários tipos de sociedades, às arcaicas e exóticas, às sociedades tradicionais e às sociedades orientais<sup>138</sup> – torna-se culturalmente estimulante e fértil aos olhos de Eliade.

Para Eliade, não está para além do possível que as descobertas e os “encontros” proporcionados pelo progresso da história das religiões possam ter repercussões comparáveis às de certas descobertas famosas do passado da cultura ocidental, tais como a descoberta das artes exóticas e primitivas, que revivificou a estética ocidental moderna, e a descoberta do inconsciente, pela psicanálise, que abriu novas perspectivas à compreensão do Homem; em ambos os casos, observa o referido autor, houve um encontro com o “estrangeiro”, o desconhecido, com aquilo que não pode ser reduzido a categorias familiares – em resumo, com o “totalmente alheio”.

Assim, o estudo histórico e comparativo das religiões, abrangendo todas as formas culturais até então conhecidas, tanto as culturas etnológicas como as que desempenharam um papel de maior importância na história, é capaz, segundo Eliade, de esclarecer um grande número de situações “exóticas”, pouco familiares ao homem do

---

*símbolos*, nas *imagens* e nas *nostalgias* do homem moderno reveladas em suas instituições e criações culturais, no nível da consciência dessacralizada. Sobre o chamado processo de desmistificação ao reverso, cf. subitem 2.5.3. adiante.

<sup>138</sup> No que concerne às sociedades orientais, estamos a nos referir ao homem ocidental moderno em relação ao universo religioso delas, que se lhe mostra como *o outro*, o estranho, o desconhecido.

Ocidente, estimulando e renovando o pensamento filosófico quando conduz a um conhecimento mais profundo do Homem, com isto levando à criação de novos valores culturais, desta forma sendo capaz de propiciar um *segundo Renascimento* ou um *novo humanismo* em uma escala mundial.

É elucidativo para uma visão sobre o papel que a hermenêutica criativa tem para a renovação do pensamento filosófico e para a criação de novos valores culturais o seguinte trecho da lavra de Eliade (OR, p. 82):

não duvidamos de que a ‘hermenêutica criativa’ venha a ser finalmente reconhecida como a estrada real da história das religiões. Só então seu papel na cultura começará a mostrar-se importante. Isto dever-se-á não só aos novos valores descobertos pelo esforço de compreender uma religião primitiva ou exótica ou um modo de estar estranho às tradições ocidentais – valores susceptíveis de enriquecer uma cultura como foram *La Cité antique* ou o *Kultur des Renaissance Italien*; dever-se-á, sobretudo ao facto de a história das religiões [História das Religiões] poder abrir novas perspectivas ao pensamento ocidental, à filosofia propriamente dita bem como à criação artística.

Já o repetimos muitas vezes: a filosofia ocidental não pode conter-se indefinidamente dentro de sua própria tradição sem o risco de se tornar provinciana. Ora, a história das religiões [História das Religiões] é capaz de investigar e esclarecer um número considerável de ‘situações significativas’ e modalidades de existir no Mundo que são, de outro modo, inacessíveis. Não se trata apenas de uma questão de apresentar ‘material em bruto’, pois os filósofos não saberiam o que fazer com documentos que reflectem comportamentos e ideias demasiado diferentes dos que eles conhecem. O trabalho hermenêutico deveria ser feito pelo próprio historiador das religiões, pois só ele está preparado para compreender e apreciar a complexidade semântica dos documentos.

Já especificamente sobre o papel da História das Religiões na propiciação de um *novo humanismo*, Eliade (OR, p. 17) escreve:

Ao tentar compreender as situações existenciais expressas pelos documentos que estuda, o historiador das religiões atingirá um conhecimento mais profundo do Homem. É na base desse novo conhecimento que um novo humanismo, a uma escala mundial, se poderia desenvolver. Podemos inclusivamente perguntar se a história das religiões não pode dar uma contribuição de primordial importância para sua formação. Pois, por um lado, o estudo histórico e comparativo das religiões abrange todas as formas culturais até agora conhecidas, tanto as culturas etnológicas como as que desempenharam um papel de maior importância na História; por outro lado, ao estudar as expressões religiosas de uma cultura, o historiador das religiões aborda-a do interior, e não apenas nos seus contextos sociológico, económico e político. Em última análise, o historiador das religiões está destinado a esclarecer um grande número de situações pouco

familiares ao homem do Ocidente. É através de uma compreensão de tais situações ‘exóticas’ pouco familiares que o provincialismo cultural é transcendido.

Allen (2002, p. 309/310) sintetiza neste trecho de sua obra *Myth and Religion in Mircea Eliade* o importante significado, não só para o homem ocidental, mas para toda a humanidade, destas posições acenadas por Eliade acerca das consequências que podem advir do encontro entre a espiritualidade ocidental e as espiritualidades não ocidentais – arcaica, tradicional e oriental:

Para Eliade a renovação espiritual dos seres humanos modernos irá envolver inesperados “avanços” e novas criações do espírito. Através do encontro hermenêutico criativo com o outro arcaico e não-ocidental, focando o terror da história e outras preocupações existenciais<sup>139</sup>, a cultura moderna será renovada por meio da rejeição de características principais próprias da existência histórica e pela incorporação, em novos, criativos caminhos, de concepções essenciais míticas e religiosas que revelarão aspectos do espírito humano universal.

Além destes papéis criativos que a hermenêutica dos símbolos religiosos é capaz de desempenhar, Eliade ressalta ainda em sua obra o papel importante que a fenomenologia da religião e a história das religiões, tais como ele as propõe como compondo uma disciplina integral - a História das Religiões -, representa para um diálogo profícuo entre o moderno Ocidente e as culturas tradicionais não ocidentais, ou, em outras palavras, entre a espiritualidade ocidental e a espiritualidade dos povos

---

<sup>139</sup> Incluem-se, aqui, principalmente:

- a angústia do homem moderno decorrente de sua constatação da inevitabilidade e da iminência da Morte, Morte que, para os não ocidentais e o homem arcaico não é definitiva nem absurda, pelo contrário, a ansiedade causada pela iminência da morte, para estes últimos, revela a presença do anúncio de um renascimento em outro modo de ser, e este outro modo de ser transcende a Morte, ou seja, para o homem arcaico e para o indiano, essa ansiedade não é um estado em que alguém possa permanecer, sua necessidade é aquela de uma experiência iniciatória, de um rito de passagem;

- o que Eliade denomina ‘terror da história’, que, segundo ele, o homem moderno vivencia; para Eliade, os seres humanos que se fazem inteiramente através da história, que rejeitam os modelos míticos sagrados ou que rejeitam uma liberdade fundada na categoria da fé do Judeu-cristianismo, não podem se defender do terror da história e ultrapassar seu niilismo e desespero, ou, em outras palavras, não estão habilitados para fazer frente e valorizar positivamente os sofrimentos e as tragédias de sua existência exclusivamente histórica. É importante deixar claro aqui que, no que diz respeito a esse ‘terror da história’, Eliade não deixa de abordar aqueles que ele denomina de existencialismos historicistas, referindo-se a Heidegger, a Sartre e outros, os quais considera que não são capazes de esconjurar o desespero que tal *terror da história* traz consigo. Com efeito, afirma ele (MER, p. 125-136):

que consolação poderíamos encontrar no conhecimento de que os sofrimentos de milhões de homens tornaram possível a revelação de uma situação restritiva da condição humana se, além dessa situação restritiva, houvesse apenas o vazio do nada? Uma vez mais, não se trata aqui da questão de julgamento de validade de uma teoria historicista, mas apenas de estabelecer até que ponto uma tal filosofia consegue exorcizar o terror da história. Se, para que as tragédias históricas sejam desculpadas, basta que sejam consideradas como o meio pelo qual o homem conseguiu conhecer o limite da resistência humana, uma tal desculpa não pode, de modo algum, fazer com que o homem seja menos assombrado pelo terror da história.



primitivos que só há pouco tempo ingressaram na história mundial e a espiritualidade dos povos orientais, de matriz religiosa não judaico-cristã.

Segundo Eliade, um diálogo dessa natureza só é possível se a verdadeira espiritualidade daqueles povos, isto é, sua matriz religiosa for corretamente conhecida e compreendida no Ocidente. Pois, de acordo com o mesmo autor, essa espécie de diálogo, para ser genuína e produtiva, não pode se limitar apenas à linguagem empírica e utilitária, mas deve tratar dos valores centrais das culturas dos povos dialogantes; e para a compreensão dos valores assumidos nas culturas não europeias, quer as orientais, quer as primitivas, é necessário conhecer suas fontes religiosas, dado que elas ainda são alimentadas por um rico solo religioso. Tudo isto, observa Eliade sem deixar de apontar o fato de que, de outro lado, os valores culturais e espirituais ocidentais, que deixaram de desfrutar do lugar privilegiado que haviam ocupado até algumas gerações atrás quando os povos ocidentais eram os únicos a *fazer* história, estão sendo analisados, comparados e julgados pelos não ocidentais<sup>140</sup>.

#### 1.4.1.2. A História das Religiões e sua importância para a construção de uma Antropologia Filosófica

Eliade (OR, p. 24) aponta, ainda, o importante papel que a História das Religiões, tal como ele a entende, representa para a construção de uma Antropologia Filosófica, como se lê no trecho seguinte de sua lavra:

Mais do que outra disciplina humanística (isto é, a psicologia, a antropologia, a sociologia, etc.), a história das religiões [História das Religiões] pode abrir o caminho a uma antropologia filosófica. Pois o sagrado é uma dimensão universal e, como veremos adiante, os primórdios da cultura têm as suas raízes em experiências e crenças religiosas. Além do mais, mesmo depois de serem radicalmente secularizadas, criações culturais como as instituições sociais, a tecnologia, as ideias morais, as artes, etc., não podem ser correctamente compreendidas se não se conhecer a sua matriz religiosa original, que elas tacitamente criticaram, modificaram ou rejeitaram ao tornar-se aquilo que são actualmente: valores culturais seculares. Desta forma, o historiador das religiões encontra-se na posição de apreender a permanência daquilo a que se chamou a situação existencial específica do Homem de “estar no Mundo”, pois a experiência do sagrado é sua correlativa. Com efeito, o facto de o

<sup>140</sup> Cabe observar aqui que, na época em que Eliade escreveu sua obra de fenomenólogo da religião, ainda não havia se evidenciado com toda sua força, como ocorre hoje, o fenômeno da globalização, que acarretou também um movimento de *ocidentalização* da cultura oriental, principalmente no campo tecnológico e dos costumes, e também um movimento de *orientalização* da cultura ocidental sob o ponto de vista da *importação* da espiritualidade oriental pelo Ocidente. Certamente, na esteira do pensamento de Eliade, a História das Religiões tem a se pronunciar sobre este fenômeno sob sua ótica.

Homem tomar consciência de seu próprio modo de estar e o de assumir a sua *presença* no Mundo constituem conjuntamente uma “experiência religiosa”.

É pelo caminho da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos que a História das Religiões aproxima-se das fronteiras da Antropologia Filosófica, de acordo com Eliade, e o faz como uma disciplina propedêutica, como se fundamentará a seguir.

Como iremos ver quando formos tratar do simbolismo religioso<sup>141</sup>, toda interpretação de um fenômeno religioso, cuja natureza é simbólica, pois que ele se constitui segundo a dialética do sagrado e do profano, deve responder a uma dupla exigência, gnosiológica e ontológica: o conhecimento de um fenômeno por sua integração em um sistema simbólico não se dissocia da explicitação de seu valor existencial; o símbolo sempre aponta para algo real e para uma verdadeira situação da existência humana.

Guimarães (2000, p. 464) sustenta que essa função ontológica dos símbolos, ao permitir a Eliade, por meio do inventário dos fenômenos religiosos analisados, verificar a revelação de uma mesma significação que diz respeito à condição do homem no Mundo, ministra ao mencionado historiador das religiões a base de seus juízos normativos sobre a existência humana, os quais são elaborados a partir da decifração da significação primeira, arquetípica, dos símbolos religiosos. Ao obrar assim, afirma Guimarães, Eliade vai além dos limites da mera análise fenomenológico-descritiva para se colocar nas fileiras da filosofia, abrindo-se à constituição de uma Antropologia Filosófica, sendo que essa *transgressão* que ele *comete* no plano ontológico se justifica na medida em que procede da análise das estruturas simbólicas primitivas, fonte de sua própria informação.

Sobre esta postura de Eliade, Guimarães (2000, p. 465/466) observa ainda que

neste sentido [como hermenêutica filosófica dos símbolos com um conceito de verificação muito próximo ao de Paul Ricoeur e de alguns filósofos existencialistas], pode-se dizer que a hermenêutica de Eliade, enquanto centrada no estudo do simbolismo religioso, persegue mais que um objetivo classificatório, “de fazer notar que existe um certo número de tipos ou de esquemas de comportamento religioso, acompanhado de simbologias e teologias particulares”; ela tem em vista, ao decifrar os fatos religiosos – expressão das diversas experiências religiosas – trazer à luz as posições e as situações assumidas pelo homem no curso da história. Na medida em que a hermenêutica do símbolo permite chegar à compreensão dessas

---

<sup>141</sup> No item 2.2.4. adiante.

posições e situações existenciais é que ela se apresenta como instrumento detector e decifrador da realidade humana.

Guimarães (2000, p. 464) argumenta também que tal extrapolação que Eliade faz do plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso com a passagem para o plano filosófico pode ser avaliada como constituindo parte integrante do projeto eliadiano que, segundo ele, não se define apenas em termos da História das Religiões, mas, a partir da hermenêutica dos fenômenos religiosos históricos, tem em vista abrir-se à constituição de uma Antropologia Filosófica. A respeito da natureza da fenomenologia da religião de Eliade, Guimarães (2000, p. 464) afirma que sua avaliação no plano meramente descritivo não faz justiça à obra de nosso autor: “Desse modo, avaliá-lo apenas à luz das orientações estritamente empíricas ou historicistas, ou de uma fenomenologia descritivista, seria um procedimento procustiano a ser evitado”<sup>142</sup>.

Culianu (1978b, p. 118), por sua vez, afirma que o THR de Eliade transcende uma pura morfologia histórico-religiosa na medida em que todo documento religioso revela ao mesmo tempo uma *modalidade do sagrado* enquanto hierofania, e *uma situação do homem* em relação ao sagrado; segue-se daí, de acordo com ele, que o empenho de cada indagação do historiador das religiões deve ser aquele de colher o duplo aspecto do *fato religioso*, o que leva, de um lado, a uma *morfologia* - classificação das hierofanias -, e de outro lado, a uma Antropologia Filosófica (hermenêutica das hierofanias em relação à pergunta sobre o sentido do ser posta aos “fatos” e às classes de hierofania enquanto relevantes, segundo Eliade e outros, uma perspectiva ontológica).

Conclui-se, destas colocações de Culianu, que, para ele, Eliade *constrói* uma Antropologia Filosófica em sua obra de historiador das religiões, o que ele (1988, p. 11) afirma quando considera como sendo o objetivo da obra eliadiana “o de traçar os contornos de uma Antropologia Filosófica a partir da descrição das estruturas fundamentais da religião”.

Em seu ensaio intitulado *L’anthropologie philosophique*, Culianu (1978, p. 203 et seq.) sustenta que Eliade realiza uma antropologia filosófica dualista, uma, relativa ao homem arcaico e das sociedades tradicionais, e outra, relativa ao homem moderno das

---

<sup>142</sup> Guimarães, em sua obra (2000), apesar de fazer estas observações, não aprofunda, mesmo porque tal tema não integra o objeto de seu estudo, a questão relativa ao estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana. Nós sustentamos aqui que a História das Religiões eliadiana, considerada em seu todo – fenomenologia das religiões *stricto sensu* e história das religiões – ultrapassa o campo de uma simples fenomenologia da religião ao mesmo tempo descritiva e compreensiva, assumindo o lugar de uma disciplina filosófica. A este propósito, cf. o item 1.4.2.4. adiante.

sociedades contemporâneas, dessacralizadas, antropologia que, segundo afirma, se pode descobrir como o *Grund* da *Weltanschauung* do referido escritor, isto após transcrever inúmeras passagens da obra de Eliade nas quais ele entende que tal antropologia filosófica está expressa.

Em seu artigo *Notes for a dialogue*, que constitui uma resposta de Mircea Eliade à obra *Mircea Eliade and the dialectic of the sacred*, de Altizer, Eliade (1970, p. 234-241) apresenta o melhor de seus argumentos sobre a importância que a hermenêutica representa para o historiador das religiões. Nessa obra, Eliade precisa os pontos em que está em desacordo ou aqueles em que parece ter sido mal interpretado, abordando o objetivo principal que se propôs como historiador das religiões, afirmando textualmente que nunca se propôs abordar uma antropologia filosófica pessoal. Transcrevemos o trecho da referida obra de Eliade (1970, p. 236) para deixar bem clara a posição de nosso autor frente à Antropologia Filosófica, esta que condiz com a apontada por Guimarães e contradiz a apontada por Culianu:

Em todos meus trabalhos “de estudioso”, sempre me esforcei para chegar a uma hermenêutica do sagrado ao mesmo tempo rigorosa e relevante. Nunca me propus elaborar uma antropologia filosófica pessoal. Meu objetivo principal foi o de criar um método hermenêutico capaz de revelar ao homem dessacralizado de hoje a significação e o conteúdo espiritual das criações religiosas arcaicas, orientais e tradicionais. [...]

O que se pode apreender das posições do próprio Eliade é que sua hermenêutica filosófica dos símbolos, que é parte integrante de sua fenomenologia existencial da religião, como veremos adiante, abre-se à constituição de uma Antropologia Filosófica, o que está de acordo com o objetivo de renovação cultural que ele coloca como constituindo um dos papéis relevantes a ser desempenhado pela História das Religiões. E ele – Eliade (SSW, p. 62-63) - o afirma expressamente Em seu texto intitulado *The Sacred in the Secular World*, sob o subtítulo intitulado por sua vez *The historian of religion as phenomenologist*:

Considero este tipo de historia das religiões<sup>143</sup> como uma espécie de prolegômeno ou introdução a um novo tipo de filosofia. Insisto em

---

<sup>143</sup> No parágrafo precedente do ensaio citado, Eliade (SSW, p. 62) escreveu: assim, em algum ponto o historiador da religião deve se tornar um fenomenólogo da religião, porque ele procura encontrar o significado. Sem hermenêutica, a história da religião [História das Religiões] é simplesmente uma história a mais – meros fatos, classificações especiais e assim por diante. Com o problema da hermenêutica – significado – vemos que toda manifestação do sagrado – símbolo, mito, ritual – fala de algo que é absolutamente real, algo que é significativo para aquela cultura, tribo, ou

denominá-la um novo tipo, porque penso que, quando documentos e significados de culturas, tribos ou religiões são tomados a sério e articulados por filósofos, uma antropologia filosófica mais ampla do que a que temos neste momento pode vir a ser construída. As duas ou três que temos estão baseadas na tentativa de compreender os gregos, os hebreus, os cristãos, os agnósticos ou os muçulmanos; mas existe um Mundo fantasticamente extenso que é ignorado, e estou certo de que quando este Mundo de significado for assimilado pelos filósofos e fenomenólogos, novas antropologias filosóficas serão criadas.

#### 1.4.2. A História das Religiões eliadiana como uma fenomenologia existencial da religião

Como já vimos antes, a concepção de Eliade acerca da História das Religiões é a de que ela corresponde a uma disciplina autônoma e integral, que aborda seu objeto - o fenômeno religioso - em sua totalidade, tanto histórica quanto fenomenologicamente, considerando-o como uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito, devendo ser estudado em seu próprio plano de referência, o plano das criações espirituais em geral e, mais particularmente, o plano religioso, isto sem descuidar de seu aspecto de historicidade. Reiteramos aqui esta colocação na medida em que ela é importante como marco inicial para o desenvolvimento do presente tema.

Eliade (HCIR/I, p, 7/8) aponta no prefácio do primeiro volume de sua obra em três volumes *História das Crenças e das Idéias Religiosas* as duas fases em que se desenvolveu sua obra científica, as quais correspondem, segundo ele, às duas perspectivas sob as quais a História das Religiões deve estudar o fenômeno religioso com o objetivo de apreender sua essência sem violentar seu inegável caráter de historicidade, quais sejam, a perspectiva fenomenológica *stricto sensu* e a perspectiva histórica:

Discuti a dialética do sagrado e sua morfologia nas publicações anteriores, desde o Tratado da História das Religiões (1949) até o pequeno livro consagrado às Religiões Australianas (1972). A presente obra [HCIR, em 3 volumes, tendo o primeiro sido publicado em 1976<sup>144</sup>] foi concebida e elaborada a partir de uma perspectiva diferente. De uma parte, analisei as manifestações do sagrado dentro de uma ordem cronológica (mas importa não confundir a “idade” de uma concepção religiosa com a data do primeiro documento que a atesta!); de outra parte – e dentro da medida em que a documentação o permitia – eu insisti sobre as crises em profundidade e, sobretudo, sobre os *momentos criadores* das diferentes tradições. Em suma, tentei iluminar as contribuições maiores à história das ideias e das crenças religiosas.

---

religião na qual a manifestação acontece. Uma vez que o historiador da religião se põe a tarefa de buscar o significado, ele pode, aplicando o princípio da suspensão do juízo, assumir a estrutura da sincronicidade e, assim, como eu disse antes, reunir os significados evidentes em muitas culturas e eras diferentes.

<sup>144</sup> Cf. Allen (1985, p. 28).

Estas duas perspectivas de abordagem do fenômeno religioso correspondem, respectivamente, aos dois grandes eixos em torno dos quais se desenvolve o campo de investigação da História das Religiões tal como a desenvolveu o nosso autor: o da fenomenologia da religião *stricto sensu* e o da história das religiões, ou, sob outra perspectiva equivalente, o eixo morfológico-sincrônico e o eixo histórico-diacrônico, respectivamente, da referida disciplina.

Neste item, iremos fazer inicialmente uma análise da História das Religiões de Eliade, apresentando em separado as linhas gerais tanto de sua fenomenologia da religião *stricto sensu* quanto de sua história das religiões.

Feita tal análise, passaremos a mostrar as necessárias articulação e integração que se dão no pensamento eliadiano entre estas duas partes da História das Religiões de modo a que ela se apresenta no final como uma disciplina autônoma e integral.

Uma vez realizado este trajeto, estando devidamente apresentada a História das Religiões de acordo com a concepção que dela tem Eliade, ou seja, como uma disciplina autônoma e integral, que articula e integra a fenomenologia da religião *stricto sensu* e história das religiões, passaremos a enfocar seu estatuto epistemológico à luz destas suas características, concluindo que a mencionada disciplina se configura como uma fenomenologia existencial da religião de caráter hermenêutico, situando-se, portanto, no campo filosófico.

#### 1.4.2.1. Os dois grandes eixos da História das Religiões eliadiana: a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões

Como já mencionamos antes, Eliade construiu sua disciplina História das Religiões em torno de dois eixos, a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões.

A fenomenologia da religião *stricto sensu* foi desenvolvida por Eliade a partir de uma *perspectiva morfológico-sincrônica* de enfoque dos fenômenos religiosos. Sob esta perspectiva, por meio de um método fenomenológico-hermenêutico, o mencionado autor realizou, primeiramente, o estudo comparativo das formas histórico-religiosas encontradas nas religiões arcaicas com o objetivo de construir uma morfologia do sagrado, estabelecendo suas estruturas mais gerais ou constantes, que correspondem aos diversos sistemas simbólicos ou simbolismos religiosos que foram objeto de estudo em seu THR. Eliade integra estes sistemas simbólicos em um todo unitário, o sistema funcional que corresponde ao *simbolismo religioso*. Os elementos que compõem o

simbolismo religioso – os simbolismos religiosos - são dotados de autonomia, são regidos por uma lógica e uma coerência internas (que atuam tanto no conjunto que eles formam como no interior de cada um deles) e apresentam um caráter de universalidade. Desta forma, por meio de sua fenomenologia da religião *stricto sensu*, Eliade apreende a essência, a estrutura e a significação do fenômeno religioso, fazendo-o no plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso.

É importante observar que em sua fenomenologia da religião *stricto sensu*, na construção de sua morfologia do sagrado, Eliade leva em consideração o caráter de historicidade do fenômeno religioso o que demonstraremos no subitem 1.4.2.4.2 adiante, na letra *b*. De outro lado, conformando um arcabouço hermenêutico constituído por estruturas simbólicas universais, ela adota uma postura generalista como se é de esperar de uma fenomenologia da religião que atente corretamente a sua tarefa de extrair a essência, a estrutura e a significação do fenômeno religioso<sup>145</sup>.

Mencionaremos brevemente, a seguir, as principais obras em que Eliade finca as bases de sua fenomenologia da religião *stricto sensu*.

Em seu **THR**<sup>146</sup> Eliade desenvolveu programaticamente a morfologia do sagrado e sobre as categorias fundamentais de sua História das Religiões, tais como o *sagrado* e o *profano*, a *hierofania* e sua *dialética*, *mito* e *símbolo*, além de ter paralelamente descrito a *ontologia arcaica*; já a dialética do sagrado e do profano, que corresponde à estrutura intencional pela qual o sagrado se manifesta pela experiência que dele tem o *homo religiosus*, foi objeto de um estudo estendido e específico em seu livro intitulado **SP**<sup>147</sup>.

Sobre os temas do simbolismo religioso e dos símbolos religiosos, Eliade os desenvolveu ainda, de uma forma concentrada embora não exaustiva, em sua obra **IS** e ainda no ensaio intitulado Observações sobre o simbolismo religioso, este integrante de seu livro **MA**<sup>148</sup>.

---

<sup>145</sup> Veremos tudo isto em detalhe ao discorrermos sobre a metodologia empregada por Eliade na conformação de sua História das Religiões.

<sup>146</sup> Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa de **Traité d'Histoire des Religions** (Paris: Payot, 1970), tradução esta publicada em Lisboa, por Edições Cosmo em 1990.

<sup>147</sup> Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa do texto original em alemão intitulado **Das Heilige und Das Profane**, tendo a tradução citada sido publicada em Lisboa, por Edição 'Livros do Brasil', s.d..

<sup>148</sup> Utilizamos, neste trabalho, a tradução brasileira do texto original em francês intitulado **Mefistófeles et l'androgine**, tendo a tradução intitulada **MA** sido publicada em São Paulo, pela Livraria Martins Fontes Editora em 1991; e a tradução brasileira do livro **IS** feita a partir do original em francês intitulado **Images et Symboles**, tendo a tradução citada sido publicada em São Paulo pela editora Martins Fontes em 1991.

Também na primeira fase de sua obra científica, Eliade desenvolveu os seus estudos específicos sobre o mito, abordando-o sob várias perspectivas:

- a) como narrativa mitológica, constituindo uma das categorias estruturais das hierofanias (ao lado do rito e do símbolo);
- b) sob a perspectiva de sua significação religiosa ou gnosiológica, como correspondendo à sede da chamada ontologia arcaica, o repositório dos paradigmas, dos modelos exemplares de todas as atividades responsáveis a que o homem arcaico se dedicava, que lhe foram “revelados” no começo dos tempos, e, ainda, como o receptáculo de imagens arquetípicas;
- c) como *mito vivo*, neste último caso enquanto dizendo respeito a formas de pensamento e de vida específicas das sociedades arcaicas e tradicionais.

A principal obra de Eliade que versa sobre o mito, por seu caráter abrangente é a intitulada **MER**<sup>149</sup>. Como obras complementares que versam sobre o estudo do mito, mas nem por isso menos representativas do pensamento de Eliade sobre este tema, temos ainda as obras intituladas **MSM**<sup>150</sup>, **AM**<sup>151</sup> e **IS**<sup>152</sup>, sendo que esta última enfoca o mito a partir do simbolismo religioso.

As obras aqui nominalmente citadas concentram a abordagem que se pode adjetivar como sendo concentrada que foi feita por Eliade acerca de temas que envolvem a morfologia e as estruturas arquetípicas do sagrado, o simbolismo religioso, o símbolo religioso e também o mito; de outro lado, os demais escritos da primeira fase da obra eliadiana também abordam essas temáticas, embora o façam sem que haja por parte de seu autor preocupação com sua sistematização.

A história das religiões eliadiana constitui o segundo eixo em torno do qual se desenvolve a História das Religiões eliadiana; ela corresponde à história universal das manifestações do sagrado construída sob o ponto de vista da cronologia das suas significações desde os tempos mais primitivos de que se tem conhecimento até a época

---

<sup>149</sup> Utilizamos neste trabalho a tradução brasileira do texto em inglês intitulado **The myth of the Eternal Return or Cosmo and History**, tendo a tradução citada intitulada **MER** sido publicada em São Paulo, por Editora Mercury, 1992.

<sup>150</sup> Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa do texto do original em francês intitulado **Mythes, Rêves et Mystères**, tendo a tradução citada intitulada **MSM** sido publicada em Lisboa por Edições 70 em 1989.

<sup>151</sup> Utilizamos neste trabalho a tradução portuguesa do texto em inglês intitulado **Myth and Reality**, tendo a tradução citada intitulada **AM** sido publicada em Lisboa por Edições 70 em 1989.

<sup>152</sup> Como já referido, utilizamos neste trabalho a tradução brasileira do texto do original em francês intitulado **Images et Symboles**, tendo a tradução citada intitulada **IS** sido publicada em São Paulo pela editora Martins Fontes, em 1991.



da Reforma Protestante<sup>153</sup>, não se limitando apenas ao universo espiritual das culturas arcaicas ou de qualquer outra religião em particular<sup>154</sup>.

O simbolismo religioso constitui também o instrumento hermenêutico que é utilizado por Eliade na conformação de sua história das religiões, esta que se desenvolve no plano de análise histórico-diacrônico do fenômeno religioso: interpretando os fenômenos religiosos concretos com o emprego do simbolismo religioso, isto no manejo de uma hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos<sup>155</sup>, Eliade constrói a história universal das crenças e ideias religiosas, alinhando cronologicamente as diversas manifestações históricas das estruturas arquetípicas, que, como já assinalado, constituem os núcleos de significação dos simbolismos religiosos. A história das religiões eliadiana desenvolve-se, portanto, no plano hermenêutico-filosófico de análise do simbolismo religioso.

O simbolismo religioso é o instrumento hermenêutico que Eliade utiliza também no chamado *processo de desmistificação ao reverso*, que, na verdade, nada mais é do que uma utilização particular da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos para desvelar o sagrado no Mundo ocidental contemporâneo dessacralizado. Utilizando tal processo interpretativo, Eliade desvela os elementos *religiosos*, ou melhor, *cripto* ou *pseudo-religiosos*, *camuflados* no inconsciente, no universo onírico, no imaginário, nas artes plásticas, na literatura e em outras realizações artísticas e culturais do homem contemporâneo, que vive num Mundo que ele insiste em manter dessacralizado. O resultado do emprego deste *processo de desmistificação ao reverso* integra a história das religiões eliadiana, mostrando como o sagrado se apresenta nas sociedades ocidentais contemporâneas dessacralizadas.

Por meio da história das religiões, utilizando os sistemas simbólicos que foram objeto de conformação na fenomenologia da religião *stricto sensu*, Eliade (FJ/1, p. 398) procede a uma *anamnese das tradições religiosas da humanidade*, que é mais do que um empreendimento simplesmente historiográfico, e isto na medida em que é uma *anamnese das significações dos fenômenos religiosos*; a história das religiões, para

---

<sup>153</sup> O quarto volume de **HCIR** projetado por Eliade para chegar até os dias atuais não foi por ele terminado, como já observamos antes.

<sup>154</sup> Segundo Eliade, o historiador das religiões não pode restringir-se aos fatos religiosos arcaicos ou tradicionais sobre os quais construiu sua morfologia do sagrado ou a outra religião qualquer em especial, sob pena de estar reduzindo a religião a um momento da história da consciência, retornado, assim, a concepções positivistas.

<sup>155</sup> Tema que desenvolveremos no subitem 2.5. adiante.

Eliade, corresponde à compreensão da história das situações existenciais, dos tempos pré-históricos aos nossos dias.

A história das religiões constitui, desta forma, um inventário histórico das significações existenciais do fenômeno religioso, tendo por base os fenômenos religiosos históricos interpretados por Eliade de acordo com a morfologia, as estruturas e as significações gerais e atemporais do sagrado, que foram fruto do primeiro momento da mesma obra, no qual ele conformou sua fenomenologia da religião *stricto sensu*.

A história das religiões eliadiana corresponde, portanto, não a um alinhamento cronológico de fatos religiosos históricos ou, em outras palavras, a uma *história historicizante, estritamente factual*, como seria o caso de uma historiografia tradicional; mas sim, uma história das religiões que vem construída como uma “compreensão da história das situações existenciais dos tempos pré-históricos a nossos dias” de modo a configurar uma história religiosa da humanidade que traz à luz “a unidade espiritual que subjaz aos esforços dos homens de todas as épocas e culturas em viver em um Mundo real e significativo”; esta unidade espiritual, segundo o citado autor, “é dada, em última análise, pelas experiências religiosas fundamentais, primordiais”, experiências estas que “foram permanentemente revalorizadas ao longo da História através de novas criações religiosas, razão pela qual a religião tem não apenas uma morfologia, mas também uma história<sup>156</sup>.

Fica evidente, assim, que também em sua história das religiões, Eliade privilegia o aspecto histórico do fenômeno religioso; e o faz levando em conta, ao mesmo tempo, seu caráter simbólico.

Este segundo momento da obra de Eliade está configurado em sua obra inacabada em três volumes intitulada **HCIR**.

**HCIR** constitui a contrapartida histórica do **THR**; e o último constitui o prolegômeno indispensável ao primeiro, na medida em que, como afirma Eliade, não seria possível compreender a história das criações religiosas sem haver antes descoberto a morfologia e as estruturas do sagrado, tal como, analogamente, também segundo ele, não seria possível compreender a origem e a evolução das espécies (ou a “história das criações biológicas”) sem se ter descoberto antes a morfologia das espécies<sup>157</sup>.

---

<sup>156</sup> O quarto volume desta obra em que Eliade iria abordar as situações existenciais do homem moderno não foi por ele concluído em razão de sua morte, como já referido antes, o que repetimos mais uma vez em razão do contexto.

Fazemos aqui a utilização de termos cunhados por Guimarães (2000, p. 501; 339).

<sup>157</sup> Apud Guimarães, (2000, p. 501/502).

Verifica-se, assim, que a história das crenças e das ideias religiosas concebida por Eliade, consubstanciada em sua obra **HCIR** é tanto original como inovadora frente às outras abordagens históricas da religião, isto seja pela forma de abordagem histórico-fenomenológica dos fenômenos religiosos, seja por seu papel de constituir uma anamnese das crenças e das ideias religiosas da humanidade, seja por corresponder a uma história universal das religiões.

#### 1.4.2.2. A articulação e a integração entre a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões no seio da História das Religiões eliadiana

Eliade enxerga na religião o modo de ser mais autenticamente humano e vê o sagrado como um dado permanente da consciência do homem, dado este que corresponde à expressão da estrutura de transcendência que ele considera como constituindo um elemento integrante da consciência humana. Por isso, para o nosso autor, estudar o *homo religiosus* equivale a estudar o homem em sua totalidade<sup>158</sup>.

Porque para Eliade o *homo religiosus* representa o *homem total*, o referido historiador das religiões considera que a História das Religiões deve ser uma disciplina total no sentido de que ela deve utilizar, integrar e articular os resultados obtidos pelos vários métodos de se abordar o fenômeno religioso para estudá-lo em sua integralidade.

Na consideração de que a História das Religiões deve ser uma disciplina total, Eliade afirma que não basta ao historiador das religiões, por meio da fenomenologia da religião *stricto sensu*, apreender o sentido de um fenômeno religioso numa certa cultura e decifrar sua mensagem; segundo o referido autor, o fenômeno religioso deve ser estudado também sob a perspectiva de sua *história*, isto é, o historiador das religiões deve deslindar as modificações das ideias e das crenças religiosas no decurso do tempo, desde a época da humanidade arcaica até os nossos dias; em última análise, o mencionado estudioso deve esclarecer a contribuição do fenômeno religioso para a cultura de uma forma abrangente e completa.

Portanto, sob o enfoque da história das religiões, Eliade considera que ela não pode prescindir das significações arquetípicas dos dados religiosos, que são o resultado do trabalho realizado no campo fenomenológico, já que sua tarefa é a de mostrar como estas significações arquetípicas foram sentidas e vivenciadas nas diversas culturas e em

---

<sup>158</sup> E é por esta mesma razão que ele considera que o símbolo, o mito e a imagem são a substância própria da vida espiritual, e que podemos na nossa vida de seres humanos que somos camuflá-los, mutilá-los ou degradá-los, mas jamais podemos extirpá-los.

diferentes momentos históricos, como elas se transformaram, se enriqueceram ou se empobreceram ou até mesmo foram “esquecidas” no curso da história.

De outro lado, sob o enfoque da fenomenologia das religiões *stricto sensu*, os significados arquetípicos dos símbolos religiosos que se mostram na morfologia do sagrado enriquecem-se em razão do aporte dos resultados dos estudos realizados no campo da história das religiões sobre os fenômenos religiosos históricos, esta que descreve como as significações gerais e atemporais dos sagrado foram vividas e valorizadas ao longo da história dos povos.

Desta forma, a fenomenologia das religiões *stricto sensu* e a história das religiões se alimentam uma à outra com a comunicação recíproca dos resultados dos trabalhos realizados nos campos respectivos: a fenomenologia da religião permite a construção de uma história das religiões que alinha cronologicamente as variações históricas das estruturas arquetípicas construídas pela primeira; a história das religiões realimenta a fenomenologia da religião com o levantamento das inúmeras modalidades pelas quais o sagrado vem se expressando ao longo da história e suas significações, permitindo que se interprete o fenômeno religioso em toda sua inesgotável e perene riqueza.

A ilustração da articulação e integração que se dão entre fenomenologia da religião e história das religiões que se dá no âmbito do trabalho desenvolvido pelo historiador das religiões pode ser lida no seguinte trecho de autoria de Eliade (MA, p. 208-209):

As vias de abordagem do historiador das religiões são empíricas. Ele lida com fatos histórico-religiosos que ele se propõe a compreender e a tornar inteligíveis aos outros. Ele é requisitado, ao mesmo tempo, pela significação do fato religioso e por sua *história*; esforça-se por não sacrificar nem um nem outro. É certo que também o historiador das religiões é levado a sistematizar os resultados de suas pesquisas, a refletir sobre a estrutura dos fenômenos religiosos. Mas, então, completa seu trabalho de historiador das religiões com um trabalho de fenomenólogo ou filósofo da religião. No sentido lato do termo, a ciência das religiões abarca tanto a fenomenologia religiosa quanto a filosofia da religião. Porém o historiador das religiões, a rigor, nunca pode renunciar ao seu comércio com o concreto histórico. Ele se dedica a decifrar, no temporal e no concreto histórico, o destino das experiências surgidas do irreduzível desejo humano de transcender o temporal e a história. Qualquer experiência religiosa autêntica implica um esforço desesperado para penetrar o fundamento das coisas, a realidade última. Mas qualquer expressão ou formulação conceitual de determinada experiência religiosa inscreve-se num contexto histórico. As expressões, as formulações, tornam-se, por conseguinte, ‘documentos históricos’ comparáveis a qualquer outro fato cultural:

criação artística, fenômeno social, econômico, etc. O maior mérito do historiador das religiões é justamente o esforço com que contribui para decifrar em um 'fato', devidamente condicionado pelo momento histórico e pelo estilo cultural da época, a situação existencial que o tornou possível.

#### 1.4.2.3. A História das Religiões eliadiana como uma disciplina autônoma e integral

##### 1.4.2.3.1. A autonomia da História das Religiões segundo Eliade

Eliade considera que a História das Religiões deve superar por meio da fenomenologia da religião o fragmentarismo dos estudos especializados que são feitos acerca do fenômeno religioso pelas diversas ciências humanas, como, por exemplo, a sociologia, a antropologia, a psicologia e a história, fragmentarismo este que, se tal superação não se der, acarretará perda de sua autonomia como ciência, e, por via de consequência, sua extinção.

Desta forma, Eliade postula a autonomia da História das Religiões pretendendo que ela seja a disciplina à qual compete com exclusividade o estudo do fenômeno religioso *qua* religioso.

A autonomia de uma disciplina exige que ela responda a dois tipos de exigência: ela deve possuir um objeto próprio e autônomo de estudo e seu método deve ser adequado ao estudo do mesmo objeto.

No que diz respeito especificamente à História das Religiões, estes dois tipos de exigência assim se apresentam: a) em primeiro lugar a disciplina em questão deve possuir um objeto próprio e autônomo de estudo, objeto este que é o fenômeno religioso considerado em seu próprio plano de referência, o plano religioso; b) em matéria de método, o método apto para a abordagem deste objeto deve ser um método global que permita a apreensão e a compreensão do fenômeno religioso *qua* religioso em sua totalidade, tanto fenomenológica quanto historicamente, viabilizando metodologicamente as questões relativas à essência e à significação dos fenômenos religiosos sem que se faça violência à história.

Abordaremos, em primeiro lugar, a questão ligada à autonomia do fenômeno religioso em sua condição de objeto próprio de estudo da História das Religiões.

Os críticos de tendência positivista (empirista) recusam-se a reconhecer a autonomia do fenômeno religioso porque entendem que é anticientífica qualquer tentativa de abordá-lo de seu *interior*, na consideração de que, como qualquer outro tipo de fenômeno, ele deve ser abordado de seu *exterior*, por meio do recurso ao método

empírico, positivo, devendo ser rejeitado como não científico o trabalho do fenomenólogo das religiões. Tal posicionamento crítico decorre de uma postura metodológica reducionista.

Já o que leva os historicistas a rejeitarem a abordagem fenomenológica do fenômeno religioso é sua postura racionalista imanentista que nega a existência de um objeto religioso que seja autônomo, ou, em outras palavras, que não seja redutível à sua funcionalidade histórica.

Tanto as abordagens empiristas como as abordagens historicistas do fenômeno religioso são fragmentárias, pois, cada uma delas, a seu modo próprio, considera apenas o caráter histórico do fenômeno religioso, descurando do que ele tem de irreduzível e original, ou seja, não consideram seu caráter de fenômeno religioso enquanto fenômeno religioso<sup>159</sup>.

De seu lado, Eliade reconhece que um dado religioso *puro*, fora da história, é coisa que não existe, pois não se encontra um dado humano que não seja, ao mesmo tempo, um dado histórico. Para o referido autor, toda a experiência religiosa – todo encontro do homem com o sagrado – é vivida num contexto histórico particular<sup>160</sup>.

Ora, dado o caráter histórico do fenômeno religioso, o historiador das religiões deve compreendê-lo dentro de sua *história*, ou seja, nos seus contextos históricos, culturais e socioeconômicos, etc., o que constitui uma obviedade, como o observa Eliade (**FJ/I**, p. 105):

A minha tendência de jogar luz sobre o “lado espiritual”, o simbolismo e a coerência interior dos fenômenos religiosos etnológicos; não que eu negue ou pretenda minimizar os outros aspectos – “material”, econômico, histórico, etc. – mas porque isso me parece evidente, ao passo que “o lado espiritual” deve ser lido em filigrana. Além disso, já se escreveu tanto sobre os aspectos exteriores, geralmente parasitários do fenômeno religioso [...].

<sup>159</sup> Iremos abordar no subitem 2.2.2. adiante o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que é o marco metodológico que Eliade opõe a estas abordagens reducionistas do fenômeno religioso.

<sup>160</sup> A história das religiões, para Eliade (**SP**, p. 25/26) é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas no Mundo, como ele expressa no seguinte trecho de sua obra **SP**:

poder-se-ia afirmar que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas - é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania - por exemplo, a manifestação do sagrado num objecto qualquer, uma pedra ou uma árvore - até a hierofania suprema que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo acto misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’- de uma realidade que não pertence ao nosso Mundo - nos objetos que fazem parte integrante de nosso Mundo ‘natural’, ‘profano’.

Mas a admissão da historicidade do fenômeno religioso sob o prisma da História das Religiões, se de um lado significa que o fenômeno religioso não pode ser compreendido fora *história*, ou, sob outro ângulo de visão, se significa que o aspecto histórico do fenômeno religioso deve ser levado em conta pelo historiador das religiões; de outro lado não implica que o citado fenômeno seja redutível a formas não religiosas de comportamento ou que ele seja redutível a uma história não religiosa como, por exemplo, a uma história social, econômica ou política; nestas duas últimas hipóteses, caso assim se procedesse, estar-se-ia deixando de considerá-lo como o objeto integral que ele é<sup>161</sup>.

Para Eliade, portanto, importa antes de tudo considerar o fenômeno religioso em si mesmo, naquilo que ele contém de irredutível e de original; trata-se de circunscrevê-lo e situá-lo no conjunto de outros objetos do espírito, no campo religioso, enfim.

Eliade (IS, p.25) afirma que na expressão História das Religiões, a ênfase deve ser dada à palavra *religião*, e não à palavra *história*. Pois, se existem muitas maneiras de se fazer a *história* – desde a história das técnicas até a história do pensamento humano – só existe uma maneira de se abordar a *religião*, que é atentar para os fatos religiosos. E alerta ainda para a importância de se compreender uma coisa, em si mesma e por si mesma, antes de fazer a *história* dessa mesma coisa.

Segundo o mencionado autor, no que se refere à sua essência, o dado religioso revela seu sentido mais profundo quando é considerado em seu próprio plano de referência, em seu universo particular, espiritual<sup>162</sup>, que não é o universo físico da experiência imediata, e não quando é reduzido a um dos seus aspectos secundários ou aos seus contextos, que dizem respeito ao universo físico da experiência imediata<sup>163</sup>.

---

<sup>161</sup> A este respeito, Eliade (THR, p. 17) afirma textualmente:

um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro de sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela lingüística e pela arte, etc. [...] é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e irredutível, seu carácter sagrado.

<sup>162</sup> Eliade (OR, p. 20) compara o universo da religião com o universo estético, para dar a dimensão do que seja o universo próprio em que se insere o dado religioso, o universo espiritual que se compõe das experiências religiosas individuais e das realidades religiosas transpessoais:

é que, de um certo ponto de vista, o universo estético pode ser comparado ao universo da religião. Em ambos os casos, deparam-se-nos simultaneamente *experiências individuais* (experiência estética do poeta e de seu leitor, por um lado, experiência religiosa, por outro) e *realidades transpessoais* (uma obra de arte num museu, um poema, uma sinfonia; uma Figura Divina, um rito, um mito, etc.). É certamente possível continuar indefinidamente a discutir o sentido que nos inclinamos a atribuir a estas *realidades* artísticas e religiosas. Mas há pelo menos uma coisa que nos parece óbvia: as obras de arte, tal como os ‘dados religiosos’, têm um modo de ser que lhes é peculiar; *existem em seu próprio plano de referência*, em seu universo particular.

<sup>163</sup> A este propósito, Eliade (OR, p. 21) oferece o seguinte exemplo:

Os fenômenos religiosos são, para Eliade, portanto, criações espirituais que se projetam no Mundo sob formas simbólicas nos dados religiosos; e não meros fatos que dizem respeito às organizações sociais, a regimes econômicos, épocas da história pré-colonial, etc..

A existência de um plano de referência próprio do fenômeno religioso já vem indicada pelos documentos religiosos em que se exterioriza a experiência religiosa, que consistem em símbolos, mitos, ritos, etc.. Deve-se reconhecer na natureza destes documentos que eles se situam no plano de referência da linguagem simbólica, nem por isto menos real do que o plano da linguagem ordinária ou das ciências empíricas ou puramente históricas.

Dada à especificidade do fenômeno religioso de corresponder a uma criação espiritual, Eliade argumenta que seria inútil, porque ineficaz, apelar para um princípio reducionista qualquer e desmistificar o comportamento e as ideologias do *homo religiosus* com o objetivo de demonstrar, por exemplo, que se trata de uma questão de projeção do inconsciente, de *cortinas corridas* por razões sociais, econômicas ou outras. Apelando para o exemplo do simbolismo do Centro do Mundo que é corrente nas culturas arcaicas tradicionais, nas quais se considera que a aldeia, o templo ou a casa se situam no *centro do mundo*, o nosso autor (OR, p. 88) afirma que não faria sentido desmitificar essa crença com a demonstração de que não existe um *centro do mundo* ou que a multiplicidade desses *centros* constituiria uma noção absurda por ser em si própria autocontraditória. Ele argumenta que, muito antes pelo contrário, só quando se toma esta crença a sério, tentando esclarecer todas as suas implicações cosmológicas, rituais e sociais, é que se consegue compreender a situação existencial de um homem que acredita estar no *centro do mundo*.

---

para dar apenas um exemplo: poucos fenômenos religiosos se encontram mais directa e mais obviamente relacionados com circunstâncias sociopolíticas do que os modernos movimentos messiânicos e milenaristas entre os povos coloniais (cultos de carga, etc.) No entanto, identificar e analisar as condições que prepararam e tornaram possíveis esses movimentos messiânicos constitui apenas uma parte do trabalho do historiador das religiões, pois esses movimentos são igualmente criações do espírito humano, no sentido de se terem tornado o que são – *movimentos religiosos*, e não meros gestos de protesto e revolta – através de um acto criativo do espírito. Resumindo, um fenômeno religioso como o messianismo primitivo deve ser estudado tal como a *Divina Commedia* é estudada, isto é, utilizando todas as ferramentas possíveis da erudição (e não, para voltar ao que dissemos anteriormente em relação a Dante, apenas seu vocabulário ou sua sintaxe, ou simplesmente as suas ideias teológicas e políticas, etc.) Pois se o historiador das religiões está destinado a promover a ascensão de um novo humanismo, cabe ao historiador das religiões apresentar o valor autônomo – o valor de *criação espiritual* – de todos esses movimentos religiosos primitivos. Reduzi-los a contextos sociopolíticos é, em última análise, admitir que eles não são suficientemente ‘elevados’, suficientemente ‘nobres’, para serem tratados como criações do génio humano como a *Divina Commedia* ou as *Fioretti* de São Francisco.



A postulação da autonomia do fenômeno religioso como objeto de estudo próprio da História das Religiões situa-se na base da formulação por Eliade do princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso, este, por sua vez, que orienta toda a obra eliadiana levada a efeito no campo da História das Religiões e que pode se expressar sob a seguinte fórmula em sua consideração como hipótese de trabalho do historiador das religiões:

Os documentos histórico-religiosos da humanidade são mais do que expressões de fatos explicáveis historicamente; são na verdade e antes de tudo, expressões, ainda que “cifradas” e que, portanto, devem ser “decifradas”, do encontro do homem com o sagrado, capazes de revelar (enquanto símbolos) os diferentes valores ou significações que a existência humana assumiu no curso da história (*apud* GUIMARÃES, 2000, p. 225) <sup>164</sup>.

A autonomia do fenômeno religioso não se choca com a *necessidade* a que se vê compelido o historiador das religiões de integrar em seu trabalho os resultados alcançados pelas várias ciências humanas (a psicologia, a antropologia, a sociologia, a história, etc.) quando estuda o fenômeno religioso sob as suas perspectivas próprias, isto para que o mesmo fenômeno seja apreendido pelo referido estudioso em sua inteireza de fenômeno ao mesmo tempo espiritual, cultural e histórico. Eliade assume a posição de que a fenomenologia da religião *stricto sensu* não pode prescindir da etnologia, da filologia, da antropologia, da sociologia, da psicologia, da história, da economia, enfim, das disciplinas históricas que abordam o fenômeno religioso sob as suas óticas próprias, uma vez que todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico e cultural.

Mas se o historiador das religiões não pode prescindir da contribuição das citadas disciplinas históricas afins a seu objeto de estudo, isto não significa que ele deva fazer o trabalho do antropólogo, do psicólogo, do sociólogo, etc., pois sua perspectiva é a do generalizador, enquanto não privilegia tal ou qual religião, mas, apoiado nos dados das pesquisas fornecidos por estes especialistas e com o recurso a um trabalho exegético-comparativo dos fenômenos religiosos históricos, busca compreender-lhes a significação religiosa.

Considerando todos estes fatores, pode-se resumir assim o posicionamento de Eliade acerca da autonomia do fenômeno religioso: por um lado, ele postula, contra toda forma de reducionismo historicista ou de reducionismo positivista, a irreducibilidade do fenômeno religioso *qua* religioso, ou seja, considerado como uma esfera autônoma entre

---

<sup>164</sup> Sobre o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso como princípio metodológico da fenomenologia da religião eliadiana, ver o subitem 2.2.2.

outros objetos do espírito; por outro lado, ele não descarta, antes considera necessária a contribuição que as disciplinas positivas (história, etnologia, antropologia, filologia, sociologia, psicologia e economia, dentre outras) possam dar para o estudo do fenômeno religioso, na medida em que todo dado religioso é também um dado histórico e cultural e diz respeito a uma experiência religiosa vivida pelo *homo religiosus*, que corresponde ao homem total.

O trabalho do historiador das religiões é, portanto, um trabalho de integração dos resultados das pesquisas feitas acerca do fenômeno religioso no âmbito das diversas disciplinas positivas em seu trabalho, que lhe é específico, de formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, sendo esta uma das formas pelas quais ele lida com a historicidade dos fenômenos religiosos concretos<sup>165</sup>.

Posta a autonomia do fenômeno religioso, cabe prosseguir na demonstração da autonomia da História das Religiões eliadiana agora já sob a perspectiva de seu método de abordagem do fenômeno religioso<sup>166</sup>.

No que diz respeito ao método, como escrevemos no início deste item, a autonomia da História das Religiões exige que seu método seja um método global que permita a apreensão e a compreensão de seu objeto de estudo – o fenômeno religioso – em sua totalidade, tanto fenomenológica quanto historicamente.

A História das Religiões eliadiana, como vimos, resulta da articulação e da integração da fenomenologia da religião com a história das religiões.

Eliade, ao se referir em sua obra OR (p. 23, nota de rodapé nº 8) às duas abordagens correntes no campo da História das Religiões – a *fenomenologia religiosa* e a *história das religiões* – esclarece que utiliza o termo fenomenologia da religião “em seu sentido mais amplo, incluindo em ‘fenomenologia’ os estudiosos que se dedicam ao estudo das estruturas e significados”<sup>167</sup>.

Sob a ótica da fenomenologia da religião *stricto sensu* e em virtude de sua posição anti-reducionista, Eliade (THR, p. 17) pressupõe que “um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro de sua

---

<sup>165</sup> A forma como se dá esta integração será tratada mais adiante neste subitem ao tratarmos da questão do método.

<sup>166</sup> No Capítulo 2 adiante, trataremos da questão do método no pensamento eliadiano; uma das primeiras constatações que lá faremos diz respeito à não explicitação deste método nas obras científicas de Eliade. Sustentaremos fundamentadamente que, apesar desta omissão, pode-se extrair das referidas obras um método histórico-fenomenológico-hermenêutico ali implícito, extremamente elaborado.

<sup>167</sup> Ao mencionar a corrente dos estudos ‘históricos’ da religião, Eliade (OR, p. 23, nota de rodapé nº 8) tem em vista os que procuram compreender os fenômenos religiosos sob a ótica predominante de seu contexto histórico, trabalhando-os, portanto, sob a perspectiva histórica positivista, o que não é seu caso.

modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa”. Ou, em outras palavras, afirma o nosso autor (THR, p. 18),

não pensamos contestar que o fenómeno religioso possa ser ultimamente encarado de ângulos diferentes; mas importa, antes de mais, considerá-lo em si mesmo, naquilo que contém de irredutível e original.

Temos aí a formulação básica do princípio da irredutibilidade do fenómeno religioso, que é o ponto a partir do qual se conforma toda a teoria eliadiana acerca do fenómeno religioso, incluindo-se aqui sua metodologia.

Eliade postula que a religião supõe a experiência religiosa, qualquer que seja o sentido atribuído a este termo por parte do *homo religiosus*. Seja a experiência religiosa a experiência do sagrado, da santidade ou da força, ou outra forma de experiência do *ganz andere*<sup>168</sup>, ela constitui aquilo em que se funda todo fenómeno religioso.

Sendo assim, ao historiador das religiões, segundo Eliade, compete o trabalho de decifrar em fatos condicionados pelo momento histórico ou pelo estilo cultural da época as correspondentes situações existenciais vivenciadas pelo *homo religiosus* que tornaram possíveis sua ocorrência; ou, em outras palavras, o fim último objetivado pelo historiador das religiões, para o citado autor, é o de entender e esclarecer o comportamento do *homo religiosus* e seu universo espiritual. Esta competência é própria do historiador das religiões e não do especialista em determinados campos das ciências humanas, como o da sociologia, antropologia, psicologia, etc., como o afirma Eliade (MA, p. 210):

Na medida em que é possível formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, ninguém poderia fazê-lo melhor do que o historiador das religiões; contanto que ele, evidentemente, domine os resultados das pesquisas feitas em todos os setores importantes de sua disciplina e os integre.

Coerentemente com este posicionamento observa-se que Eliade, como historiador das religiões, é um generalizador. Para ele, a história das religiões é inseparável da generalização, na medida em que o historiador das religiões está preocupado com as estruturas e os significados do fenómeno religioso e não com a morfologia e a história de um fenómeno religioso concreto ou de uma religião específica. Eliade (MA, p. 211) deixa clara esta atitude de generalizador que é própria do historiador das religiões, como se lê no seguinte trecho que escreveu:

---

<sup>168</sup> Do transcendente, em suma, sob qualquer forma em que ele se apresente para o *homo religiosus*.

O historiador das religiões não deve ocupar o lugar dos diversos especialistas, dominar suas respectivas filologias. Além de ser praticamente impossível, essa substituição seria inútil. O historiador das religiões cujo campo de investigação seja, digamos, a Índia védica ou a Grécia clássica, não é obrigado a dominar o chinês, o indonésio e o banto para utilizar em suas pesquisas, documentos religiosos taoístas, os mitos dos aborígenes de Ceram ou os ritos dos tongas. Sua obrigação é estar informado sobre os progressos realizados pelos especialistas em cada um destes domínios. É-se historiador das religiões não porque se domina um certo número de filologias, mas porque se é capaz de ordenar os fatos religiosos dentro de uma perspectiva geral. [...]

Para Eliade, além disso, o historiador das religiões não trabalha como um especialista porque o que lhe compete é a tarefa de um exegeta ou de intérprete dos fenômenos religiosos. Para que ele se possa desincumbir de sua tarefa, basta ao historiador das religiões, de acordo com Eliade, manter-se a par dos trabalhos dos especialistas feitos no campo de sua pesquisa e utilizar seus resultados, integrando-os, como ele (MA, p. 212) o afirma expressamente:

O historiador das religiões não se comporta como filólogo, mas como exegeta, como intérprete. O domínio de sua especialidade ensinou-lhe suficientemente a orientar-se no labirinto dos fatos, ao que se dirigir para encontrar as fontes mais importantes, as traduções mais qualificadas, os estudos mais adequados para guiar suas pesquisas. Esforça-se por compreender, enquanto historiador das religiões, os materiais postos à sua disposição pelos filólogos e pelos historiadores. Algumas semanas de trabalho são suficientes para que o linguista deslinde a estrutura de uma língua que não lhe é familiar. O historiador das religiões deveria ser capaz de chegar a resultados semelhantes ao trabalhar com fatos religiosos estranhos ao seu campo de estudo. Pois não se espera que ele retome o esforço filológico empregado nas pesquisas dos especialistas. [...] Seu dever é manter-se a par de todos estes trabalhos, utilizar seus resultados e integrá-los.

Eliade realça, de outro lado, o trabalho rigoroso de investigação filológica<sup>169</sup> que o historiador das religiões deve empreender para dar fundamento à decifração das significações religiosas dos fatos que ele investiga. Para ele (OR, p. 79), toda exegese pressupõe uma análise, isto é, a filologia, porque “não seria possível haver estudioso competente sem domínio de uma filologia”.

Ingressando na questão metodológica propriamente dita, constatamos que Eliade sustenta que, para que o historiador das religiões se coloque em condições de apreender e explicar a natureza, a complexidade e a especificidade das expressões religiosas que se mostram nos dados religiosos e para que possa apreender a essência e

<sup>169</sup> Por filologia, Eliade (OR, p. 79) designa o conhecimento da língua, da história e da cultura das sociedades cuja religião se estuda.

captar as significações dos fenômenos religiosos da forma como isto lhe compete, ele deve utilizar um processo hermenêutico que o habilite a tanto.

Eliade, nas suas obras científicas, enfatiza que, para o historiador das religiões, nada é mais importante do que a hermenêutica, o que se pode retratar na seguinte afirmativa com que ele fecha seu livro RA, p. 194:

Com efeito, o objetivo último do historiador das religiões não é o de fazer notar que existe certo número de tipos ou de esquemas de comportamentos religiosos, acompanhados de simbologias e de teologias particulares, mas muito antes de *compreender a sua significação*. E estas significações não estão dadas de uma vez por todas, elas não são “petrificadas” no esquema religioso a que pertencem, mas são, ao contrário, “abertas”, no sentido de que evoluem, se desenvolvem, se enriquecem de uma forma criadora no curso do processo histórico (mesmo se a “história” não é tomada aqui no sentido que esta palavra tem para o Judaísmo e o cristianismo ou para o Ocidente moderno). Em última análise, o historiador das religiões não pode prescindir da hermenêutica.

A hermenêutica a ser realizada pelo historiador das religiões, para que seja eficaz, deve ser, por sua vez, segundo Eliade, simultaneamente rigorosa e coerente, orientações estas que ele buscou seguir em sua própria hermenêutica. Sobre isto se pode citar a seguinte colocação sua: “Nos meus trabalhos, sempre me esforcei para chegar a uma hermenêutica do sagrado ao mesmo tempo rigorosa e coerente”<sup>170</sup>.

Utilizando um método histórico-fenomenológico-hermenêutico que descreveremos amplamente no Capítulo 2 seguinte, Eliade procede à determinação da *estrutura intencional do sagrado* com objetivo de identificar um fenômeno como fenômeno religioso, conforme o exige o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso. Para atingir este fim, o autor romeno aplica o princípio da dialética do sagrado e do profano.

Ainda com a utilização do citado método fenomenológico-hermenêutico, Eliade, partindo do postulado de que os fenômenos religiosos tendem a se erigir em um sistema, procede ainda à análise morfológica dos fenômenos religiosos históricos com o objetivo de conformar uma tipologia das diversas formas de manifestação do sagrado.

É no **THR** que o nosso autor desenvolve o estudo morfológico-comparativo dos conteúdos revelados pelas diversas hierofanias historicamente situadas relativas às religiões arcaicas, devidamente documentadas nos dados religiosos que seleciona (estes que sob o ponto de vista estrutural se mostram como símbolos mitos, ritos, formas

---

<sup>170</sup> Eliade, (1970, p. 236).

divinas, etc.). Tal estudo é feito por ele com vista a descobrir ou construir a morfologia do sagrado<sup>171</sup>. A complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos é, assim, condição prévia para o estudo morfológico-comparativo que Eliade faz em *THR*<sup>172</sup>.

No final de seu estudo morfológico-comparativo, Eliade observa que se lhe apresenta um conjunto coerente de modalidades diversas do sagrado ligadas entre si em razão de uma essência ou ordem primordial que funda seu sentido: trata-se da ordem das manifestações do sagrado que se referem às posições primordiais assumidas pelo homem ao tomar consciência de sua posição no Universo (as hierofanias uranianas, aquáticas, telúricas, vegetais, biológicas, tópicas, o espaço e o tempo sagrados). Esta ordem é uma ordem finalística intrínseca que mantém as hierofanias ligadas entre si; e pode-se dizer que ela rege as hierofanias enquanto cada uma delas tende a realizar a significação a que está destinada, que é aquela do sistema a que pertence. Tal ordem corresponde àquela categoria que Eliade denomina de arquétipo<sup>173</sup>.

Os tipos morfológicos encontrados e descritos pelo autor romeno no **THR** correspondem aos sistemas simbólicos estruturais que presidem toda a variedade das hierofanias - cósmicas, biológicas e tópicas, o espaço sagrado e o tempo sagrado - ou, sob outra perspectiva, correspondem às formas das revelações primordiais do sagrado; sob o ponto de vista existencial, estes mesmos tipos expressam as principais posições religiosas assumidas pelo *homo religiosus* no Cosmo. Tem-se, deste modo, como resultado do método morfológico-comparativo concebido e utilizado por Eliade o que ele denomina como a *morfologia do sagrado*.

A função da morfologia do sagrado é a de realizar a passagem da manifestação concreta e histórica do sagrado à sua *significação estrutural*.

Considerando-se que toda manifestação do sagrado é simbólica, Eliade apresenta os sistemas estruturais que compõem a morfologia do sagrado como correspondendo a sistemas de associações simbólicas ou simbolismos religiosos ou ainda hierofanias, sistemas os quais, como veremos no subitem 2.2.4.2.3. a seguir, são coerentes,

---

<sup>171</sup> Eliade conforma sua morfologia do sagrado sobre as religiões das sociedades arcaicas na consideração de que o homem destas sociedades tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados; até mesmo a vida orgânica deste homem é vivida como um sacramento, como ocorre com a nutrição e a sexualidade, que são vividas ritualmente em cerimônias por cujo intermédio o *homo religiosus* arcaico se comunica com a força que representa a própria vida, aproximando-se da realidade, inserindo-se na ôntica, 'libertando-se de automatismos (desprovidos de conteúdo e de sentido), do dever, do 'profano', do nada'. Cf. **SP**, p. 26; 28-29 e **THR**, p. 56-57.

<sup>172</sup> O que iremos demonstrar também no Capítulo 2 sob o ponto de vista do método fenomenológico-hermenêutico implicitamente empregado por Eliade em sua História das Religiões.

<sup>173</sup> Cf. subitem 3.7. adiante a respeito desta configuração do arquétipo no pensamento eliadiano.

autônomos e universais (simbolismos uranianos, aquáticos, telúricos, etc.). Considerados em seu conjunto, estes sistemas de associações simbólicas ou simbolismos religiosos correspondem ao que Eliade denomina como *simbolismo religioso*.

Até aqui, estamos vendo Eliade aplicar seu método fenomenológico-hermenêutico no plano da análise fenomenológico-descritiva do símbolo religioso.

Extraindo a essência do fenômeno religioso historicamente situado e reintegrando-o no interior do sistema de associações simbólicas arquetípicas a que ele pertence, fazendo-o em função da homologia entre as respectivas essências<sup>174</sup>, faz-se possível a Eliade compreendê-lo ou extrair-lhe a significação, trabalho este que se situa no campo da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos<sup>175</sup>.

O simbolismo religioso, portanto, apresenta-se como o instrumento hermenêutico empregado por Eliade em sua hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos para extrair o significado dos fenômenos religiosos historicamente situados, expressos nos dados religiosos<sup>176</sup>; ou, em outras palavras, trata-se do instrumento hermenêutico utilizado por Eliade para a interpretação dos fenômenos religiosos historicamente situados.

De acordo com Eliade (OR, p. 22/23) não basta, contudo, ao historiador das religiões apreender o significado de um fenômeno religioso a partir da fenomenologia da religião *stricto sensu* e, por meio da hermenêutica, decifrar sua mensagem.

Também a história das significações arquetípicas dos simbolismos religiosos que compõem a morfologia do sagrado deve ser estudada, isto é, há que se estudar e compreender a história das crenças e ideias religiosas; isto significa o desvendamento das alterações e modificações sofridas por aquelas significações arquetípicas ao longo

---

<sup>174</sup> A essência do fenômeno religioso histórico é homóloga à essência arquetípica do sistema simbólico arquetípico ou simbolismo religioso em que o primeiro vem integrado para o fim de sua interpretação.

<sup>175</sup> Veremos no subitem 2.4. a seguir que este procedimento metodológico integrante do método fenomenológico-hermenêutico utilizado por nosso autor em sua interpretação dos fenômenos religiosos históricos vem denominado, na esteira da denominação que lhe conferiu Rasmussen (1978, p. 97-104), de *reintegração eidética*.

<sup>176</sup> Iremos deixar o ponto referido bem claro no subitem 2.2.4. adiante. Contudo, é importante assinalar, desde já, que a ordem em que Eliade procede à concretização, em seu método fenomenológico-hermenêutico, dos princípios hermenêuticos que lhe possibilitam extrair a essência e a significação do fenômeno religioso histórico - o princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso, o princípio da dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso - *não é uma ordem cronológica*. Como observa Allen (1985, p. 132), 'sem um estruturalismo baseado na interpretação do simbolismo religioso, o fenomenólogo não poderia 'perceber' nunca o fenômeno religioso em toda sua complexidade dialética. Em resumo, a principal característica da metodologia de Eliade é que todos os princípios hermenêuticos atuam simultaneamente.'

da história da humanidade, esclarecendo em última análise sua contribuição para a cultura por inteiro, bem como seu alinhamento cronológico.

Neste ponto, entra em cena a história das religiões eliadiana.

A história das religiões eliadiana, que corresponde a uma anamnese das significações arquetípicas dos fenômenos religiosos<sup>177</sup> tais como foram vividas historicamente pelo *homo religiosus* desde a pré-história até a contemporaneidade, deve ser vista como uma compreensão da história das situações existenciais do *homo religiosus*; não constitui, desta forma, “uma história ‘historicizante’ que deixasse de lado uma série de comportamentos e de significações humanas que não se reduzem aos aspectos materiais, políticos, sociais”<sup>178</sup>, históricos, enfim. Eliade (CTAE, p. 14) deixa bem clara a dimensão do papel da história em sua história das religiões:

Escreve-se história das religiões na medida em que se aplica a estudar os fatos religiosos como tais: isto é, em seu plano específico de manifestação; este plano específico de manifestação é sempre *histórico*, concreto, existencial, inclusive se os fatos religiosos que se manifestam não são sempre nem totalmente redutíveis à história. Desde as hierofanias mais elementares – por exemplo, a manifestação do sagrado em tal árvore ou em tal pedra – até as mais complexas (a “visão” de uma nova “forma divina” por um profeta ou um fundador de religião), tudo se manifesta no “concreto” histórico e está em certo modo condicionado pela história.

Para conformar sua história das religiões, como também demonstraremos no item 2.5.1. adiante, Eliade utiliza um método que pode ser denominado de hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, superando, assim, o plano fenomenológico-descritivo em que se situou no **THR** e nas suas demais obras até **RA**, ingressando no plano hermenêutico-filosófico de análise do fenômeno religioso. Por meio da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, ao decifrar os fatos religiosos, que são expressão das diversas experiências religiosas vividas pelo homem na pré-história e no curso da história, Eliade tem em vista trazer à luz e expor cronologicamente as posições e as situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história, expressos em seus comportamentos religiosos. Em sua hermenêutica filosófica feita a partir do símbolo religioso Eliade torna-se capaz de compreender aquelas posições e situações existenciais, mostrando-se o símbolo religioso, assim, como um instrumento detector e decifrador da realidade humana.

<sup>177</sup> Significações arquetípicas que são aquelas homólogas às essências arquetípicas que se expressam nos diversos sistemas simbólicos que conformam a morfologia do sagrado, como já vimos acima.

<sup>178</sup> Citação de trecho da lavra de Guimarães (2000, p. 500).



Estando de posse das significações existenciais dos fenômenos religiosos historicamente acontecidos desde a pré-história até os dias de hoje, Eliade organiza-os cronologicamente, conformando em **HCIR** (volumes I a III) sua história das crenças e das ideias religiosas, isto, é, sua história universal das religiões<sup>179</sup>.

Pelo exposto, de uma forma esquemática, tendo em vista os objetivos que nos propusemos, apontamos e descrevemos neste item os marcos do percurso metodológico realizado por Eliade com a utilização de seu método fenomenológico-hermenêutico: a irreduzibilidade do sagrado; a dialética do sagrado e do profano; a morfologia do sagrado; o simbolismo religioso; a interpretação do fenômeno religioso histórico no plano de sua análise histórico-diacrônica por meio da utilização da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, seguida pelo alinhamento cronológico das crenças e das ideias religiosas assim encontradas, isto para a conformação de sua história universal das religiões.

Fica claro assim que, tanto em sua fenomenologia da religião *stricto sensu* como em sua história das religiões, Eliade, na conformação e na aplicação de seu método histórico-fenomenológico-hermenêutico, não somente considera o fenômeno religioso em seu próprio plano, como também toma devidamente em conta seu caráter histórico, ou seja, o método eliadiano trabalha o fenômeno religioso em sua globalidade, tanto fenomenológica quanto historicamente.

Por todo o exposto, evidencia-se a autonomia da História das Religiões eliadiana, que possui um objeto próprio de estudo e uma metodologia também própria e inteiramente adequada ao estudo do citado objeto.

#### 1.4.2.3.2. A História das Religiões eliadiana como uma disciplina integral

Ao discorrermos no subitem 1.4.2.2. retro sobre a articulação e a complementação entre a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões no seio da História das Religiões, ficou evidenciado ali o fato de que a História das Religiões é, segundo Eliade, uma disciplina integral, pelo que remetemo-nos ao que lá ficou dito a este respeito.

Acrescentamos aqui a conclusão que decorre de tudo o que foi afirmado no item 1.4.2.2 supra referido, a qual mostra a originalidade e a substância do pensamento eliadiano na configuração de sua História das Religiões, qual seja: construindo sua História das Religiões em torno dos dois eixos antes citados - a fenomenologia da

---

<sup>179</sup> Lembrando-se que a obra **HCIR** ficou inacabada, faltando o volume IV.

religião *stricto sensu* e a história das religiões -, articulando-os e integrando-os, Eliade superou a alternativa fenomenologia da religião ou história das religiões em direção a uma concepção integral de sua disciplina. Ou, em outras palavras, como observou Guimarães (2000, p. 220): “Portanto, mais do que na opção entre metodologias diferentes [fenomenologia religiosa/história das religiões], trata-se, para Eliade, de superar essa alternativa dentro de uma perspectiva hermenêutica global”.

E em assim tendo feito, como demonstraremos no item 1.4.2.4. a seguir, Eliade conformou uma fenomenologia existencial das religiões, desta forma, alçando sua História das Religiões ao plano filosófico.

#### 1.4.2.4. O enquadramento do pensamento eliadiano no campo da fenomenologia existencial da religião

##### 1.4.2.4.1. Sobre o posicionamento filosófico de Eliade e os elementos filosóficos situados nos fundamentos teórico e metodológico de sua História das Religiões

Em seu ensaio intitulado *Autobiographical fragment* (1982, p. 113-127)<sup>180</sup>, Eliade assim evidenciou o posicionamento filosófico que, segundo ele, orientou toda sua obra realizada no campo da História das Religiões:

Desde já quero deixar clara uma coisa: a série de estudos e pesquisas que, aparentemente, podem ser considerados ‘científicos’, eu os considero muito mais como ‘filosóficos’. Isto se explica porque, mesmo quando eu estava envolvido com a história da ciência, e estava tentando compreender o significado das metalurgias e alquimias orientais, o que me interessava primariamente eram as valorizações metafísicas presentes naquelas técnicas tradicionais, muito mais do que as suas possíveis ‘descobertas científicas’. Nos textos alquímicos, por exemplo, o que me interessava era o que eu acreditava ser peculiar àquelas técnicas soteriológicas, não o que poderiam constituir os rudimentos de uma pré-química. A alquimia não foi nunca uma pré-química, isto é, uma ciência ‘elementar’ e uma prática empírica; ela pode ser assim valorizada somente quando o horizonte espiritual nos quais as técnicas tradicionais tornaram-se obscuras, o homem encontrou outro horizonte – aquele das ‘leis da matéria’ – e pesquisando nos antigos textos sob a luz desta nova perspectiva,

<sup>180</sup> No qual Eliade responde à questão posta pelos editores de *Caiete de Dor*, que lhe pediram para explicar como fazia para reconciliar dois campos de atividade – literatura, de um lado, e ciência e filosofia, de outro lado – e em que extensão as ocupações científicas e filosóficas podiam coexistir com a criação literária e em que extensão as primeiras enriqueciam ou tornavam menos atraentes a segunda, questões que ele afirma que vinha colocando a si próprio há trinta anos na ocasião.

Tal resposta foi dada por Eliade 4 anos antes de sua morte, quando sua obra de História das Religiões já se achava consolidada. Veremos logo adiante como e por que razões Eliade recusou-se, no corpo de sua obra, a tomar um posicionamento filosófico explícito.

encontrou nelas, naturalmente de modo suficiente, os rudimentos de uma ‘observação científica’ e ‘prática de laboratório’.

Este é apenas um exemplo, mas isto não significa que seja o único. Escrevi vários trabalhos baseados na etnologia e no folclore, mas não acredito que os tenha escrito com o objetivo de acrescer a imensa bibliografia etnológica e folclórica. Não que eu tenha nada contra estas disciplinas; pelo contrário, considero-as entre as mais úteis para o novo humanismo ecumênico que o nosso século foi chamado a articular. Mas nunca me senti capaz de compor um trabalho ‘puramente científico’ de etnografia ou folclore. Estou interessado somente nos documentos espirituais que jazem enterrados naquela enorme quantidade de livros publicados por etnólogos, folcloristas e sociólogos. Nessas centenas de milhares de páginas, acredito que sobrevive um Mundo de mitos e símbolos que devem ser conhecidos e compreendidos, se nós queremos ser capazes de compreender a situação do homem no Cosmo. Agora, como sabemos bem, esta situação já constitui uma metafísica. Esforços para conhecer e compreender são incorporados mais propriamente na ‘filosofia’ do que na ‘ciência’, que, neste caso, está preocupada primariamente com o recolhimento rigoroso dos documentos orais, com sua classificação de acordo com ‘tipos’ e ‘motivos’, e finalmente com sua interpretação histórica e sociológica.

Não obstante este claro posicionamento do autor romeno quanto ao enquadramento de sua obra dita científica – de historiador das religiões - no campo filosófico, Eliade não assumiu explicitamente nos seus escritos de historiador das religiões sua posição filosófica e, muito menos, apontou em seus trabalhos as escolhas filosóficas que fez quando da eleição e da conformação dos elementos conceituais e metodológicos que utilizou para construir sua História das Religiões. A identificação daquelas escolhas filosóficas constitui, contudo, uma questão de extrema importância para uma boa compreensão da obra eliadiana, isto para não dizer que se faz mesmo necessária para uma adequada leitura sua.

Spineto (2006), no curso de sua exposição sobre aqueles que considera como constituindo os conceitos-chave da História das Religiões eliadiana - a *comparação* ou *o método comparativo*, o *arquétipo*, o *sagrado* e o *símbolo* – descreve não somente os caminhos percorridos por Eliade na conformação de cada um deles como simultaneamente aponta os elementos filosóficos que, em seu modo de ver, situam-se em sua base. Trata-se de uma perspectiva de abordagem original do pensamento eliadiano. Trata-se também de uma abordagem sólida na medida em que está suficientemente ancorada em elementos da biografia intelectual de Eliade, que Spineto (2006) explora a fundo na mesma obra. e em relação aos quais estreitou o foco no que se refere aos conceitos fundamentais supra referidos para extrair as conclusões a que chega quanto aos elementos filosóficos em que eles se fundam. E, sobretudo, trata-se de

um estudo organicamente construído com vista da à globalidade e ao mesmo tempo à sistematicidade da obra do autor romeno.

Observa o citado autor italiano (2006, p. 200) a propósito das razões da omissão de Eliade quanto à explicitação das opções filosóficas assumidas em seu trabalho de historiador das religiões e dos problemas que tal omissão gerou na compreensão da obra do autor romeno:

Eliade não quis jamais precisar suas opções filosóficas, temendo afastar-se da concretude da história e, verossimilmente, tornar mais vulnerável o seu trabalho, ancorando-o a uma corrente especulativa particular, mas talvez não se tenha dado conta de quanto o tipo de história das religiões [História das Religiões] que ele defendeu requeira, entretanto, escolhas teóricas fortes e de como, não tendo explicitado tais escolhas, o seu trabalho se abrisse a leituras extremamente variadas, muitas das quais jamais aceitou. [...]

Neste subitem, procuraremos apontar de um modo panorâmico os elementos filosóficos que se encontram na base da construção da História das Religiões eliadiana seguindo em termos gerais a linha do trabalho de Spineto, buscando-os em função daqueles que o autor italiano apontou como constituindo os conceitos-chave da referida disciplina: a *comparação*, o *arquétipo*, o *sagrado* e o *símbolo*<sup>181</sup>.

No segundo subitem seguinte a este, com os elementos aqui reunidos e após termos feito a abordagem do anti-historicismo de Eliade, que responde pela unidade interna que existe entre sua concepção filosófica pessoal anti-historicista e sua obra científica, estaremos em condição de apresentar a nossa leitura pessoal acerca do enquadramento epistemológico do pensamento de Eliade, situando-o no campo da fenomenologia existencial da religião.

Voltando ao tema que ora nos ocupa, consideramos que é importante assinalar, em primeiro lugar, que Eliade, como já mencionamos antes, sempre apresentou sua abordagem do fenômeno religioso como histórica e, seguindo o ensinamento de Pettazzoni, a quem sempre chamou de “mestre” nas cartas que lhe escreveu ao longo da vida, trabalhou a partir da ideia da autonomia e da particularidade da História das Religiões.

Sobre os elementos que demonstram a continuidade entre os pensamentos de Eliade e Pettazzoni em torno dos temas citados – a abordagem histórica do fenômeno

---

<sup>181</sup> Podemos encontrar os pressupostos filosóficos e metodológicos da pesquisa de Eliade desenvolvidos em outras linhas de abordagem nos importantes trabalhos de Culianu (1978), de Scagno (1982), Turcanu (1988) e Ricketts (1988). Optamos por seguir a linha adotada por Spineto para a elucidação de tais pressupostos em razão das suas qualidades acima apontadas que a tornam delimitada e objetiva.

religioso e a autonomia e particularidade da História das Religiões - podem-se apontar os seguintes (*apud* Spineto, 2006, p. 100-102): a) o primeiro é o que diz respeito à consideração da História das Religiões como uma disciplina autônoma e ao mesmo tempo como uma história geral. Pettazzoni afirmava a autonomia e a independência da História das Religiões, a qual, segundo ele, se emancipou das disciplinas afins, no seguinte sentido: a primeira dá às segundas a noção de fenômeno religioso, de seu ser e de seu acontecer. Tal postura levou Eliade a escrever ao autor italiano: “o senhor faz a *história das religiões* enquanto a maior parte dos estudiosos franceses fazem a história de um fragmento” (*apud* Spineto, 2006, p. 100); b) o segundo elemento está ligado à fundamentação da autonomia da História das Religiões: a História Geral das Religiões é possível enquanto ela tem um objeto autônomo, que define e delimita seu âmbito disciplinar, a religião. O historiador das religiões possui, segundo Pettazzoni, “a noção do fenômeno religioso em seu ser e em seu acontecer”, deve “pensar os fatos religiosos reconhecidos e delimitados como tais” (*apud* Spineto, 2006, p.101). Por ocasião da publicação do **THR** de Eliade, Pettazzoni congratula-se com Eliade por ter ele apreendido “a escala religiosa” segundo a qual os fenômenos religiosos devem ser observados, concluindo: “Eis enfim um Tratado de história das religiões [História das Religiões] escrito sob um ponto de vista religioso!” (*apud* Spineto, 2006, p.101); c) o terceiro elemento de convergência, mas que é também um elemento de dissensão parcial entre os dois historiadores das religiões, assenta-se na questão ligada à justificação da autonomia da História das Religiões. Pettazzoni dá indicações em alguns escritos seus para a solução desta indispensável questão: em primeiro lugar, o fato religioso não deve ser estudado num sentido intelectualista; Schleiermacher e Max Muller tiveram o mérito de acentuar o valor emocional da religião, contra o racionalismo de Tylor; é necessário também superar a posição de Lang, que reduz a religião a pensamento lógico, enquanto a raiz da religião se assenta, propriamente, numa experiência emocional; esta experiência, por seu turno, configura-se como uma atividade fantástica que é descrita em termos crocianos como uma faculdade da mente, mas contra Croce e com Giambattista Vico, apresenta-se como uma faculdade autônoma, distinta daquela racional, e irreduzível à esfera estética; o outro lado da experiência emocional diz respeito, ao invés, às suas raízes “existenciais” das quais é extraído o sentido dos fatos religiosos. Spineto, remetendo-se a Fabio Ricardi, afirma que um dos temas que Eliade retoma de Pettazzoni é propriamente o anti-intelectualismo, mas desenvolvido segundo linhas radicalmente diversas. Tanto é que numa carta de 1936 a Pettazzoni, Eliade (*apud*

Spineto, 2006, p. 102) escreve que “a tarefa de nossa geração será a de colocar em evidência os valores espirituais, reais, de certos fenômenos religiosos que até agora foram estudados excessivamente a partir de seu exterior”. Ao estudo exterior dos fatos religiosos Eliade contrapõe uma indagação interior que permita penetrar-lhes o sentido. A ‘tópica’ da mente pettazzoniana é ignorada; em seu lugar, é retomado o conceito de pesquisa como indagação sobre o sentido, como ‘hermenêutica’ (um termo estranho ao vocabulário de Pettazzoni, mas importante nos desenvolvimentos do pensamento eliadiano). De qualquer forma, em seu intento de esclarecer o sentido dos fenômenos religiosos Eliade não busca deles as condições materiais, mas espirituais.

Em segundo lugar, é relevante observar, como o faz Spineto (2006, p. 167), que a “descoberta” da História das Religiões e a do método comparativo estão estreitamente ligadas na formação de Eliade.

Eliade (*apud* Spineto, 2006, p. 174) escreve no prefácio da versão francesa de sua obra sobre o yoga que, por meio da comparação, o historiador das religiões encontra relações orgânicas entre os fatos religiosos pertencentes a sistemas culturais próximos ou religiosos, as quais utiliza para extrair os sentidos de tais fatos.

Segundo Spineto (2006, p. 171-172), Eliade encontra nas obras de Frazer, Pettazzoni e Macchioro três exemplos e três modelos do uso do método comparativo, tomando o estilo de Frazer, a atenção ao contexto histórico de Pettazzoni e a extensão da comparação de Macchioro.

De Frazer, um dos pioneiros da antropologia britânica, Eliade extrai uma indicação metodológica que se mostrou fundamental na elaboração de sua História das Religiões, qual seja, a de que a vida religiosa da humanidade não pode ser compreendida a não ser por meio do exercício da comparação. Contudo, não encontrou no citado autor uma justificação teórica para a comparação<sup>182</sup>.

Pettazzoni (*apud* Spineto, 2006, p. 169) situava explicitamente a comparação na base da História das Religiões; contrariamente às opiniões de Croce e Omodeo, o historiador das religiões italiano desenvolve sua História das Religiões como uma disciplina histórica e comparativa; quando mencionava a autonomia da esfera religiosa utilizava uma linguagem crociana e fazia referência à filosofia de Giambattista Vico e à teoria psicológica de Wilhelm Wundt. Eliade, contudo, não foi sensível a nenhuma destas referências culturais; embora considerasse Pettazzoni como um modelo da

---

<sup>182</sup> *Apud* Spineto, 2006, p. 168.

utilização do método comparativo no campo da História das Religiões, não compartilhou com ele estas escolhas.

Em Macchioro, Eliade encontrou uma forma de comparação empregada com um amplo raio de alcance em estudos que aquele autor italiano pretendia apresentar como histórica e filologicamente acurados, e, ainda, uma defesa e uma justificação da autonomia da História das Religiões. Para Macchioro, a originalidade da História das Religiões está fundada sobre características que são peculiares à religião, que ele compreende não como uma forma de conhecimento, mas como uma experiência espiritual. Eliade, contudo, critica o conceito de experiência de Macchioro, que lhe parece muito vago e sustenta a necessidade de se recorrer à noção de *Erlebnis* que traz consigo o conceito de transcendência<sup>183</sup>.

Na elaboração de seu método comparativo, Eliade situou no centro de seu pensamento a concepção de experiência vivida, que lhe adveio dos ensinamentos de seu mestre romeno Ionescu<sup>184</sup>.

Ionescu filtrou sua concepção de experiência vivida, por sua vez, do conceito de *Erlebnis* diltheyano, sendo que na abordagem de Ionescu o *Erlebnis* encampa o conceito de transcendência. Segundo Ionescu, para colher a estrutura da realidade, não é necessário exercitar uma atividade de “conhecimento” e sim uma atividade de “compreensão”; a compreensão é uma “experiência vivida criadora”, o lugar da união do sujeito e do objeto da pesquisa que, nas ciências do espírito, não fazem parte de dois planos de realidade diferentes<sup>185</sup>.

Eliade aplica estes princípios à religião, considerando a experiência como a experiência religiosa e a experiência religiosa como a experiência do transcendente<sup>186</sup>.

De acordo com Spineto (2006, p. 172-173), a transcendência é o segundo argumento sobre o qual Eliade funda sua ideia de comparação: na experiência religiosa temos, de um lado, o homem que a faz, e, de outro lado, uma realidade divina, que se manifesta diversamente ao homem nas diferentes culturas. O divino<sup>187</sup> manifesta-se ao

---

<sup>183</sup> Spineto (2006, p. 169-172).

<sup>184</sup> *Apud* Spineto, 2006, p. 200.

<sup>185</sup> *Apud* Spineto, 2006, p. 200.

<sup>186</sup> Como observa Scagno (1982, p. 100), adotando a hermenêutica da experiência religiosa no desenvolvimento de sua disciplina, Eliade toma posição diversa da de Pettazzoni não somente sob o ponto de vista metodológico como também em relação ao plano filosófico: de um lado, temos a hermenêutica da experiência religiosa de Eliade, e, de outro, o historicismo de Pettazzoni para o qual a religião é vista como um valor que deve ser considerado autonomamente, mas somente num momento metodológico inicial, para depois ser retomado como parte e produto do processo histórico da civilização humana.

<sup>187</sup> Que Eliade, a partir da fase da maturidade de sua obra Eliade faz corresponder à concepção geral do sagrado, tomado como o que é o real, o verdadeiro, o que dá sentido à existência humana.

homem em formas diversificadas culturalmente condicionadas, mas a realidade que se manifesta por meio da mediação destas formas é sempre a realidade divina, que conserva uma unidade fundamental e que sempre provoca nos homens o mesmo tipo de emoções. Spineto (2006, p. 173) afirma que, quanto à identidade do divino, Eliade não dá indicações precisas nos seus escritos juvenis do período romeno, mas pode-se afirmar que não se trata de noção estranha ao sagrado de Rudolf Otto, de quem Eliade ouvira falar por intermédio de Ionescu, de quem conhecia a obra e com o qual passou a se corresponder em 1929.

Nos seus escritos juvenis, em suma, Eliade utiliza os elementos seguintes para extrair a semelhança entre os fenômenos religiosos que se relacionam uns com os outros: a identidade dos homens que fazem a experiência religiosa e a identidade do divino que se mostra a eles na citada experiência<sup>188</sup>.

Somente nos anos 30 é que Eliade dará consistência metodológica a seu pensamento, respondendo a questões que ficaram em aberto nas obras de sua juventude, quais sejam a definição do homem que faz a experiência religiosa, a definição do sagrado (divino), e o esclarecimento da forma como se dá a relação entre o homem e o sagrado.

Spineto (2006, p. 174) assinala que na metade dos anos 30 dá-se uma mudança na biografia intelectual de Eliade, com a publicação de uma série de artigos nos quais seu vocabulário conceitual se torna mais rico. Ricketts (*apud* Spineto, p. 174) relaciona esse enriquecimento às leituras que ele faz de Carl Hentze, Ananda Coomaraswmy e Paul Mus, em cuja obra, de acordo com Spineto, Eliade encontrou uma resposta ao problema da relação entre a experiência humana e o sagrado: Eliade localiza no símbolo a ideia de uma realidade mediadora entre o homem e o sagrado, ideia que identifica nos

---

<sup>188</sup> Spineto (2006, p. 172) menciona que nos anos 20 Eliade faz apelo a uma ideia de alma humana comum (ou a uma conformação orgânica do espírito humano) como base para experiências religiosas análogas. Observa e este propósito, que, o pensamento de Frazer, que partia deste pressuposto, incluía todavia uma forma de racionalismo que Eliade não podia compartilhar; em Pettazzoni, o conceito de ‘alma humana’ não havia sido desenvolvido, enquanto Macchioro lhe dava um conteúdo concreto que Eliade estava pronto a aceitar.

Contudo, como se viu, Eliade considerava o conceito de experiência de Macchioro muito vago e buscava na noção de experiência vivida de Ionescu um instrumento conceitual para dar fundamento teórico à ideia de religião como experiência.

A noção de alma humana como fundamento para a comparação foi abandonada por Eliade por não ter encontrado para ela uma consistência filosófica; o fundamento para comparação foi mais tarde definitivamente situado por nosso autor na noção de arquétipo, como se verá logo a seguir.



pensamentos dos citados estudiosos, trabalhando-a, contudo, num sentido que lhe é próprio<sup>189</sup>.

Mais uma vez, o autor romeno utiliza o método de comparação para o estudo dos símbolos religiosos: os símbolos religiosos são analisados com sua recondução a estruturas, redes, sistemas nos quais se inserem, sistemas aos quais Eliade atribui o nome de arquétipo<sup>190</sup>.

O exercício do método comparativo por parte de Eliade passa, a partir daí, a ligar-se à segunda concepção de sagrado, que ele adota, a par daquela ontológica, que também se consolida em seu pensamento – o sagrado considerado como o totalmente outro, o que é real, o verdadeiro, o que dá sentido à existência humana -: o sagrado é, para Eliade, fenomenológica e metodologicamente, a realidade que se manifesta ao homem através do profano, por meio dos símbolos religiosos.

Em sua obra **MR**, escrita no período romeno e publicada em 1942 em Bucareste, que recolhe e completa uma série de artigos escritos entre 1938 e 1939 publicados na revista **Universul literar**<sup>191</sup>, Eliade fala sobre a experiência religiosa como constituindo uma experiência existencial, colocando-a em relação com o arquétipo, propondo uma ideia que voltará frequentemente nas suas obras: as intuições arquetípicas são aquelas que apareceram no momento em que o homem tomou consciência de sua posição no Cosmo. Em outras palavras, como escreve Spineto (2006, p. 175) sobre este tema eliadiano, “é, assim, a primeira relação entre o homem e o Cosmo no qual vive que dá

---

<sup>189</sup> Spineto (2006, p. 147) escreve que, em 1937, Eliade opõe dois modos de se analisarem os documentos etnográficos e folclóricos, sendo o primeiro o de Lucian Blaga, que busca o ‘estilo’ de uma cultura, e o segundo, o que busca determinar a unidade das tradições e dos símbolos que se encontram na base das velhas civilizações orientais, ameríndias e ocidentais e também nas culturas etnográficas. Como adeptos deste segundo modo de análise, Eliade cita Guénon, Evola, Coomaraswamy, Valter Andrae, Paul Mus, Alfred Jeremias e Carl Hentze, o último que não crê em uma Tradição única. Eliade fala, ainda, da redescoberta do símbolo, reconhecendo nesta a presença de um fenômeno mais amplo em relação ao pensamento tradicional. A noção de símbolo é central no pensamento dos tradicionalistas que a desenvolveram nas suas pesquisas sobre o centro, sobre a árvore sagrada, sobre a androginia, sobre a união dos opostos. A seu turno, os antropólogos haviam procurado justificar as semelhanças entre os vários fenômenos religiosos, fazendo-o através de princípios evolucionistas. Assim, Nos *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, de 1943, Eliade opõe aos métodos positivistas de Tylor, Mannhardt e Frazer àqueles de Olivier Leroy e Coomaraswamy, não isentando estes últimos de crítica, mas atribuindo-lhes o papel de terem fornecido um modelo alternativo ao positivista. Em sua busca das constantes da humanidade Eliade apropria-se, portanto, do pensamento tradicional. Mas para aderir às posições tradicionalistas, ele deveria qualificar o símbolo em sentido metafísico, passo este que não dá, porque o fundamento da unidade de sentimento dos homens situa-se, para ele, na experiência existencial. Na verdade, como Spineto (2006, p. 142) já deixara claro antes na análise que faz da relação entre Eliade e o pensamento tradicional, ‘uma análise aprofundada demonstra que termos e concepções tradicionalistas vêm integrados por Eliade no interior de um quadro conceitual diferente. Antes de tudo falta, em Eliade, a noção central do tradicionalismo, isto é, exatamente, a ideia de uma Tradição primordial’.

<sup>190</sup> Sobre as diversas acepções da noção de arquétipo no pensamento eliadiano, ver item 3.7 adiante.

Sobre arquétipo como noção de cunho metodológico, ver subitem 2.2.4.2.1. adiante.

<sup>191</sup> *Apud* Scagno (1989, p. XVI).

origem aos arquétipos”. Com isto, Eliade não só precisa seu conceito de ser humano, o homem que faz a experiência religiosa, como apresenta a experiência religiosa como uma experiência existencial que nasce no momento em que o homem toma consciência de sua situação no Cosmo. Neste sistema, conforme observa Spineto (2006, p. 175), Eliade desenvolve e integra uma ideia de finitude, que pode ser correlacionada aos ensinamentos que absorveu no período indiano, e que se deve, ao mesmo tempo, à influência de Otto, à qual passa a fazer cada vez mais referências.

Estão fincadas aí, deste modo, as bases da atividade científica desenvolvida por Eliade posteriormente à Segunda Guerra Mundial: o conceito de *símbolo* como realidade mediadora entre o *ser humano* e o *divino*; a noção de *arquétipo*; a *experiência religiosa* como experiência existencial<sup>192</sup>.

A noção de arquétipo utilizada por Eliade tem em sua base, de acordo com Spineto, a noção de morfologia que está ligada à obra de Goethe, mais especificamente, a que é empregada nos escritos deste último autor que versam sobre a ciência da natureza para indicar seu método de estudo<sup>193</sup>.

Assim é que em carta a Culianu, datada de maio de 1977, escrita a propósito do rascunho que aquele lhe enviara sobre o livro que havia dedicado à análise da obra eliadiana e que será publicado em 1978 com o título *Mircea Eliade*, Eliade (1978, 5-7) manifesta sua satisfação com o fato daquele autor ter ressaltado a importância da morfologia goethiana para sua noção de arquétipo; e em entrevista a Rocquet, Eliade (*apud* Spineto, p.194) afirma a respeito do mesmo tema:

Aceito o ‘estruturalismo de Dumézil, Propp e de Goethe. Você sabe que Goethe [...] pensou que todas as formas vegetais poderiam ser reconduzidas àquilo que ele chamava ‘a planta originária’. [...] Quanto a mim, nos meus inícios ao menos, pensava que para ver claro neste oceano de fatos, de figuras e de ritos o historiador das religiões deveria, em seu âmbito, buscar a ‘planta originária’, a imagem primordial, ou mesmo aquilo que resulta do encontro do homem com o sagrado.

Eliade, contudo, não reconhece um débito para com Goethe, o que leva a crer que ele se sentia seguro quanto à originalidade de sua morfologia do sagrado, segundo conclui Ricketts a partir de uma análise que faz dos diários de Eliade, como se refere Spineto (2006, p. 196-197):

---

<sup>192</sup> Spineto, 2006, p. 175.

<sup>193</sup> Spineto, 2006, p. 193.

uma análise dos diários [de Eliade] induz Ricketts a sustentar que Eliade não reconhecia um débito no confronto com Goethe, mas que pretendesse muito mais apresentar a própria morfologia como uma descoberta original e, para reforçá-la, enxergasse no pensador alemão analogias com o próprio sistema de análise.

Em reforço a esta linha de análise, Ricketts (*apud* Spineto, p. 197) também observou que os conceitos de sagrado e de hierofania, que, como veremos, são centrais na elaboração do conceito eliadiano de arquétipo<sup>194</sup>, são estranhos ao pensamento de Goethe.

A conclusão de Ricketts, de acordo com Spineto (2006, p. 197), é finalmente a de que Eliade “não estava querendo fazer uma concessão de que sua metodologia era uma ‘adaptação’ da de Goethe – porque, em sua mente, ela era sua própria criação”.

Não se pode esquecer também que as ideias de forma e de estrutura, como já mencionamos antes<sup>195</sup>, foram sugeridas a Eliade também por outra via, nos cursos de Ionescu.

Spineto (2006, p. 194-195) afirma que outra via de acesso de Eliade às ideias de forma e de estrutura foram encontradas por este último, ademais, na leitura dos escritos do filósofo Lucian Blaga, que buscava construir uma “filosofia da cultura” referindo-se à morfologia goethiana<sup>196</sup>.

Ainda de acordo com Spineto (2006, p. 195-196), se nos anos de sua formação Eliade pensa sobre a noção de estrutura em termos vizinhos aos da morfologia goethiana, depois de ter lido **Einführung in das Wesen der Mythologie**, no qual Kerényi expressa a exigência de conciliar multiplicidade histórica e forma (posta em relação a um referente cultural que lhe é apropriado – a ideia de ‘planta originária’ de Goethe), exigência que o nosso autor compartilha, este último passa a usar de modo sistemático o termo arquétipo. E, ao mesmo tempo, sente-se próximo do pensamento de Eugenio d’Ors, que considera a história como ‘morfologia’; e morfologia será o nome que Eliade terá como mais apropriado para designar sua posição.

<sup>194</sup> Sobre arquétipo no pensamento de Eliade, cf. subitem 3.7. adiante.

<sup>195</sup> Sobre a influência dos ensinamentos de Ionescu em Eliade, cf. subitem 1.1.1. retro.

<sup>196</sup> Segundo Spineto (2006, p. 194-195),

Blaga buscava construir uma ‘filosofia da cultura’ fazendo referência à morfologia goethiana. De Goethe, em particular, tinha tratado o conceito de ‘fenômeno originário’. Eliade refere-se ao conceito de ‘estilo cultural’ introduzido por Blaga: ‘o estilo revela essencialmente uma unidade de formas, de acentos, e de atitudes dominantes. [...] A morfologia mantém, em grande medida, uma relação harmônica com o fenômeno ‘estilo’, mas limitando-se a estudar as formas, não é suficiente para analisá-lo totalmente. Eliade parece aceitar o conceito de ‘estilo cultural’ contemporaneamente à ideia – oposta – de uma tradição comum que sustenta civilizações diferentes.

Certo é o fato de que Eliade mostra-se consciente das analogias que aproximam seu modelo da morfologia de Goethe, como o afirma Spineto (2006, p. 197):

pode-se concordar com Ricketts em seu considerar que a perspectiva de Eliade não constitua uma simples adaptação das ideias de Goethe, assim como, para outras versões, que ela não é redutível a uma reutilização, de modo disfarçado, das concepções dos tradicionalistas, que também tiveram sobre ele uma influência determinante. Mas as afirmações de Eliade reportadas às circunstâncias de sua formação [...] mostram que o estudioso romeno sempre teve presente o modelo goethiano, e, por mais que considerasse a própria impostação como uma descoberta original, estava consciente das analogias que o avizinhavam da morfologia de Goethe. Eliade, que não explicita nunca suas escolhas filosóficas, não se abstém, muitas vezes, de reconhecer parentesco entre o próprio modo de proceder e aqueles de outros estudiosos.

No modo de ver de Spineto (2006, p. 197-200), o discurso em torno à influência da morfologia de Goethe sobre o pensamento de Eliade pode ser estendido ainda a uma analogia entre o pensamento de Goethe e o de Husserl; quanto a Husserl, embora o silêncio quase completo de Eliade em relação a ele, Spineto sustenta, para além da citada analogia, pelas razões que levanta no texto transcrito a seguir, o mencionado filósofo pode ser considerado também como um referente cultural na construção do pensamento de nosso autor, inclusive no que se refere à hermenêutica que este último pratica:

Para Goethe, o fenômeno originário é ‘modelo ou imagem que sintetiza o ideal e o sensível[...]. Sintetiza idealmente uma série sensível e consente, em seu ‘movimento descendente’, em seu referir-se aos fenômenos concretos, com a apreensão do fenômeno mais elementar e a sua recondução no interior da sua legalidade de pertença’. Stefano Zecchi observou que este modo de proceder apresenta analogias com aquele da fenomenologia de Husserl e, em particular, com aquilo que Husserl escreve na sexta das suas ‘Investigações lógicas’. Husserl, aí, sustenta que uma experiência sensível não é, em si, visível e que a conexão entre as experiências devem ser ordenadas para darem lugar a uma estrutura, a uma imagem. Esta estrutura, por sua vez, torna-se o meio para observar o modo de aparição das coisas sensíveis.

Também este referente cultural – proveniente da filosofia de Husserl – não deveria ser desconhecido para Eliade. O seu mestre, Ionescu, havia estudado em Mônaco, onde ensinavam, entre outros, professores husserlianos. Ionescu mesmo considerava ‘Investigações lógicas’ um livro epocal. Segundo ele, podemos conhecer as ‘essências’ das coisas seguindo uma via lógica ou uma via mística. A via lógica procede por meio de categorias; a via mística conhece através de formas gerais, independentemente de espaço e tempo. Ionescu insiste sobre a estabilidade de tais formas, contra Henri Bergson, cujo pensamento era muito difundido, na época, entre os estudantes de Bucareste. O

método fenomenológico, para Ionescu, busca a essência imutável dos fenômenos, separada do tempo e do espaço. Nesta busca da essência imutável dos fenômenos, o professor não podia não levar em conta a obra de Husserl.

Eliade não manifesta explicitamente a vontade de encontrar um fundamento para seu método na filosofia husserliana – nem de outro lado, esclarece jamais as escolhas filosóficas a que faz, direta ou indiretamente referência – mas, na elaboração de seu pensamento, a tradição cultural na qual a obra de Husserl se inscreve era – sobretudo através da mediação de Ionescu – presente. Não nos pode deixar admirados que, quando em 1969, Eliade irá responder às críticas filosóficas voltadas para a sua impostação, encontre justamente em Husserl um possível ponto de apoio. Aos ‘historicistas’, que lhe criticam por haver adotado uma perspectiva metafísica, responde de fato: ‘para os historicistas [...] buscar a ‘essência’ equivale a cair novamente no ‘erro platônico’ e acrescenta entre parênteses: ‘os historicistas naturalmente desconhecera Husserl’.

[...]

Mas é possível aqui dar um passo além, recordando como o pensamento de Husserl constitua, ao mesmo tempo, um dos pontos de referência da filosofia hermenêutica. Existe uma coerência fundamental entre a morfologia que Eliade encontra em Goethe, a fenomenologia de Husserl e a hermenêutica a que, sobretudo na última parte de sua vida fez referência, individuando uma expressão dela em Ricoeur. [...]

Apesar de todas estas aproximações, que afirma que servem como uma sugestão acerca do caminho que se deve percorrer para individuar as categorias filosóficas que podem auxiliar na atribuição de uma coerência teórica às escolhas que se situam na base do método eliadiano, Spineto (2006, p. 199-200) consente com a posição de Ricketts antes referida, que conclui pela originalidade do pensamento de Eliade:

O sistema interpretativo de Eliade não se identifica com nenhum destes referentes culturais e é fácil observar que, se a alusão do jovem estudioso nos anos 20, 30 e 40, à morfologia de Goethe são escassas e pouco determinantes, aquelas a Husserl são absolutamente ausentes e o confronto com a elaboração hermenêutica contemporânea não pode ter acontecido por óbvias razões cronológicas, quando os elementos fundamentais de sua impostação tomam forma mais ou menos definitiva, isto é, antes da guerra e do imediato pós-guerra. Todavia, o fato de que Eliade, em certos casos, se remeta a tais posições, das quais claramente releva a continuidade com a própria e que se revelam não estranhas, mas ao contrário, em tudo homogêneas com alguns elementos caracterizadores de sua formação, não é sem significado.

Num apanhado do que expusemos aqui acerca da comparação ou do método comparativo no contexto da obra eliadiana realizada no campo da História das Religiões, podemos afirmar com Spineto (2006, p. 200) que os elementos filosóficos que influenciaram desde o início o citado método localizam-se na fenomenologia, na morfologia e no conceito de “experiência vivida”. Considerando-se estes elementos,

podemos entender a insistência de Eliade manifestada em suas obras do pós-guerra sobre o caráter hermenêutico da disciplina que desenvolve, cujos conceitos e perspectivas filosóficas em que ela se assenta, desenvolvidos desde os anos 20 e 30, correspondem aos que se situam na base de diversas correntes que caracterizaram a hermenêutica que passou a ser contemporânea a seu labor realizado a partir de seu período francês inclusive (a de Heidegger, a de Sartre, a de Ricoeur, etc.).

#### 1.4.2.4.2. Eliade e a História<sup>197</sup>

Por detrás do valor que Eliade atribui à História no que diz respeito ao estudo do fenômeno religioso encontra-se sua posição filosófica pessoal anti-historicista, que responde pela unidade interna que existe entre esta sua concepção filosófica e sua obra dita *científica* realizada no campo da História das Religiões.

A elucidação do anti-historicismo de Eliade é, portanto, condição para a compreensão da orientação que ele imprimiu sua teoria do fenômeno religioso, na medida em que esse anti-historicismo oferece o marco teórico da concepção de fundo que permeia os seus escritos no campo da História das Religiões, e, também mostra, ainda que secundariamente, a gênese de suas posições metodológicas.

O esclarecimento do significado do anti-historicismo adotado por Eliade também se presta para abrir o caminho que leva à dissipação dos mal-entendidos que se dão entre vários críticos seus que vêm nas suas concepções sobre o fenômeno religioso uma extensão de uma posição anti-histórica de sua parte ou uma exaltação por ele da vida religiosa arcaica, esta que o referido autor define como anti-histórica.

De outro lado, o valor que Eliade atribui à História em sua teoria do fenômeno religioso é fundamental para a compreensão da tensão histórico-fenomenológica que perpassa toda sua obra; e responde pelo caráter sumamente elaborado de seu método fenomenológico-hermenêutico, este último que coloca o referido autor na fileira dos fenomenólogos existenciais.

---

<sup>197</sup> Na elucidação das questões acerca do anti-historicismo de Eliade e da valorização da história em seu pensamento (cf. letras *a* e *b* a seguir) utilizamos duas obras pioneiras: o ensaio intitulado **Libertà e terrore della storia**: genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade, de autoria de Roberto Scagno, de 1982, e o livro de André Eduardo Guimarães, intitulado **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da História à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade, de 2000, desta última mais especificamente o texto do Capítulo II intitulado O significado do anti-historicismo de Eliade, p. 105-218; ambas estas obras citadas nas nossas referências bibliográficas, das quais, em seu conjunto, extraímos as ideias apresentadas a seguir.

Iremos explorar primeiramente os aspectos filosóficos de fundo do pensamento eliadiano a que acabamos de nos referir - o anti-historicismo eliadiano e o valor da História na teoria eliadiana do fenômeno religioso.

Em seguida, iremos expor a unidade de fundo que se dá entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e sua obra científica, posição que se concretiza metodologicamente em seu princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que é o ponto de partida e o elemento propulsor do movimento hermenêutico que se apresenta como o fio condutor da fenomenologia existencial da religião eliadiana.

Estender-nos-emos, por último, sobre a tensão que se dá entre *estrutura* e *história* no pensamento de Eliade, tensão esta que o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso desencadeia no estudo do fenômeno religioso e que se mostra presente em cada categoria do referido pensamento.

Os nossos propósitos aqui são os seguintes: o de desenhar as linhas gerais do posicionamento filosófico anti-historicista de Eliade, na medida em que este oferece o marco teórico da concepção de fundo de sua obra científica configurada em sua História das Religiões; o de apontar, ainda que condensadamente, a forma como se dá a valorização da História por parte do citado estudioso, tanto em sua fenomenologia da religião *stricto sensu* como em sua história das religiões; o de demonstrar a unidade de fundo entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e sua obra configurada na História das Religiões; o de abordar a questão relativa à tensão entre Estrutura e História no pensamento científico eliadiano.

a) O anti-historicismo de Eliade:

Uma adequada valoração da atitude de Eliade em relação à História deve ser feita a partir da perspectiva das críticas que o citado historiador das religiões faz ao positivismo reducionista das ciências humanas e sociais quando estudam o fenômeno religioso e ao historicismo reducionista<sup>198</sup>. Pois se esta atitude crítica do historiador das religiões romeno constitui-se como um elemento que se situa na base de sua concepção acerca do fenômeno religioso, ela é apenas um dos reflexos de uma posição filosófica de fundo anti-historicista, que orienta toda sua obra científica.

Guimarães (2000, p. 528) sustenta e demonstra em sua obra que, na elucidação do significado do anti-historicismo de Eliade, o termo anti-historicismo refere-se à

---

<sup>198</sup> Críticas que abordamos neste estudo no subitem 1.2.2.5 retro.

concepção antropológica de Eliade, que concebe o Homem em sua inteireza, como um ser integrado à Natureza e à História – que o nosso autor denomina *homem integral* -, e não fragmentariamente, enquanto reduzido à sua dimensão histórica. A Natureza, sob este aspecto, corresponde ao Cosmo considerado como situação originária na qual o Homem descobre as posições fundamentais que definem sua condição no Mundo, tratando-se, portanto, do Cosmo como linguagem significativa que fala ao Homem através das suas estruturas, de seu simbolismo.

Constata-se, portanto, que a posição filosófica de fundo anti-historicista de Eliade está centrada numa concepção não reducionista do Homem enquanto entendido não apenas como um ser histórico, condicionado, mas também como um símbolo vivo<sup>199</sup>; posição esta que, em absoluto, não pode ser tachada de anti-histórica na medida em que aceita a historicidade do Homem.

O termo historicismo, para Eliade, não se refere diretamente a uma ou mais das significações específicas e irreduzíveis entre si de que ele se reveste no âmbito da filosofia contemporânea a seu pensamento, mas se refere, antes de tudo, ao espírito de uma época. E é nesta perspectiva ampla que o historicismo vem preferencialmente considerado por Eliade.

No trecho a seguir, pode-se compreender contra quais tipos de historicismo e por quais motivos Eliade (*apud* Scagno, 1982, p. 46) volta as suas críticas e firma sua posição anti-historicista:

As expressões “história” e “histórico” podem dar ensejo a confusões: elas indicam, de um lado, tudo o que há de *concreto* e de *autêntico* numa existência humana, contraposto à existência inautêntica, constituída de evasões e automatismos de todo o gênero. De outro lado, nas diversas correntes historicistas e existencialistas, as expressões “história” e “histórico” parecem implicar que a existência humana é autêntica somente na medida em que é reduzida à *tomada de consciência de seu momento histórico*. É a esta última acepção, totalitária, que fazemos referência ao declararmos a nossa oposição aos “historicismos”. Parece-nos, com efeito, que a autenticidade de uma existência não possa limitar-se à consciência da própria historicidade: não se podem considerar ‘evasão’ e ‘inautenticidade’ as expressões fundamentais do amor, da angústia, do sagrado, das emoções estéticas, da contemplação, da alegria, da melancolia, etc., cada uma delas que utiliza um ritmo temporal que lhe é próprio e as quais, consideradas em seu conjunto, concorrem para aquilo que se

<sup>199</sup> Como veremos no subitem 1.4.2.4.3 adiante, para Eliade, o Homem não é apenas um ser histórico, marcado pela temporalidade, mas é também um símbolo vivo: como *homo symbolicus*, o homem religioso “unifica os fenômenos em diferentes níveis de experiência, estabelece uma orientação estruturada e significativa no mundo, e renova-se criativamente ao ‘derrubar’ as limitações dos condicionamentos históricos e ao ‘tornar alcançável’ o transcendente”. (*Apud* Allen, 1985, p. 132)



poderia denominar o *homem integral*, o qual não se subtrai ao seu momento histórico, e muito menos se deixa identificar com ele.

Para Eliade, o historicismo é a ideologia típica do homem moderno, ao qual ele contrapõe o *homo religiosus* arcaico. O homem moderno é o homem do historicismo e, se o historicismo como tal é um produto da decomposição do cristianismo e não pôde constituir-se senão na medida em que se tenha perdido a fé na trans-historicidade do evento histórico, o homem moderno é, para Eliade, o homem que não tem fé, que não tem nenhum laço vivo com o Judeu-cristianismo. Eliade concebe, portanto, o homem moderno em um sentido restritivo, de um homem ateu, arreligioso, de um homem que perdeu de vista a dimensão do sagrado, relegando-a para seu inconsciente.

Segundo Eliade, o historicismo impôs-se a partir da segunda metade do século XIX, de tal modo a definir como um dos traços característicos da civilização ocidental o interesse apaixonado do homem moderno pela História, interesse que se situa em dois planos distintos, mas solidários: a) a paixão pela historiografia, o desejo de conhecer e descrever o mais exatamente possível o que se passou no decurso do tempo, uma historiografia que corresponde a uma paixão científica que busca o conhecimento exaustivo de todas as aventuras da humanidade, num prodigioso esforço de anamnese historiográfica, que busca “ressuscitar” o passado total da humanidade; b) o outro aspecto, mais profundo, do historicismo diz respeito à historicidade de toda a existência humana.

Eliade considera que o historicismo insere-se no contexto mais amplo, sendo dele o prolongamento, da ideologia que se impôs a partir da segunda metade do século XVIII, que se cristalizou em torno do mito do progresso infinito, difundido pelas ciências experimentais e pela industrialização, segundo o qual o homem da sociedade moderna passou a assumir a função do Tempo, não só nas suas relações com a natureza, mas também no que se refere a si próprio. No plano filosófico, o homem moderno reconheceu que era, na essência e talvez até unicamente, um ser temporal, constituído pela temporalidade e orientado para a historicidade.

Na tomada de sua posição antropológica, Eliade tem diante de si o processo de dessacralização radical que se verificou no Mundo moderno, em sua dupla vertente: a) em nome da ciência, o homem banuiu da natureza os sinais do sagrado; b) em nome da autonomia do homem, os horizontes da existência humana foram fechados a toda dimensão transcendente, trans-histórica.

Na base dessa dupla vertente do processo de dessacralização, Eliade identifica uma nova atitude do homem moderno frente ao tempo, que o distingue do homem religioso pré-moderno: o homem moderno, como *homo faber*, torna-se um ser exclusivamente temporal, que, em sua missão de explorador e transformador da natureza, assume a função do tempo ao trabalhar mais rápido e melhor do que ela, precipitando os ritmos temporais como uma exigência do progresso da ciência e da indústria; e considera-se como autor de si próprio enquanto faz a História, situação em torno da qual se agrupam os sistemas de Economia Política capitalista, liberal e marxista, as teologias secularizadas do materialismo, do positivismo, do historicismo e certas filosofias existencialistas contemporâneas a seu pensamento que o autor romeno sustenta que expressam a consciência trágica da inutilidade de uma existência reduzida à temporalidade sem transcendência, marcada pelo peso da irreversibilidade e da vacuidade do tempo.

Eliade enxerga dois pontos de convergência entre os diferentes historicismos considerados como posições filosóficas: a) a concepção segundo a qual todo evento histórico encontra seu sentido completo exclusivamente em sua própria realização, ou seja, encontra sua justificação no simples fato de ser um evento histórico, de se ter produzido desta maneira; ao negar toda transcendência histórica, esse historicismo relativista não deixa ao homem senão uma dupla alternativa: o conformismo diante do destino ou o desespero<sup>200</sup>; b) o outro ponto de convergência entre os diversos historicismos diz respeito à sua concepção de Homem: nas diversas correntes historicistas e existencialistas, as expressões *História* e *histórico*, segundo Eliade, parecem implicar que a existência humana só é autêntica na medida em que é reduzida à tomada de consciência de seu momento histórico, o que ele entende que conforma uma significação totalitária da História; é a esta significação totalitária da História que o nosso autor se contrapõe, quando se opõe ao historicismo considerado como convergência dos diversos historicismos.

A temporalidade que é assumida e experienciada pelo homem moderno, traduzida no plano filosófico pela consciência trágica da inutilidade de toda e qualquer existência humana, no plano cultural traduz-se pelo niilismo.

---

<sup>200</sup> Não vem ao caso abordar aqui a alternativa que Eliade (MER, p. 135-137) levanta para o homem ocidental moderno para o enfrentamento da história sem transcendência e como destino, pelo que nos limitaremos a citá-la: fé ou desespero.

O niilismo, embora seja uma configuração cultural unitária, apresenta-se com uma dupla face, de acordo com Eliade: a) a degeneração dos sinais do sagrado; b) a ideologia científico-tecnológica do cientismo.

O relativismo historicista e existencialista, que concebe o Homem como um ser exclusivamente temporal e marcado pela temporalidade, é a expressão filosófica da configuração cultural do niilismo; ao mesmo tempo, segundo Eliade, corresponde ao sintoma de uma crise que parece indicar que o Homem não é possível sem o sagrado, que o Homem unidimensional do cientismo e do relativismo historicista, reduzido a ser um ser exclusivamente temporal e expatriado da linguagem simbólica, é uma mutilação do Homem total.

O que Eliade rejeita no historicismo, portanto, segundo Guimarães (2000, p. 157) “é sua concepção de uma história que encontra em si mesma sua autojustificação como negação de toda transcendência meta-histórica”.

A questão que Eliade coloca ao homem de hoje não é a de retorno à crença originária que leva o Homem a viver segundo os grandes símbolos cósmicos, mas é a questão de como é possível integrar simbolismo e História. A este respeito, o referido autor levanta o problema (na medida em que em sua obra ele não teve como objetivo construir uma antropologia filosófica, mas apenas abrir perspectivas para sua conformação) e acredita que uma hermenêutica dos fatos religiosos arcaicos e tradicionais seja capaz de favorecer a *descoberta criativa* do simbolismo religioso.

A aproximação entre a *religião cósmica* e o *homem moderno* que, à primeira vista, poderia sugerir uma posição arcaizante da parte de Eliade, refere-se, na verdade, à solução que ele trata de apresentar para a problemática que levanta, que se refere ao homem concebido como ser histórico e como símbolo, a última dimensão que estaria *perdida* para o *homem moderno*.

Eliade, adotando uma posição antropológica não reducionista, pretende equacionar a questão do sagrado no Mundo moderno em termos de sua camuflagem ou ocultação no profano, ou, mais especificamente, a identificação do sagrado com o profano, solução esta que considera o Homem como o *homem integral*; assim o fazendo, o referido estudioso apresenta uma alternativa válida e mais apropriada para a solução que opta pela abolição ou supressão definitiva do sagrado adotada pelo relativismo historicista e existencialista, que considera o *Homem fragmentado* na medida em que o concebe como um ser que, em sua essência, é exclusivamente

histórico. O que se pode enxergar na alternativa proposta por Eliade não é nada mais do que a versão moderna da dialética do sagrado e do profano<sup>201</sup>.

Pode-se apreender, na solução oferecida por Eliade para a questão do sagrado no Mundo moderno, sua concepção anti-historicista acerca da relação não-reducionista entre liberdade e historicidade humana, que está no centro de seu pensamento e de toda experiência religiosa: a história não pode dizer a última palavra sobre a existência humana<sup>202</sup>. A veracidade desta afirmação não se dissocia da questão da liberdade, por meio da qual o Homem se experimenta como poder de transcendência frente à sua faticidade histórica e se abre à revelação do sagrado, isto é, à revelação de um sentido definitivo que dá consistência à sua existência.

No que se refere ao papel do simbolismo no contexto da problemática assim enfrentada por Eliade, Guimarães (2000, p. 531) escreve que “o simbolismo aparece aqui como linguagem significante da liberdade como poder de transcendência”; aparece “como *logos* de uma situação-limite que, sem ele, permaneceria vaga, não explicitada, incomunicável”; “o seu esvaziamento se traduz na situação contemporânea pela urgência de sua restauração”.

O caminho de Eliade como historiador das religiões, orientado para a investigação das estruturas religiosas comuns, dos elementos arquetipais, universais, presentes nos diferentes universos religiosos, tem como objetivo a compreensão integral do Homem universal (para além de toda forma de provincialismo cultural, seja o nacionalista romeno, seja o provincialismo ocidental) e responde à exigência de colocar em evidência, por meio da hermenêutica dos fatos religiosos, os vínculos que unem o Homem moderno a seu passado e que o constituem historicamente.

O anti-historicismo de Eliade dentro do contexto que estamos abordando aqui, segundo Guimarães (2000, p. 531/532), não significa rejeição da historicidade do Homem ou de um horizonte histórico de compreensão, mas tem o significado de expressar uma recusa a um processo hermenêutico de desmistificação das criações religiosas arcaicas e uma exigência de estudo dos fenômenos religiosos em seu próprio plano de referência, que é o plano religioso:

---

<sup>201</sup> Sobre este assunto, cf. subitem 3.15. adiante.

<sup>202</sup> Esta relação entre liberdade e historicidade humana corresponde a uma intuição trabalhada no estudo já citado de Scagno (**Libertà e terrore della Storia**: genesi e significato dell’antistoricismo di Mircea Eliade) e desenvolvida por Guimarães em sua obra **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Eliade.

“Anti-historicismo” não significa aqui, portanto, rejeição da historicidade do homem ou de um horizonte histórico de compreensão (Eliade reconhece como um dos grandes méritos do historicismo a abertura ao universalismo histórico na compreensão do homem), mas recusa de recorrer à desmistificação como critério hermenêutico para a valorização das criações arcaicas e tradicionais, recusa à qual se alinha a exigência de estudar os fenômenos religiosos em seu nível próprio de significação, irredutível à sua gênese histórica ou psicológica.

b) A valorização da História no pensamento eliadiano:

Seguiremos, aqui, para desenvolvermos o presente tema, a linha adotada por Guimarães (2000), que ele explora ao longo de sua obra.

Guimarães, em sua obra, realça a valorização da História que se dá na hermenêutica eliadiana acerca do sagrado, buscando demonstrar com isto que não se pode adjetivar a posição de Eliade como anti-histórica.

O primeiro ponto para o qual Guimarães chama a atenção a este respeito centra-se no papel representado pela História, que Eliade considera como de mediação necessária e insubstituível para a revelação de uma realidade espiritual, não histórica ou trans-histórica, que se expressa simbolicamente; papel mediador este que está no âmago da concepção eliadiana da dialética do sagrado e do profano.

Os condicionamentos que enredam a existência do homem (e que, respondidos criativamente, o elevam ao plano do Espírito) constituem o meio pelo qual o espírito se revela como liberdade e transcendência. A mediação da estrutura simbólica é, assim, necessária e insubstituível pela simples razão de que o homem é um espírito encarnado.

Ainda sobre a valorização da História por Eliade, Guimarães (2000, p. 337) demonstra a importância da História para a construção que Eliade faz da morfologia do sagrado:

Segundo Eliade, o historiador das religiões [...], ao estudar os fenômenos religiosos em sua rica e diversificada morfologia, tem em vista apreender a grande complexidade da noção de sagrado, tal como ela se dá historicamente (dialética do sagrado) e abrir o caminho para a interpretação de sua significação religiosa através da identificação de certas estruturas constantes entre os fenômenos, as quais permitem visualizar, na diversidade dos fenômenos correlatos a convergência de seus significados.

De outro lado, Guimarães (2000, p. 337/338) dá a dimensão do papel da morfologia do sagrado, mais especificamente, do simbolismo religioso, para a interpretação dos fenômenos religiosos, que são históricos, bem assim para a edificação de uma história universal das religiões; ao mesmo tempo em que mostra a insuficiência

de uma perspectiva meramente histórica para a apreensão da lógica e da autonomia do simbolismo religioso:

A descoberta fundamental que ele [Eliade] faz em sua análise morfológico-comparativa dos fenômenos que integram os diferentes sistemas de sacralidade, aos quais corresponde cada um dos capítulos de THR<sup>203</sup>, diz respeito precisamente à lógica e à autonomia do simbolismo religioso. Uma abordagem dos fenômenos religiosos que fosse estritamente histórica constataria, sem dúvida, a ecumenicidade de certos símbolos, mas dificilmente se sentiria em condições de concluir pela lógica e a autonomia do simbolismo religioso e erigir tal descoberta a critério interpretativo dos fenômenos religiosos<sup>204</sup>.

Logo em seguida Guimarães (*loc. cit.*) dá as razões da importância da morfologia do sagrado como parte essencial do trabalho do historiador das religiões:

É justamente essa descoberta a razão fundamental pela qual Eliade considera insuficiente o recurso a uma perspectiva que seja exclusivamente histórica quando se trata não apenas de determinar as condições históricas que propiciaram o surgimento de uma dada expressão religiosa, mas também de interpretar a sua significação na perspectiva da história geral das religiões.

A morfologia religiosa, tal como a entende e pratica Eliade na esteira de Goethe, Propp, Dumézil, é parte essencial do trabalho do historiador das religiões, na medida em que responde a duas questões fundamentais de uma história das religiões, enquanto disciplina autônoma: de um lado, a questão relativa à natureza dos fenômenos religiosos e, de outro, abre a via à edificação de uma história universal das religiões enquanto funda uma hermenêutica dos fatos histórico-religiosos, cujo escopo é de esclarecer e interpretar o sentido original de um símbolo e a sua história.

Para concluirmos a questão relativa à valorização da História no pensamento de Eliade, recorreremos mais uma vez a Guimarães (2000, p. 536/537), quando, além de afirmar que o valor atribuído por Eliade à História está na base de sua condição de hermeneuta dos fatos religiosos interessado na apreensão de sua mensagem espiritual, e que a História aparece sempre como elemento essencial para a revelação desta mensagem, revela a consequência que advém de tal posicionamento para o homem de hoje, que se vê, simultaneamente, frente um horizonte onde se mostra, de um lado, a dessacralização do mundo com a interpretação iconoclasta da religião, e de outro lado, várias formas de dogmatismo religioso que se opõem a um autêntico diálogo intercultural:

---

<sup>203</sup> Abreviação feita de **Traité d'histoire des religions (THR)**.

<sup>204</sup> Históricos.

O que mais interessa, de fato, é esclarecer que o valor atribuído por Eliade à história está na base de sua condição de hermeneuta dos fatos religiosos, interessado em apreender neles a sua mensagem espiritual, onde a história aparece sempre como condição para a revelação dessa mensagem. E a posição do hermeneuta, que vai, criativamente, ao encontro do significado espiritual desses fatos, abre ao homem de hoje um novo horizonte, sob cuja luz vêm postas não apenas a dessacralização e a interpretação iconoclasta da religião, mas também toda forma de dogmatismo religioso que, surdo às solicitações do momento histórico presente, onde se vê delinear a possibilidade de uma autêntico diálogo inter-cultural, obstrua o caminho, para dizê-lo em termo eliadiano, ao surgimento de um “novo humanismo”.

c) A unidade de fundo entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e sua obra de historiador das religiões: a irredutibilidade do fenômeno religioso

Uma vez tendo sido deslindado na letra *a* precedente o anti-historicismo de Eliade, que evidencia uma concepção não-reducionista do homem e que se constitui um elemento que se situa na base de sua concepção acerca do fenômeno religioso; tendo sido devidamente apontada na letra *b* precedente a forma como se dá a valorização da História no pensamento do referido autor; nas letras *c* e *d*, iremos abordar duas outras questões relacionadas com as antes citadas, ligadas que estão à atitude assumida por Eliade em sua História das Religiões frente à História: a questão relativa à unidade de fundo que existe entre a posição filosófica anti-historicista adotada por nosso autor e sua obra realizada no campo da História das Religiões (letra *c*); e a questão relativa à tensão que se dá entre Estrutura e História no pensamento científico eliadiano.

Passamos, então, ao estudo da unidade de fundo que existe entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e sua obra realizada no campo da História das Religiões, estudo este que engloba dois aspectos: a complexidade estrutural e histórica do fenômeno religioso e a irredutibilidade do fenômeno religioso.

Da mesma forma como a atitude crítica de Eliade ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista constituem reflexos de sua posição filosófica de fundo anti-historicista, como foi ressaltado anteriormente, ela também é um elemento integrado à sua teoria do fenômeno religioso, como demonstraremos neste item.

A crítica que o referido estudioso faz ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista nos seus escritos de historiador das religiões constrói o pano de fundo onde se destacam os princípios e as categorias fundamentais de sua fenomenologia da religião.

As duas ideias fundamentais que Eliade situa na base de sua crítica ao positivismo reducionista e ao historicismo reducionista são: a) a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos, mesmo os mais arcaicos; b) a irreducibilidade do fenômeno religioso na consideração de que ele tem um nível de significação próprio, irreduzível, no âmbito das experiências humanas, distinto do que tem no plano simplesmente histórico.

Quanto à complexidade histórica dos fenômenos religiosos, o historiador das religiões tem que lidar com sua diversidade em relação a sua história. Eliade (**THR**, p. 31-32) cita os seguintes casos para ilustrar esta diversidade: o caso do símbolo da árvore cósmica entre os Indianos e entre os Altaicos; o caso das crenças de algumas populações primitivas a respeito da descendência do gênero humano a partir de uma espécie de vegetal; o fato de alguns dados religiosos provirem de uma civilização refinada enquanto outros provêm de sociedades primitivas.

Há que se levar em linha de conta também, no que diz respeito à complexidade histórica dos fenômenos religiosos com que o historiador das religiões tem que se haver, a heterogeneidade de tais fenômenos até mesmo dentro de um mesmo sistema religioso determinado: alguns dados históricos provêm das elites religiosas, outros das massas incultas<sup>205</sup>.

A complexidade estrutural dos fenômenos religiosos situa-se na constatação de que estes fenômenos mostram-se historicamente em dados que, se de um lado apresentam estruturas diversas - o símbolo, o mito, o rito, as formas divinas, etc. -, de outro lado situam-se, todos eles, no plano de referência da linguagem simbólica, tão real como o plano da linguagem ordinária das ciências empíricas ou puramente históricas. Esta complexidade estrutural indica, por si só, a existência de um plano de referência próprio do fenômeno religioso.

Segundo Eliade (**THR**, p. 31), o historiador das religiões deve considerar e utilizar todos estes documentos heterogêneos, sem excluir nenhum tipo que se mostre importante para sua análise dos conteúdos revelados por todas as hierofanias; pois, somente assim, irá obter um conjunto coerente de notas comuns que lhe permitirão

---

<sup>205</sup> Eliade (**THR**, p. 30), pergunta-se qual é a verdadeira hierofania de Durgá e de Xiva: a que os *iniciados* decifram ou a que é apreendida pela *massa dos crentes*? Segundo ele, ambas são válidas, e, por serem correntes e representarem uma modalidade real, autêntica do sagrado manifestado por Durgá ou Xiva, não são de maneira alguma contraditórias, mas integráveis e complementares. O historiador das religiões fica autorizado, assim, a conceder uma validade igual a um documento que registra uma experiência popular e a um documento que reflete a experiência de uma elite religiosa.



organizar um sistema coerente das modalidades do sagrado que irão corresponder à morfologia do sagrado.

Por outro lado, as concepções reducionistas antes referidas – positivistas e historicistas - não reconhecem à experiência religiosa um estatuto próprio, irreduzível, no âmbito das experiências humanas. Neste nível de argumentação, Eliade não está querendo contrapor historicidade e a-historicidade do fenômeno religioso, mas está considerando que, se todo fenômeno religioso é histórico, pois que todo fenômeno humano é histórico, não há na experiência humana apenas um nível de significação que seria o histórico. A questão que, segundo ele, se deve colocar neste âmbito de consideração é o sentido que o condicionamento histórico ou a situação histórica, existencial, do *homo religiosus*, vem assumido nas criações religiosas, ou, em outras palavras, uma vez que as criações religiosas não podem aparecer senão numa certa situação, o termo *situação*, neste caso, refere-se a algo completamente diverso da relação de causa-efeito ou de reflexo-realidade, refere-se àquilo que o *homo religiosus* faz seu quando expressa sua experiência religiosa dentro de um contexto histórico-cultural determinado.

Estas duas ideias-força que estão na base da obra de Eliade no campo da História das Religiões - a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos e a irreduzibilidade do fenômeno religioso - correspondem à dialética que rege a configuração dos princípios e categorias fundamentais da teoria eliadiana do fenômeno religioso, que opõe Estrutura e História.

Quando postula a irreduzibilidade do fenômeno religioso contra o positivismo dos naturalistas, Eliade afirma a irreduzibilidade da História, reconhecendo e afirmando que todo fenômeno religioso é sempre um fenômeno histórico e não existe fenômeno religioso em estado puro.

Não basta, porém, reconhecer e afirmar que todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico; há que se buscar sua especificidade enquanto fenômeno religioso. Assim, na investigação que faz dos fatos religiosos, Eliade postula contra toda forma de *reduccionismo positivista* e contra toda forma de reduccionismo historicista a irreduzibilidade do fenômeno religioso, afirmando que o fenômeno religioso enquanto objeto de investigação da História das Religiões, constitui uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito. Tem-se, aqui, a postulação, por Eliade, do princípio metodológico da irreduzibilidade do fenômeno religioso.

A postulação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso para a História das Religiões é legítima quando se considera que ele se apresenta como condição para que esta disciplina possa se fundar sobre uma perspectiva própria, *não redutiva* no sentido das abordagens historicistas e positivistas (feitas pela história, pela sociologia, pela psicologia, pela antropologia, etc.) e *redutiva* quando considerada sob o ponto de vista fenomenológico<sup>206</sup>.

A oposição frontal que Eliade faz ao positivismo reducionista e ao reducionismo historicista demonstra o caráter condicionado de sua fenomenologia da religião *stricto sensu*, que reside na adoção do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso e de outros princípios – o da dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso – que, aliados e articulados ao primeiro aqui citado, lhe permitam estudar o fenômeno religioso em próprio plano de referência por meio de um método que é específico de sua História das Religiões.

Portanto, toda a obra eliadiana é, na esteira de sua posição anti-historicista (não anti-histórica), uma verificação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, princípio este que põe em movimento o processo hermenêutico.

#### d) Eliade e a tensão entre Estrutura e História em sua História das Religiões

Como vimos na letra *c* retro, a complexidade histórica e estrutural dos fenômenos religiosos bem assim o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso inserem na investigação de Eliade realizada no campo da História das Religiões a tensão que se dá entre Estrutura e História, tensão esta que se reflete em cada categoria de sua teoria sobre o fenômeno religioso.

---

<sup>206</sup> Quando ao caráter redutivo da abordagem fenomenológica do fenômeno religioso, Guimarães (2000, p. 336, nota de rodapé 1) oferece com clareza a extensão que se pode dar a ele na obra eliadiana, *in verbis*:

criticando a interpretação hieromórfica de Eliade, J. U. Fenton observa que ela não é menos reducionista do que as interpretações antropológicas, porque simplifica demasiadamente os complexos fenômenos da história das religiões [...].

Na verdade, Eliade está em parte de acordo com essa observação de Fenton, enquanto considera a importância das diferentes abordagens do fenômeno religioso para o historiador das religiões, que deve levar em consideração as contribuições da etnologia, da psicologia, da sociologia, da linguística, etc. e integrá-las dentro de sua perspectiva religiosa de interpretação [...]. Não se trata, na verdade de ignorar que todo enfoque metodológico é, por princípio, reducionista; nesse sentido, o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso só pode ser reducionista enquanto é *uma* perspectiva possível de estudar esse fenômeno e, por conseguinte, dá por suposta a relatividade inerente a todo conhecimento. Entretanto, segundo Eliade é na perspectiva da história das religiões que se pode ter uma visão complexiva e integral do fenômeno religioso, o que parece indicar que, segundo ele, há uma ‘subordinação’ dos outros enfoques àquele do historiador das religiões; mas este não deve substituir-se aos outros especialistas.

É esta tensão entre Estrutura e História na configuração da História das Religiões eliadiana que iremos abordar aqui.

Estrutura e História correspondem, também, metodologicamente, a duas abordagens distintas do fenômeno religioso – fenomenologia e história -; e carregam a ressonância em que se inscreve a compreensão da História na medida em que esta comporta um aspecto estrutural latente e um aspecto eventual ou contingente<sup>207</sup>. Sob este prisma, a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões se integram para formar a disciplina integral que é a História das Religiões.

O ponto fundamental da tensão entre estrutura e História no pensamento eliadiano assenta-se na constatação de que é na conjunção entre Estrutura e História que se localiza o cerne de sua metodologia: a determinação da estrutura dos fenômenos religiosos pressupõe a diversidade histórica das formas religiosas e sua transformação ao longo da história; o significado das formas religiosas (ou dos fenômenos religiosos historicamente situados) pressupõe, a seu turno, que se saiba o que são – a essência – e o que revelam – o significado – os fenômenos religiosos enquanto constituem um domínio específico entre outros objetos do espírito.

Estamos diante, portanto, de dois planos de significação distintos, o histórico e o fenomenológico. Metodologicamente, Eliade dá preferência à fenomenologia, na medida em que ao fazer a história de alguma coisa importa primeiro determinar o que é esta coisa. A historicidade da experiência religiosa não diz o que é, em última análise, uma experiência religiosa.

Passaremos a examinar a partir daqui, na fenomenologia existencial da religião eliadiana, os aspectos históricos da tensão “Estrutura e História” em oposição aos aspectos fenomenológicos<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Acerca desta dupla característica estrutural da história e sua consideração na História das Religiões construída por Eliade, remetemo-nos a Guimarães (2000, p. 351), que assim discorre sobre esta questão: a multiplicidade dos fatos religiosos é igualmente coextensiva com o caráter plural da história, pelo que esta é sempre um diverso, uma multiplicidade, que comporta rupturas e inovações, de modo que, ao lado de seu aspecto estrutural latente, a história possui também um aspecto eventual, constituído pelas obras da cultura. Mas para dizer com Ricoeur, se a história vivida, a história feita e que em ato se faz (*res gestae e res agenda*) é virtualmente estrutural e virtualmente eventual (daí a equivocidade essencial da história como o reino do inexato), seu ultrapassamento cognoscitivo no discurso ou na obra singular significa sempre sua supressão. No entanto, paradoxalmente, é enquanto vem ultrapassada, seja no discurso seja na obra singular (que são a fronteira ou o ‘fim’ da história) que se compreende os traços gerais da historicidade. Eliade, ao conceber a história das religiões [História das Religiões] como uma disciplina total que tem por escopo o estudo de todas as expressões religiosas da humanidade, em suas significações e em sua história, atende, por conseguinte, esse duplo caráter fundamental da história.

<sup>208</sup> Quanto ao enfoque desta tensão entre Estrutura e História sob a perspectiva fenomenológica, Pettazzoni se encarregou dele. A propósito, cf. item 1.3.1.3. retro.

Allen (1985, p. 171), que fez o exame mais aprofundado da questão que ora nos ocupa, exame que se tornou ponto de referência para os demais estudiosos de Eliade<sup>209</sup>, aponta assim os contornos desta questão:

Ao registrar a presença constante desta tensão histórico-fenomenológica, assinalamos que Mircea Eliade era, antes de tudo, um fenomenólogo cuja metodologia se baseia em sistemas coerentes e universais de estruturas simbólicas. Seu propósito é o de chegar à “significação” do fato religioso, o que, segundo ele, só se pode conseguir mediante o estudo das estruturas. Enquanto fenomenólogo, qual é sua atitude ante os dados históricos condicionados de forma específica? Em que medida vê-se afetada a significação por força da interseção das estruturas universais com os aspectos concretos inerentes a toda existência histórica?

Limitar-nos-emos aqui a tecer algumas considerações gerais sobre a tensão que se dá entre a estrutura e a historicidade dos fenômenos religiosos na fenomenologia existencial da religião eliadiana, sem ingressar nos aspectos metodológicos propriamente ditos que estão envolvidos nesta questão. Deixamos para examinar os aspectos metodológicos da mencionada tensão quando formos descrever o método fenomenológico-hermenêutico utilizado por Eliade na construção de sua teoria<sup>210</sup>.

Todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico, portanto, condicionado: todo fenômeno religioso acontece envolvido por uma rede de fatores e influências que são próprios de uma época, um lugar e um ambiente cultural que o condicionam.

Segundo a dialética do sagrado e do profano, que corresponde à estrutura de toda e qualquer hierofania, o sagrado, o transcendente, o infinito, o absoluto, o *ganz andere* limita-se, torna-se relativo ao se revelar (simbolicamente) numa realidade que é sempre finita, histórica, contingente.

Sob a perspectiva do objeto hierofânico, no qual o sagrado se manifesta, enquanto ele se apresenta como expressão do que é sagrado, infinito, absoluto, incondicionado, trans-histórico, ele adquire uma intencionalidade trans-histórica que o inscreve numa ordem de significação diversa, distinta daquela dos fatos meramente históricos.

Sendo assim, uma abordagem do fenômeno religioso que fosse estritamente histórica não seria capaz de apreender esta *excedência de significação* própria do objeto hierofânico.

---

<sup>209</sup> Cf. Allen (1985, p. 171-205).

<sup>210</sup> Cf. o Capítulo 2 adiante.

Quando se leva em conta a estrutura simbólica que é inerente à dialética do sagrado e do profano, que implica que em todo símbolo religioso o conteúdo transcende a aparência, constata-se que é somente na e pela aparência que o espírito humano pode aceder a outro nível de realidade, trans-humana ou trans-histórica. Isto se dá pelo fato do homem ser uma existência encarnada. Desta forma, a história exerce uma função mediadora na revelação de uma realidade transcendente, de um valor espiritual que corresponde ao sagrado. De outro lado, o símbolo religioso tem como função essencial a de colocar o espírito humano em condições de se exprimir. Assim, a pluralidade de estruturas simbólicas de caráter religioso liga-se à natureza multiforme do espírito humano, que exige uma manifestação múltipla. É a tensão entre aparência finita e conteúdo infinito que dá ao símbolo religioso seu poder sugestivo.

Desta forma, todo fenômeno religioso, que apresenta uma estrutura essencialmente simbólica, é, enquanto dado constituído, a um só tempo histórico e religioso. O absoluto revela-se através do relativo, sem jamais coincidir completamente com ele.

O condicionamento histórico das manifestações do sagrado é que responde pelas diferentes valorizações que um símbolo religioso recebe ao longo de sua história.

Entretanto, como observa Eliade em sua obra, sejam quais forem as valorizações ou a gênese de um símbolo religioso a partir de certas condições históricas, sua função permanece a mesma.

A capacidade dos símbolos religiosos de se enriquecerem ou mesmo se empobrecerem ao longo da história não implica a alteração de sua estrutura essencial, que corresponde à significação primeira, arquetípica, de um simbolismo religioso. Tal significação deve ser utilizada para a interpretação das diferentes valorizações daquele simbolismo religioso e para a compreensão de seu processo de difusão no curso da história. A compreensão do processo de enriquecimento ou de empobrecimento das significações de um símbolo religioso não se confunde com as explicações de ordem estritamente histórica que buscam descrever estas mudanças (causa, influência, difusão, etc.).

A chave de interpretação dos fenômenos religiosos situa-se precisamente na permanência e na continuidade das estruturas simbólicas que conformam a morfologia do sagrado do THR. Os símbolos religiosos salvam e mantêm as estruturas abertas, comparáveis e comunicáveis entre si.

Estas estruturas religiosas fundamentais são atemporais e a-históricas, porque dizem respeito a situações fundamentais do homem no Universo. Trata-se de um dado que tem toda a aparência de perenidade e continuidade e é nele que Eliade baseia sua metodologia.

#### 1.4.2.4.3. A fenomenologia existencial da religião eliadiana e suas principais linhas de desenvolvimento

Uma vez tendo sido apontados o posicionamento filosófico de Eliade e os elementos filosóficos que se situam na base da construção de sua disciplina; uma vez tendo sido elucidada em suas linhas principais a posição filosófica anti-historicista do mesmo autor, que se constitui como o pano de fundo em que se situa sua obra científica; uma vez tendo sido abordado o papel da história no âmbito da citada disciplina; e uma vez tendo sido feita a elucidação das dimensões da tensão entre Estrutura e História que se dá no interior do pensamento do referido autor expresso em sua História das Religiões, que articula e integra fenomenologia e história, estamos aptos a enquadrar tal pensamento no campo da fenomenologia existencial da religião, bem assim, para apontar as suas principais linhas.

Inicialmente, com o objetivo de introduzir o presente tema, enfocaremos o posicionamento fenomenológico adotado por nosso autor em sua História das Religiões.

Utilizamos como base para a nossa abordagem o ensaio de Larsen (2001, p. 49-58) para o qual seu autor coloca como objetivo o de apresentar uma exposição do uso frutuoso que Eliade faz do método fenomenológico para a extração da essência do que ele denomina fenômeno do sagrado, ou seja, o fenômeno religioso.

Com o citado objetivo, Larsen (2001, p. 52) primeiramente distingue entre dois tipos de subjetividade. O citado autor toma o sujeito transcendental de Kant e o *cogito* de Descartes como a subjetividade número um, que, segundo ele, apresenta as seguintes características: uma subjetividade sem gênero, raça, etnicidade ou nacionalidade, impessoal, ou seja, uma subjetividade em relação à qual todas as qualidades que ordinariamente constituem um indivíduo são colocadas de lado como testemunhas não confiáveis para darem conta da verdade; toma tal subjetividade como estando relacionada com um objeto que também é neutro, sem significado ou valor. Denomina tal subjetividade como sujeito racional. Como segundo tipo de subjetividade, Larsen considera o sujeito que é primeiramente e sobretudo um sujeito que faz a experiência, que está inextricavelmente envolvido num Mundo vivo de significados como um corpo

que sente e tem consciência. Larsen observa que é neste último sentido que Merleau-Ponty reconstitui tanto a pessoa humana como a terra em toda sua riqueza e mistério.

Transpondo essa distinção para o pensamento eliadiano, Larsen observa que, quando Eliade fala acerca do sagrado como uma hierofania, ele pretende expressar em primeiro lugar e sobretudo o que aparece, um fenômeno do sagrado ou fenômeno religioso: as descrições de Eliade acerca do comportamento humano em termos do sagrado têm seu início com a imersão de um sujeito num Mundo de significados estruturados em torno da experiência central do sagrado. Como descrições feitas por um fenomenólogo, as descrições de Eliade não implicam que ele deva ter uma experiência direta dos fenômenos descritos, pois a descrição fenomenológica requer uma distância. Contudo, esta distância não se situa no plano explanatório das ciências, nem no plano valorativo que vigorou nos primeiros estudos realizados no campo da História das Religiões, como foi o caso de Max Müller e sua teoria evolutiva da religião. Utilizando as palavras de Paul Ricoeur, Larsen refere-se ao fenomenólogo como alguém comparável a um ator que reencena com “simpatia imaginativa” o papel de uma pessoa numa peça ou história. Esta instância de uma reencenação realizada mediante uma “simpatia imaginativa” só é atingida pelo fenomenólogo que, ao mesmo tempo, consegue alcançar distância e envolvimento.

Aplicando a postura fenomenológica assim desenhada ao caso de Eliade, Larsen (2001, p. 56) analisa desta forma o estudo que o autor romeno faz acerca da experiência religiosa vivenciada pelo *homo religiosus* arcaico:

Eliade geralmente busca realizar suas construções fenomenológicas apropriando-se das afirmações feitas por diferentes sociedades arcaicas sobre fenômenos sagrados como o céu, a água, a terra, etc.. Ele junta então estas afirmações e descreve as estruturas sagradas que formam os Mundos destes povos arcaicos, mas sem buscar dar explicações ou sem fazer valorações. Mais do que isto, seu objetivo é mostrar, trazer à luz, aquilo que está mais próximo destes povos porque constitui para eles o que é mais real. Este trazer à tona a “experiência vivida” é paralelo ao que ocorre com a obra de arte. Ambos, o fenomenólogo e o artista trazem à tona as essências que constituem um Mundo, mas o fenomenólogo não coloca estas imagens num nível emocional de sentimento intencional, mas tenta trazer tais estruturas para o Mundo real e vivido sob o modo de ideias, de estruturas essenciais.

Larsen (2001, p. 56) cita como exemplo da postura fenomenológica de Eliade o sagrado celeste, sobre o qual Eliade (SP, p. 128) assim escreve:

A simples contemplação da abóbada celeste desencadeia já uma experiência religiosa. O Céu revela-se infinito, transcendente, Ele é por excelência o *ganz andere* diante do qual o homem e o seu ambiente circundante pouco representam. A transcendência revela-se pela simples tomada de consciência da altura infinita. O ‘muito alto’ torna-se espontaneamente um atributo da divindade. As regiões superiores, inacessíveis o homem, as zonas siderais, adquirem os prestígios do transcendente, da realidade absoluta, da eternidade.[...]

Não se trata de uma operação lógica, racional. A categoria transcendental da ‘altura’, de supraterebre, do infinito, revela-se ao homem todo, assim à sua inteligência como à sua alma. É uma tomada de consciência total do homem: em face do Céu, ele descobre do mesmo passo a incomensurabilidade divina e a sua própria situação no Cosmo. Porque o Céu revela, *pelo seu próprio modo de ser*, a transcendência, a força, a eternidade. Ele *existe de uma maneira absoluta, porque é elevado, infinito, eterno, potente*.

Larsen (2001, p. 57) apresenta a seguinte análise feita sob o ponto de vista fenomenológico sobre esta descrição do sagrado celeste levada a efeito por Eliade:

O ponto a ser assinalado aqui é que para o homem arcaico a experiência do sagrado é encontrada no outro, no próprio céu, antes de quaisquer conceptualizações, antes de quaisquer voos da imaginação. Tal experiência inclui os dois polos, o do sujeito e o do objeto. A consciência do sujeito (como dito antes) não é um olhar neutro, mas, antes, intencional; pode ser concebida como uma luz, mas tem cor ou direção. Do outro lado, o outro espontaneamente revela a si próprio em termos das suas várias possibilidades. O fenomenólogo descreve a relação entre os dois, aquela área do significado que é a verdadeira fundação e o ponto de partida para toda teoria, para todas conceptualizações. Eliade não nega a capacidade de significação das ciências sociais, da história, mas continuamente tenta sair das pressuposições para chegar às experiências reais sobre as quais os resultados das ciências se baseiam. Por esta razão, parece-me que o trabalho de Eliade, seus esforços de toda uma vida para entender a religião como um ser humano a vive, fazem dele um filósofo e não um cientista social.

As seguintes observações finais de Larsen (2001, p. 57/58), feitas em seu ensaio, apontam para a adequação e a importância da fenomenologia da religião eliadiana para o estudo das diversas religiões:

Pode parecer que estejamos trilhando aqui um terreno perigoso, que a fenomenologia das religiões do Mundo de Eliade carece de objetividade, que seus escritos não correspondem às verdadeiras religiões. Estas imputações refletem precisamente as pressuposições de um Mundo ordenado pela razão pré-existente, o qual o sujeito pode enxergar por meio de uma contemplação neutra. Pela última vez, retornemos ao tema próprio da fenomenologia, qual seja, o Mundo como ele é vivido. As essências fenomenológicas que Eliade nos revela acerca das religiões do Mundo são resultado de uma dialética entre o que usualmente chamamos ‘o dado’ e o ato criativo de trazer aquele ‘material’ para a fruição, para nossa compreensão. É uma



questão de uma escuta atenta e de uma simpatia imaginativa – talvez somente por este modo comecemos a compreender as religiões do Mundo.

Estando assim evidenciado o posicionamento fenomenológico de Eliade adotado em sua História das Religiões, passamos ao enquadramento da História das Religiões eliadiana dentro do campo da fenomenologia existencial da religião, para, depois, apontar suas principais linhas de desenvolvimento.

A História das Religiões eliadiana, por sua configuração, que integra, num todo orgânico, de forma articulada, a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões<sup>211</sup>, e também por seu caráter hermenêutico<sup>212</sup>, ocupa um lugar no campo da fenomenologia da religião que lhe é todo próprio.

O primeiro fundamento em que arrimamos esta nossa afirmação assenta-se sobre a constatação do fato de que a História das Religiões eliadiana vai muito mais além do plano meramente descritivo da essência, da estrutura e da significação do fenômeno religioso e da reconstrução da ontologia arcaica, que são desenvolvidos no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*. Ela tem ainda como objetivo a compreensão da história das situações existenciais do *homo religiosus* desde os tempos pré-históricos até a contemporaneidade, trabalho esse que é desenvolvido no âmbito da história das religiões. Além disso, a disciplina em questão, em sua integralidade, tem como escopo final o de trazer de volta à consciência do homem moderno contemporâneo, arreligioso, o contato com o símbolo religioso e com o pensamento mítico, estes que sobrevivem camuflados e degradados nos seus universos imaginário e onírico, nas suas produções culturais e em seu inconsciente; em assim o fazendo visa a abrir as portas a uma nova forma de humanismo.

Outra razão em que assentamos a afirmação que fizemos no início do parágrafo anterior funda-se nesta segunda constatação: a fenomenologia existencial da religião eliadiana considerada em seu todo<sup>213</sup> também se destaca em relação à fenomenologia da religião compreensiva desenvolvida nas linhas da fenomenologia da religião de Otto e da fenomenologia da religião de van der Leeuw.

---

<sup>211</sup> Esta, não é demais repetir, concebida não como uma historiografia universal das religiões, mas sim como uma história universal das crenças e das ideias religiosas. A propósito desta conformação da História das Religiões por Eliade, tratamos delas nos itens 1.4.2.1., 1.4.2.2. e 1.4.2.3. retro.

<sup>212</sup> Neste item abordaremos mais adiante o caráter hermenêutico da História das Religiões eliadiana.

<sup>213</sup> Em sua conformação como História das Religiões sob a perspectiva eliadiana conforme acabamos de expor.

Em primeiro lugar, porque tais fenomenologias – a de Otto e a de van der Leeuw - não levam em conta, nas abordagens respectivas que fazem das estruturas religiosas, a complexidade histórica dessas estruturas. Para Eliade (*apud* Guimarães, p. 358), todo estudo fenomenológico pressupõe uma exigência de ordem histórica:

Parece-nos essencial precisar que, no estado atual dos nossos conhecimentos, é indispensável chamar a atenção desde o início para a complexidade original de todo e qualquer fenômeno religioso. Se nos é impossível falar de uma “origem” da religião, pelo menos temos o dever de lembrar que, desde as mais antigas camadas paleo-etnológicas e etnológicas que nos são hoje acessíveis, estamos diante de uma vida religiosa complexa; uma vida religiosa que já tem atrás de si uma longa “história”.

Otto, embora se remeta a fenômenos religiosos históricos para analisar as modalidades da experiência religiosa com o objetivo de clarificar os caracteres específicos dessa experiência, que ele tem como irracional ou não-racional, interessou-se em sua obra **Das Heilige** pelas relações que podem ser estabelecidas entre os elementos racionais e irracionais da religião (dando ênfase aos elementos irracionais da religião), não tendo aprofundado a questão do caráter histórico do fenômeno religioso. De acordo com Eliade (**OR**, p. 39), quanto a Otto, “seria melhor pensar nele como um filósofo da religião que trabalhou em primeira-mão com documentos da história das religiões e do misticismo”.

Em relação a van der Leeuw, Eliade (**OR**, p. 51-52) o considera como um fenomenólogo na medida em que nas suas descrições respeitava os dados religiosos e sua intencionalidade peculiar, constituindo segundo ele a principal tarefa da fenomenologia da religião a de iluminar as estruturas internas dos fenômenos religiosos. Eliade considera que, contudo, van der Leeuw não estava interessado na história das estruturas religiosas, sendo aí que reside o defeito mais sério de sua abordagem, uma vez que toda expressão religiosa apresenta-se através de estruturas e expressões culturais específicas que são historicamente condicionadas. Assim, observa Eliade (**OR**, p. 52), van der Leeuw “nunca se lançou numa morfologia religiosa ou numa fenomenologia genética da religião”.

Em segundo lugar, no que se refere à análise dos fenômenos religiosos feita por Otto, o estudioso alemão, como se viu, põe o acento de sua abordagem fenomenológica do fenômeno religioso na inacessibilidade do numinoso, assimilando o religioso ao irracional, considerando como o racional na ideia do divino aquilo que pode ser captado por nosso entendimento e passado para o domínio dos conceitos que nos são familiares

e suscetíveis de definição. Em outras palavras, na análise ottiana, os elementos racionais não são negligenciados na medida em que servem para configurar esquematicamente os elementos irracionais do numinoso, sendo esta a forma que Otto utiliza para apresentar a relação entre os elementos racional e não racional da religião<sup>214</sup>. Já a fenomenologia da religião de Eliade pretende ampliar o horizonte da fenomenologia da religião em relação ao panorama retratado por Otto, apresentando o sagrado em sua totalidade<sup>215</sup>, ou seja, tanto nos seus aspectos irracionais como nos seus aspectos racionais, estes últimos, diferentemente do conceito ottiano acerca dos elementos racionais do sagrado, expressos na chamada lógica simbólica própria dos símbolos religiosos, que se erigem em sistemas simbólicos autônomos e coerentes (constituindo o símbolo religioso a forma por meio da qual o sagrado se manifesta ao *homo religiosus* ou, em outras palavras, a forma de manifestação do sagrado e ao mesmo tempo a forma de sua percepção pelo *homo religiosus*)<sup>216</sup>.

Em terceiro lugar, Eliade também busca ampliar o âmbito da análise dos fenômenos religiosos para além da assimilação do religioso ao irracional como a que foi levada a efeito por Otto: ao insistir sobre o lado irracional da experiência religiosa, Otto enfatizou o caráter de transcendência do numinoso e a incapacidade da linguagem humana para exprimir o *ganz andere*. Eliade objetiva apresentar o sagrado em sua totalidade e em sua complexidade histórica e estrutural, colocando o acento de sua análise não na inacessibilidade do *ganz andere*, mas no fato de que ele se revela, se manifesta nas realidades cósmicas sob formas simbólicas, constituindo sua inacessibilidade ou transcendência o elemento que responde, em última análise, pela proliferação de formas religiosas no âmbito da história, ou seja, por sua inexauribilidade.

Sob outro enfoque, em vista de sua abordagem fenomenológica do fenômeno religioso, a fenomenologia existencial da religião eliadiana não faz par também com a escola da fenomenologia histórica da religião, cujo representante eminente é o italiano Pettazzoni. Primeiramente, no que se refere à fenomenologia da religião de Pettazzoni, como se viu antes, ele atribui à fenomenologia da religião um caráter subordinado à história das religiões. Contudo, isto não se dá no caso de Eliade: o autor romeno põe o acento de sua pesquisa na fenomenologia da religião; à fenomenologia da religião

---

<sup>214</sup> Otto (1992, p. 85-88).

<sup>215</sup> Cf. SP, p. 25.

<sup>216</sup> Sobre a lógica dos símbolos religiosos, cf. o subitem 2.2.4.2.3. adiante.

*stricto sensu* cabe extrair as essências a-históricas ou os arquétipos dos fenômenos religiosos que se expressam nas várias classes de hierofanias ou sistemas simbólicos autônomos e coerentes, umas e outros que conformam a morfologia do sagrado eliadiana; sua história das religiões, de seu lado, tem por escopo mostrar as várias significações recebidas ao longo da história por parte das ideias e das crenças religiosas, que correspondem a essas essências ou estruturas arquetípicas<sup>217</sup>. Além disso, Pettazzoni, com sua atitude historicista, não leva em conta o caráter transcendental do sagrado, inscrevendo o fenômeno religioso na pura imanência da história (todo fenômeno religioso é um *genômeno*); diversamente, na base da teoria eliadiana situa-se o caráter transcendental, a-histórico do sagrado<sup>218</sup>.

Finalmente, confrontada com as outras três fenomenologias da religião aqui mencionadas – a de Otto, a de van der Leeuw e a de Pettazzoni –, a fenomenologia existencial da religião de Eliade difere de todas elas no passo em que ela se antecipa no tempo ao movimento da chamada *virada hermenêutica da fenomenologia* ao qual naturalmente depois se integra. Ao longo dos seus escritos, Eliade enfatiza a importância da hermenêutica para o historiador das religiões: a hermenêutica deve apresentar condições de explicar tanto a complexidade como a especificidade das expressões religiosas, recorrendo a uma metodologia rigorosa que seja apta a extrair a significação dos dados religiosos históricos disponíveis e a tornar compreensível a natureza da experiência religiosa retratada em cada um deles. Segundo o referido autor (*apud* Allen, 1985, p. 71), o objetivo último do historiador das religiões não é o de fazer notar que existem determinados tipos ou esquemas de comportamento religioso que vêm acompanhados de simbologias e teologias concretas, mas sim o de apreender sua significação para o *homo religiosus*, o que faz com que este último estudioso não possa prescindir da hermenêutica.

Resulta, daí, então, que, no quadro da fenomenologia da religião clássica, a História das Religiões eliadiana tem uma configuração inteiramente própria.

A fenomenologia existencial da religião eliadiana, considerada em seu conjunto, constitui uma abordagem fenomenológico-existencial da religião com caráter hermenêutico, como já afirmamos e como demonstraremos no decorrer deste subitem, diferenciando-se ainda que fosse somente em razão desta sua característica da

---

<sup>217</sup> Neste processo, mostrando a riqueza inesgotável dos significados que estas estruturas arquetípicas adquirem no decorrer da história da humanidade.

<sup>218</sup> Iremos discorrer a este respeito no item 3.2.1. adiante.

fenomenologia transcendental de Husserl. Em matéria de metodologia, Eliade (*apud* Allen, p. 69) deixa mesmo expressa a distância de sua História das Religiões em face da Fenomenologia Transcendental de Husserl: segundo o nosso autor, cabe ao historiador das religiões utilizar todas as manifestações históricas de um fenômeno religioso para descobrir a significação desse fenômeno religioso; se ele, de um lado, se atém ao concreto histórico de um fenômeno religioso, de outro lado aplica-se a decifrar o que um fato religioso revela de trans-histórico na história. O fenomenólogo, de acordo com a fenomenologia transcendental de Husserl, parte de uma única manifestação do fenômeno, e, graças à reflexão, às reduções e à variação imaginativa, chega à visão pura do fenômeno, isto é, de sua estrutura e seu significado<sup>219</sup>. Já o historiador das religiões, segundo Eliade, não chega à compreensão de um fenômeno religioso senão depois de tê-lo devidamente comparado com milhares de fenômenos semelhantes ou diferentes e depois de tê-lo situado entre eles<sup>220</sup>.

Dada a forma de abordagem reducionista do fenômeno religioso feita por Eliade em sua História das Religiões – abordagem do fenômeno religioso *qua* religioso -, e dada à configuração não propriamente historiográfica<sup>221</sup> da história das religiões eliadiana, já antes assinalada, a mesma disciplina não pode ser inserida no campo das disciplinas positivas que abordam o fenômeno religioso enquanto um fenômeno essencialmente histórico, tais como a história, a sociologia, a psicologia, a antropologia, a economia, etc.

Cumpramos, então, investigar qual é o estatuto epistemológico que podemos assinalar para a História das Religiões eliadiana.

É o que passaremos a fazer.

---

<sup>219</sup> Eliade tem presente aqui a *redução fenomenológica* e a *variação imaginativa*.

<sup>220</sup> Na metodologia utilizada por Eliade para configurar sua História das Religiões, pode-se enxergar a adoção, ainda que de forma implícita e adaptada para o caso específico desta disciplina, de alguns processos metodológicos utilizados na fenomenologia husserliana, tais como a *intuição eidética fenomenológica*, o *método de variação livre*, o *método da invariância*. Quanto à *epoché fenomenológica*, no método fenomenológico-hermenêutico eliadiano ela corresponde ao princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso, que, no pensamento do autor romeno, apresenta uma genealogia e uma fundamentação próprias, genealogia por nós já apontada no item em que cuidamos do período romeno da biografia intelectual de Eliade (item 1.1.1. retro). Se tais aproximações metodológicas podem servir de argumento para demonstrar o caráter fenomenológico da teoria eliadiana, e servem, elas não são suficientes para uma identificação da fenomenologia eliadiana com a fenomenologia filosófica de Husserl.

<sup>221</sup> Considerando-se o termo historiografia em seu sentido próprio, qual seja, o alinhamento cronológico dos fatos ocorridos na história feito sob a regência do princípio da causalidade e a difusão histórica.

Seja como for, a História das Religiões eliadiana adota como ideia de partida uma ideia homóloga àquela de que parte a fenomenologia husserliana<sup>222</sup> segundo a qual um acontecimento histórico contém uma essência não histórica, exigindo o estudo compreensivo de tal fenômeno que se devam abraçar estes dois aspectos do mesmo fenômeno: a análise fenomenológica utilizada por Eliade para a captação das estruturas simbólicas universais não negligencia o valor histórico dos fenômenos religiosos concretos, antes o leva inteiramente em conta e parte deles quando busca apreender a essência a estrutura e o significado universal dos referidos fenômenos<sup>223</sup>.

Em sua História das Religiões, Eliade, como os outros fenomenólogos da religião, enfatiza a base experiencial da religião<sup>224</sup>, insistindo sobre a irredutibilidade e o caráter único da experiência religiosa<sup>225</sup>.

A experiência religiosa ou experiência do sagrado é, sob o enfoque de Eliade (*Apud* Guimarães, 2000, p. 369),

o encontro [do *homo religiosus*] com uma realidade trans-humana, que gera a ideia de algo *realmente* existente e, por conseguinte, a noção de que existem valores absolutos, intangíveis, que conferem uma significação à existência humana. Assim é através da experiência do sagrado que as ideias de *realidade*, *verdade* e *significação* vieram à luz, ideias que serão mais tarde elaboradas e articuladas nas especulações metafísicas e serão, em última análise, as bases do conhecimento científico.

A experiência religiosa é, portanto, no pensamento de Eliade, uma experiência existencial na medida é que por meio dela que o homem atribui sentido a sua existência.

No trecho supra-transcrito pode-se ler também o núcleo da primeira das duas concepções do sagrado formulada por Eliade: o sagrado é o real, o verdadeiro, o que dá sentido à existência humana; é uma realidade trans-humana, que pertence ao plano

<sup>222</sup> Como vimos no subitem 1.1.1. retro, Eliade, ainda que seja indiretamente, através de seu professor Ionescu, teve contato com a filosofia de Husserl em sua juventude; depois dos anos pós-guerra, já cosmopolita, não poderia naturalmente desconhecer a fenomenologia husserliana e os ramos da fenomenologia que dela nasceram, que tiveram bastante força na França, país onde viveu.

<sup>223</sup> A ideia de que um acontecimento histórico contenha uma essência não histórica e a de que um estudo compreensivo de tal fenômeno deva abraçar estes dois aspectos é por excelência husserliana. Husserl (*apud* Alexandrescu, 1998, p. 403) fazia uma distinção entre a *ciência dos dados de fato* e a *ciência das essências*. O fato individual é um caso particular de uma essência, e se se quer estudar esta última, assim como se dá na matemática e na lógica, ‘nas doutrinas puras do tempo’ nenhuma experiência enquanto consciência que colhe e que portanto, aborda uma experiência, isto é uma realidade, uma existência, pode ter uma função fundamental. Husserl quer, portanto, ‘por fora do jogo’ ou, como se diz mais correntemente, colocar ‘entre parêntesis’, a existência real do fenômeno estudado, e superar a nossa postura natural no confronto com o inteiro Mundo natural, que é constantemente ‘aqui para nós’, ‘à mão’, e que continuará a permanecer como realidade para a consciência.

<sup>224</sup> Aqui evidencia-se a influência do conceito de experiência vivida (*traîre*) que lhe adveio dos ensinamentos de seu mestre romeno Ionescu.

<sup>225</sup> Como Otto e van der Leewu também o fizeram.

transcendente, aquele das realidades absolutas. Trata-se do sagrado como uma realidade ontológica. O sagrado é, ainda, segundo Eliade, uma total alteridade que, manifestando-se ao homem na experiência religiosa, revela a verdade ou a realidade absoluta, transcendente a este Mundo histórico. O sagrado não se exaure na experiência religiosa histórica, dada essa sua total alteridade em relação ao homem e à sua transcendência em relação ao Mundo. E, em razão destas mesmas características de sua de total alteridade e transcendência, a manifestação do sagrado na história é sempre simbólica<sup>226</sup>. Na pluralidade das suas revelações ao longo da história, e na inesgotável variedade das formas em que ele se revela, constata-se sua inexauribilidade. Frente a uma verdade inexaurível, coloca-se uma interpretação infinita.

A experiência do sagrado sob a ótica eliadiana é uma experiência *primeira*, que estrutura o Mundo, carrega-o de significados. Trata-se de uma concepção central no pensamento de Eliade.

Em **MR**, p. 52, Eliade refere-se à experiência religiosa como nascendo no momento em que o homem toma consciência de sua posição no Cosmo, experiência da qual, segundo ele, deriva também o drama do homem e sua metafísica:

O homem se sente ‘separado’ de algo e esta separação é uma fonte de dor, temor e desespero ininterruptos. Sente-se sozinho e débil; e aquele ‘algo’, qualquer nome que lhe dê, é *potente* e é *total* (mais precisamente: ‘totalizado’, pois compreende a um só tempo tudo aquilo que *não* é o homem, e tudo aquilo que é *outro* do homem). Sente-se separado de algo, “partido” – e institui a *potência* (a divindade) como um *inteiro*, como uma grande unidade impermeável e perfeita, suficiente em si própria.

Eliade equipara esta consciência da posição do homem no Cosmo a uma “queda”: separação de uma situação de plenitude e ao mesmo tempo sensação de finitude assomam no espírito humano em decorrência dela. E a partir da tomada de tal consciência, escreve o nosso autor (**MR**, p.52),

tudo o que o homem pensa coerentemente e tudo o que ele realiza [...] é direcionado a um único objetivo: suprimir esta ‘separação’, refazer a unidade primordial, reintegrar-se no ‘todo’ (seja este ‘todo’ concebido como uma *potência* impessoal, como um deus, etc.). Todo ato religioso, por mais primitivo que seja (ritual, ato de adoração, liturgia, etc.) é uma tentativa do refazimento da unidade cósmica e da reintegração do homem.[...]

---

<sup>226</sup> A manifestação do sagrado é sempre simbólica, pelo fato de que ele constitui uma realidade de um plano trans-humano que se revela ao homem no Mundo, nos objetos que compõem o Cosmo; subtrai-se, desta forma, a uma manifestação definitiva. Aprofundaremos mais neste tema mais adiante neste item.

Em **RC**, p. 111, Eliade coloca esta experiência religiosa primordial em relação com o conceito de arquétipo, afirmando que “o homem pode fugir de tudo, menos de suas intuições arquetípicas, criadas no momento no qual toma consciência de sua posição no Cosmo”. É, assim, o primeiro contato consciente do homem com o Cosmo que dá nascimento às intuições arquetípicas ou aos arquétipos, que correspondem às essências das estruturas simbólicas arquetípicas fundamentais da experiência religiosa. No primeiro olhar seu em direção ao Cosmo, o homem o experimenta como uma linguagem significativa, que lhe fala por meio das suas estruturas (Céu, Terra, Vegetação, Água, etc.), sendo que estas revelações primordiais dos simbolismos cósmicos constituem a matriz sobre a qual se construirão os diversos universos religiosos. Segundo Eliade (*apud* Guimarães, p. 368), “o homem só nasce para o sagrado porque, enquanto homem, foi criado pelo símbolo”. O arquétipo é, assim, um componente da existência humana. A este propósito, lemos em Eliade (*apud* Spineto, p. 190):

os símbolos, os mitos e ritos [...] revelam sempre uma situação-limite do homem e não unicamente uma situação histórica; situação limite é aquela que o homem descobre tomando consciência de sua posição no Universo.

Portanto, se a experiência religiosa é primeira, fundante do Mundo, e se o primeiro contato do homem com o Cosmo dá nascimento às intuições arquetípicas ou aos arquétipos, que correspondem às essências ou às estruturas simbólicas fundamentais da experiência religiosa, não existe experiência religiosa anterior à simbolização religiosa.

Três arquétipos que são fundamentais por dizerem respeito à questão da *orientatio*, que se coloca imediatamente ao homem no momento mesmo desta experiência religiosa primordial, originária - que o homem faz quando se torna consciente de sua situação no Cosmo -, localizam-se no simbolismo antropocósmico, no arquétipo do espaço sagrado e no simbolismo do Centro. Dado este seu caráter fundamental, passamos a apresentá-los sucintamente.

Para Eliade, o homem não é apenas um ser histórico, marcado pela temporalidade; é, além de um símbolo vivo, como já vimos, um símbolo antropocósmico: pelo fato de seu corpo se situar no espaço, o Homem orienta-se no espaço em direção aos quatro horizontes a partir de um eixo central, que é seu próprio corpo; o espaço se deixa organizar também em torno do corpo humano, a partir desse



mesmo eixo central, para cima e para baixo; “Em outros termos, o espaço deixa-se organizar em torno do corpo humano como se estendendo para diante, para trás, à direita, à esquerda, para cima e para baixo”<sup>227</sup>. Trata-se de uma experiência existencial originária, encontrando-se na base de todas as culturas: nada pode começar, nada pode ser feito sem uma prévia orientação e toda orientação começa a partir de um ponto fixo. O corpo do Homem reveste-se, assim, de um *simbolismo antropocósmico*, cujas valências simbólicas se devem a este seu significado primário ligado ao fato de que o Homem não pode viver senão num Mundo real e significativo, fato este que precede toda a reflexão sobre o Mundo. O homem, ele próprio, torna-se um símbolo, um símbolo vivente, um ser que não se reduz aos seus condicionamentos mundanos, existenciais, históricos.

A experiência religiosa do Centro, que toma sua primeira forma no simbolismo antropocósmico, está, por sua vez, intimamente ligada à descoberta do espaço sagrado e ao fato da manifestação do sagrado dar-se na história; e traduz, certamente, segundo Eliade, a mais fundamental de todas as posições originárias do homem no Cosmo; sua descoberta, de acordo com o nosso autor, não pertence a nenhuma cultura em particular, é um dado universal, que pertence à condição humana enquanto tal.

A experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui outra experiência religiosa primordial porque por meio dela o homem funda o Mundo na medida em que ela lhe oferece um ponto fixo a partir do qual ele pode se orientar.

Para o homem religioso o espaço não é homogêneo, tem quebras, roturas. Há porções de espaço qualitativamente diferentes umas das outras. Há o espaço sagrado, forte, significativo, e há outros espaços não-sagrados, e, por consequência, sem estrutura nem consistência, amorfos. Para o homem religioso, esta não-homogeneidade do espaço sagrado traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado, o único que é real, que existe realmente, e todo o resto, a extensão informe que o cerca.

A experiência religiosa originária da não-homogeneidade do espaço pode ser homologada a uma fundação do Mundo na medida em que é a rotura operada no espaço que permite a constituição do Mundo, é por força dela que é descoberto pelo Homem o “ponto fixo”, o eixo central de toda sua orientação futura no Mundo, sua orientação na homogeneidade caótica, o “fundar o Mundo” e viver *realmente*.

---

<sup>227</sup> Eliade (HCIR/I, p. 13).

Para a experiência profana, afirma Eliade, o espaço é homogêneo e neutro; nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa; nenhuma orientação é dada por sua estrutura.

Além disto, de acordo com a fenomenologia desenvolvida por nosso autor, quando o sagrado se manifesta em toda e qualquer hierofania, não somente há uma ruptura na homogeneidade do espaço, como há também uma revelação de uma realidade absoluta que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente, amorfa, sem consistência, sem estrutura. Portanto, a experiência religiosa, considerada em qualquer modalidade em que ela se dê, funda ontologicamente o Mundo: “na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e, por consequência, onde *orientação* nenhuma pode efectuar-se – a hierofania revela um ‘ponto fixo’ absoluto, um ‘Centro’”<sup>228</sup>. A este respeito, Eliade (MSM, p. 12-13) escreve:

Todas as religiões, mesmo as mais elementares, são uma realidade ontológica: elas revelam o *ser* das coisas sagradas e das Figuras divinas, demonstram *o que é* realmente e, ao fazê-lo, fundam um Mundo que já não é evanescente e incompreensível, como nos pesadelos, e como volta a ser cada vez que a existência é ameaçada de cair nas sombras do “Caos” da relatividade total, quando nenhum “Centro” emerge para lhe assegurar uma orientação.

[...] A religião é a solução exemplar de toda a crise existencial. A religião “começa” onde há revelação total da realidade: revelação simultânea do sagrado – daquilo que *é*, por excelência, daquilo que não é ilusório nem evanescente – e das relações do homem com o sagrado, relações multiformes, mutáveis, por vezes ambivalentes, mas que sempre situam o homem no coração da própria realidade. Esta dupla revelação torna, pela mesma acção, a existência humana “aberta” aos valores do Espírito: por um lado, o sagrado é o *outro* por excelência, o transpessoal, o “transcendente” e, por outro, o sagrado é exemplar, no sentido em que institui os modelos a seguir; transcendência e exemplaridade que forçam o homem religioso a sair das situações pessoais, a ultrapassar a contingência e o particular e a ascender aos valores gerais, ao universal.

A experiência do sagrado, portanto, constitui uma experiência *primeira*, fundante do Mundo e da presença do homem no Mundo, qualquer que seja a modalidade em que ela se expresse.

Analisando-se a experiência religiosa na ótica eliadiana sob o prisma da temporalidade, observa-se que, de acordo com o autor romeno, na experiência religiosa há uma ruptura de nível em relação ao tempo histórico, que tem estrutura diacrônica,

---

<sup>228</sup> Eliade (SP, p. 36).

enquanto que o *tempo sagrado* tem uma estrutura sincrônica. Isto acontece na medida em que tal experiência implica sempre um movimento de transcendência em relação à temporalidade histórica, ao aboli-la enquanto se inscreve em um outro regime temporal, o do eterno presente, “num tempo ‘instaurado não por um retorno no tempo histórico a um passado primordial’, situado no início ou imediatamente antes do tempo histórico, ‘mas por uma ruptura de nível em relação ao tempo histórico’”<sup>229</sup>. Estes diferentes regimes temporais é que, segundo Eliade, constituem o “homem integral”, jamais redutível à história.

Assim é que Eliade (SP, p. 81-83) refere que, tal como o espaço sagrado, o tempo não é para o *homo religiosus* nem homogêneo nem contínuo. O *homo religiosus* conhece intervalos de tempo que são *sagrados*, que não participam da duração temporal que os precede e que os segue; trata-se do tempo primordial, santificado pelos deuses, suscetível de ser tornado presente pelas festas litúrgicas. Observa o estudioso romeno (SP, p. 82) que

de um certo ponto de vista, do tempo sagrado poderia dizer-se que não ‘flui’, que não constitui uma ‘duração irreversível’. É um tempo ontológico por excelência, ‘parmenidiano’: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota. Com cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado – o mesmo que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século, é o tempo criado e santificado pelos deuses quando das suas *gesta*, que são justamente reactualizadas pela festa. Por outros termos, reencontra-se na festa a *primeira aparição do tempo sagrado*, tal qual ela se efectuou *ab origine, in illo tempore*. Porque esse tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das *gesta* divinas comemoradas pela festa. Criando as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, os Deuses *fundavam igualmente o tempo sagrado*, visto que o tempo contemporâneo de sua criação era necessariamente santificado pela presença e a actividade divinas.

Eliade (SP, p. 82) conclui daí que o homem religioso vive em duas espécies de tempo, a mais importante das quais constitui o *Tempo sagrado*:

Por consequência, o homem religioso vive em duas espécies de tempo, a mais importante das quais, o Tempo sagrado, se apresenta sob o aspecto paradoxal de um tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos<sup>230</sup>.

<sup>229</sup> Guimarães (2000, p. 366).

<sup>230</sup> Ao conformar a ontologia do tempo sagrado, Eliade toma como base a experiência religiosa do *homo religiosus* das sociedades arcaicas e tradicionais, tal como ocorre com os demais simbolismos arquetípicos que integram a morfologia do sagrado por ele exposta em seu **THR**. Eliade mostra-se ciente da dificuldade que constitui para a fenomenologia das religiões o problema da heterogeneidade do tempo para o *homo religiosus*. Assim descreve ele a citada problemática:

Em seu **THR**, Eliade reconstrói fenomenologicamente as experiências originárias da consciência frente ao Cosmo que se lhe revela, apontando e explicitando as estruturas fundamentais da experiência religiosa, trazendo à luz a gênese do que ele chama de uma *ontologia primeira* – “anterior e suporte de toda e qualquer outra ontologia à qual se possa dar adesão de maneira racional<sup>231</sup>” -, uma ontologia de estrutura epifânica<sup>232</sup>.

Assim, quando Eliade afirma que as principais posições religiosas foram dadas de uma vez por todas desde o instante em que o homem tomou consciência de sua situação existencial no seio do Universo, ele está se referindo às experiências primeiras de que as estruturas simbólicas universais são cifras, pois, enquanto simbólicas, estão abertas a revalorizações e enriquecimentos no curso da história.

A função principal da religião, por seu turno, de acordo com o autor romeno, é a de manter uma *abertura* para o Mundo dos valores espirituais axiomáticos, o Mundo que representa um plano transcendente, trans-humano, aquele das realidades absolutas; função, portanto, de suscitar a experiência do sagrado (*apud* Guimarães, 2000, p. 369). Para Eliade, é a abertura do homem ao Mundo dos valores trans-humanos, transcendentais, que faz dele um ser plenamente humano. Escreve o nosso autor: “ser, ou

a dificuldade não está apenas numa diferença de estrutura entre o tempo mágico-religioso e o tempo profano; ela reside ainda no facto de que *a própria experiência do tempo* como tal nos povos primitivos não equivale sempre à experiência do tempo de um ocidental moderno. Por um lado, pois, o tempo sagrado opõe-se à *duração profana* e, por outro, esta mesma *duração* apresenta tipos diferentes de estrutura, segundo se trate de sociedades arcaicas ou de sociedades modernas. (**THR**, p. 459)

No subitem 3.5. deste trabalho, abordaremos as diferentes estruturas de tempo segundo o pensamento eliadiano, o tempo cíclico das sociedades arcaicas e o tempo linear das sociedades modernas, temas que o autor desenvolveu em **MER**.

Eliade (**THR**, p. 460) denomina o tempo sagrado de *tempo hierofânico* e afirma que este último abrange realidades muito variadas: o tempo no qual se realiza a celebração de um ritual, o tempo mítico recuperado por intermédio de um ritual ou realizado pela *repetição* pura e simples de uma ação provida de um arquétipo mítico, os ritmos cósmicos como a hierofanias lunares na medida em que estes ritmos são considerados como revelações de uma sacralidade fundamental subjacente ao Cosmo; em suma um momento ou uma porção de tempo pode tornar-se, em todo o momento hierofânica, bastando que se produza uma cratofania, uma hierofania ou uma teofania para que ele seja transfigurado, consagrado, comemorado por efeito de sua repetição e, por isso, repetível até o infinito; todo o tempo, qualquer que seja ele, abre-se para um tempo sagrado, ou, em outros termos, pode revelar o sobre-humano, o sobre-natural, o supra-histórico, o transcendente.

<sup>231</sup> Eliade (**FJ/II**, p. 233).

<sup>232</sup> Em **MER**, Eliade apresenta um estudo complementar da ontologia arcaica, discorrendo sobre ‘os conceitos do ser e da realidade que podem ser lidos a partir do comportamento do homem das sociedades pré-modernas ou tradicionais’, nestas compreendidos os Mundos primitivos assim como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América, sociedades estas que ‘embora tenham consciência de uma certa forma de ‘história’, fazem todo esforço no sentido de desprezá-la’. (**MER**, respectivamente, p. 17 e 7). É nesta obra que Eliade, como veremos, opõe a concepção de tempo cíclico das sociedades tradicionais à concepção do tempo linear inaugurada pelo Judeu-cristianismo.

melhor, tornar-se um homem significa ser religioso” (*apud* Guimarães, 2000, p. 369-370)<sup>233</sup>.

Não se deve enxergar uma *petitio principii* quando se alia a afirmação de que a experiência religiosa é uma *experiência primeira*, que funda o Mundo à afirmação de que a função da religião é a de suscitar ou instituir a experiência do sagrado. O fato de Eliade identificar uma estrutura essencial da experiência religiosa, esta que remete sempre à *origem*, ao *primordial*, denominando-a, por isto mesmo, por força das suas características, como *experiência primeira*, não desonera o historiador das religiões levar em conta as suas valorizações nos diferentes contextos religiosos históricos. E dizer que a experiência religiosa constitui uma *experiência primeira*, fundante do Mundo, não significa que ela seja anterior à religião, sob pena de se retroceder a uma concepção da religião de tipo pré-animista. Mesmo a mais elementar das experiências religiosas aparece integrada e ordenada num sistema religioso, ou seja, numa religião concebida como uma visão do Mundo, que tem por função assegurar à existência humana sua integralidade, ao conferir-lhe seu valor total e seu sentido último.

Se a experiência religiosa corresponde à percepção, pelo *homo religiosus*, do sagrado que a ele se manifesta na história simbolicamente, constituindo, deste modo, uma experiência irreduzível, os historiadores das religiões são os primeiros a reconhecerem que não são capazes de ter um conhecimento direto da experiência de outrem.

A experiência religiosa que é vivida pelo *homo religiosus* na história objetiva-se ou exterioriza-se no fenômeno religioso. Este último, por sua vez, deixa-se documentar nos fatos religiosos.

Por meio do exame consciencioso dos fatos religiosos os historiadores das religiões são capazes de captar o sentido e a natureza das diversas expressões de experiências religiosas que neles se evidenciam. Tais fatos religiosos correspondem a dados históricos que documentam fenômenos religiosos ocorridos no âmbito da história.

O fenômeno religioso é naturalmente, portanto, o objeto central de estudo de uma fenomenologia da religião, o que se mostra presente na fenomenologia existencial da religião configurada na História das Religiões eliadiana.

Se o sagrado é o totalmente outro, o *ganz andere*, coloca-se então o problema de saber como ele pode se tornar significativo para o homem, ou seja, de como ele pode

---

<sup>233</sup> Algumas experiências religiosas exemplificam claramente a equação *humano = religioso* apontada por Eliade. A este propósito, cf. Guimarães (2000, p. 370-376) acerca dos ritos de puberdade ou de iniciação.

adentrar o horizonte da experiência humana sem se reduzir a um objeto definível e, assim, dominável.

De acordo com Eliade (**SP**, p. 25), “o homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”, propondo o termo *hierofania* para indicar o ato de manifestação do sagrado. O autor romeno (**SP**, p. 25) afirma ainda que “poderia dizer-se que a história das religiões [História das Religiões] – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas”.

Eliade (**THR**, p. 23), levando em conta o modo de manifestação do sagrado como acima indicado, afirma que “todas as definições do fenómeno religioso, apresentadas até hoje, mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma dessas definições opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular”.

A hierofania, na visão de nosso autor (**SP**, p. 26), corresponde à “manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso Mundo – em objectos que fazem parte integrante de nosso Mundo ‘natural’, ‘profano’”. A manifestação do sagrado num objeto profano implica, portanto, que tal manifestação seja sempre simbólica. Sendo o sagrado o *totalmente outro*, portanto, inobjetivável, é o símbolo que se coloca como mediador entre o homem e o *outro do homem*, o *ganz andere*; e o faz de modo a exprimi-lo e, ao mesmo tempo, de modo a conservar-lhe a característica própria de incognoscibilidade.

De acordo com Julien Ries (*apud* Spineto, 2006. nota de rodapé nº 82, p. 218), pode-se constatar na terminologia utilizada por Eliade para designar o sagrado uma ambiguidade que se desfaz distinguindo-se o sagrado em sua dimensão absoluta, transcendente – o sagrado ontológico propriamente dito – e o sagrado como mediador entre a realidade transcendente e o *homo religiosus*.. Segundo Spineto (2006, p. 218), neste segundo sentido é possível falar-se do sagrado como manifestação do totalmente outro, como fenómeno, como símbolo; é assim que se deve entender o termo sagrado quando Eliade o opõe ao profano, como o fez nos trechos seus que transcrevemos mais acima. Temos, aqui, portanto, uma segunda acepção do termo sagrado segundo a utilização que Eliade dele faz.

Ao iniciar o estudo do fenómeno religioso em seu **THR**, Eliade (**THR**, p. 25) afirma que a intelecção do fenómeno religioso realizou-se constantemente no quadro da história, pois pelo simples fato de nos encontramos na presença de hierofanias,

encontramo-nos em presença de documentos históricos, pois é numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta.

Cada documento histórico – mitos, ritos, deuses, símbolos, superstições, etc. -, por sua vez, pode ser considerado como uma hierofania, na medida em que exprime, à sua maneira, uma modalidade do sagrado e um momento de sua história, ou seja, uma experiência do sagrado entre as inumeráveis variedades existentes. E qualquer desses documentos é precioso para o historiador das religiões em razão da dupla revelação que ele realiza: a) uma modalidade do sagrado, enquanto hierofania; b) enquanto momento histórico, uma situação do homem em relação ao sagrado<sup>234</sup>.

Eliade (**THR**, p. 25) enfatiza que

o fato de uma hierofania ser sempre histórica (isto é, de se produzir sempre em situações determinadas) não destrói necessariamente a sua ecumenicidade. Algumas hierofanias têm um destino local; outras têm, ou adquirem, valências universais.

Quanto à complexidade do trabalho do historiador das religiões, o autor romeno (**THR**, 28) assim a retrata:

a empresa do historiador das religiões é muito mais ousada do que a do historiador que se propõe reconstituir um acontecimento ou uma série de acontecimentos à custa dos escassos documentos conservados, pois não só tem de traçar a história de determinada hierofania (rito, mito, deus ou culto), como, em primeiro lugar tem de compreender e de tornar compreensível a modalidade do sagrado revelada através dessa hierofania.

Na conformação de sua fenomenologia existencial da religião, Eliade parte do princípio de que a História das Religiões se aplica a estudar os fatos religiosos como tais, isto é, sobre o plano de sua específica manifestação, que é sempre histórico, concreto, existencial. De outro lado, o nosso autor (**THR**, p. 17), utilizando o princípio “é a escala que cria o fenômeno”, de Henri Poincaré, coloca como “condição de possibilidade”<sup>235</sup> de uma História das Religiões a irredutibilidade do fenômeno religioso. Em outras palavras, segundo o autor romeno, o fenômeno religioso deve ser estudado em seu próprio plano, que, como já visto, é o plano religioso. A este propósito, Eliade (**THR**, p. 17) escreve:

Um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro de sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa. Querer delimitar este fenômeno pela

<sup>234</sup> Eliade (**THR**, p. 24).

<sup>235</sup> A utilização da expressão cunhada por Kant é de nossa inteira responsabilidade.

fisiologia, pela psicologia, pela sociologia e pela ciência econômica, pela linguística e pela arte, etc. [...] é traí-lo, é deixar escapar precisamente aquilo que nele existe de único e de irreduzível, ou seja, seu carácter sagrado. [...]<sup>236</sup>

A posição de Eliade no confronto dos fatos históricos que faz em sua teoria postulando a irreduzibilidade do fenômeno religioso é homóloga à *epoché fenomenológica* de Husserl: o autor romeno aborda o fenômeno religioso histórico, mas logo o coloca *entre parêntesis*, aplicando seu princípio da irreduzibilidade fenômeno religioso, para conseguir extrair a essência deste fenômeno religioso enquanto religioso<sup>237</sup>.

O princípio fenomenológico da irreduzibilidade do fenômeno religioso pode ser enxergado como decorrência das concepções de Eliade sobre a missão do historiador das religiões: baseando-se no fato de que todo fenomenólogo, ao menos no começo dos seus trabalhos, está obrigado a observar e buscar o sentido de uma experiência religiosa assim como ela é vivida pelo próprio sujeito dessa experiência, o citado autor propõe-se considerar os fenômenos religiosos tais como eles se apresentam e a examinar o que se depreende efetivamente deles a partir dos dados de que dispõe; ao fazê-lo, deve respeitar a intenção primeira que se mostra nesses dados; portanto, deve dedicar-se a analisá-los sob a perspectiva religiosa. O princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso em que Eliade assim se baseia corresponde a enfatizar, ante tudo, a importância de uma *epoché fenomenológica* que lhe permita intencionalmente descobrir e precisar a essência de um fenômeno religioso, qualquer que seja a forma sob a qual ele se apresente. É esta *epoché fenomenológica* que permite a Eliade, na condição de fenomenólogo, situar-se, com toda a simpatia e solicitude de que é capaz, na mesma perspectiva do *homo religiosus*, para que, graças a este posicionamento, possa ter esperança de captar a essência para chegar até a apreensão da significação do fenômeno religioso.

Resulta desta *epoché fenomenológica* que a atitude do fenomenólogo da religião que a pratica é, por sua própria natureza, refratária a todo argumento teológico,

---

<sup>236</sup> Eliade (**THR**, p. 17) acrescenta logo a seguir que é verdade não existirem fenômenos religiosos ‘puros’, assim como não há fenômeno único e exclusivamente religioso. Sendo a religião uma coisa humana, é também de facto uma coisa social, linguística e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e da vida colectiva. Mas seria vão querer explicar a religião por uma destas funções fundamentais que definem o homem, em última análise. [...] Não pensamos contestar que o fenômeno religioso possa ser ultimamente encarado de ângulos diferentes; mas importa, antes de mais, considerá-lo em si mesmo, naquilo que contém de irreduzível e original.

<sup>237</sup> Sobre o princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso, cf. item 2.2.1. adiante.



pois que, como fenomenólogo, tem como princípio de trabalho suspender toda consideração normativa ou tomar partido seja a favor ou contra o caráter ilusório do universo religioso, seja a favor ou contra a faculdade atribuída ao *homo religiosus* para alcançar a realidade última.

A historicidade do fenômeno religioso, admitida numa primeira fase de sua análise, fica, numa segunda fase, “reduzida”, a fim de que o historiador das religiões, por meio de sua consciência, utilizando o princípio fenomenológico-hermenêutico da dialética do sagrado e do profano e os sistemas simbólicos autônomos e universais que compõem a morfologia do sagrado, possa, respectivamente, apreendê-lo como fenômeno religioso e, assim apreendendo-o, extrair-lhe o significado.

Sendo o sagrado um objeto irreduzível e uma vez que o sagrado se manifesta no Mundo profano em objetos que dele fazem parte, faz-se necessário que o fenomenólogo da religião escolha um marco metodológico por meio do qual possa captar sua forma intencional, ou, em termos husserlianos, por meio do qual consiga descobrir sua *verdadeira intencionalidade religiosa*.

Quando Eliade examina seus dados, percebe certa intencionalidade. Daí decorrem os seus esforços para recriar com a imaginação as condições desta configuração intencional que expressa a orientação existencial própria do *homo religiosus*. Ou, em outras palavras, o objetivo de compreender o sagrado como uma forma irreduzível faz-se acompanhar do intuito “técnico” de captação de seu modo intencional.

Segundo Eliade, a experiência religiosa possui uma estrutura específica, religiosa também, sendo que é a unidade estrutural do sagrado que permite distinguir o religioso do não religioso<sup>238</sup>, ou seja, que permite que se capte o modo intencional de manifestação do sagrado num fenômeno religioso histórico. É a estrutura representada pela dialética do sagrado e do profano o que permite a Eliade captar um fato religioso enquanto religioso.

A solução que Eliade encontrou para captar a forma intencional do sagrado está configurada, por conseguinte, no segundo princípio fenomenológico-hermenêutico que

---

<sup>238</sup> As estruturas estão no coração da fenomenologia de Eliade. Além da unidade estrutural do sagrado, configurada na dialética do sagrado e do profano, que permite distinguir o religioso do não religioso, veremos que os diversos sistemas simbólicos ou hierofanias constituem sistemas estruturais de relações simbólicas. E veremos também que toda manifestação religiosa concreta, histórica, deve ser analisada em função do conjunto estrutural simbólico do qual faz parte integrante. Ao estudarmos o método eliadiano no Capítulo 2 a seguir, teremos oportunidade de diferenciar a abordagem estruturalista de Eliade daquela dos chamados estruturalistas, encabeçados por Lévi-Strauss.

integra a fenomenologia da religião existencial eliadiana: a dialética do sagrado e do profano.

Por força da dialética do sagrado e do profano, podemos afirmar que o sagrado pode se manifestar de todas as maneiras possíveis em qualquer objeto natural, transformando-o em outra coisa, sem que esse objeto natural deixe de ser ele mesmo, sem que ele deixe de participar do meio cósmico envolvente. As coisas ordinárias e profanas têm seu sentido natural transfigurado por força da manifestação do sagrado sobre elas. Ou, dito em outros termos, toda pessoa que tem uma experiência religiosa tem a sensação de que naquele determinado momento manifesta-se para ela algo que vem de outra parte; este algo é o sagrado; aquilo por meio do qual este algo se mostra é o profano. O sagrado não se manifesta a não ser através do objeto natural, na história, objeto que, por força desta manifestação, não pode ser mais absolutamente profano porque passa a apresentar a característica da sacralidade. O profano não possui em si mesmo nenhum valor para o *homo religiosus*; só o adquire a partir do momento em que revela o sagrado.

A ideia da transcendência do sagrado em relação ao universo pluriforme de suas manifestações é possibilitada pela dialética do sagrado e do profano mediante o símbolo. A este respeito citamos Guimarães (2000, p. 361) quando escreve:

o princípio da dialética do sagrado integra a ideia da transcendência do sagrado ao universo multiforme de suas manifestações.  
Essa integração, porém, só é possível à medida que vem mediatizada pelo universo dos símbolos, pois um objeto profano só se torna palco de uma hierofania, revelando-se, portanto, como 'algo distinto', na medida em que é iluminado pelo símbolo.

Como se pode constatar, para Eliade, em sua fenomenologia existencial da religião, quando se manifesta na história, o sagrado constitui aquilo que se opõe ao profano. Trata-se de uma definição diferencial do sagrado.

Para o autor romeno, além disso, não tem lugar a questão de se atribuir ao sagrado um predicado pessoal ou impessoal, contando apenas o predicado ontológico: o sagrado é real, enquanto o objeto no qual ele se manifesta, o objeto profano, é irreal ou pseudoreal. O *valor* na fenomenologia eliadiana transforma-se num *valor ontológico* que ele atribui ao sagrado. O sagrado é potente, é real no sentido de sua perenidade, e isto implica a ausência destas qualidades em nosso Mundo profano, que é débil e fugaz (a não ser que o sagrado, nele se manifestando o torne também forte e durável).

Existencialmente, o sagrado e o profano, para Eliade (SP, p. 28), constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história; é a experiência do sagrado, qual seja, o encontro com uma realidade trans-humana, transcendente, que faz nascer no *homo religiosus* a ideia de que existem de fato valores absolutos que podem guiar o homem e dar um sentido à sua existência.

Em termos existenciais, a dialética do sagrado e do profano mostra que o homem se acha diante de uma autêntica crise existencial. Ante a manifestação do sagrado no objeto profano, ou seja, ante uma hierofania, a pessoa religiosa vê-se obrigada a valorar cada uma das duas situações existenciais que se lhe apresentam – o sagrado e o profano – e a fazer uma eleição ou decisão existencial entre viver o sagrado, como aquilo que é real e significativo por excelência, ou viver o profano, como aquilo que é fugaz, que corresponde ao não-ser. A aparição da crise existencial, o juízo de valor e a eleição que ele determina formam parte de um todo existencial, de uma modalidade global de *ser no Mundo*. A escolha pelo sagrado por parte do *homo religiosus* constitui o âmago da experiência religiosa por meio da qual ele funda seu Mundo.

A estrutura essencial da dialética do sagrado e do profano, ou seja, a crise existencial e a resposta que o *homo religiosus* dá a essa crise, vem carregada de uma enorme importância no âmbito da hermenêutica eliadiana. Pois, sem esta estrutura de crise, o *homo religiosus* não experimenta a existência cotidiana de um modo positivo, como provida de um sentido transcendente; ou, negativamente, como uma “queda”; sem ela, não haveria nenhuma experiência religiosa e, por conseguinte, religião. Quando o *homo religiosus* elege o sagrado, paralelamente experimenta de forma negativa sua vida cotidiana, ao mesmo tempo em que suas valorações e suas eleições lhe permitem emitir juízos sobre o sentido de sua existência. O alcance religioso positivo da valoração negativa do profano tem sua origem na aspiração do *homo religiosus* de estreitar os seus vínculos com o sagrado e de viver e obrar no plano religioso, que, a partir daí, apresenta-se estruturalmente incorporado à sua própria consciência.

A elaboração da problemática que seja capaz de nos fazer perceber convenientemente o sagrado, conforme a descrevemos até aqui, é uma parte da aproximação fenomenológica de Eliade ao fenômeno religioso. Ela corresponde à fase de percepção ou reconhecimento do sagrado em sua complexidade dialética e em sua modalidade intencional concreta.

Para Eliade, a essência do *sagrado* reside em sua diferença ontológica radical em respeito ao nosso ser. Além disso, o sagrado é algo que não é perceptível por si próprio, mas somente quando se manifesta num objeto que faz parte de nosso Mundo físico, que o incorpora e o faz visível, que o presentifica na história, através de um símbolo, enfim; dele podemos perceber somente suas manifestações simbólicas; Eliade, fiel à sua abordagem fenomenológica, afirma neste ponto que precisamos então ultrapassar a manifestação natural, histórica, do sagrado, para alcançarmos sua essência eterna, imutável.

Isto significa a necessidade de passar da fase da percepção do sagrado possibilitada pela dialética do sagrado e do profano para a fase da compreensão do significado da manifestação do sagrado no Mundo profano ou, seja, do significado da resposta religiosa que o *homo religiosus* dá à crise existencial que enfrenta no plano histórico.

Se, no pensamento eliadiano, a dialética do sagrado e do profano constitui o marco fenomenológico-hermenêutico próprio para fazer perceber o sagrado, o simbolismo religioso dá ao citado autor a base hermenêutica adequada para a interpretação dos dados religiosos.

Eliade considera o ser humano como um *homo symbolicus* e esta forma de considerá-lo mostra-se bastante evidente em relação ao *homo religiosus*, dada à natureza simbólica do fenômeno religioso.

A natureza do sagrado - o trans-humano, o *ganz andere*, o transcendente, a alteridade absoluta - impõe, como se viu antes, que haja a mediação do símbolo religioso para sua manifestação ao *homo religiosus* na história. O sagrado se manifesta em termos simbólicos, que apontam para além de si mesmos e que adquirem significações que não são nem diretas, nem literais, nem correntes<sup>239</sup>.

Para não reduzir suas análises descritivas das significações religiosas a uma simples constatação psicológica de certas representações subjetivas consubstanciadas no fenômeno religioso, Eliade cria um marco hermenêutico suficientemente objetivo capaz de dar conta das diferentes significações com que o sagrado se apresenta nas hierofanias, que lhe permita fazer valorações descritivas, as quais não correspondam a juízos normativos carentes de espírito crítico. Trata-se do simbolismo religioso.

---

<sup>239</sup> Ao cuidarmos do simbolismo religioso no subitem 2.2.4. adiante, iremos nos aprofundar sobre a relação entre o religioso e o simbólico sob a ótica eliadiana.

Como um primeiro passo no caminho para chegar a esse objetivo, Eliade constrói em seu *THR* a morfologia do sagrado, que corresponde ao esquema teórico que utiliza para sua hermenêutica dos fenômenos religiosos. Tal esquema teórico está constituído por sistemas objetivos de símbolos religiosos ou de estruturas simbólicas arquetípicas (simbolismos cósmicos, vegetais, biológicos, tópicos, espaço sagrado e tempo sagrado) que, em seu conjunto, conformam o *simbolismo religioso*<sup>240</sup>.

Estes sistemas simbólicos objetivos de símbolos religiosos, autônomos e universais, constituem estruturas religiosas fundamentais, a-históricas, atemporais e arquetípicas, porque se referem a situações existenciais fundamentais do homem no Universo. Por dizerem respeito a experiências originárias da consciência frente ao Cosmo que lhe revela o sagrado, apresentam-se como a gênese de uma ontologia primeira. Como observa Dumézil (1990, p. 14) no Prefácio de *THR*, trata-se de “uma ‘filosofia, antes de todas as filosofias’”<sup>241</sup>.

Nestes sistemas simbólicos estruturais Eliade enxerga combinações diversas de símbolos religiosos que formam redes simbólicas, seja no interior de cada um deles, seja em relação a eles todos considerados em seu conjunto<sup>242</sup>.

O citado marco hermenêutico - os sistemas simbólico-religiosos em seu conjunto ou o simbolismo religioso – como já dito, habilita o nosso autor a decifrar num fato religioso a situação existencial que o fez possível. Trata-se, aqui, da hermenêutica do arquétipo, do símbolo, dos esquemas e tipologias, correspondendo, portanto, a uma perspectiva sincrônica de captação das estruturas invariantes ou das essências dos fenômenos religiosos históricos.

Neste ponto, cabe-nos chamar a atenção para a dupla função, cognitiva e existencial, que se faz presente no símbolo religioso e, por via de consequência, no simbolismo religioso. Segundo Eliade (*FJ/I*, p. 9), “uma vez constituído, o símbolo é investido de uma dupla função, ‘existencial e cognitiva’”. Portanto, toda interpretação de um fenômeno religioso deve responder a uma dupla exigência, gnosiológica e existencial, ou seja, o conhecimento da essência de um fenômeno religioso por sua integração em seu sistema simbólico para a extração de seu significado vem associado à

<sup>240</sup> Cf. subitem 2.2.4.2.2. adiante.

<sup>241</sup> Cf. subitem 3.7.1. adiante sobre ontologia arcaica.

<sup>242</sup> A interpretação dos fenômenos religiosos históricos faz-se por sua reintegração no sistema simbólico a que ele pertence em razão de sua essência arquetípica, podendo haver o caso de um mesmo fenômeno religioso vir a ser reintegrado simultaneamente em mais de um sistema simbólico para a extração de seu significado integral.

explicitação de seu valor existencial, pois o símbolo sempre aponta para uma situação da existência humana, cumprindo também uma função ontológica.

Quanto à figura do *homo religiosus* na obra eliadiana, por ora basta afirmar que, para Eliade, o homem arcaico, cujas criações religiosas são o objeto de estudo de História das Religiões e cujo universo religioso está na base de sua fenomenologia da religião<sup>243</sup>, isto, na consideração de que as sociedades arcaicas eram essencialmente religiosas, constitui o protótipo do *homo religiosus*; contudo, o referido historiador das religiões não identifica o *homo religiosus* com o homem arcaico; para Eliade, “o sagrado é um elemento na estrutura da consciência e não um estágio ou momento na história dessa consciência”<sup>244</sup>. Assim, a identificação de certas estruturas constantes no comportamento do homem arcaico afirma algo sobre o homem enquanto tal e permite que seja possível uma compreensão da história religiosa da humanidade que evidencia a unidade espiritual que está na base dos esforços dos homens de todas as épocas de viver em um Mundo real e significativo.

Eliade não adota a concepção ottiana do sagrado como constituindo uma categoria *a priori* da consciência humana. O autor romeno constrói uma noção de *transconsciente* como constituindo a instância da experiência religiosa na consciência do homem. A hipótese de um *transconsciente*, distinto do subconsciente freudiano e do inconsciente coletivo junguiano atende à exigência que se impõe da atribuição de um nível próprio da experiência religiosa na consciência do homem, seja por força da distinção entre o regime temporal da experiência religiosa, que é caracterizado pela sincronicidade, o regime temporal histórico, diacrônico, da consciência, e o regime de atemporalidade que caracteriza o inconsciente; seja porque responde à questão da “transcendência” inerente aos símbolos religiosos, compreendida como sua referência a algo que não pode ser apreendido, dominado ou delimitado pela razão ou pela consciência. Com a noção de *transconsciente*, Eliade também coloca a salvo a irreduzibilidade do fenômeno religioso perante a psicologia do profundo<sup>245</sup>.

Tem-se, até este estágio, a fenomenologia existencial da religião eliadiana configurada no plano fenomenológico-descritivo da estrutura, da essência e da significação do fenômeno religioso. Ou, em outras palavras, verifica-se aqui a adoção, por Eliade, de uma abordagem estrutural-fenomenológico-hermenêutica dos fenômenos

<sup>243</sup> Na conformação da morfologia do sagrado, da dialética do sagrado e do profano, etc..

<sup>244</sup> Eliade faz esta afirmativa ao longo de toda sua obra.

<sup>245</sup> Iremos abordar no subitem 3.2.4. o sagrado como elemento da estrutura da consciência humana sob o enfoque da História das Religiões eliadiana.

religiosos, que permite ao nosso autor apreender a estrutura, a essência e a significação do fenômeno religioso no plano morfológico-sincrônico de sua análise.

Os mesmos sistemas simbólicos que conformam o *simbolismo religioso* apreendidos no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu* constituem os instrumentos hermenêuticos com a utilização dos quais o mencionado historiador das religiões ultrapassa o plano morfológico-sincrônico de análise do fenômeno religioso e ingressa no plano histórico-diacrônico da análise do mesmo fenômeno, análise na qual atua a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos. Neste plano da análise do fenômeno religioso que se dá por meio do emprego da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, Eliade procede à busca da significação existencial dos fenômenos religiosos historicamente situados para o *homo religiosus* que vivencia, na história, numa dada época, uma determinada experiência religiosa. Ou seja, como observa Guimarães (2000, p. 466):

pode-se dizer que a hermenêutica de Eliade, enquanto centrada no estudo do simbolismo religioso, persegue mais que um objetivo classificatório, ‘de fazer notar que existe um certo número de tipos ou de esquemas de comportamento religioso, acompanhado de simbologias e de teologias particulares’; ela tem em vista, ao decifrar os fatos religiosos – expressão de diversas experiências religiosas –, trazer à luz as posições e as situações assumidas pelo homem no curso da história. Na medida em que a sua hermenêutica a partir do símbolo permite chegar à compreensão dessas posições e situações existenciais é que ela se apresenta como autêntico instrumento detector e decifrador da realidade humana.

Extraíndo sua essência e reintegrando o fenômeno religioso histórico, concreto, dentro do sistema de associações simbólicas a que ele pertence, Eliade é capaz de interpretar as diversas manifestações históricas do sagrado, desvelando as correspondentes situações existenciais a que tais manifestações respondem. Quando formos abordar o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano, veremos que o simbolismo religioso somente tem valor existencial para o *homo religiosus* na medida em que permite ao fenômeno profano “explodir”, manifestando-se desta forma sua estrutura religiosa (transcendente, trans-histórica), e, simultaneamente, na medida em que coloca esta estrutura universal em relação dinâmica com as condições temporais que caracterizam a situação existencial, profana, deste fenômeno, condições estas de caráter específico, concreto, histórico.

Trata-se, aqui, da chamada hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, que se situa no plano hermenêutico-filosófico de análise do símbolo religioso.

É por meio da utilização da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos que o autor romeno edifica sua história universal das crenças e das ideias religiosas nos três tomos de **HCIR**, a qual permite a apreensão da unidade fundamental da história espiritual da humanidade; e, ao mesmo tempo, permite a apreensão da riqueza inesgotável das expressões históricas dos fenômenos religiosos. Esta história universal das crenças e ideias religiosas, segundo Eliade, também exerce o importante papel de anamnese das tradições religiosas da humanidade.

De acordo com Eliade, o resultado do trabalho do historiador das religiões realizado no campo da História das Religiões, de apreender os significados do universo religioso arcaico e, em especial, os comportamentos míticos do homem arcaico, trabalho este configurado em sua fenomenologia da religião *stricto sensu*, e, ainda, o trabalho de anamnese das tradições religiosas da humanidade configurado em história das religiões mostram-se ambos como extremamente importantes para a conscientização do homem ocidental moderno arreligioso, que vive num Mundo dessacralizado, imerso na imanência da história, e que expulsou do nível consciente de sua existência a dimensão do transcendente.

Em primeiro lugar porque as estruturas fundamentais da vida religiosa evidenciadas no plano morfológico-sincrônico de análise do fenômeno religioso manifestado nas religiões arcaicas e tradicionais - a dialética do sagrado e do profano, as hierofanias ou sistemas simbólicos, o simbolismo da iniciação o simbolismo da *renovatio*, o simbolismo da ascensão, as notas essenciais do mito (exemplaridade, repetição, etc.) e do rito – mostram-se em toda a existência humana, mesmo naquela mais dessacralizada, na medida em que revelam a condição fundamental do homem no Mundo e lhe são constitutivas. Segundo Eliade, o homem não é apenas um ser histórico, isto é, um ser marcado pela temporalidade, mas é também um *símbolo vivo*, como já vimos anteriormente. O conhecimento aportado pela História das Religiões acerca dos símbolos religiosos permite ao homem moderno arreligioso, que vive num Mundo dessacralizado, a redescoberta de seu próprio *simbolismo antropocósmico*, o que equivale a realizar um movimento de retorno ao momento originário do símbolo, um retorno às fontes de sacralidade, correspondendo a uma primeira etapa de uma filosofia ou hermenêutica filosófica do símbolo religioso, como o quer ser e o é a História das Religiões eliadiana.

Em segundo lugar, porque, com os instrumentos da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos (ou por meio do que é por ele denominado de *processo de*



*desmistificação ao reverso*, que vem a ser outro nome para o mesmo instrumento hermenêutico quando utilizado com este fim específico), é possível ao fenomenólogo das religiões levantar, em fenômenos seculares contemporâneos, o sagrado camuflado ou ocultado no profano (no inconsciente, nos universos onírico e imaginário, nas fantasias e nostalgias do homem ocidental moderno arreligioso, na literatura e na arte e na cultura contemporâneas, nas banalidades da vida cotidiana e até mesmo em posições filosóficas).

O trazer à consciência do homem moderno arreligioso a situação de camuflagem do sagrado no profano no Mundo moderno dessacralizado aliado à recuperação, pelo mesmo homem, do simbolismo antropocósmico, com o conseqüente retorno seu às fontes da sacralidade, bem como o conhecimento que a história das religiões lhe propicia com sua anamnese das ideias e das crenças religiosas, todos passíveis de serem propiciados pela História das Religiões tal como a concebe Eliade, podem atuar de modo a estimular aquele homem a buscar novas formas para responder às suas crises existenciais e dar um novo sentido à sua vida; e podem ainda conduzir a humanidade secularizada à construção de uma nova forma de religiosidade ainda insuspeitada. A História das Religiões, sob esta perspectiva, constitui uma técnica espiritual que pode ser denominada de “nova maiêutica”, como a descreve Eliade (IS, p. 31-32):

Falaríamos também de uma nova maiêutica; assim como Sócrates, segundo Teeteto (149ss, 161) dava à luz o espírito dos pensamentos que ele continha sem saber, a história das religiões [História das Religiões] poderia dar à luz um novo homem, mais autêntico e mais completo. Pois através do estudo das tradições religiosas, o homem moderno não somente reencontraria um comportamento arcaico como tomaria consciência da riqueza espiritual que tal comportamento implica.

Esta maiêutica, realizada com a ajuda do simbolismo religioso, contribuiria também para desvencilhar o homem moderno de seu provincialismo cultural e, sobretudo do relativismo historicista e existencial, pois, como veremos, o homem se opõe à história ainda quando se empenha em fazê-la e mesmo quando afirma não ser outra coisa que não “história”. À medida que o homem transcende o seu momento histórico e dá livre curso ao seu desejo de reviver os arquétipos, ele se realiza enquanto ser integral, universal. À medida que se opõe à história, o homem moderno reencontra as posições arquetípicas. Mesmo seu sono, mesmo suas tendências orgiásticas, são carregados de um significado espiritual. Pelo simples fato de reencontrar no fundo de seu ser os ritmos cósmicos – a alternância do dia e da noite, por exemplo, ou do inverno e do verão – ele alcança um conhecimento mais absoluto de seu destino e de sua significação.

À luz das constatações aqui feitas, tornam-se patentes a orientação fenomenológico-existencial da História das Religiões de Eliade e, ao mesmo tempo, o caráter hermenêutico desta disciplina, que, assim, pode ser considerada como uma fenomenologia existencial da religião de caráter hermenêutico: Eliade constrói uma compreensão existencial da essência do comportamento do *homo religiosus* em termos de seu envolvimento no e com o Mundo; e as descrições que o autor romeno faz do comportamento humano em torno da vida religiosa têm início com a imersão do *homo religiosus* em um Mundo de significados estruturados em torno da experiência do sagrado.

## 2 O MÉTODO DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE

Já nos referimos atrás que Eliade concebeu a História das Religiões como uma disciplina autônoma e integral, que articula e integra fenomenologia da religião *stricto sensu* e história das religiões.

Enfatizamos, também, que a História das Religiões, seja sob a perspectiva da fenomenologia da religião *stricto sensu*, seja sob a perspectiva da história das religiões, aborda seu objeto de estudo - o fenômeno religioso *qua* religioso - em sua totalidade, tanto fenomenológica quanto historicamente, viabilizando metodologicamente as questões relativas à essência e à significação dos fenômenos religiosos sem que se faça violência à história.

Outra questão importante como ponto de partida para o estudo do método eliadiano, que já tratamos antes, diz respeito à complexidade estrutural e histórica do fenômeno religioso, complexidade que o historiador das religiões também tem que levar em conta em sua abordagem em toda sua extensão quando da consideração do referido fenômeno como objeto de estudo da História das Religiões.

Um método que desenvolva a História das Religiões tal como ela se acha assim configurada e que aborde seu objeto em sua especificidade própria deve atender, portanto, a todos estes pressupostos epistemológicos.

Neste item, iremos descrever o método implicitamente utilizado por Eliade para a conformação de sua História das Religiões e veremos que ele atende aos apontados pressupostos epistemológicos.

Antes de ingressarmos no tema que é o objeto propriamente dito de nosso estudo neste Capítulo – o estudo do método adequado à História das Religiões tal como a concebe Eliade - teremos que focar a questão metodológica relativa à obra de nosso autor. Isto porque Eliade não tornou explícita a metodologia de trabalho por ele utilizada no desenvolvimento de sua disciplina<sup>1</sup>. Iremos não só demonstrar a omissão da obra eliadiana no que se refere ao um tratamento específico do aspecto metodológico da História das Religiões, como a forma pela qual iremos contorná-la.

Abordada e elucidada a questão metodológica, estaremos em condições de extrair o método empregado por Eliade em sua História das Religiões.

Demonstraremos que Eliade conformou sua fenomenologia da religião *stricto sensu* por meio do emprego de um método histórico-fenomenológico-hermenêutico que

---

<sup>1</sup> E não é demais pontuar aqui que o autor romeno sequer sistematizou seu pensamento.

tem como objetivos o de captar as essências ou as estruturas arquetípicas do fenômeno religioso e, a partir daí, o de conformar a morfologia do sagrado, esta última que se expressa no conjunto dos sistemas de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais, que o citado autor denomina simbolismos religiosos ou hierofanias.

Iremos demonstrar também que, relativamente à construção de sua história das religiões. Eliade, mantendo-se num posicionamento fenomenológico, emprega uma hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos para proceder à interpretação dos fenômenos religiosos singulares. Utilizando a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, Eliade torna-se capaz de extrair os significados existenciais dos diversos fenômenos religiosos que se manifestaram no decurso da história da humanidade e de alinhá-los cronologicamente. O instrumento hermenêutico fundamental que Eliade usa no manejo desta hermenêutica filosófica dos símbolos localiza-se nos simbolismos religiosos que compõem a morfologia do sagrado construída no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*. Uma vez tendo interpretado os fenômenos religiosos históricos com a apreensão dos seus significados existenciais - estes que são homólogos aos significados arquetípicos dos simbolismos religiosos que compõem a morfologia do sagrado -, Eliade tem em mãos os elementos necessários para a construção da história universal das crenças e das ideias religiosas, mostrando como os significados arquetípicos dos diversos simbolismos religiosos foram efetivamente vividos pelo *homo religiosus* das sociedades religiosas no decurso do tempo histórico.

Iremos abordar separadamente uma aplicação específica que Eliade de faz da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos no campo da história das religiões: por meio da utilização de um procedimento que o estudioso romeno denomina *processo de desmistificação ao reverso (ou processo de desmistificação ao contrário)*, ele interpreta as produções do inconsciente, os universos oníricos e imaginários e as produções artísticas e culturais de modo em geral do homem moderno arreligioso, extraindo daí significações pseudo-religiosas ou cripto-religiosas, demonstrando, assim, como o sagrado, ainda que de forma degradada, se camufla no profano ou mesmo e até mesmo se identifica com o profano nas sociedades ocidentais contemporâneas dessacralizadas.

Além de tudo isto, veremos também que, a partir do grande inventário dos significados ontológicos ou existenciais dos fenômenos religiosos históricos que leva a efeito a partir dos dois eixos de sua História das Religiões, Eliade torna-se capaz de apreender, em determinados grupos de fenômenos religiosos *aparentados* em razão das respectivas essências, por ele selecionados e analisados, uma mesma significação

arquetípica que tem a ver com a situação existencial do homem no Mundo, o que lhe permite formular juízos de caráter normativo sobre a condição humana, com o que ele insere seu pensamento no plano filosófico propriamente dito, indo além do campo específico da História das Religiões tal como a concebeu inicialmente<sup>2</sup>. Assim o fazendo, ele avança o conhecimento filosófico acerca do homem. E, simultaneamente, a História das Religiões passa a se apresentar como uma disciplina propedêutica capaz de propiciar o surgimento de uma nova antropologia filosófica. Estes são dois outros temas que também abordaremos em separado neste item.

Esgotado o tema deste item, teremos diante de nós o traçado do quadro metodológico em que se desenvolve a História das Religiões eliadiana em toda a extensão em que se desenvolve seu pensamento considerado nem sua integralidade, não só no campo da História das Religiões propriamente dita, mas abrangendo também as incursões que faz no plano filosófico.

## 2.1. ELIADE E A QUESTÃO METODOLÓGICA

### 2.1.1. A colocação do problema

O objetivo deste Capítulo é a descrição da metodologia que Eliade utilizou para conformar sua História das Religiões de modo apropriado não somente à configuração que deu à disciplina citada como também às particularidades de seu objeto de estudo.

Contudo, alguns esclarecimentos prévios devem ser feitos acerca da metodologia de trabalho empregada por Eliade.

O primeiro ponto fundamental a ser destacado é o de que esta metodologia não foi abordada por Eliade como tema específico de estudo, tendo sido tratada apenas topicamente e em textos esparsos, de modo que se pode seguramente afirmar que ela se acha apenas implícita em sua obra científica.

O único escrito de Eliade que tem um enfoque primacialmente metodológico é o artigo intitulado *Observações metodológicas sobre o estudo do simbolismo religioso*, o qual integra o livro de sua autoria publicado no Brasil sob o título **Mefistófeles e o Andrógino (MA)**; e também integra o livro editado em coautoria com Joseph M. Kitagawa, cujo título na edição espanhola é **Metodologia de la historia de las religiones (MHR)**.

---

<sup>2</sup> Como uma História das Religiões que corresponde à articulação e integração entre fenomenologia da religião *stricto sensu* e história das religiões.

O livro de Eliade consagrado a uma abordagem de sua hermenêutica do sagrado e de suas manifestações históricas, ou seja, no qual ele desenvolve seu pensamento acerca da religião e do fenômeno religioso, intitulado **Origens**<sup>3</sup> (**OR**), mostra-se, sobretudo, como uma discussão pessoal sua tecida em torno da disciplina História das Religiões<sup>4</sup>. A respeito do tema da metodologia adequada à História das Religiões, é bastante esclarecedora a observação feita por Eliade no primeiro ensaio que compõe a obra aqui referida, intitulado Um novo humanismo, no sentido de que não pretendia desenvolver ali uma metodologia da “ciência das religiões”, justificando tal assertiva com a explicação de que “o problema [metodologia da ciência das religiões] é demasiado complexo para ser tratado em algumas páginas”<sup>5</sup>. Nesse mesmo lugar, na nota de rodapé que se segue à afirmativa que se acabou de transcrever aqui<sup>6</sup>, o citado autor dá o que ele denomina de *sugestões preliminares* acerca de sua metodologia, remetendo-se genericamente a algumas das suas publicações anteriores e indicando expressamente trechos das suas obras **THR** (1948), **IS** (1951), **MSM** (1957), **MHR** (1959)<sup>7</sup>.

Ficaram fora da menção assim feita por Eliade dois livros seus que, não obstante abordem temas específicos, também são muito importantes para a apreensão de aspectos de seu método fenomenológico-hermenêutico, porquanto, nos respectivos prefácios, ele trata de várias questões que dizem respeito à fenomenologia da religião. Estamos nos referindo ao livro **RA**<sup>8</sup> e ao livro **CTAE**<sup>9</sup>.

Especificamente sobre a metodologia empregada em sua hermenêutica das manifestações do sagrado, encontra-se a seguinte anotação de Eliade feita em **FJI**<sup>10</sup>, referentemente ao dia 24 de junho de 1968, na qual ele afirma que não havia sistematizado, até então, sua hermenêutica:

<sup>3</sup> Título original em inglês **The quest**; publicado em 1969.

<sup>4</sup> Não obstante, nessa obra podem-se encontrar expressas diversas posições de Eliade que fazem parte integrante de sua metodologia de abordagem do fenômeno religioso, muitas das quais já foram por nós referidas antes e outras às quais iremos ainda no decorrer deste trabalho.

<sup>5</sup> Eliade (**OR**, p. 22).

<sup>6</sup> Eliade (**OR**, p. 22, nota de rodapé n.º 6).

<sup>7</sup> Este último ao qual nos referimos antes neste item em sua tradução para o espanhol. Os anos referidos após cada obra dizem respeito à data da publicação dos originais das referidas obras.

<sup>8</sup> Que corresponde à tradução do original editado em inglês, em duas partes, na revista *History of Religions* da Chicago University em 1966 e 1967; a tradução em francês **Religions Australiennes** teve sua primeira edição em 1972;

<sup>9</sup> Tradução do original em francês **Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase** editado em 1951.

<sup>10</sup> Eliade, (1973, p. 555-556).

Insisti sobre isto: as hierofanias e os símbolos religiosos constituem uma linguagem pré-reflexiva. Como se trata de uma linguagem específica, *sui generis*, ela necessita de uma hermenêutica própria. Nos meus trabalhos, tentei elaborar essa hermenêutica; mas a illustrei de forma *prática*, sobre a base de documentos. Resta-me agora, a mim ou a outro, sistematizar essa hermenêutica.

Eliade, contudo, não chegou a realizar o trabalho de sistematização da hermenêutica por ele empregada no estudo das manifestações do sagrado.

Allen (1985, p. 33), com base em conversas mantidas com Eliade afirma que o mencionado autor

de fato, negou-se sempre a formular de forma sistemática sua metodologia, e se lhe perguntássemos como havia chegado a conclusões às vezes tão surpreendentes e inesperadas, provavelmente responderia que havia se limitado a expressar o que ele considerava uma evidência tendo em conta os dados religiosos.

Se discorrer sobre a metodologia de Eliade constitui, portanto, uma tarefa problemática, considerando-se que Eliade não sistematizou seu pensamento sob o ponto de vista metodológico e sequer tratou da questão metodológica em sua obra de um modo abrangente, esta não é a única dificuldade que alguém encontra ao se propor realizar a citada tarefa. Outra dificuldade se apresenta a quem se dispõe a desenvolver um trabalho com o referido objetivo: a obra eliadiana consiste, em sua maior parte, de ensaios e coletâneas de ensaios, diários, coletâneas de textos religiosos, dicionários sobre religião. De suas obras que concentram abordagens sobre temas específicos da História das Religiões como a morfologia do sagrado – **THR** -, a dialética do sagrado e do profano - **THR** e **SP** -, o símbolo, o simbolismo e o mito religiosos - **IS**, **AM**, **MSM**, **MER** -, apenas **THR** e **SP**, **MA** e **MER** contêm um tratamento que poder-se-ia adjetivar de mais ou menos sistemático<sup>11</sup> dos temas sobre, respectivamente, a morfologia do sagrado, a dialética do sagrado e do profano, o simbolismo religioso, a concepção cíclica do tempo das sociedades arcaicas e a concepção linear de tempo introduzida pelo Judeu-cristianismo e vivida até a atualidade, o mesmo não ocorrendo quanto às demais obras. Já suas obras que versam sobre um tema determinado, (iniciação, alquimia bruxaria, feitiçaria, etc.) ou apresentam um estudo sobre certas religiões (o yoga, as religiões australianas, o xamanismo, por exemplo) normalmente consistem em estudos sobre fenômenos religiosos específicos ou religiões determinadas,

---

<sup>11</sup> Embora nunca exaustivo.

respectivamente, embora contenham observações metodológicas esparsas. Nenhuma das obras ora referidas, contudo, contém um enfoque especificamente metodológico.

Existem, ainda, outras dificuldades para quem pretende abordar o aspecto metodológico do pensamento de Eliade.

Além da extensão da bibliografia de Eliade, que contém de mais de 1500 itens esparsos (livros e artigos, diários, autobiografia, etc.), assunto que abordamos na introdução deste trabalho, Eliade não foi um escritor ou pensador sistemático: como observa Ricketts (1996, p. vii), tendo sido *abençoado* ou *amaldiçoado* com um estilo expositivo literário, ele nunca conseguiu expressar seus pontos de vista teóricos numa forma lógica e rigorosamente ordenada. Ricketts (1996, p. vii - viii) narra que Eliade reconheceu esta sua falha, e que, numa anotação de seu diário do dia 24 de junho de 1968<sup>12</sup>, depois de ter participado de um colóquio no *Boston College* sobre o assunto *Metodologia nos estudos religiosos*, ele escreveu: “Agora resta para mim ou para outro sistematizar esta hermenêutica”. Ao que acrescenta Ricketts (119, p. viii): “Naturalmente, não é somente a hermenêutica de Eliade que necessita de sistematização, mas seu pensamento em geral”<sup>13</sup>.

Além das dificuldades apontadas, é fato certo também o de que Eliade não cuidou de rebater as críticas que foram feitas à sua obra - que, em sua maior parte decorrem da falta de uma visão clara acerca da estruturação teórica e metodológica de seu pensamento -, embora tenha afirmado que um dia pretendia fazê-lo, como se lê na apresentação que fez ao livro intitulado **Mircea Eliade y el fenómeno religioso**, da autoria de Allen (1985):

No que me diz respeito, penso escrever algum dia toda uma obra em que examinarei precisamente as objeções apresentadas por alguns de meus críticos responsáveis e de boa fé, pois os outros não merecem a atenção de uma resposta.

Contudo, como observa Allen (2002, p. xiv), “há um sistema implícito, impressionante, subjacente na fundação da história e da fenomenologia da religião de Eliade”, sistema metodológico que o citado autor americano e também Marino (1981) procuraram reconstruir sob a perspectiva metodológica, cada um deles sob um enfoque específico, respectivamente, fenomenológico e hermenêutico, como veremos no subitem seguinte.

---

<sup>12</sup> A mesma anotação a que nos referimos antes neste item.

<sup>13</sup> Não só a metodologia, mas seu próprio pensamento!



### 2.1.2. As fontes secundárias principais para a apreensão da metodologia de Eliade empregada em sua História das Religiões

Se Eliade não explicitou em nenhum escrito seu sob uma forma abrangente e sistemática a metodologia por ele utilizada em sua fenomenologia existencial da religião, comentadores renomados de sua obra como Douglas Allen e Adrian Marino escreveram trabalhos que se tornaram obras de referência no campo da metodologia eliadiana, nos quais buscaram sistematizar e, assim, tornar explícita essa metodologia.

A mais significativa obra de Allen neste campo é a intitulada **Mircea Eliade y el fenómeno religioso** (1985)<sup>14</sup>. Esta obra de Allen recebeu prefácio do próprio Eliade, que, ali, no entanto, limitou-se a concordar com o autor quando ele sublinhou, em primeiro lugar, a importância da dialética do sagrado e do profano, e em segundo lugar, a função central do simbolismo religioso, isto no que diz respeito ao essencial de sua postura metodológica. Em seu trabalho de sistematização e, em parte, até mesmo de *reconstrução* da metodologia de Eliade, Allen trabalhou essa metodologia a partir do enquadramento epistemológico da História das Religiões eliadiana no campo da fenomenologia da religião, inserindo Eliade na linha dos filósofos fenomenólogos existenciais, em particular, de Merleau-Ponty<sup>15</sup>.

A obra de Marino intitulada **L'herméneutique de Eliade** (1981), de acordo com seu autor (1981, p.19-20), quer ser ao mesmo tempo um livro de hermenêutica e um livro de hermenêutica militante, dentro do espírito de Eliade e da hermenêutica desse tipo; o referido autor faz questão de deixar expresso em seu prefácio que sua obra foi escrita no quadro da cultura romena e para a cultura romena, na qual a hermenêutica de Eliade introduz ideias e perspectivas novas e necessárias, em seu modo de ver. Marino (1981, p. 20) deixa claro que estudou um aspecto filosófico da obra Eliade que lhe parece atual e útil na medida em que é assimilável pela cultura romena: a hermenêutica. Afirma também que realizou uma pesquisa de método dentro da perspectiva da hermenêutica geral, clássica; e ressaltou que “os estudos de história das religiões [História das Religiões] necessitam de outro enquadramento e de outra

---

<sup>14</sup> Allen escreveu duas obras que se debruçaram diretamente sobre a metodologia eliadiana, aquela a que se acabou de referir e **Structure and Creativity: hermeneutics in Eliade's phenomenology and new directions** (1978). A última obra citada corresponde ao texto revisado e retocado de sua tese de doutorado e não tem a metodologia de Eliade exclusivamente como objeto do estudo. Já sua obra intitulada **Mircea Eliade y el fenómeno religioso** (1985) teve como tema específico a metodologia eliadiana e representou um aprofundamento do pensamento de Allen sobre este objeto, o que ele deixou claro em seu prefácio datado de julho de 1981.

<sup>15</sup> Allen (1985, p. 152, 173, 191, 193, 200-205, 250).

especialização”<sup>16</sup>. Constata-se, desta forma, o caráter condicionado e o âmbito restrito da obra de Marino, nem por isso menos importante para o estudo do método fenomenológico-hermenêutico eliadiano.

Segundo Marino (1981, p. 26-28) o caso de Eliade demonstra a existência, pelo menos a possibilidade, de uma hermenêutica latente, implícita, que obedece a uma lógica que é imanente ao mecanismo de seu próprio funcionamento: o método hermenêutico eliadiano cristaliza-se e liberta uma teoria, progressiva e fragmentariamente no ato mesmo de sua constituição, numa relação recíproca, alternativa, progressiva, circular, dentro da essência do círculo hermenêutico: texto-hermeneuta-texto/hermeneuta-texto-hermeneuta. Para Marino (1981, p. 27) pode-se afirmar que Eliade não tem opções metodológicas muito rígidas, prévias, muito menos canônicas; na verdade, o autor romeno subordina o interesse pelas controvérsias de método às soluções diretas e aplicadas. Trata-se de uma hermenêutica que apresenta um aspecto criativo que se constrói sob nossos olhos, no quadro de um processo aberto, ininterrupto; uma hermenêutica *in actu*, conformada progressivamente à medida que a exegese dos textos avança<sup>17</sup>. Marino sustenta que Eliade aproxima-se de filósofos como Gadamer e Ricoeur, que igualmente se recusam a um comportamento metodológico e à ciência hermenêutica normativa. Quanto ao objeto da hermenêutica praticada por Eliade, de acordo com Marino (1981, p. 29), ele deve ser enxergado assim:

o objeto essencial da hermenêutica de Eliade é definido com uma particular clareza: o conjunto das suas investigações representa uma hermenêutica sistemática do sagrado e de suas manifestações históricas. O que Eliade denominará ‘meu método hermenêutico’ deverá, em seguida, ser extraído, esclarecido e definido a partir da totalidade das suas aplicações práticas, que cobrem todo o campo da morfologia e da fenomenologia religiosas, sendo o **THR** e a **HCIR** sua ilustração privilegiada.

Marino (1981, p. 31) enxerga na hermenêutica eliadiana a inclusão das premissas de uma hermenêutica filosófica, sem o objetivo principal de fundar uma antropologia filosófica, objetivo que, ademais, Eliade expressamente rejeita, como já vimos aqui.

---

<sup>16</sup> Isto não implica que negue o caráter fenomenológico da disciplina desenvolvida por Eliade; em seu livro ele (1981, p. 95) dedica um item do primeiro capítulo à fenomenologia (item 11) afirmando em seu início que ‘a orientação fenomenológica de Eliade [...] é evidente [...]’.

<sup>17</sup> Marino (1981, p. 28).

O estudo de Marino apresenta grande interesse quando oferece classificações do método hermenêutico eliadiano e em razão das suas ricas intuições relativamente à relação entre hermenêutica e história no pensamento de Eliade.

Outra grande contribuição do estudo de Marino é mostrar a gênese, a coerência na evolução interna, das atitudes e interesses hermenêuticos do jovem Eliade ao Eliade da maturidade dos anos pós-1945.

As obras citadas, de Allen e de Marino, que versam especificamente sobre a postura metodológica de Eliade, devido a seu caráter científico, a sua formulação sistemática, a sua profundidade e a seu amplo leque de abordagem, cada uma com seu enfoque próprio, e ambas com o objetivo comum de buscar suprir a lacuna deixada por Eliade a respeito de sua metodologia de trabalho, adquiriram um caráter fundamental para a compreensão não só da metodologia eliadiana como também, principalmente, para a compreensão e a interpretação do pensamento do referido historiador das religiões.

As obras de Allen e de Marino mantêm-se, até os dias de hoje, como fontes de referência abalizadas sobre a metodologia empregada por Eliade para extrair o significado dos fenômenos religiosos<sup>18</sup>.

Mais recentemente, Spineto (2006) publicou seu livro intitulado **Mircea Eliade storico delle religioni**, no qual dedica um capítulo da Parte Terceira ao método comparativo praticado por Eliade, apontando a gênese e a evolução da postura metodológica do referido estudioso no campo do comparativismo; além disso, dedicou outro capítulo da mesma parte da citada obra à hermenêutica praticada por Eliade centrando-a no binômio “símbolo e interpretação”. Diferentemente de Allen e Marino, Spineto não buscou uma reconstrução do método eliadiano, limitando-se a um trabalho descritivo rigoroso da metodologia comparativista e da hermenêutica que foi praticada por Eliade, trabalho este que foi elaborado sob o ponto de vista genealógico do pensamento do autor romeno, o que representa uma riqueza ímpar para a orientação do

---

<sup>18</sup> Versando sobre a metodologia de Eliade podemos citar ainda as importantes obras de Thomas J. J. Altizer, **Eliade and the Dialectic of the Sacred** (1963) e de John A. Saliba, **‘Homo religiosus’ in Eliade** (1976), cujos títulos demonstram os seus âmbitos mais restritos, e que se situam, muito mais, no campo da crítica a esta metodologia; a obra de Saliba, ademais, consiste numa avaliação antropológica do *homo religiosus* tal como o entende Eliade; por seu turno, na introdução de seu livro, Altizer admite que está ‘utilizando’ Eliade como uma rota para uma nova forma de teologia e que um dos objetivos de seu livro é de o chegar a uma compreensão teológica da visão do citado historiador das religiões, não obstante também tenha afirmado, no mesmo local, que a primeira metade de seu livro consiste numa tentativa de elucidar o pensamento do autor já referido (p. 18).

leitor no âmbito de um pensamento tão multifacetado como o de nosso autor, e que foi tomando forma ao longo do tempo. Dado seu valor intrínseco e ao fato de que Spinetto procurou ser fiel ao pensamento eliadiano, sempre atentando para o processo evolutivo que ele sofreu, entendemos que o livro do autor italiano deve ser colocado ao lado dos livros de Allen e Marino antes citados como uma terceira fonte de referência altamente abalizada acerca do método praticado por Eliade em sua *História das Religiões*.

### **2.1.3. As fontes utilizadas neste trabalho para a abordagem do aspecto metodológico da fenomenologia existencial da religião eliadiana**

Utilizamos, como um dos textos fundamentais para o nosso estudo sobre a metodologia empregada por Eliade em *História das Religiões* a obra de Allen intitulada **Mircea Eliade y el fenómeno religioso** (1985). Trata-se de uma obra de indubitável valor como fonte de sistematização da referida metodologia. A citada obra, se não foi expressamente sancionada por Eliade, mereceu um prefácio de sua parte, o que, pelo menos, revela o respeito de nosso autor por Allen, não fosse o valor intrínseco da obra prefaciada<sup>19</sup>. A principal razão de utilizarmos esta obra de Allen como um dos textos básicos de consulta para a abordagem do método eliadiano sob o aspecto fenomenológico está ligada ao fato de que seu autor não somente afirma que o método fenomenológico de Eliade guarda semelhança com o método da fenomenologia filosófica como também trabalha eficientemente a partir dessa tomada de posição. Na medida em que consideramos a *História das Religiões* eliadiana como tendo o estatuto de uma fenomenologia existencial da religião, a posição de Allen serve como suporte para a posição que aqui adotamos, inclusive (e neste caso, principalmente) sob o aspecto metodológico.

Embora tanto Allen como Eliade utilizem de modo intercambiável em suas obras os termos *fenomenologia e hermenêutica*, como se verá ao longo deste estudo o método de Eliade é um método histórico-fenomenológico-hermenêutico no qual história, fenomenologia e hermenêutica articulam-se para formarem um método unitário. Com a utilização deste método apenas implícito em sua obra, o autor romeno procede à interpretação dos dados histórico-religiosos. Esta configuração do método eliadiano é

---

<sup>19</sup> Curiosamente, o mesmo prefácio de autoria de Eliade que consta desta obra de Allen consta também de seu trabalho que a antecedeu e que ela reproduz e amplia, intitulado **Structure and creativity in religion** (1978).

levada na devida conta no trabalho de Allen, apesar da imprecisão terminológica apontada.

Complementarmente ao texto de Allen que acabamos de citar, utilizamos também o ensaio do mesmo autor cujo título é *L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse* (1978) e, ainda, seu livro **Structure and creativity in religion: hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions** (1978).

Paralelamente aos estudos de Allen, recorreremos com a mesma ênfase à obra de Marino antes citada (1981), que aborda o método eliadiano sob o prisma da hermenêutica estrutural em particular e da hermenêutica filosófica em geral.

As obras de Allen e a de Marino, às quais recorreremos, complementam-se reciprocamente em razão dos seus enfoques específicos do método eliadiano, que, em seu todo, é um método fenomenológico-hermenêutico.

Na busca tanto de complementaridade como de contraste às visões de Allen e Marino a respeito do método eliadiano, utilizamos, ainda, as três outras obras referidas a seguir.

No que diz respeito à aproximação do método fenomenológico de Eliade à fenomenologia filosófica e, em especial, ao realce do aspecto estrutural da hermenêutica eliadiana, utilizamos o ensaio de David Rasmussen (1978), intitulado *Herméneutique structurale et philosophie*. Trata-se de um texto fundamental e bastante citado no campo da abordagem do pensamento eliadiano sob os prismas metodológico e filosófico.

Como obra em que o método eliadiano vem referido e descrito sem qualquer pretensão de reconstrução, usamos ainda como base para o estudo do método eliadiano o livro de Spineto, referido no item precedente, intitulado **Mircea Eliade storico delle religione** (2006). Contudo, é importante mencionar a ressalva feita pelo autor (2006, p. 13) de que a perspectiva que adota em sua obra tem caráter historiográfico, comportando a “exclusão de outras impostações, como aquela filosófica, aquela teológica e aquela em senso lato metodológica”. O mesmo autor afirma (*loc. cit.*) que “a avaliação da metodologia de Eliade e sua funcionalidade para um pesquisa no campo da História das religiões é um problema central de [seus] estudos, mas não constitui o objeto da presente indagação”.

Como fonte secundária, mas também como um contraponto às posições de Allen, utilizamos os trabalhos de Ries, configurados em seu ensaio intitulado *Histoire des religions, phénoménologie et herméneutique* (1978), que versa especificamente sobre a metodologia eliadiana, e em seu livro intitulado **La scienza delle religioni**

(2008), onde o autor trabalha topicamente o mesmo tema; diferentemente de Allen, que considera o processo fenomenológico realizado por Eliade como um processo unitário, no qual se articulam história, fenomenologia e hermenêutica, Ries considera história, fenomenologia e hermenêutica como três caminhos sucessivamente percorridos por Eliade em sua abordagem científica do fenômeno religioso.

Finalmente, mas não menos importante, seja para beber a água na própria fonte de que ela brota, seja para fim de complementação, seja para fim de verificação, queremos enfatizar que recorreremos diretamente à obra eliadiana.

As obras aqui citadas são aquelas que têm a metodologia da História das Religiões eliadiana como temática ou como pressuposto. Isto não impediu, antes recomendou que, em temas específicos, recorrêssemos a outras obras de outros autores.

Dentre estas outras obras destacamos, primeiro, a obra de Guimarães, intitulada **O sagrado e a história: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade** (2000), cujo objeto de investigação é o anti-historicismo de Eliade, abordado ali com o escopo de demonstrar que

a posição pessoal do estudioso romeno diante da história não é anti-histórica, mas anti-historicista, e, a partir daí, que essa posição está na base de sua concepção de fenômeno religioso, de modo que se pode afirmar que uma atitude geral anti-historicista responde pela unidade interna que existe entre sua concepção filosófica e sua obra científica.

Embora Guimarães não trate diretamente em seu livro do método eliadiano, quando procura demonstrar a unidade interna que existe entre a concepção anti-historicista de Eliade e sua obra científica, ele aborda com profundidade questões que envolvem o método fenomenológico-hermenêutico adotado pelo autor romeno, razão da utilização de seu trabalho na construção do presente Capítulo.

Outro livro que é bastante citado no campo da metodologia da História das Religiões eliadiana e que também consultamos para a composição deste Capítulo é o de autoria de Stanilas Deprez, intitulado **Mircea Eliade: la philosophie du sacré** (1999). Na introdução de seu livro, Deprez (1999, p. 8) aponta que um dos seus objetivos ali foi o de confrontar a História das Religiões de Eliade com a filosofia, fundamentando sua assertiva no fato de que o autor romeno, filósofo de formação, não se limita em suas análises apenas à *ciência das religiões*, sendo que tanto seu método quanto os resultados a que chega fazem dele o defensor de uma “filosofia religiosa” que atribui ao *homo religiosus*, mas cuja paternidade não lhe pode ser negada. Além disso, Deprez (*loc. cit.*) aponta como objetivo de seu livro mostrar que toda a metodologia adotada por Eliade e

suas pesquisas sobre o religioso são articuladas em torno de uma questão jamais dita, mas sempre presente, que vem a ser a crise de sentido que atinge o homem contemporâneo. Com tais objetivos em vista, Deprez aborda conceitos fundamentais que sustentam o método adotado por Eliade, quais sejam, o sagrado e o Mundo. Se o método eliadiano não é o objetivo central da obra de Deprez aqui referida, contudo pode-se constatar que a questão metodológica perpassa seu livro como fundamento das colocações muitas vezes instigantes que apresenta a respeito da natureza filosófica da História das Religiões eliadiana; e assentam-se aí sua riqueza como ponto de referência para o tratamento do método subjacente à obra de nosso autor e o motivo pelo qual o utilizamos também como fonte para o desenvolvimento da questão relativa ao método eliadiano.

Com base neste material elaboramos a nossa própria visão da metodologia empregada por Eliade na construção de sua História das Religiões, sobre a qual passamos a discorrer.

## 2.2. A HERMENÊUTICA ESTRUTURAL ELIADIANA

A hermenêutica praticada por Eliade no plano fenomenológico-descritivo de análise do fenômeno religioso busca estruturas intencionais que lhe permitam trabalhar com o fenômeno religioso em seu próprio plano de referência. Daí sua adjetivação como sendo uma *hermenêutica estrutural*<sup>20</sup>.

Veremos que Rasmussen (1978, p. 97) está com a razão ao considerar o trabalho de Eliade como representando “um exemplo particular de uma experiência na qual o estruturalismo pode ser aplicado aos problemas da filosofia e da hermenêutica”.

Segundo Rasmussen (1978, p. 101), a analogia que clarifica melhor uma hermenêutica fundada sobre o estruturalismo é dada pela linguística estrutural.

---

<sup>20</sup> Convém deixar claro de plano que Eliade não aceita o estruturalismo de Lévi-Strauss no campo da História das Religiões. Com efeito, ao abordar a questão das polaridades, oposições e antagonismos no campo religioso, Eliade (OR, p. 158-59) escreve que, para Lévi-Strauss, estas estruturas não têm origem social nem são explicáveis por meio de acontecimentos históricos, constituindo antes expressões de um sistema perfeitamente coerente que anima a atividade inconsciente da mente. Para o estruturalista francês, segundo o autor romeno, o que se encontra envolvido aí é uma estrutura da vida e a estrutura da vida é idêntica à estrutura da matéria, ou seja, não existe solução de continuidade entre as polaridades e oposições apreendidas no nível da matéria, da vida, da psique profunda, da língua, da organização social e das apreendidas no campo das criações mitológicas e religiosas. O sociologismo e o historicismo, no caso de Lévi-Strauss são substituídos por um reducionismo materialista mais ambicioso e mais sutil do que o materialismo clássico ou subjetivista. Segundo Eliade, o historiador das religiões utiliza uma abordagem diferente: a compreensão da função das polaridades na vida e pensamento religioso das sociedades arcaicas e tradicionais exige um esforço hermenêutico e não uma desmistificação.

Rasmussen (*loc. cit.*) assim justifica a analogia que faz entre a hermenêutica estrutural eliadiana e a linguística estrutural:

Em seu *Cours de linguistique générale*, Ferdinand de Saussure desenvolveu a noção de divisão do estudo da linguagem entre a dinâmica histórica e as relações estruturais internas. Saussure dá a estas esferas de estudos separados os nomes de linguística diacrônica e de linguística sincrônica. Pode-se estudar a linguagem em função das relações estruturais internas como também a partir de seu desenvolvimento dinâmico na história. A linguística diacrônica está centrada sobre a transformação e o desenvolvimento histórico no interior da linguagem, enquanto que a linguística sincrônica concebe a linguagem como um sistema global de inter-relações. Eliade preferiu o modelo estrutural (sincrônico)<sup>21</sup>. Mais do que considerar um símbolo ou um mito como representativo de uma etapa da evolução da consciência humana, Eliade colocou a questão estrutural que concerne ao lugar ocupado por um fenômeno religioso no seio de um sistema sincrônico global. Isto conduz à ideia fundamental segundo a qual os fenômenos religiosos tendem a se erigir em sistema. Esta tendência é o modo intencional de toda manifestação específica do sagrado. A partir deste postulado, uma análise morfológica se faz necessária e, por consequência, eis aí a transição da aparição à compreensão [do fenômeno religioso].

Eliade (**MSM**, p. 110 - 111), analisando a hierofania no plano de sua estrutura, afirma que desde a mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado numa pedra, numa árvore – até a hierofania suprema – a encarnação de Deus em Jesus Cristo, encontramos-nos perante o mesmo ato misterioso, que vem a ser a manifestação de algo totalmente diverso, de uma realidade que não pertence ao nosso Mundo, nos objetos que fazem parte integrante dele, enquanto natural, profano. Assim, segundo ele, todas as manifestações do sagrado se equivalem, desde a mais humilde hierofania, até a mais terrível hierofania: todas elas apresentam a mesma estrutura e se explicam pela mesma dialética do sagrado e do profano, pelo que surge daí a constatação de que não existe ruptura essencial na vida religiosa da humanidade. Contudo, Eliade alerta-nos para o fato de que não podemos nos esquecer de que existem grandes diferenças entre as inúmeras hierofanias no plano histórico em que elas ocorrem.

As modalidades necessárias à aparição da hierofania são o símbolo e o mito: estes estabelecem o contexto da hermenêutica como componentes fundamentais de uma linguagem religiosa primária, a linguagem dos símbolos religiosos.

---

<sup>21</sup> Em nosso parecer, Eliade também desenvolveu um modelo estrutural diacrônico, pois, como se viu, ele alinha cronologicamente as transformações sofridas pelas diversas significações dos fenômenos religiosos ao longo da história, significações estas que resultam da utilização como instrumento hermenêutico do simbolismo religioso, tal como ele se configurou em sua fenomenologia da religião *stricto sensu*. A argumentação de Rasmussen, aqui, parece dizer respeito apenas à fenomenologia da religião *stricto sensu* eliadiana.



A hermenêutica estrutural de Eliade, considerada sob seu aspecto metodológico, tem seu ponto de partida no princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso que, como já vimos, exige que o fenômeno religioso seja estudado em seu próprio plano de referência, que é o plano religioso. Por força deste princípio, o *sagrado* tem um *estatuto ontológico original*. Uma interpretação do fenômeno religioso que imponha normas estranhas ao objeto interpretado abortará a apreensão do sagrado. O historiador das religiões, desde o instante que se vê diante do fenômeno religioso, deve, portanto, suspender suas interpretações pessoais sobre o que é real, aparente, ou seja, deve proceder à *epoché* fenomenológica, e deve, ainda, procurar recriar imaginativamente as condições da aparição do sagrado, para poder captar seu modo intencional de manifestação.

O segundo princípio fenomenológico-hermenêutico de Eliade, que se evidencia na dialética do sagrado e do profano, tem exatamente a função de captar a estrutura intencional da manifestação do sagrado. Todo fenômeno religioso tem uma estrutura dialética de acordo com a qual o sagrado se manifesta num objeto profano que expressa o transcendente e que, ao mesmo tempo, continua a manter sua significação profana no Mundo que o rodeia.

Como já referimos antes, a tese da irreducibilidade do sagrado e a dialética do sagrado e do profano, se estabelecem as condições necessárias para a aparição do sagrado, não são, porém, capazes de dar ao historiador das religiões meios para que ele possa extrair a significação do fenômeno religioso histórico. Pode se dar o caso de que nem o pesquisador, nem mesmo o crente, consigam apreender o sentido de um fenômeno religioso particular<sup>22</sup>.

Coloca-se, então, a necessidade de uma teoria interpretativa do fenômeno religioso.

Eliade constrói sua teoria interpretativa do fenômeno religioso fundando-se no simbolismo religioso. Esta abordagem interpretativa do fenômeno religioso com o objetivo de extrair seu significado mantém-se na mesma linha estruturalista da dialética do sagrado e do profano: o simbolismo religioso é a estrutura simbólica que evidencia a intenção unificadora dos símbolos, esta que é responsável pela tendência dos fenômenos religiosos de se erigirem em sistema.

---

<sup>22</sup> Eliade dá o exemplo de uma feiticeira que queima uma figurinha de cera que contém uma mecha de cabelo de sua vítima: ela pode muito bem não ter presente em seu espírito a teoria subjacente a este fragmento da magia.

A análise morfológica ou a morfologia do sagrado é a alternativa hermenêutica que Eliade apresenta para substituir as hipóteses interpretativas que foram utilizadas pelas precedentes diversas abordagens reducionistas do fenômeno religioso, naturalistas e positivistas, contra as quais o autor romeno se posicionou,.

A compreensão do fenômeno religioso vai dar-se pela sua reintegração no sistema de associações simbólicas a que ele pertence, sistema este que resulta da construção da morfologia do sagrado. Essa reintegração do fenômeno religioso no sistema simbólico respectivo, por sua vez, é procedida a partir da identificação do núcleo de significação de tal fenômeno, o qual será homólogo do arquétipo em torno do qual se constituiu o referido sistema simbólico. Graças a esta operação de reintegração, o fenômeno religioso poderá ser interpretado e, assim, ter seu sentido compreendido pelo historiador das religiões.

A reintegração do fenômeno religioso no sistema de associações simbólicas a que ele pertence não é arbitrariamente imposta aos fenômenos religiosos, mas é derivada da natureza estrutural dos sistemas simbólicos universais e autônomos, descobertos e reconstruídos por meio da morfologia do sagrado. Interpretando os fenômenos religiosos, Eliade comprova que eles não são criações arbitrárias do espírito, mas devem ser encarados como aspectos diferentes de sistemas simbólicos estruturais.

Passaremos a estudar agora os três princípios fenomenológico-hermenêuticos que se situam na base da hermenêutica estrutural de Eliade.

### **2.2.1. Os princípios fenomenológico-hermenêuticos do método eliadiano - sua articulação e sua conjugação**

Neste subitem, evidenciaremos quais são os princípios fundamentais do método fenomenológico-hermenêutico eliadiano e como eles se articulam e se conjugam no interior deste método.

Os princípios fenomenológico-hermenêuticos fundamentais da fenomenologia existencial da religião eliadiana, aos quais já nos referimos antes e sobre os quais iremos discorrer a seguir, agora sob o aspecto metodológico, são: o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso (ou da irredutibilidade do sagrado, como também é chamado), o princípio da dialética do sagrado e do profano (ou a dialética do sagrado e do profano, ou, ainda, a dialética do sagrado, expressões que têm a mesma equivalência semântica no âmbito do pensamento de Eliade) e o simbolismo religioso considerado em sua condição de princípio fenomenológico-hermenêutico.

Tais princípios articulam-se e conjugam-se como demonstraremos logo à frente, constituindo o instrumental fenomenológico-hermenêutico necessário para que o historiador das religiões possa captar o fenômeno religioso histórico em seu próprio plano de referência e em sua estrutura dialética, e para que possa apreender sua essência e, a partir dela, extrair-lhe o significado religioso.

Vejamos então como se dão a articulação e a conjugação entre os três princípios hermenêuticos citados.

Começaremos demonstrando como os princípios aqui citados conjugam-se na hermenêutica estrutural eliadiana.

A primeira constatação que um historiador das religiões faz quando se aproxima de seu objeto de estudo é a de que ele se apresenta como um dado histórico, que se revela numa realidade plural, a qual abrange culturas diversas e épocas diversas. Contudo, por força do postulado da irredutibilidade do fenômeno religioso, que tem por fim assegurar a autonomia do objeto de estudo de sua disciplina, o historiador das religiões está munido da convicção de que existe um único campo ao qual se remete toda expressão religiosa da humanidade, que é o campo religioso.

Não se trata, aqui, de duas convicções contraditórias e excludentes. O historiador das religiões, diante da tarefa que se lhe impõe de circunscrever a natureza dos fenômenos religiosos e de interpretá-los com o objetivo de extrair-lhes a significação religiosa, terá que buscar, inicialmente, uma solução estrutural que respeite sua historicidade – todo fenômeno religioso é um fenômeno histórico - e sua complexidade estrutural – o símbolo, o mito, o rito, as formas divinas, etc. são as modalidades das hierofanias -; e que, ao mesmo tempo, lhe ofereça o caminho para edificar uma história das crenças e das ideias religiosas que corresponda a uma história das religiões universal, a história das religiões.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, de função heurística, impõe ao historiador das religiões que considere o fenômeno religioso em seu próprio plano de referência, que é o plano religioso. Em filosofia, segundo Rasmussen (1978, p. 98), pode-se expressar este princípio como a necessidade de se conferir ao sagrado um *estatuto ontológico original*.

Tentar compreender o sagrado como um objeto irredutível exige um marco metodológico específico para que, por meio dele, se possa captar sua forma intencional. No quadro constituído pela História das Religiões, cabe à fenomenologia da religião

*stricto sensu*, por intermédio de uma solução estrutural, a tarefa de apreender a estrutura intencional do fenômeno religioso.

Rasmussen (1978, p.98) assim explica a razão pela qual se impõe ao historiador das religiões um marco metodológico que o habilite a captar a forma intencional do sagrado:

Tentar compreender o sagrado como uma forma irreduzível faz-se acompanhar de um método<sup>23</sup> para captar sua forma *intencional*. Uma forma sagrada (uma pedra talhada em forma de falo ou uma pérola venerada como modalidade da sexualidade) mostra exemplos claros do problema que nos ocupa. A tentação evidente para o ocidental sofisticado, que jamais admitiu a entrada de tais objetos em seu panteão espiritual, é a de compreendê-los como uma forma ordinária de manifestação enquanto objetos naturais<sup>24</sup>. Perde-se sua significação, ou, em termos hursserlianos, não se consegue descobrir sua verdadeira intencionalidade.

A solução estrutural construída por Eliade em sua fenomenologia da religião para possibilitar a apreensão da forma intencional do sagrado situa-se na dialética do sagrado e do profano, por ele erigido também em princípio fenomenológico-hermenêutico fundamental que permite ao historiador das religiões reconhecer o caráter religioso de um fenômeno mediante a apreensão de sua estrutura dialética.

O sagrado é qualitativamente diferente do profano; ele pode se manifestar de todas as maneiras possíveis em qualquer objeto natural, transformando-o em outra coisa, sem que tal objeto deixe de existir no Mundo como ele mesmo, com sua aparência inalterada. A manifestação do sagrado é, portanto, complexa. Sendo assim, os métodos ordinários de compreensão dos objetos naturais como objetos de estudo não serão capazes de nos fornecer a significação do sagrado. E é precisamente esta complexidade da manifestação do sagrado que a dialética do sagrado e do profano visa apreender.

O sagrado é percebido no contexto das coisas ordinárias e profanas, que têm seu sentido natural transfigurado por força de sua revelação sobre elas. O postulado da irreduzibilidade do sagrado desenvolvido por Eliade pode ser enxergado como uma tentativa de recriar pela imaginação as condições de aparição do sagrado. Este procedimento é possível na medida em que se admite que a manifestação do sagrado é

---

<sup>23</sup> Em francês, no texto original: *essai technique*.

<sup>24</sup> Considerando-o como uma forma de fetichismo ou de culto naturalista, como se deu na época de Max Müller, Tylor e outros pesquisadores integrantes do chamado positivismo naturalista.

dialética, que este é o modo intencional particular da manifestação do fenômeno religioso.

A dialética do sagrado e do profano implica, em todo processo de manifestação do sagrado, uma ruptura de nível ontológico, no sentido de que o objeto hierofânico se segrega de todo o resto do Mundo que o rodeia e de si mesmo; este objeto, sem deixar de ser o que é, torna-se revelador do sagrado que nele se manifesta.

A dialética do sagrado e do profano constitui a estrutura invariante que sustenta e rege toda e qualquer manifestação do sagrado ou toda e qualquer hierofania e que confere ao fenômeno religioso seu caráter irreduzível em relação a todo outro tipo de fenômeno histórico. A estrutura dialética da hierofania permite ainda considerar todas as expressões religiosas da humanidade sem solução de continuidade, assegurando o caráter de historicidade do fenômeno religioso.

A tese da irreduzibilidade do fenômeno religioso articulada com a tese da dialética do sagrado e do profano dá-nos o método para a percepção do sagrado num fenômeno religioso historicamente situado, mas não nos propicia a apreensão da significação religiosa deste fenômeno.

Faz-se necessário que se passe do estágio de percepção do sagrado no fenômeno religioso propiciado pela dialética do sagrado e do profano para o estágio de compreensão do significado religioso de tal fenômeno.

O problema da passagem da percepção do sagrado no fenômeno religioso histórico para a compreensão do significado religioso do mesmo fenômeno é epistemológico e a solução que Eliade encontrou para ele foi estrutural.

A questão que se colocou para Eliade foi a de encontrar uma teoria do significado religioso do fenômeno religioso.

Eliade construiu em sua obra uma teoria do simbolismo religioso por meio da qual o historiador das religiões fica municiado dos instrumentos metodológicos necessários que o habilitam a extrair o significado religioso de um fenômeno religioso historicamente situado.

Partindo da análise morfológico-comparativa dos vários fenômenos religiosos históricos que seleciona, Eliade constrói a morfologia do sagrado, que é integrada por diversos sistemas de sacralidade – as chamadas hierofanias celestes, aquáticas, ctonianas, biológicas, o tempo sagrado, o espaço sagrado, etc. –<sup>25</sup>. Sob o ponto de vista

---

<sup>25</sup> Iremos descrever no subitem 2.3. a seguir o método utilizado por Eliade para a construção da morfologia do sagrado.

da manifestação simbólica do sagrado, as citadas hierofanias ou sistemas de sacralidade apresentam-se como sistemas de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais, ou, simplificando-se a terminologia, como simbolismos religiosos (simbolismos uranianos, aquáticos, ctonianos, biológicos, etc.). Ao mesmo tempo em que Eliade constrói a morfologia do sagrado, apreendendo os diversos sistemas simbólicos ou simbolismos religiosos, ele faz a descoberta fundamental da lógica e da autonomia do simbolismo religioso. O simbolismo religioso constitui o elemento estrutural concebido por Eliade para possibilitar ao historiador das religiões a interpretação dos dados religiosos nos quais se expressam determinados fenômenos religiosos, extraindo-lhes os significados.

Ora, uma abordagem do fenômeno religioso que fosse estritamente histórica levaria à constatação imediata da ecumenicidade de certos símbolos religiosos, mas dificilmente permitiria que se concluísse pela lógica e pela autonomia do simbolismo religioso e, conseqüentemente e que se erigisse esta descoberta como um critério interpretativo dos fenômenos religiosos assim como o fez Eliade em seu trabalho de historiador das religiões.

Temos até aqui identificados e explicados, em seus traços essenciais e devidamente articulados os três princípios fenomenológico-hermenêuticos que Eliade coloca no fundamento de sua fenomenologia existencial da religião: o princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso, a dialética do sagrado e do profano e o simbolismo religioso.

Passaremos agora a abordar a forma como tais princípios se conjugam no método fenomenológico-hermenêutico eliadiano.

Antes de tudo, Eliade insiste sobre a irreduzibilidade do sagrado, que implica, como já vimos, a *epoché* fenomenológica, e sobre uma disposição de tomar parte na experiência do *homo religiosus*; em seguida, ele experimenta recriar pela imaginação as condições da manifestação do sagrado e, ao fazê-lo, apreende a intencionalidade do sagrado por meio da dialética do sagrado e do profano; finalmente, ele busca extrair a significação religiosa do fenômeno religioso utilizando uma hermenêutica estrutural fundada sobre sua teoria do simbolismo religioso.

Não existe uma ordem temporal na fenomenologia eliadiana no que diz respeito à aplicação dos princípios hermenêuticos aqui abordados, como pode parecer à primeira vista. Na verdade, os referidos princípios operam conjuntamente na metodologia

eliadiana. Qualquer ilusão de natureza temporal decorre da necessidade da exposição analítica da referida metodologia.

A visão conjunta dos três princípios fenomenológicos aqui analisados mostra o seguinte: o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso, de função heurística, encontra sua verificação na aplicação dos princípios configurados na dialética do sagrado e do profano e no simbolismo religioso; a dialética do sagrado e do profano juntamente com a análise do simbolismo religioso conduz ao *sentido ou significado irreduzível do sagrado* que resulta de sua abordagem fenomenológico-hermenêutica e permite que o historiador das religiões apreenda o fenômeno religioso em seu campo próprio de significação, o campo religioso, concretizando, desta forma, o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso.

### **2.2.2. O princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso (ou a epoché fenomenológica do método eliadiano)**

Declaradamente anti-reducionista, Eliade postula que o historiador das religiões deve se esforçar por explicar o fenômeno religioso a partir de seu próprio contexto, que é o contexto religioso. Para ele, a interpretação do fenômeno religioso feita a partir de outro contexto (sociológico, psicológico, etc.), ou seja, descuidando da intencionalidade primeira deste fenômeno, que é a religiosa, afasta toda e qualquer possibilidade de se captar o sentido do que ele tem de único e irreduzível, que é o elemento sagrado.

O princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso, que Eliade justifica por meio do postulado “*a escala cria o fenômeno*”, tem um caráter antecipatório, de pré-compreensão, e põe em movimento o processo fenomenológico-hermenêutico; isto na medida em que é a perspectiva que se adota na observação de um fenômeno que desempenha um papel de grande importância na constituição desse mesmo fenômeno.

Sob este aspecto, o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso pode ser visto como um postulado da compreensão antepredicativa do campo religioso tomado como um todo unitário, que encontra sua legitimação no pressuposto de um real irreduzivelmente pluriforme e apreensível em seu domínio específico segundo a escala de referência própria ao tipo de fenômeno que o constitui (a escala religiosa).

Além disso, o postulado segundo o qual o sagrado representa uma dimensão única da experiência humana apresenta-se em correlação com o princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso. Subestimar a qualidade única da experiência religiosa é recusar-se a compreendê-la. Reconhecendo-se esta qualidade única da

experiência religiosa, admite-se que tal experiência integra a busca do homem pelo sentido de sua existência e de todas as coisas. Concebida desta forma a experiência do sagrado, ela apresenta uma analogia com aquilo que os fenomenólogos consideram como uma forma de *ser no Mundo*, e que se pode entender como uma forma de autoconstituição. Um estudo do sagrado terá como consequência o alargamento da compreensão filosófica desta busca de sentido.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso cumpre o papel de um instrumento metodológico que possibilita ao historiador das religiões realizar a necessária *epoché* fenomenológica, buscando o sentido de uma experiência religiosa exteriorizada num dado religioso tal como ela é vivida pelo sujeito desta experiência. Se é fato que algumas pessoas viveram experiências que elas consideraram como sendo religiosas, o historiador das religiões deve respeitar esta intenção primeira que se evidencia nos dados de que dispõe e deve analisá-los sob o ângulo religioso.

Também sob a perspectiva de favorecer a *epoché* fenomenológica, observa-se que a atitude do historiador das religiões que põe em prática o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso é refratária a quaisquer argumentos de natureza teológica ou oriundos das avaliações feitas pelos teóricos das diversas disciplinas históricas em relação ao citado fenômeno religioso dentro dos respectivos campos de estudo e de acordo com os correspondentes métodos de abordagem. O historiador das religiões, por força do citado princípio, deve *suspender* toda consideração normativa em relação a seu objeto de estudo (como as de cunho teológico, por exemplo) e deve evitar tomar partido a favor ou contra o caráter possivelmente ilusório do universo religioso, ou ainda a favor ou contra a faculdade que se reconhece ao *homo religiosus* de alcançar a realidade última, etc.

Sob a perspectiva de constituir um princípio metodológico fundante da fenomenologia existencial da religião, o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso exige que todo enfoque de um fenômeno religioso esteja de acordo com a natureza deste mesmo fenômeno. No âmbito da experiência que o *homo religiosus* faz do sagrado, o historiador das religiões deve considerar que esta experiência tem características próprias; se ele quer participar de tal experiência e compreender o fenômeno religioso com a necessária simpatia, é imprescindível que adote uma escala de valores religiosa compatível com a do “outro”, o sujeito da experiência religiosa. Portanto, o historiador das religiões deve utilizar uma escala de valores religiosos para apreender o fenômeno religioso em toda sua irredutibilidade.



Observando o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, o historiador das religiões opõe-se a toda interpretação subjetiva da *realidade*, esforça-se por adotar uma *atitude de escuta atenta e benévola*, para poder *vivenciar* o que experimentou de verdade o *homo religiosus* e para poder ser capaz de captar o sentido e a autenticidade da experiência religiosa tal como ela foi vivida. O historiador das religiões está obrigado a não enxergar no fenômeno religioso mais do que ele é e a não prejudicar o que ele revela.

O princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso postulado por Eliade impõe a tomada de uma perspectiva religiosa autônoma que possa responder pela especificidade, complexidade e totalidade do fenômeno religioso. Reduzir o religioso ao não religioso corresponde a trair a intencionalidade daquilo que se manifesta diante de tudo como sendo o sagrado.

Eliade postula a irredutibilidade do fenômeno religioso pensando, sobretudo, nos reducionistas do passado e em sua tendência de considerar o fenômeno religioso a partir de uma perspectiva não religiosa. Mas o faz fundamentalmente porque tem em mente o fato de que todo o conhecimento é relativo, sem exceções, afirmando que as perspectivas sociológicas e psicológicas, por exemplo, não esgotam a significação dos fenômenos religiosos e que, em certos casos, podem até mesmo falsear e ignorar o essencial da manifestação do sagrado.

Contudo, nem Eliade, nem os fenomenólogos da religião, de modo geral, pretendem, de modo algum, que sua atitude seja a única capaz de apreender e possibilitar o estudo do fenômeno religioso em sua integridade e na totalidade de sua manifestação; nenhum deles desconhece que existem outras disciplinas que também têm o mesmo fenômeno como objeto de estudo.

Além disso, para Eliade, a aplicação do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso não implica, de maneira alguma, que existam fenômenos religiosos *em estado puro*, fora da história. É o que o autor romeno (*apud* Allen, 1985, p. 92-93) explica no seguinte trecho por ele escrito:

Não existe fenômeno religioso ‘puro’ fora da história, pois não existe nenhum fenômeno humano que não seja ao mesmo tempo fenômeno histórico. Toda experiência religiosa se expressa e transmite em um contexto histórico concreto. Mas admitir a historicidade das experiências religiosas não implica que sejam redutíveis a formas de comportamento não religioso. Afirmar que um dado religioso é sempre um dado histórico não significa que seja redutível a uma história econômica, social ou política.

Partindo deste posicionamento segundo o qual não existe fenômeno religioso *em estado puro*, Eliade, coerentemente, postula que a irredutibilidade do fenômeno religioso não afasta as contribuições das outras disciplinas históricas quando se dedicam ao mesmo objeto de estudo - a antropologia, a sociologia e a psicologia, por exemplo -. Eliade não pretende que sua disciplina se baste. Na verdade, em seu intento de chegar a uma síntese fenomenológica capaz de explicar os múltiplos aspectos do sagrado, o mencionado estudioso considera a fenomenologia da religião em grande parte devedora dos enfoques das outras disciplinas históricas acerca do fenômeno religioso<sup>26</sup>.

Sobre esta questão, não se deve olvidar, por outro lado, que Eliade preconiza a necessidade de uma interpretação que seja da mesma natureza da que têm os dados interpretados, ou seja, religiosa.

Na verdade, o que Eliade está propondo é uma síntese fenomenológica. Das contribuições das outras disciplinas somente se aproveitam e se integram aquelas que se conformam às exigências da fenomenologia da religião, e, fazendo esta integração, o historiador das religiões desconsidera o caráter relativo, as hipóteses específicas, as limitações internas das outras posturas, sejam elas etnológicas, funcionalistas, sociológicas, etc.

Sob outra perspectiva, constata-se que o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso não é garantia de que o enfoque fenomenológico esteja livre de todo e qualquer pressuposto. Pois não se pode abstrair do fato de que cada enfoque metodológico tanto quanto cada interpretação de um fenômeno religioso recebem, de

---

<sup>26</sup> No Prefácio de **CTAE** (1976 p. 11), Eliade dá um exemplo concreto da medida em que se dá a contribuição das demais disciplinas históricas para a fenomenologia da religião. Ali, ele afirma que procurou abordar, compreender e apresentar o xamanismo como cumpre ao historiador das religiões, o que significa que ele estudou o xamanismo, um fenômeno extremamente complexo, no conjunto da história geral das religiões, utilizando o grande material documental que versa sobre os diversos xamanismos, sem desprezar as indagações empreendidas a partir do ponto de vista da psicologia, da sociologia e da etnologia, que são indispensáveis para o conhecimento dos distintos aspectos do xamanismo. Após mostrar o que as abordagens psicológica, sociológica e etnológica podem apontar de útil acerca do xamanismo para o estudo a ser empreendido pelo historiador das religiões, ele aponta os limites em que se dão as contribuições destas disciplinas:

A missão da história das religiões é reunir os resultados da etnologia como também os da psicologia e os da sociologia; mas não renunciará, porém, a seu método próprio de trabalho nem à perspectiva que a define especificamente. Por mais que a etnologia cultural trate de estabelecer, por exemplo, as relações do xamanismo em certos círculos culturais, a difusão de tal ou qual complexo xamânico, etc., seu objeto não é revelar-nos o sentido profundo de todos estes fenômenos religiosos, esclarecer seu simbolismo e articulá-los na história geral das religiões. Em última instância, é ao historiador das religiões que incumbe sintetizar todas as investigações particulares sobre o xamanismo e apresentar uma visão de conjunto que seja, ao mesmo tempo, uma morfologia e uma história deste complexo fenômeno religioso.

No texto citado, constata-se que, se o enfoque fenomenológico proposto por Eliade quer ser autônomo, isto não implica que ele postule sua autossuficiência; mas postula, isto sim, que ele tem primazia sobre o enfoque das demais disciplinas dada a especificidade de seu objeto de estudo.

alguma forma, a influência dos contextos econômico, social e histórico em que tal fenômeno se insere. Deste modo, o historiador das religiões deverá examinar cada uma das formas particulares do fenômeno religioso estudado, ainda que seja somente para constatar a possibilidade da influência do contexto sobre o mesmo fenômeno, influência esta que lhe é própria e que limita sua compreensão; constatando a influência do contexto, tem que indagar se esta forma concreta de reducionismo é ou não é suscetível de jogar luz sobre alguns aspectos do citado fenômeno sob o ponto de vista do plano religioso de sua significação.

No próximo item estudaremos a dialética do sagrado e do profano em sua condição de um princípio que concretiza num primeiro plano o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso.

### **2.2.3. O princípio da dialética do sagrado e do profano**

Dentro do arcabouço do pensamento de Eliade, constata-se que método utilizado pelo historiador das religiões é um método histórico-fenomenológico-hermenêutico que se inicia com o recolhimento dos documentos religiosos cuja significação ele pretende extrair. Tais documentos pertencem ao campo histórico no qual as experiências religiosas da humanidade se expressam. Através de uma abordagem fenomenológico-hermenêutica, o estudioso deverá apreender os fenômenos expressos naqueles dados - que constituem o *Lebenswelt do homo religiosus* - como fenômenos que são efetivamente religiosos, o que lhe é possível mediante a apreensão da estrutura intencional de tais fenômenos e da extração de seus significados religiosos. Para realizar as operações aqui mencionadas, o historiador das religiões deve estar munido dos instrumentos metodológicos adequados. Assim, para saber quais são os documentos que deve recolher, ou sob outro ângulo, quais são os fenômenos que irá descrever e interpretar, o historiador das religiões, segundo Eliade, está jungido a observar os princípios metodológicos consistentes no princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, que impõe que se tome o fenômeno religioso em seu próprio plano de referência, e nos princípios que permitem sua verificação, o princípio da dialética do sagrado e do profano, que permite a apreensão do fenômeno religioso enquanto religioso e o simbolismo religioso, que é o instrumento metodológico que possibilita a interpretação do fenômeno religioso possibilitando a extração de seu significado.

Uma vez feita por nós a abordagem do princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso, passamos, agora, ao estudo da dialética do sagrado e do profano. Dividiremos

este estudo em duas partes: a) o estudo do princípio da dialética do sagrado e do profano considerado como princípio fenomenológico-hermenêutico capaz de tornar evidente a estrutura intencional do sagrado; b) o estudo do princípio da dialética do sagrado e do profano em seu aspecto estrutural.

#### 2.2.3.1. O princípio da dialética do sagrado e do profano como princípio fenomenológico-hermenêutico

Quando Eliade examina os dados religiosos, percebe neles uma certa intencionalidade. Isto o leva a buscar um método objetivo para que o historiador das religiões possa recriar, com a imaginação, a configuração intencional que expressa a orientação existencial específica do *homo religiosus*. É o que ele (*apud* Allen, 1985, p. 102) explica no seguinte trecho de sua lavra: “O objetivo de compreender o sagrado como uma forma irreduzível vem acompanhado de um objetivo técnico de captação de seu modo intencional.”.

Como já vimos neste trabalho, a pergunta de Eliade pela estrutura dos fenômenos religiosos tem em vista determinar o modo intencional de toda manifestação do sagrado, demarcando o objeto de estudo da História das Religiões.

A dialética do sagrado e do profano constitui, portanto, um princípio fenomenológico-hermenêutico fundamental para a identificação dos fatos religiosos.

Na forma de manifestação do sagrado no Mundo evidencia-se a chamada dialética do sagrado e do profano, que rege toda hierofania: o sagrado manifesta-se em algo distinto dele mesmo, num objeto profano que, por força dessa manifestação, torna-se sagrado, sem deixar de participar do meio cósmico que o circunda ou, em outras palavras, sem deixar de ser *ele mesmo*.

Esta dialética do sagrado e do profano constitui a estrutura invariante que sustenta e que rege toda e qualquer hierofania e que confere ao fenômeno religioso seu caráter irreduzível frente a todo e qualquer tipo de fenômeno não religioso.

O importante, segundo Eliade, reside na oposição dialética entre o sagrado e o profano e não no conteúdo daquilo que se opõe. Retiram-se, daqui, pelo menos duas conclusões importantes: a) a primeira, é a de que o termo *transcendência*, que é tão essencial para a religião, varia de sentido de acordo com o contexto a que se refere; b) a segunda, é a de que a concepção eliadiana de sagrado deve permanecer sem conteúdo fixo, pois o que é profano para um grupo pode ser sagrado para outro, bem como o que

é sagrado para um grupo poderá não sê-lo para outro, ou, ainda, poderá ser visto como sagrado mesmo por aqueles que não o aceitam como sagrado para si próprios.

Isto põe à mostra o caráter efêmero (porque histórico) das inumeráveis oposições entre *sagrado* e *profano* que podem ser encontradas ao longo da história da humanidade. Ou, em outras palavras, a estrutura dialética da hierofania permite considerar, sem solução de continuidade, as expressões religiosas da humanidade.

É por causa da variação das formas históricas do sagrado ao longo do tempo, explicada pela dialética do sagrado e do profano, que Eliade (SP, p. 211) afirma que a secularização de um valor religioso ilustra a lei da transformação universal dos valores humanos:

a secularização de um valor religioso ilustra, em última análise, a lei da transformação universal dos valores humanos; o caráter “profano” de um comportamento antes “sagrado” não pressupõe uma solução de continuidade: o “profano” não é senão uma nova manifestação da mesma estrutura constitutiva do homem que, antes, se manifestava através de expressões “sagradas”.

Ao tratar do tema Revalorização das hierofanias em seu **THR**, Eliade (**THR**, p. 53-55) observa que não obstante as diferentes valorizações do sagrado, está-se sempre diante da mesma dialética do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir, verificável em todos os níveis da experiência religiosa. Isto significa também que um é o nível fenomenológico das formas religiosas, que é dado pela dialética do sagrado e do profano; e outro é o nível do universo religioso com sua *Weltanschauung*, no interior do qual cada hierofania recebe as suas valorizações.

Até aqui, interessou-nos a dialética do sagrado e do profano como constituindo o segundo princípio fenomenológico-hermenêutico da fenomenologia existencial da religião eliadiana, que Eliade introduz precisamente para que o historiador das religiões possa captar a característica intencional da modalidade sagrada.

Passaremos a estudar no subitem seguinte o aspecto estrutural do princípio da dialética do sagrado e do profano.

#### 2.2.3.2. O princípio da dialética do sagrado e do profano em seu aspecto estrutural

A dialética do sagrado e do profano é um princípio fenomenológico-hermenêutico que, sob o ponto de vista estrutural do processo de sacralização que ela configura, apresenta três partes distintas: a) a separação do objeto hierofânico e a

distinção sagrado-profano; b) a relação paradoxal que liga o sagrado e o profano; c) a avaliação e a escolha existenciais que se apresentam implicitamente nesta dialética.

Estudaremos separadamente cada uma destas três partes do princípio da dialética do sagrado e do profano considerada em seu aspecto estrutural.

#### 2.2.3.2.1. A hierofania e a separação e a distinção do objeto hierofânico

Para designar o ato de manifestação do sagrado, Eliade (**SP**, p. 25) utiliza, como já vimos, o termo *hierofania*:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o acto da manifestação do sagrado propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cómodo, porque não implica qualquer precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado em seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos mostra*.

Toda hierofania implica uma nítida separação do objeto hierofânico do Mundo que o rodeia. O objeto que se torna revelador do sagrado se separa, se segrega de todo o resto do mundo que o circunda. A nova significação sagrada que o objeto adquire corresponde a uma intencionalidade irredutível àquela do objeto considerado em si mesmo. Sem deixar de ser o que é, o objeto torna-se revelador do sagrado.

Ao escolher o termo *hierofania* para designar o ato de manifestação do sagrado, Eliade realça o fato de que o sagrado *se manifesta* ao homem na realidade profana, portanto, por outros caminhos que não correspondem ao pensamento lógico.

Na verdade, o sagrado mostra-se, revela-se diretamente no objeto profano. Sendo assim, não há sagrado nem profano fora da atitude religiosa. O profano somente faz sentido para o *homo religiosus* na medida em que ele é revelador do sagrado. Contudo, a atitude religiosa não institui o sagrado, pois o sagrado sempre se apresenta como *algo que se revela*.

Quando ocorre a manifestação do sagrado, ocorre uma ruptura no nível ontológico, uma vez que o objeto em que ele se manifestou e que o revela torna-se distinto dos demais objetos que o cercam e dele próprio; nesta dimensão, exterioriza-se não só a dualidade sagrado e profano em relação ao objeto hierofânico, como também se dá a distinção do objeto hierofânico, ou seja, determinado objeto ou evento se singulariza em relação a tudo o que o cerca, ou, pelo menos, perante si mesmo, em função de algum aspecto seu, substancial ou circunstancial, que o torna revelador do

sagrado; e é aí que se mostra a distinção essencial entre sagrado e profano<sup>27</sup>. O objeto que se singulariza por força da manifestação do sagrado sobre ele é *escolhido*, pois é o sagrado que se manifesta sobre ele.

Eliade afirma que devemos estar prontos para desvelar a existência das hierofanias em todos os lugares, em cada aspecto de nossa vida psicológica, econômica, espiritual e social; e que, de outro lado, não podemos jamais ter a certeza de que *qualquer coisa*, (objeto, movimento, função psicológica, ser ou mesmo jogo) não foi transformada um dia em hierofania em um momento qualquer da história. Segundo ele (SP, p. 35), “é certo que tudo quanto o homem manejou, sentiu, encontrou ou amou pode tornar-se uma hierofania”.

#### 2.3.3.2.2. A relação paradoxal entre o sagrado e o profano

A segunda parte do princípio da dialética do sagrado e do profano mostra-se na relação paradoxal que se apresenta entre o sagrado e o profano nas hierofanias.

No processo de sacralização – o processo pelo qual o sagrado se historiciza e, assim o fazendo, se limita -, os dados religiosos revelam que o sagrado e o profano coexistem ligados por uma relação paradoxal: quando o sagrado se manifesta num objeto profano dá-se uma coexistência paradoxal das duas realidades contrárias, a realidade sagrada e a realidade profana; em outras palavras, pode-se afirmar que o objeto transmuta-se em outra coisa quando se torna portador de uma verdade absoluta, eterna e transcendente – o sagrado<sup>28</sup> -, e que, ao mesmo tempo, este objeto não deixa de ser *ele mesmo*<sup>29</sup>.

Eliade (THR, p. 54) descreve assim esta relação paradoxal que se dá entre o sagrado e o profano nas hierofanias:

Em resumo, o que revelam todas as hierofanias, até mesmo as mais elementares, é esta paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir. [...] Esta coincidência sagrado-profano realiza de facto uma ruptura de nível ontológico. Está implicada em qualquer hierofania, porque toda a hierofania *mostra*, manifesta a coexistência das duas essências opostas: sagrado e profano, espírito e matéria, eterno e não eterno.

<sup>27</sup> Eliade (THR, p.36 – 37).

<sup>28</sup> Pois como escreve Eliade, a sacralidade constitui, para aqueles que a vivem e a aceitam, um fator de unidade e de síntese e a zona do sagrado representa o Centro absoluto. *Apud* MARINO (1981, p. 149).

<sup>29</sup> Eliade (THR, p. 54/55).

Ao se manifestar num objeto profano, o sagrado, enquanto realidade última e absoluta, limita-se; torna-se relativo; submete-se ao tempo e ao devir, historiciza-se; tudo isto também constitui um paradoxo, como se evidencia nos seguinte trecho no qual Eliade (THR, p. 55) demonstra a limitação e a relativização do sagrado no objeto profano:

o sagrado manifesta-se sob qualquer forma, até sob a mais aberrante. Em resumo, o que é paradoxal, o que é ininteligível, não é o facto da manifestação do sagrado nas pedras ou nas árvores, mas o próprio facto de ele *se manifestar* e, por consequência, de se *limitar* e se tornar *relativo*.

O paradoxo também se mostra do lado do profano: uma coisa comum, limitada, histórica, que continua a ser ela própria, pode manifestar simultaneamente o não-limitado, o não-histórico, o não-natural, o sagrado.

O processo de sacralização corresponde à intenção da hierofania, intenção esta que constitui a estrutura e o fundamento de toda hierofania.

No que se refere à paradoxal coexistência do sagrado e do profano no objeto hierofânico, observa-se ainda que ela não é uma relação estática, mas que se apresenta como uma tensão dialética e de movimento<sup>30</sup>.

Ao examinar-se o processo pelo qual o sagrado se historiciza e se limita, a estrutura dinâmica da passagem do sagrado ao concreto, constata-se que ele corresponde ao processo que ocorre simultaneamente pelo qual uma coisa limitada, histórica, temporal e natural incorpora e revela o que é trans-histórico, eterno, sobrenatural e absoluto. Este movimento de dois processos contrários e ao mesmo tempo interativos constitui o processo de sacralização<sup>31</sup>.

O movimento que parte do sagrado, que é uma estrutura essencial, a-histórica e modelo atemporal, para a manifestação particular, histórica, pode ser denominado analogicamente como *movimento de encarnação*. Neste *movimento de encarnação*, o sagrado não é expresso em forma perfeita, não mediada; ele é tornado manifesto, pois, fazendo-se a si próprio manifesto, ele se limita e historiciza a si próprio. Em toda

---

<sup>30</sup> No que vem a seguir, a respeito do movimento dialético ou da estrutura dinâmica da passagem do sagrado ao 'concreto', que é, ao mesmo tempo, o processo pelo qual um objeto histórico, temporal, natural e limitado incorpora e revela o que é trans-histórico, cf. Allen (2002, p. 80-83). Muitas das considerações feitas aqui basearam-se no texto de Allen.

<sup>31</sup> As duas expressões que serão utilizadas a seguir para descrever o processo de sacralização – *movimento de encarnação* e *movimento encarnacional reverso* – são expressões utilizadas por Allen na obra intitulada **Myth and religion in Mircea Eliade** (2006), p. 80-83..



hierofania, o sagrado sofre este processo de condicionamento radical; ele é fragmentado, particularizado, incorporado em novos objetos e toma novas formas.

O movimento correlato ao *movimento de encarnação* parte do objeto histórico que incorpora o sagrado e revela o que é trans-histórico, eterno, sobrenatural e absoluto. Trata-se do movimento que corresponde à tendência da *forma encarnada*, o novo objeto (de natureza simbólica) de realizar seu significado arquetípico universal<sup>32</sup>. Este movimento pode ser denominado como *movimento encarnacional reverso*.

Se no *movimento de encarnação* domina o movimento correlato a ele – seu correlato dialético, o *movimento encarnacional reverso* – o trans-histórico pode ser eclipsado pelo objeto histórico e pode-se perder toda a consciência do sagrado e de seu significado transcendente. Um tema caro a Eliade corresponde à situação aqui descrita: trata-se da chamada camuflagem do sagrado no profano, que, para o mencionado autor, constitui a última etapa da dessacralização que perpassa esta nossa época, dessacralização que, de acordo com ele, corresponde à mais importante criação religiosa do Mundo ocidental moderno. Este processo de camuflagem do sagrado no profano, segundo o referido estudioso, “ilustra, com efeito, a perfeita camuflagem do ‘sagrado’, mais precisamente, sua identificação com o profano”<sup>33</sup>.

Se no *movimento encarnacional reverso* predomina totalmente seu correlato dialético o *movimento de encarnação* -, a estrutura trans-histórica sagrada ou a forma exemplar pode se tornar desligada ou libertada da situação particular histórica e existencial na qual ela se encarnou. Neste caso, o sagrado torna-se tão distante, tão transcendente, que não é mais experimentado como historicamente imanente e a hierofania deixará de ser experienciada como relevante para as crises existenciais específicas das pessoas religiosas. Enquadra-se, aqui, a título de exemplo, a figura do *deus otiosus*, que pode ser exemplificada em Ndyambi, o deus supremo dos Hereros, e no Ser supremo dos Tumbukas:

Retirado no Céu, Ndyambi, o deus supremo dos Hereros, abandonou a Humanidade a divindades inferiores. ‘Por que lhe oferecíamos sacrifícios? Explica um indígena. Nós não precisamos ter medo dele, porque ao contrário dos nossos mortos (*okakurus*) ele não nos faz mal

<sup>32</sup> Trata-se, aqui, da estrutura trans-histórica sagrada ou a forma ou modelo exemplar encontráveis nos mitos (o que era no começo, o estado puro do começo, o primeiro momento, aquilo que era no começo, etc.). Sobre a figura do arquetipo como modelo originário, protótipo exemplar, ver o item 3.7.1. adiante.

<sup>33</sup> Eliade (HCIR/I, p. 10).

nenhum' O Ser supremo dos Tumbukas é demasiado grande 'para se interessar pelos assuntos ordinários dos homens'" 34.

Considerando que o historiador das religiões, segundo Eliade, deve começar seu trabalho com os dados empíricos que são expressões de manifestações históricas do sagrado, poderia parecer à primeira vista que sua aproximação metodológica deveria ser procedida em uma ou com as duas direções do processo de sacralização antes aqui referidas. Este posicionamento é uma interpretação equivocada da metodologia fenomenológica eliadiana: uma vez que a dialética do sagrado e do profano supõe a tensão e o movimento dos dois processos, que são contrários e interativos, o método correto enfatiza a interação dinâmica entre fatos e essências, das manifestações históricas particulares e suas estruturas arquetípicas.

Considerando-se, ainda, a relação sagrado-profano presente em toda hierofania sob o ponto de vista da dialética do sagrado e do profano, constata-se que aquela relação apresenta uma lógica paradoxal, que pode ser assim esquematizada:

- a) o sagrado e o profano são mutuamente excludentes porquanto a realidade sagrada – do ser eterno e absoluto – exclui a realidade profana – do ser temporal e relativo -;
- b) embora mutuamente excludentes, o sagrado necessita do profano como meio necessário para se revelar e ser apreendido pelo *homo religiosus*, ou em outras palavras, o sagrado não existe sem o profano; paralelamente, o profano não pode existir sem o sagrado uma vez que seja visto como uma “abertura” para o transcendente;
- c) sendo ao mesmo tempo mutuamente excludentes e necessários, o sagrado e o profano são também mutuamente complementares: na hierofania, o sagrado e o profano ocorrem simultaneamente, coexistem.

Esta lógica paradoxal que se mostra na relação sagrado-profano evidencia, como afirma L. Dupré (*apud* Guimarães, 2000, p. 562), que o profano é um termo exclusivamente religioso, “construído pela linguagem do transcendente para distinguir a busca da realidade última da imediatidade da vida ordinária”.

O paradoxo existente em toda hierofania e a lógica paradoxal da relação sagrado-profano - ou expressando-nos de forma sintética, o caráter paradoxal ínsito a toda hierofania - evidenciam que a *coincidentia oppositorum* constitui um aspecto típico

---

<sup>34</sup> Eliade (MSM, p. 117).

do caráter constitutivamente paradoxal do sagrado, o que indica a transcendência absoluta do sagrado sobre qualquer determinação mundana<sup>35</sup>.

E, sendo todos os fatos religiosos de natureza simbólica, uma vez que eles visam a uma realidade metaempírica, este caráter constitutivamente paradoxal do sagrado afeta também a capacidade de significação do símbolo religioso, que se mostra apto a exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última, como é o caso dos *símbolos da passagem difícil*<sup>36</sup>, que revelam que há um modo de ser que é inacessível à experiência imediata, ao qual se pode ascender somente com o desligamento da realidade presente, mediante um comportamento espiritual e a renúncia à crença ingênua na inexpugnabilidade da matéria; e como é o caso do modelo ou arquétipo da *coincidentia oppositorum*, que se mostra nos chamados símbolos da *coincidentia oppositorum*, os símbolos que exprimem aspectos contraditórios da realidade última, representam o que se denomina totalidade ou absoluto, como também a coexistência paradoxal, na divindade, de princípios polares e antagônicos; ou, se apreciado sob o ponto de vista fenomenológico-hermenêutico,

o arquétipo da *coincidentia oppositorum* apresenta a anulação de todas as polaridades que passam a ser vistas numa unidade-totalidade que só pode ser qualificada de paradoxal, inclassificável por outros meios<sup>37</sup>.

2.2.3.2.3. A avaliação e a escolha existenciais implicadas na dialética do sagrado e do profano

A par de sua caracterização puramente fenomenológica, na qual ela se presta como princípio metodológico que estabelece as condições necessárias para a apreensão da estrutura intencional do sagrado, a dialética do sagrado e do profano, ou, mais especificamente, a relação sagrado-profano tem uma dimensão existencial para o *homo religiosus*.

A terceira parte do princípio da dialética do sagrado e do profano corresponde ao momento da avaliação e da opção existencial.

---

<sup>35</sup> Trataremos amplamente do tema da *coincidentia oppositorum* do qual temos aqui uma das suas formas de manifestação – a coexistência paradoxal do sagrado e do profano no objeto hierofânico – no subitem 3.8. adiante.

<sup>36</sup> Exemplificaremos os chamados *símbolos da passagem difícil* no subitem 2.2.4.1.5. adiante.

<sup>37</sup> V. H. Catalá, (*apud* Guimarães, 2000, p. 390). Em sua nota de rodapé a essa citação, Guimarães deixa claro que ‘embora este não seja um estudo sobre a obra eliadiana em particular, como diz o título, a obra de Eliade é amplamente utilizada pelo autor que, em sua ‘Conclusión fenomenológica’ (p. 305-312) se revela um ‘eliadiano’.

Como Eliade enfatiza ao longo das suas obras, o sagrado e o profano dizem respeito a dois *modos de ser no Mundo*, a duas *situações existenciais* que o homem vem assumindo no Mundo ao longo de sua história. O modo de ser sagrado e o modo de ser profano dependem, segundo ele, das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmo.

A experiência do sagrado ou o encontro do homem com uma realidade transcendente desperta sua consciência para o fato de que alguma coisa existe realmente, que existem valores absolutos que são suscetíveis de guiá-lo e de conferir uma significação sua existência; permite ao homem enxergar que ele não se encontra num Mundo inerte, como se fosse uma massa opaca de objetos reunidos aleatoriamente, mas que este corresponde a um Cosmo vivo, articulado e significativo.

Quando faz a experiência do sagrado, o *homo religiosus* é levado a avaliar os dois estados, o relativo ao sagrado e ao profano, e a fazer uma opção existencial; trata-se do momento da *constituição do Mundo* para ele, pois o sagrado é que é o real por excelência.

Ao fazer a experiência do sagrado, o *homo religiosus* vê-se, portanto, imerso numa crise existencial: é levado a *avaliar* os dois estados, o relativo ao sagrado e o relativo ao profano, e a fazer uma *opção existencial*. É sua própria existência que está colocada em jogo. Como consequência da dualidade existente entre sagrado e profano revelada por meio de sua coexistência paradoxal, passam a fazer parte integrante de sua existência escolhas, diferenciações, juízos de valor e até significações. Existe uma dimensão de sua existência que lhe parece mais carregada de significação, mais importante, mais decisiva, a qual, na medida em que se apresenta investida de um sentido mais profundo, serve-lhe de paradigma e oferece critérios que lhe permitem julgá-la.

Segundo Eliade (OR, p. 9),

é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente real no Mundo e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e às experiências do Homem. A consciência de um Mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo, e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido.

Allen (1978, p. 134) considera que, embora Eliade frequentemente descreva a avaliação e a escolha do homem diante do sagrado e do profano de uma forma negativa em relação ao profano, na escolha que o *homo religiosus* faz pelo sagrado é o profano que é colocado em evidência. Ele o afirma e o demonstra assim:

Eliade descreve frequentemente a escolha e a avaliação do homem ‘de uma maneira negativa’. A dialética das hierofanias afasta logo a superioridade da existência cotidiana e natural do homem. Após a ‘ruptura’ entre o sagrado e o profano, o homem considera o cotidiano como uma ‘queda’. Ele se sente afastado daquilo que aprecia como sendo ‘fundamental’ e ‘verdadeiro’. Ele aspira a transcender sua maneira de viver ‘natural’ e ‘histórica’ e a viver sempre no sagrado. Eis o que parece ser o resultado desta discussão: a dialética das hierofanias coloca vivamente em evidência o profano; o *homo religiosus* ‘escolhe’ o sagrado e rejeita a mediocridade de sua vida cotidiana. Ao mesmo tempo, graças a esta avaliação e a esta escolha, o homem é conduzido a julgar de um modo são, a agir e se exprimir de uma forma criativa. O valor religioso ‘positivo’ que o homem exprime pela avaliação ‘negativa’ que ele dá ao profano, aparece, eu suponho, na intencionalidade dirigida a uma comunicação significativa com o sagrado e dirigida a uma ação religiosa que naquele momento constitui uma estrutura na consciência do *homo religiosus*.

Considerando a avaliação e a escolha que o homem deve fazer quando se vê diante do sagrado e do profano sob um prisma diverso, na medida em que o sagrado deve ser objeto de uma valoração e de uma eleição por parte do *homo religiosus*, tem-se que ter em mente que a resposta religiosa não se apresenta simples, fácil, clara, mecânica. Neste ponto, apresenta-se a dialética da hierofania: ao mesmo tempo em que o sagrado se manifesta, ele se oculta e se camufla. Esta dialética assim se apresenta, como o aponta Eliade Eliade (FJI, p. 506):

quando qualquer coisa de *sagrado* se manifesta (hierofania), ao mesmo tempo qualquer coisa *se oculta*, se torna críptica. Aí se encontra a verdadeira dialética do sagrado<sup>38</sup>; pelo simples fato de ele

<sup>38</sup> Eliade não usa uma terminologia específica para separar a dialética do sagrado e do profano da dialética da hierofania, usando intercambiavelmente as duas expressões sem distingui-las em termos de significação. Optamos neste trabalho, que tem a pretensão de apresentar o pensamento de nosso autor dentro de uma sistemática, em distinguir a dialética do sagrado e do profano, que ora estudamos, da dialética da hierofania, que iremos estudar no item 3.1, dedicado à hierofania. A distinção é válida, pois, como estamos vendo, a dialética do sagrado e do profano é um princípio fenomenológico na medida em que proporciona a apreensão da intencionalidade religiosa no fenômeno religioso. Já a dialética da hierofania é a dialética da mostraçã e da ocultação do sagrado no objeto hierofânico, estando ligada, portanto, ao significado do fenômeno religioso: o sagrado, ao mesmo tempo em que se manifesta no objeto hierofânico, limita-se, na medida em que é o transcendente, o ilimitado, que se revela num objeto profano, limitado; com isto, ao mesmo tempo que o sagrado se mostra, algo dele se oculta. A dialética da hierofania é, portanto, um princípio hermenêutico, ligado à significação do fenômeno religioso. No trecho citado Eliade está a se referir ao significado do fenômeno religioso para o *homo religiosus*, que se vê colocado diante da escolha entre o sagrado, o real, o significativo, e o profano, o irreal ou pseudo-real. Trata-se, portanto, da dialética da hierofania.

*se mostrar*, o sagrado *se oculta*. Não podemos jamais ter a pretensão de que compreendemos definitivamente um fenômeno religioso: qualquer coisa – talvez o essencial – será compreendida por nós mais tarde, ou por outros no próprio momento em que isto acontece.

No fundo, segundo Eliade (FJI, p. 263), o verdadeiro problema é o de reconhecer o *real* camuflado nas *aparências*. E tal situação evoluiu para desembocar no problema da *irreconhecibilidade do transcendente camuflado na história*<sup>39</sup>. Para Eliade (FJI, p. 427), “desde a Encarnação, o *transcendente* se camufla no Mundo ou na história e se torna, desta maneira *irreconhecível*”<sup>40</sup>.

Outra questão ligada à dialética do sagrado e do profano sob a perspectiva existencial diz respeito à ambivalência do sagrado. O sagrado pode ser valorizado de diversas maneiras. De um lado, o sagrado é o real por excelência, o eterno, o autêntico; o *homo religiosus* sente-se atraído por ele e pela realidade sagrada, pois somente o sagrado pode dar sentido à sua vida e dar-lhe a esperança de salvação. De outro lado, o sagrado pode ser percebido como aquilo que sai da ordem comum da experiência; ora, o contato com outro plano de realidade pode provocar uma *comoção* de ordem ontológica no homem, a qual pode resultar desastrosa; o trans-humano corre o risco de se apresentar como uma potência aterrorizadora e nefasta na qual se deveria enxergar uma fonte de impureza muito mais do que de santidade e de inocência, de destruição e morte, muito mais do que de salvação e de imortalidade<sup>41</sup>.

#### **2.2.4. O simbolismo religioso como princípio fenomenológico-hermenêutico**

Para passar da fase da percepção do fenômeno religioso em sua forma intencional (que é possibilitada metodologicamente pela dialética do sagrado e do profano) para a fase de sua compreensão ou da apreensão de seu significado religioso, Eliade oferece uma solução estrutural que se configura no simbolismo religioso.

<sup>39</sup> Aqui Eliade já não mais está se referindo ao sagrado como se manifestava para o homem arcaico, mas ao sagrado como passou a se revelar na história a partir do surgimento do Judeu-cristianismo.

<sup>40</sup> Iremos tratar dos temas da ocultação do sagrado no profano e da irreconhecibilidade do sagrado na história, respectivamente, no subitem 3.12 e no subitem 3.14 adiante.

<sup>41</sup> A noção de ambivalência do sagrado é utilizada por Eliade na interpretação de alguns fenômenos religiosos como o xamanismo. Eliade utiliza esta noção para entender o papel e o prestígio dos xamãs em sua função de psicopompo; graças à ambivalência do sagrado, podem-se compreender as razões pelas quais o xamã pode garantir a transferência das almas para o além; as viagens extáticas mostram-se cheias de obstáculos e perigos, o que faz com que estes *especialistas* em matéria religiosa tenham condições de alcançar o êxito em tal empreitada; e pode-se compreender também um dos motivos pelo qual eles gozam de tanto prestígio perante a comunidade.

A dialética do sagrado e do profano articulada com o simbolismo religioso conduzem ambos à apreensão da significação irredutivelmente religiosa que resulta da abordagem fenomenológica do fenômeno religioso.

O simbolismo religioso ou o sistema simbólico estrutural é uma noção metodológica fundamental no enfoque fenomenológico eliadiano, na medida em que fornece as bases hermenêuticas para a interpretação dos dados religiosos, ou visto sob o prisma hermenêutico, as concepções de Eliade sobre o simbolismo religioso conformam o fundamento fenomenológico de sua hermenêutica estrutural. E se Eliade se mostra capaz de decifrar num fenômeno religioso a situação existencial que o tornou possível, isto se deve ao arcabouço estrutural de sua hermenêutica, que corresponde ao simbolismo religioso.

O simbolismo religioso é, assim, um marco fenomenológico suficientemente objetivo que possibilita a compreensão do significado do fenômeno religioso.

Neste item, iremos apresentar um estudo do simbolismo religioso em seu aspecto estrutural.

Porém, antes de entrarmos no tema do simbolismo religioso propriamente dito, iremos fazer uma abordagem sobre o símbolo religioso. Entendemos que tal abordagem faz-se necessária na medida em que o simbolismo religioso corresponde a um conjunto de sistemas simbólicos coerentes, autônomos e universais, os quais, por sua vez, têm como elemento estrutural de base de sua formação o símbolo religioso.

#### 2.2.4.1. O símbolo religioso e o que ele revela

Os símbolos só são religiosos na medida em que sua função é exercida num contexto religioso. Para distinguir o que é religioso do que não é religioso, o essencial da análise a ser feita pelo historiador da religião consiste em determinar a que é que o símbolo se refere, ou seja, consiste em extrair sua significação religiosa.

Por seu turno, a busca da significação religiosa do símbolo religioso, que se dá por meio da utilização do simbolismo religioso no processo hermenêutico, supõe a aplicação simultânea dos outros dois princípios metodológicos da fenomenologia da religião eliadiana – o princípio da irredutibilidade do fenômeno religioso e a dialética do sagrado e do profano -, aplicação que iremos demonstrar mais adiante agora sob o prisma do simbolismo religioso.

O conceito de símbolo religioso para Eliade está estreitamente ligado ao conceito de hierofania e à sua estrutura invariável consistente na dialética do sagrado e do profano.

Como já evidenciamos neste trabalho, segundo Eliade o homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta numa hierofania, mostra-se como algo absolutamente diferente do profano. Mas, embora o sagrado se manifeste como algo de uma ordem diferente, de uma realidade que não pertence ao Mundo, sua manifestação dá-se em objetos que fazem parte do Mundo natural, profano.

Nesta forma de manifestação do sagrado no Mundo profano é que se evidencia a dialética do sagrado e do profano, como também vimos antes neste estudo, a qual rege toda hierofania. Ora, na dialética do sagrado e do profano, como já assinalamos também, ocorre uma ruptura no nível ontológico, uma vez que o objeto em que o sagrado se manifesta e que o revela torna-se distinto e singularizado em relação a tudo que o cerca e perante si mesmo, isto em função de algum aspecto seu, substancial ou circunstancial, que o torna revelador do sagrado. Tal situação acontece sem que o objeto hierofânico deixe de ser ele mesmo. Daí decorre o caráter simbólico do objeto hierofânico quando expressa o sagrado que nele está se manifestando, sagrado que corresponde a uma realidade diferente de sua realidade própria, profana<sup>42</sup>.

A característica aqui referida, que está presente na relação sagrado-profano, – a coexistência do sagrado e do profano no mesmo objeto hierofânico –, traz como consequência o fato de que a manifestação do sagrado no Mundo dá-se sempre de forma simbólica e o objeto em que o sagrado se manifesta, na medida mesma desta manifestação, torna-se um objeto simbólico ou um símbolo, porque aponta para algo que está além dele mesmo, o transcendente.

Portanto, a natureza do sagrado, transcendente, trans-histórica, trans-humana impõe que ele se manifeste em termos simbólicos sobre os objetos hierofânicos, que, assim, apontam *para além de si próprios* e que adquirem significações que não são diretamente nem literais nem as correntes. O recurso ao símbolo é devido ao fato de que o referente da manifestação simbólica é percebido como sinal de transcendência. O símbolo religioso é capaz de fazer uma ponte entre o ser humano e o sagrado quando ele

---

<sup>42</sup> Manifestando o sagrado, o objeto torna-se outra coisa e, contudo continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico que o envolve. Uma árvore que se torna objeto de um culto não é venerada enquanto árvore, mas por constituir uma hierofania, uma manifestação do sagrado. Contudo, continua sendo uma árvore.



se refere a fenômenos específicos, concretos, naturais. Desta forma, o ser humano é capaz de dar-se conta do que lhe é estranho e é estranho à sua situação existencial, do sagrado, em suma.

Sob outro prisma, constata-se na obra eliadiana a menção que Eliade (*apud* Allen, 1985, p. 132) faz à imagem do *homo religiosus* como sendo um *homo symbolicus*, isto é, “como um ‘símbolo vivo’ que unifica os fenômenos em diferentes níveis de experiência, estabelece uma orientação estruturada e significativa no Mundo, e renova-se criativamente ao ‘derrubar’ as limitações dos condicionamentos temporais e históricos e ao ‘tornar alcançável’ o transcendente”.

Uma vez que o *homo religiosus* é um *homo symbolicus*, segue-se daí que todos os fatos religiosos têm um caráter simbólico. Isto se mostra verdadeiro se nós nos dermos conta de que todo fenômeno religioso, pelo simples fato de ser religioso, vem carregado de uma significação que, em última instância, é simbólica, uma vez que ela se refere a uma realidade metaempírica<sup>43</sup>. Temos, então, aqui, uma segunda confirmação da natureza simbólica do fenômeno religioso, à qual já havíamos chegado antes pela via da dialética do sagrado e do profano presente em toda e qualquer hierofania.

Partindo das duas conclusões correlatas a que chegamos acima na esteira do pensamento eliadiano - o fenômeno religioso tem natureza simbólica e o objeto hierofânico também tem natureza simbólica -, aliadas à consideração que Eliade faz do *homo religiosus* como sendo um *homo symbolicus* e à constatação do caráter de historicidade do fenômeno religioso, verifica-se que qualquer objeto que faça parte do Mundo cósmico pode ser um símbolo religioso ou desempenhar o papel de um símbolo religioso desde que revele o transcendente, desde que sinalize para o sagrado. Para aqueles que têm uma experiência religiosa, portanto, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. Em suma, tudo pode ser um símbolo religioso ou desempenhar o papel de um símbolo religioso.

É a qualidade simbólica dos objetos que determina a modalidade do sagrado que se revela neles. Por exemplo, uma árvore revela o sagrado de um modo diferente do que o faz uma pedra. São várias, portanto, as modalidades do sagrado.

Eliade reserva o uso do termo *símbolo* para o caso dos símbolos que constituem, eles próprios, uma forma autônoma de revelação do sagrado inexprimível por outra

---

<sup>43</sup> Cabe lembrarmos aqui da linguagem simbólica do *homo religiosus* que os mitos e os ritos religiosos expressam.

forma religiosa (mito, rito, etc.), ou para o caso dos símbolos que prolongam ou substituem uma hierofania. Em outras palavras: há objetos que são diretamente consagrados por uma hierofania; outros, embora não tenham sido consagrados diretamente por uma hierofania, tornam-se sagrados graças à sua participação num simbolismo que prolonga a dialética da hierofania<sup>44</sup>.

Como forma de revelação autônoma do sagrado, o símbolo tem a capacidade de expressar *simultaneamente* várias significações que se articulam num sistema<sup>45</sup>, o que o coloca em condições de revelar uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra manifestação histórica, concreta do sagrado é capaz de revelar. Em outros termos, o simbolismo que decorre da multivalência de um símbolo pode revelar melhor do que várias hierofanias reunidas, e, ao mesmo tempo, somente ele pode revelar simultânea e panoramicamente o que as hierofanias descobrem de um modo sucessivo e fragmentário.

Por meio do pensamento simbólico, o homem arcaico fica em condições de perceber que, por detrás da multiplicidade de epifanias do sagrado, há um movimento de unificação que tende a edificar os diversos sistemas de sacralidade, que correspondem às diversas classes de modalidades do sagrado, que, considerados sincronicamente, fazem do Mundo o discurso vivo do sagrado.

O Mundo se revela ao homem por meio do símbolo e o homem apreende o mistério de sua existência nas estruturas deste Mundo *que fala, que se manifesta, que se revela* simbolicamente. É como se refere Eliade (AM, p. 121):

O Mundo ‘fala’ ao homem e, para compreender essa linguagem, basta conhecer os mitos e decifrar os símbolos<sup>46</sup>. Através dos mitos e dos símbolos da Lua, o homem compreende a misteriosa solidariedade entre

<sup>44</sup> Como símbolo que prolonga a dialética de uma hierofania podemos dar o exemplo da pérola usada como amuleto ou como ornamento com o objetivo de impregnar uma mulher com uma energia favorável à fecundidade; a pérola solidariza-a com as virtudes aquáticas, lunares, eróticas, genésicas e embriológicas, em virtude de sua participação no triplo simbolismo lua-água-mulher. Eliade (IS, p. 123/149; THR, p. 517/518).

<sup>45</sup> Trata-se, aqui, da multivalência dos símbolos, à qual faremos menção mais adiante neste item sob o ponto de vista de nosso autor.

<sup>46</sup> Rasmussen (1978, p. 103), afirma que as modalidades necessárias à aparição da hierofania são o símbolo e o mito’, os quais ‘estabelecem o contexto da hermenêutica como componentes fundamentais de uma linguagem religiosa primária’, donde se há de deduzir que ‘o contexto favorável à interpretação do sagrado reside na linguagem, no próprio acontecimento do símbolo e do mito.

Ao que ele acrescenta: ‘uma linguagem particular requer uma hermenêutica particular. Na medida em que a linguagem do símbolo e do mito constitui um gênero especial de discurso, uma hermenêutica deve ser concebida especialmente para sua compreensão’. Segundo o citado autor (*ibidem*), ‘tal espécie de linguagem representa o fundamento da análise filosófica’; ‘assim concebida, esta linguagem primeira lança as premissas da reflexão filosófica’.

temporalidade, nascimento, morte e ressurreição, sexualidade, fertilidade, chuva, vegetação, etc. O Mundo já não é uma massa opaca de objectos arbitrariamente dispersos, mas um cosmos vivo, articulado e significativo. Em última análise, *o Mundo revela-se ao homem enquanto linguagem*. Ele fala ao homem através de sua própria maneira de ser, através das suas estruturas e dos seus ritmos.

O símbolo é, portanto, uma cifra da solidariedade entre a existência do homem e o Mundo.

O pensamento simbólico possibilita ao homem arcaico atingir a compreensão da totalidade do real e o habilita a construir, pelo menos de forma implícita, uma ontologia. Temos, aqui, a função gnosiológica do símbolo religioso.

Sobre a função existencial do símbolo religioso, iremos discorrer sobre ela sob a ótica eliadiana logo adiante neste item.

Da revelação do Mundo ao homem por meio do símbolo não decorre, porém, uma situação de passividade do *homo religiosus*; o revelar-se do Mundo é, ao mesmo tempo, o revelar-se da consciência, do homem integral, que apreende o mistério de sua própria existência nas estruturas do Mundo; e a revelação do Mundo e o reconhecer o mistério da própria existência no Mundo envolvem um ato criativo da consciência na medida em que ela transcende o nível biocósmico imediato ao valorizar existencialmente aquilo que o Mundo lhe revela<sup>47</sup>.

Finalmente, cabe chamar a atenção aqui para a afirmação que Eliade faz de que o trabalho do historiador das religiões não se pode ter por completado se ele não deslindar a função do símbolo em geral.

Como se viu no trecho de Eliade transcrito por último, segundo o mencionado estudioso, o historiador das religiões, quando reflete sobre seus próprios documentos, constata que *o Mundo fala pelos símbolos, revela-se*; isto significa não só que o símbolo não corresponde a uma linguagem utilitária e objetiva, como também que o símbolo não é um *decalque* da realidade objetiva, mas, muito mais do que isso, revela algo de mais profundo e fundamental.

Os diferentes aspectos dessa revelação do Mundo pelos símbolos apontados por Eliade serão apresentados resumidamente a seguir<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> O tema da passividade e da criatividade do *homo religiosus* será tratado no subitem 3.2.4.1. adiante.

<sup>48</sup> O tema que será desenvolvido partir daqui neste subitem específico segue a mesma linha de desenvolvimento do texto de Eliade com o mesmo subtítulo integrante do texto maior intitulado Observações sobre o simbolismo religioso (MA, p. 205-232).

#### 2.2.4.1.1. O conhecimento expresso pelo símbolo não é racional, mas simbólico

Para ilustrar em que sentido o símbolo exprime uma modalidade do real inacessível à experiência humana (considerada esta como a que é experienciada pela parte racional da consciência propriamente dita), Eliade recorre ao simbolismo das Águas que, segundo ele, é capaz de revelar o pré-formal, o virtual, o caótico; segundo ele, tal simbolismo não expressa um conhecimento racional, mas corresponde a uma apreensão da consciência viva, anterior à reflexão. É por apreensões desta natureza, afirma o autor romeno, que se constitui o Mundo. Mais tarde, quando estas apreensões vêm a ser elaboradas pelas primeiras reflexões sobre o fundamento do Mundo, surge, então, o ponto de partida de todas as cosmologias e ontologias, desde os Vedas até os pré-socráticos.

Relativamente à capacidade que têm os símbolos de desvendar uma estrutura profunda do Mundo, Eliade recorre ao simbolismo da Árvore Cósmica. A Árvore Cósmica revela o Mundo enquanto totalidade vivente, que se regenera periodicamente, e que, em razão dessa regeneração, é permanentemente fecundo, rico e inesgotável. Não se trata aqui, também, de um conhecimento reflexivo; trata-se da compreensão imediata de uma “cifra” do Mundo. O Mundo “fala” ao *homo religiosus* pelo símbolo da Árvore Cósmica e seu “discurso” é diretamente compreendido. Acrescenta Eliade: “o Mundo é apreendido enquanto Vida e, para o pensamento primitivo, a Vida é um disfarce do Ser”.

Como corolário das observações assim feitas, Eliade conclui que os símbolos religiosos que tocam a estrutura da vida revelam uma Vida mais profunda, mais misteriosa que o “vital” que é apreendido na experiência cotidiana; eles desvelam o lado milagroso, inexplicável da Vida, sua dimensão sacramental; a vida humana, à luz do que o símbolo expressa, vem de outro lugar, é divina, no sentido de ser obra dos deuses ou dos seres sobrenaturais.

#### 2.2.4.1.2. A função gnosiológica do símbolo religioso – símbolo religioso e ontologia pré-sistemática

Nos níveis arcaicos de cultura, o real, ou seja, o que é poderoso, significativo, vivo, equivale ao sagrado. Sendo o Mundo para essas culturas uma criação dos deuses ou dos seres sobrenaturais, o desvendamento da estrutura do Mundo corresponde a revelar uma significação “cifrada” da obra divina. Por essa razão, os símbolos religiosos

arcaicos implicam uma ontologia pré-sistemática, que é expressão de um julgamento simultâneo do Mundo e da existência humana, julgamento esse que não é formulado em conceitos e muitas vezes não se deixa traduzir em conceitos<sup>49</sup>.

#### 2.2.4.1.3. A multivalência dos simbolismos religiosos

Utilizamos aqui o exemplo do simbolismo da Lua, que Eliade apresentou em seu texto para explicitar a característica de multivalência do simbolismo religioso, ou seja, sua capacidade de exprimir simultaneamente várias significações, cuja vinculação não fica evidente no plano da experiência imediata:

O simbolismo da Lua, por exemplo, revela um vínculo conatural entre ritmos lunares, o devir temporal, as Águas, o crescimento das plantas, as mulheres, a morte e a ressurreição, o destino humano, o ofício de tecelão, etc. Em última análise, o simbolismo da Lua desvenda uma correspondência de ordem ‘mística’ entre os diversos níveis da realidade cósmica e certas modalidades da existência humana. Observemos que essa correspondência não se impõe à experiência imediata e espontânea, nem à reflexão crítica, mas é resultado de certo modo de ‘estar presente’ no Mundo.

Mesmo admitindo que certas funções da Lua tenham sido descobertas pela observação atenta das fases lunares (por exemplo, as relações com a chuva ou com a menstruação), é difícil conceber que o simbolismo, em seu conjunto, tenha sido constituído por um trabalho racional. É uma ordem de conhecimento totalmente diferente que revela, por exemplo, o ‘destino lunar’ da existência humana, o fato de que o homem é ‘medido’ pelos ritmos temporais vinculados às fases da Lua; de que está fadado à morte, mas, como a Lua que reaparece no céu depois de três dias de trevas, também pode recomeçar a existência; de que nutre, em todo caso, a esperança de uma vida de além-túmulo, garantida ou melhorada pela iniciação.

Allen (2002, p. 154) sustenta que a ênfase que Eliade põe na multivalência dos símbolos religiosos reafirma uma preocupação eminentemente fenomenológica de sua parte: a crítica a todas as formas de reducionismo modernas. Assim justifica esta sua colocação:

O significado do simbolismo lunar não pode ser reduzido a uma interpretação ‘racional’, mesmo que certos aspectos seus como a relação entre o ciclo lunar e a menstruação possam nos parecer ter sido desenvolvidos por algum método de análise lógica ou racional. O significado do simbolismo lunar não pode ser reduzido a um de seus quadros de referência, como o erótico, mesmo que o erótico constitua uma das várias valorizações suas e em vários mitos e rituais constitua seu próprio ‘centro’ e sistema estrutural de símbolos eróticos. Eliade critica os intérpretes por produzirem repetidamente ‘interpretações

<sup>49</sup> O tema da ontologia arcaica será tratado no subitem 3.7.1. adiante.

unilaterais e por via de consequência aberrantes dos símbolos'. De acordo com Eliade, tal redução é uma interpretação necessariamente 'falsa' porque 'parcial' e 'incompleta' de um simbolismo religioso e de um mito simbólico. Tal reducionismo aniquila o simbolismo como 'um modo autônomo de conhecimento'. É o simbolismo religioso como multivalente, como uma totalidade de significados estruturalmente coerentes, que é 'verdadeiro'<sup>50</sup>.

#### 2.2.4.1.4. A tendência dos símbolos religiosos de se constituírem em sistemas de associações simbólicas: a função de unificação dos símbolos religiosos

O símbolo religioso visto sob o enfoque de sua multivalência expressa em significações estruturalmente solidárias tem uma consequência importante que é a de permitir a revelação de uma perspectiva na qual realidades heterogêneas são passíveis de articulação num conjunto ou até mesmo de integração num sistema simbólico. Isto possibilita a constatação de que o símbolo religioso propicia ao homem descobrir certa unidade do Mundo, e, ao mesmo tempo, revela-lhe seu próprio destino como parte integrante do Mundo. Voltando ao exemplo do simbolismo lunar, Eliade exemplifica as suas afirmações, que são as que acabamos de reproduzir, desta forma:

Tomemos o simbolismo lunar. Compreende-se em que sentido as diferentes significações dos símbolos lunares formam um 'sistema'. Em registros diferentes (cosmológico, antropológico, 'espiritual'), o ritmo lunar desvenda estruturas equiparáveis: trata-se, em todos os lugares, de modalidades de existência destinadas a uma 'Vida' que comporta, em sua própria estrutura, a morte e o renascimento. Graças ao simbolismo da Lua, o Mundo não aparece mais como uma montagem arbitrária de realidades heterogêneas e divergentes. Os diversos níveis cósmicos se comunicam, são de alguma forma 'ligados' pelo mesmo ritmo lunar, exatamente como a vida humana é 'tecida' pela Lua e predestinada pelas Deusas fiandeiras.

A propósito desta tendência do simbolismo religioso de homologar diferentes planos da realidade, Allen (2002, p. 156), remetendo-se a manifestações do próprio Eliade, chama a atenção para os pontos seguintes: a) esta tendência é da essência de toda e qualquer espécie de espiritualidade arcaica e tradicional: basta pensar na homologação da cobra pensada primeiro como um objeto natural e histórico, depois como um símbolo religioso lunar, para entender como um símbolo pode ser homologado com realidades heterogêneas que revelam a estrutura fundamental decifrada pelos ritmos lunares; b) o fenomenólogo (ou, para nós, o historiador das

---

<sup>50</sup> A este propósito, Eliade (*apud* Allen, 2002, p. 154) critica Freud por sua interpretação da sexualidade e o chamado Complexo de Édipo como falhando em compreender a função polivalente do simbolismo da sexualidade, como visto na multivalente 'Imagem da Mãe'.

religiões, genericamente dizendo) deve esforçar-se por apreender o significado simbólico de fatos religiosos nas suas aparências heterogêneas, embora estruturalmente entrelaçadas.

2.2.4.1.5. A capacidade do símbolo de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última impossíveis de se exprimirem de outra maneira – o *símbolo da passagem difícil* e o símbolo da *coincidentia oppositorum*

Exemplificam bem a capacidade do simbolismo religioso de exprimir situações paradoxais ou estruturas da realidade última inexprimíveis por outra forma os *símbolos da passagem difícil* e os símbolos da chamada *coincidentia oppositorum*.

Os símbolos da *passagem difícil* revelam que há um modo de ser que é inacessível à experiência imediata, ao qual se pode ascender somente com o desligamento da realidade presente, mediante um comportamento espiritual e a renúncia à crença ingênua na inexpugnabilidade da matéria.

Como exemplo de *símbolos da passagem difícil*, Eliade cita o simbolismo dos simplégados, que pode ser decifrado em numerosos mitos, lendas e imagens que apresentam o paradoxo da passagem de um modo de ser a outro (passagem da Terra para o Céu ou para os Infernos, transferência deste Mundo para outro, passagem de um modo profano de existência carnal a uma existência espiritual). As imagens mais comuns dos simplégados são: passar entre duas rochas ou dois *icebergs* que se entrechocam continuamente; passar entre duas montanhas em perpétuo movimento; passar entre duas mandíbulas, etc. Estas imagens significam que se há a possibilidade de uma passagem, ela só pode ser realizada em *espírito* ou para aquele que passa a se comportar como *espírito*, ou seja, aquele que demonstre imaginação e inteligência e que se mostre capaz de se desligar da realidade imediata<sup>51</sup>.

Os símbolos que exprimem aspectos contraditórios da realidade última, os chamados símbolos da chamada *coincidentia oppositorum*, que representam o que denominamos totalidade ou absoluto, como também a coexistência paradoxal, na divindade, de princípios polares e antagônicos, não foram produto de uma reflexão crítica, mas sim o resultado de uma tensão existencial do homem diante dos mistérios dos aspectos contraditórios de uma realidade que ele era tentado a considerar compacta e homogênea. Como observou Eliade

---

<sup>51</sup> Os simplégados não são o único exemplo do *símbolo da passagem difícil*; basta lembrar, por exemplo, da imagem da ponte estreita como o gume de uma espada.

uma das maiores descobertas do espírito humano foi singelamente pressentida no dia em que, através de certos símbolos religiosos, o homem adivinhou que as polaridades e os antagonismos podem ser articulados e integrados numa unidade. Desde então, os aspectos negativos e sinistros do Cosmos e dos Deuses não só encontraram justificativa, como também se revelaram parte integrante de qualquer realidade ou sacralidade<sup>52</sup>.

#### 2.2.4.1.6. A função ou dimensão existencial do símbolo religioso

O símbolo religioso sempre visa a uma unidade ou a uma situação que envolve a existência humana; esta é a dimensão existencial do símbolo religioso que o distingue e o separa do conceito.

A dimensão existencial do símbolo religioso expressa-se de várias formas.

A primeira delas aponta para o contato que os símbolos têm *com as fontes profundas da vida*, o que faz com que eles expressem o que pode ser denominado de *o espiritual vivido*. De acordo com Eliade,

essa é a razão por que os símbolos têm uma espécie de aura ‘numinosa’: eles revelam que *as modalidades do espírito são, ao mesmo tempo, manifestações da Vida* e, por conseguinte, *envolvem diretamente a existência humana*.

Os símbolos também assumem a função de doadores de sentido à existência humana, o que Eliade exprime por meio das seguintes afirmações:

O símbolo religioso não revela apenas uma estrutura do real ou uma dimensão da existência, mas confere, ao mesmo tempo, *significação à existência humana*. É por isso que mesmo os símbolos que visam à realidade última constituem, conjuntamente, revelações existenciais para o homem que decifra sua mensagem.

O nosso autor afirma que o símbolo religioso traduz uma situação humana em termos cosmológicos e vice-versa, revelando o vínculo que existe entre as estruturas da existência humana e as estruturas cósmicas. O Mundo se torna familiar ao homem graças ao símbolo; e, assim, o homem não se sente *isolado* no Cosmo e fica *aberto* para o Mundo. Além disso, as valências cosmológicas do simbolismo religioso permitem ao homem sair de sua situação subjetiva e reconhecer a objetividade das suas experiências individuais.

Partindo-se da situação subjetiva do *homo religiosus* e reconhecendo-se a objetividade das suas experiências individuais, isto graças ao símbolo religioso, segue-

---

<sup>52</sup> Iremos dedicar um item específico (item 3.8) ao estudo do símbolo ou arquétipo da *coincidentia oppositorum*, pelo que deixaremos de nos estender mais sobre este símbolo aqui.



se daí que a compreensão do símbolo religioso abre o indivíduo para o Mundo objetivo ao mesmo tempo em que o faz sair de sua situação particular e o coloca em contato com o universal. Tal fato se explica porque os símbolos religiosos, sob a força eruptiva de uma realidade mais profunda, fazem *explodir* tanto a realidade imediata<sup>53</sup> quanto as situações particulares<sup>54</sup>. Graças ao símbolo religioso, a experiência individual é despertada e é transmutada em ato espiritual.

Viver o símbolo religioso e decifrar corretamente sua mensagem, de acordo com o citado historiador das religiões, implica a abertura do homem para o espírito e, finalmente, o acesso ao universal.

#### 2.2.4.2. O simbolismo religioso em seu aspecto estrutural

De acordo com Eliade, o símbolo religioso, considerado isoladamente e enquanto tal, é ininteligível para o historiador das religiões; em fenomenologia da religião, a interpretação de um símbolo religioso determinado só se torna possível depois de se tê-lo considerado como uma das múltiplas valorações cabíveis de um sistema simbólico arquetípico ao qual ele deve ser reintegrado para tal finalidade<sup>55</sup>.

A atitude fenomenológica de Eliade, portanto, não se baseia nos símbolos religiosos tomados isoladamente.

---

<sup>53</sup> Eliade exemplifica esta *explosão* da realidade imediata com os fenômenos da encarnação do símbolo da *Árvore do Mundo* em uma árvore qualquer, da enxada quando é assimilada ao falo e ao trabalho agrícola, etc.: nestes casos, pode-se dizer que a realidade imediata destes objetos ou atividades *explode*, se *estilhaça* sob a força eruptiva de uma realidade mais profunda.

<sup>54</sup> O exemplo da *explosão* da situação individual Eliade o situa na situação do neófito encerrado na tenda iniciática; o simbolismo *explode* esta situação particular, quando a revela como constituindo uma situação exemplar, ou seja, passível de ser repetida indefinidamente em contextos múltiplos e variados (a tenda iniciática é assimilada ao ventre materno e, ao mesmo tempo, ao ventre de um Monstro e aos Invernos, e as trevas simbolizam a Noite Cósmica, o pré-formal, o estado fetal do Mundo, etc.).

<sup>55</sup> Eliade (**HCIR/I**, p. 17) considera que todo documento que revela um fenômeno religioso reveste-se de uma *opacidade semântica*, seja tal fenômeno pré-histórico, seja contemporâneo, só podendo ter sua significação apreendida quando ele é integrado em um sistema de significações simbólicas.

No que diz respeito a uma valoração exclusiva de um símbolo feita apenas sob o ponto de vista de sua situação no contexto da cultura onde ele foi vivido, ou seja, sob o ponto de vista da história, Eliade considera-a insuficiente para a extração de seu significado simbólico. Sobre isto ele (**IS**, p. 163-164) escreve:

todavia, não é 'situando' um símbolo em sua própria história que se resolverá o problema essencial, ou seja, o que nos revela não uma 'versão concreta' de um símbolo, mas a *totalidade* de um simbolismo. Constatamos que as diversas significações de um símbolo encadeiam-se, são solidárias como um sistema. As contradições que se podem perceber entre as diversas versões particulares são, na maior parte do tempo, apenas aparentes: elas se resolvem a partir do momento que se considera o simbolismo como um todo, que se define sua estrutura. Toda nova valorização de uma Imagem arquetípica coroa e completa as antigas: a 'salvação' revelada pela Cruz não anula os valores pré-cristãos da *Árvore do Mundo*, símbolo por excelência da *renovatio* integral; ao contrário, a Cruz vem coroar todas as outras valências e significações.

Em sua postura fenomenológico-hermenêutica Eliade atribui a maior importância aos sistemas de associações simbólicas que resultam da morfologia do sagrado que ele constrói em **THR** e que, em seu conjunto, constituem o que ele denomina como simbolismo religioso.

De tudo o que foi dito até aqui sobre o simbolismo religioso, já se pode ter uma ideia sobre a importância metodológica que Eliade confere a ele em sua fenomenologia existencial da religião, em especial, em seu método fenomenológico-hermenêutico. É, assim, no simbolismo religioso, onde se localiza a chave teórica construída por Eliade que torna possível a interpretação das diversas manifestações históricas do sagrado.

A opção pelo simbolismo religioso feita por Eliade implica a adoção de um modelo estrutural-sincrônico: ela visa resolver a questão estrutural que concerne ao lugar que um fenômeno religioso ocupa no seio de um sistema sincrônico global. Esta opção conduz à ideia fundamental de que os fenômenos religiosos tendem a se erigir em sistema. Esta tendência dos fenômenos religiosos corresponde ao modo intencional de toda manifestação específica do sagrado e tem como consequência a passagem da apreensão do sagrado no fenômeno religioso para a compreensão deste fenômeno. A tendência de os fenômenos religiosos de se erigirem em sistema constitui um postulado do método fenomenológico eliadiano<sup>56</sup>.

A partir do postulado de que os fenômenos religiosos tendem a se erigir num sistema, faz-se necessária uma análise morfológica dos fenômenos religiosos que permitirá a construção de sistemas simbólicos universais e autônomos, os quais, em seu conjunto, formarão o simbolismo religioso, que, como já dito, corresponde a um dos instrumentos hermenêuticos fundamentais da hermenêutica praticada por Eliade no campo da História das Religiões.

Na verdade, para Eliade não é a análise morfológica considerada em si mesma que o preocupa, mas, sim, a descoberta dos conjuntos estruturalmente coerentes de associações simbólicas universais ou sistemas de associações simbólicas universais.

Portanto, para Eliade, o estruturalismo é servidor da fenomenologia.

---

<sup>56</sup> Eliade (*apud* Rasmussen 1978, p. 101) escreve que uma só coisa importa à história das religiões [História das Religiões]: é o fato de que a imersão do homem ou de um continente, assim como a significação cósmica e escatológica destas imersões existem nos mitos e nos rituais; é o fato de que todos estes mitos e estes rituais se agrupam, em outras palavras, se erigem em um sistema simbólico que lhes é, num sentido, pré-existente.

#### 2.2.4.2.1. Estrutura e sistema – arquétipo e sistema simbólico

No pensamento eliadiano, a interpretação dos fenômenos religiosos opera-se por intermédio de estruturas e de sistemas, entendidos como elementos de generalização, de enquadramento e de organização dos fenômenos religiosos, significações, etc.

O termo *estrutura* sob a ótica da hermenêutica eliadiana significa, primeiramente, a organização unitária, específica e significativa de um fenômeno, de uma crença ou de uma ideia religiosa. A significação última, essencial, de um mito, de um rito, de um comportamento religioso, etc. tem uma natureza estrutural que sublinha igualmente sua interpretação fundamental.

Trata-se da hermenêutica da estrutura, que corresponde a descobrir a estrutura oculta, a explicar por intermédio da extração de uma estrutura.

O arquétipo é a estrutura que, de acordo com Eliade, traduz as experiências religiosas primordiais, originárias.

Escrevendo sobre o papel do arquétipo segundo Eliade, sob este ponto de vista, Marino (1980, p. 158 - 159) afirma o seguinte:

o que se observa imediatamente, em Eliade, é a identificação de todos os momentos espirituais originários, “embrionários”, “absolutos” (religiosos, mas também de qualquer outra natureza), dos primeiros fenômenos que abrem uma série, portam uma mensagem, instituem uma significação, etc. – o objeto privilegiado de sua hermenêutica – com uma situação ou uma imagem primordial ou arquetipal. [...]

A decifração e a interpretação, a análise e a síntese começam por identificar e definir os arquétipos, por estabelecer as significações de certas situações arquetípicas. Estas se traduzem em experiências primordiais e a referência a seu conteúdo constitui de uma só vez a decifração e a significação essencial dos fenômenos religiosos. A interpretação e a compreensão consistem, em Eliade, em transpor e assumir assim o fenômeno primordial e essencial do arquétipo. É o momento hermenêutico inicial, fundamental, de decifração de todas as estruturas ontológicas arcaicas. Daí, seu interesse privilegiado pelos momentos “genéticos”, originários, método que permite extrair e abarcar as significações as mais antigas, as mais autênticas e as mais puras. É porque todo arquétipo, começo, momento embrionário, etc. é significativo em *si* mesmo e *por* si mesmo. Sua apreensão pode ser considerada como realizada cada vez que a análise hermenêutica consegue descobrir uma situação irreduzível, que não pode ser traduzida *de outro modo*, por uma outra imagem, outros símbolos, outros mitos, outros conceitos.

O arquétipo, assim considerado, predetermina e organiza a interpretação dos diferentes fenômenos religiosos, cumprindo um papel heurístico de instrumento hermenêutico paradigmático.

O arquétipo apresenta-se aqui como uma categoria morfológico-interpretativa do pensamento eliadiano<sup>57</sup>.

O arquétipo mostra-se na hermenêutica estrutural eliadiana como seu objeto e como método. Neste sentido, Marino (1981, p. 158) extrai do pensamento eliadiano duas acepções de arquétipo: a) a acepção genética, que institui o protótipo de uma experiência do sagrado<sup>58</sup>; b) a acepção hermenêutica, que predetermina e organiza a interpretação de diferentes protótipos. No primeiro caso, o arquétipo exerce um papel fundador, originário. No segundo caso, o arquétipo exerce o papel heurístico de um instrumento hermenêutico, correspondendo à categoria que ora estamos estudando.

Decifrar arquétipos significa decifrar situações existenciais, portadoras de significações fundamentais para o *homo religiosus*. A revelação primordial, a significação originária e a significação da exegese dessa revelação primordialem de operações convergentes que se identificam num único ponto que diz respeito à essência. As intuições das primeiras situações existenciais correspondem ao mesmo número de momentos “explicativos”. A significação primeira é simultaneamente essencial e significativa na medida em que ela exprime a totalidade das notas características de uma ordem essencial de valores. Em suma, o arquétipo confere a significação de base; elevar-se ao arquétipo significa encontrar a chave, a explicação, a interpretação essenciais. O homem apela aos arquétipos porque ele sente a necessidade de uma estabilidade de referências essenciais<sup>59</sup>.

Segundo Eliade, a grande estabilidade das estruturas arquetípicas leva à constatação do fato de que “toda nova valorização foi sempre condicionada pela estrutura mesma da Imagem<sup>60</sup>, até o ponto em que se pode dizer de uma Imagem, que ela espera realizar seu sentido”<sup>61</sup>.

O termo *estrutura* significa, ainda, no pensamento de Eliade, um princípio único de organização interdependente e funcional de elementos que se ligam por uma coerência interior.

---

<sup>57</sup> No item 3.7. adiante discutiremos sobre o arquétipo no pensamento eliadiano em suas três acepções, como categoria fenomenológico-descritiva, como categoria existencial e como categoria morfológico-interpretativa.

<sup>58</sup> Trata-se do arquétipo considerado como categoria fenomenológico-descritiva, que estudaremos no subitem 3.7.1. adiante.

<sup>59</sup> Cf. Marino (1981, p. 159).

<sup>60</sup> Aqui trata-se da *imagem* religiosa: a imagem religiosa é a condensação da estrutura arquetípica que fornece a significação última, essencial, de um mito, rito, comportamento religioso, etc.; é ela que condiciona toda nova valorização histórica desta estrutura. Sobre imagem religiosa, cf. **IS**, p. 8-12.

<sup>61</sup> *Apud* Marino, (1981, p. 81).

O arquétipo tomado como estrutura que traduz as experiências religiosas originárias, primordiais, sob esta segunda perspectiva, permite ao nosso autor realizar as operações fundamentais de tipificação – o agrupamento dos caracteres específicos de uma categoria de fenômenos religiosos, sua classificação e sua sistematização -, possibilitando-lhe a descoberta e a reconstrução dos diversos sistemas de associações simbólicas universais – os simbolismos religiosos ou hierofanias estudados em seu **THR** - conformando-se, desta maneira, a morfologia do sagrado.

A análise morfológica de Eliade busca descobrir conjuntos estruturalmente coerentes de associações simbólicas ou simbolismos religiosos (ou hierofanias).

Eliade considera que há sempre uma estrutura que une as diferentes modalidades do sagrado e que é responsável pela coerência que existe entre elas e que permite que sejam erigidas em um sistema. A hermenêutica que é empregada por Eliade para construir a morfologia do sagrado nada mais faz do que captar e definir sistematicamente estruturas desta espécie.

A hermenêutica eliadiana tem como tarefa primeira extrair, captar e definir sistematicamente as latências pré-estruturais; o progresso da compreensão se orienta justamente para a descoberta de certas coerências profundas entre os elementos de um grupo de fenômenos religiosos, que permite seu agrupamento num mesmo sistema simbólico.

A análise morfológica feita por Eliade, como já dito, não tem um fim em si mesma; seu objetivo é o de descobrir conjuntos estruturalmente coerentes de fenômenos religiosos que formam um sistema simbólico - hierofania ou simbolismo religioso - na razão mesma desta coerência.

Coerência significa sistema: ela implica a articulação de significações em um sistema unitário de interpretação e de referência.

A interpretação, para Eliade, parte da premissa de que toda hierofania (ou simbolismo religioso) supõe um sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade última ou o sagrado; e da ideia de que todas as significações e valores aparecem e se articulam tão somente num sistema. Este sistema tem um centro, como toda religião tem seu centro, de forma que os elementos que o compõem são estruturados por uma coesão que é evidente.

Segundo Marino (1981, p. 84), “os comentários de Eliade sublinharão a eficácia e a significação da noção de ‘sistema’ ao longo de toda sua obra”.

Os sistemas simbólicos que Eliade descobre e reconstrói em sua morfologia do sagrado, por sua vez, correspondem a esquemas significativos considerados em si mesmos<sup>62</sup>.

#### 2.2.4.2.2. Morfologia do sagrado e tipologia

Os fenômenos religiosos que o historiador das religiões busca interpretar apresentam-se sempre sob *formas*<sup>63</sup> ou modalidades diferentes. Daí pode-se compreender a preocupação de Eliade com a *morfologia* dos fenômenos religiosos, também denominada como morfologia do sagrado ou ainda como morfologia das hierofanias, preocupação esta que ele elevou ao nível de um programa de trabalho<sup>64</sup>.

A morfologia do sagrado está ligada ao esforço de sistematização e de formalização descritiva empregado por Eliade, que decorre do próprio mecanismo hermenêutico, o qual exige, para que se extraiam significações claras, que isto se faça mediante, uma classificação, uma taxonomia e um enquadramento categorial.

O método de interpretação do fenômeno religioso de Eliade apoia-se constantemente sobre uma série de construções esquemáticas deste tipo – teóricas e heurísticas – realizadas por simplificação, unificação e recapitulação de mitos, de símbolos e de hierofanias sob a forma de sinopses.

A morfologia do sagrado construída por Eliade corresponde a uma construção esquemática heurística destinada a servir de instrumento para a interpretação dos fenômenos religiosos concretos.

Para construir o esquema descritivo e interpretativo a que corresponde a morfologia do sagrado, Eliade, primeiro, seleciona um número expressivo de dados religiosos, identifica determinados traços específicos comuns dos fenômenos religiosos expressos nos mesmos dados; depois sistematiza, ponto por ponto, as conclusões gerais a que chegou acerca das linhas esquemáticas desses fenômenos, de modo a situar os

---

<sup>62</sup> Marino, (1981, p. 82), entende que este posicionamento metodológico de Eliade implica um *reducionismo*; mas ressalva que tal *reducionismo* tem o objetivo de chegar a uma decifração de sentido que impõe necessariamente o reconhecimento de sistemas coerentes de modalidades sagradas. Ou seja, trata-se de um *reducionismo fenomenológico*.

<sup>63</sup> Segundo Marino (1981, p. 76),

é evidente que Eliade, no conjunto de sua obra, identifica e descreve com insistência um número considerável de ‘aspectos’ e de ‘formas’ espirituais e religiosas, que agrupa suas observações em conjuntos unitários e homogêneos: ‘comportamentos’, ‘fenômenos’, ‘estruturas morfológicas’ (do sagrado, do mito, do símbolo, etc.).

<sup>64</sup> Marino (1981, p. 76) afirma que a origem desta orientação de Eliade é fenomenológica, mas também se situa na linha da *morfologia da cultura* de Frobenius e Spengler e, talvez, mais ainda, no prolongamento das pesquisas morfológicas feitas no espírito da escola de V. J. Propp.

fatos discutidos sobre uma linha bem conhecida da história das religiões e das místicas religiosas. Uma vez que tenha sido construído por meio deste procedimento um esquema descritivo e interpretativo, para verificar sua validade o citado historiador das religiões reporta todos os dados que utilizou a este mesmo esquema. Finalmente, chega-se à identificação de um sistema de associações simbólicas ou simbolismo religioso, ou ainda de uma hierofania<sup>65</sup>.

A partir do procedimento descrito, Eliade identifica os diversos simbolismos religiosos ou hierofanias e chega à construção da morfologia do sagrado que está desenvolvida em seu **THR**.

Como se dá com toda esquematização, a morfologia do sagrado implica necessariamente a tipologia, ou seja, o agrupamento de um número expressivo de fenômenos religiosos expressos em dados religiosos escolhidos pelo historiador das religiões em vista de uma intuição inicial acerca de seu *parentesco*, o levantamento dos seus elementos e características comuns mediante o emprego do método que acabamos de descrever, sua classificação e sua sistematização em função destes elementos e características comuns.

#### 2.2.4.2.3. A morfologia do sagrado no **THR** – sistemas simbólicos coerentes, universais e autônomos – a lógica dos símbolos religiosos

Examinaremos a partir daqui como Eliade conformou concretamente a morfologia do sagrado que ele desenvolveu sistematicamente em seu **THR**.

Em seu **THR** Eliade discorre sobre diversos simbolismos religiosos: os simbolismos que se referem à posição do homem dentro do Universo (celestes, aquáticos, telúricos, etc., vistos como categorias primárias da manifestação do sagrado), os simbolismos biológicos, os simbolismos tópicos, o espaço e o tempo sagrados.

Trata-se de uma tipologia das formas religiosas. Tais tipos morfológicos correspondem aos sistemas de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais que presidem toda a variedade de hierofanias e dizem respeito às revelações primordiais do sagrado e às principais posições religiosas assumidas pelo homem quando tomou consciência de sua posição no Cosmo.

Segundo o referido autor, um exame destes diferentes simbolismos permite que eles sejam encarados como sistemas simbólicos coerentes, universais e autônomos na

---

<sup>65</sup> Hierofania utilizada como sinônimo de simbolismo religioso, que é um dos usos que Eliade faz deste termo em **THR**.

medida em que manifestam mais claramente, mais totalmente e com uma coerência maior, o que as hierofanias mostram de maneira particular, local e sucessiva.

Afirma Eliade (**THR**, p. 529) sobre a autonomia dos sistemas simbólicos que conformam a morfologia do sagrado:

Estes sistemas de sacralidade ou simbolismos podem ser considerados como ‘sistemas’ autônomos na medida em que manifestam mais claramente, mais totalmente e com uma coerência superior, o que as hierofanias manifestam de maneira particular, local, sucessiva. Por isso nos dedicámos, sempre que o documento em questão a tal nos convidava, a interpretar uma dada hierofania à luz de seu próprio simbolismo, a fim de podermos atingir sua significação profunda. [...] A integração de uma hierofania no simbolismo que ela implica é uma experiência autêntica da mentalidade arcaica e todos os que participam desta mentalidade *vêem* verdadeiramente este sistema simbólico em qualquer suporte material. E, se alguns não o vêem já ou já não têm acesso senão a um simbolismo infantil, a validade da estrutura do simbolismo não fica, por isso, comprometida, pois que um simbolismo é independente do facto de ser ou não ser já compreendido: ele conserva sua consistência, a despeito de toda a degradação, e conserva-a mesmo uma vez esquecida, como o testemunham esses símbolos pré-históricos, cujo sentido se perdeu durante milênios para ser ‘redescoberto’ mais tarde.

Para chegar à construção de tais sistemas simbólicos autônomos, coerentes e universais e, concomitantemente, à morfologia do sagrado, Eliade utiliza um método comparativo.

A análise morfológica, segundo Eliade, que se autodefine como um *comparatista* (**FJI**, p. 44), supõe uma análise comparativa; o projeto que anima tal análise é o de mostrar que somente a comparação dos fenômenos religiosos similares permite que se extraia deles simultaneamente sua estrutura geral e respectivas significações específicas<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Com o objetivo de ilustrar a necessidade e a forma da utilização pelo historiador das religiões do método comparativo, tanto para conhecer todas as situações históricas de determinado comportamento religioso como para deslindar a estrutura deste comportamento, Eliade (**MA**, p. 214-216) utiliza o simbolismo da Árvore Cósmica.

Segundo ele, existem inúmeras variantes do simbolismo da Árvore Cósmica, podendo-se considerar que algumas das variantes derivam de alguns centros de difusão. Cada tipo ou variedade desse simbolismo revela, com intensidade ou clareza particular, determinados aspectos seus deixando obscuros outros aspectos. Em alguns casos, a Árvore Cósmica revela-se como *imago mundi*, em outros, como *axis mundi*, como um tronco que simultaneamente sustenta o Céu e liga as três zonas cósmicas (Céu, Terra, Inferno) e cuida da comunicação entre a Terra e o Céu. Outras variantes realçam a função de regeneração periódica do Universo que este simbolismo exerce e assim por diante.

Eliade afirma que é impossível compreendermos a significação da Árvore Cósmica apenas com a consideração de algumas de suas variantes. Para a decifração da estrutura desse simbolismo, é preciso que se tenha analisado um número bastante considerável de exemplos. Além disso, afirma ele, somente depois de se estudarem os tipos e as variantes mais importantes, é que se pode compreender a significação de certo tipo de Árvore Cósmica. E acrescenta:



Eliade examina um sem-número de modalidades do sagrado ocorridas historicamente, confrontando-as com as correspondentes situações existenciais vivenciadas pelo homem com suas múltiplas formas de situar-se no Mundo. Analisando as expressões religiosas de cada cultura, ou seja, por meio de uma análise comparativa daquelas modalidades do sagrado e as respectivas significações pertencentes a diferentes culturas, o citado autor descobre que as criações religiosas não são isoladas nem arbitrárias, mas apresentam-se como elementos constitutivos de sistemas de associações simbólicas universais formados por fenômenos religiosos bastante variados entre si, sistemas os quais ele conformou em seu **THR** e aos quais nos referimos no início deste subitem.

A tendência à sistematização e aos sistemas de associações simbólicas que Eliade assim descobre, ele a atribui principalmente à função unificadora dos símbolos que é exercida a partir de zonas e níveis de experiências muito diferentes e que possibilita que fragmentos isolados se integrem num todo orgânico<sup>67</sup>.

é somente depois de se elucidarem as significações da Árvore Cósmica na Mesopotâmia e na Índia antiga que se pode compreender o simbolismo de Iggdrasil ou das Árvores Cósmicas da Ásia Central e da Sibéria.

Observa ele neste ponto que

na ciência das religiões, como em qualquer outra, compara-se para, ao mesmo tempo, aproximar e distinguir.

E observa mais:

é só depois de fazer o inventário de todas as variantes que suas diferenças de significação aparecem com nitidez.

A questão que se apresenta então aí é a seguinte:

haverá, tanto num caso como no outro, inovação ou obscurecimento do sentido, ou perda da significação original?

Ele prossegue:

sabendo-se o que a Árvore Cósmica significa na Mesopotâmia, na Índia ou na Sibéria, pergunta-se: em decorrência de quais circunstâncias histórico-religiosas ou por qual razão interna o mesmo símbolo revela, na Indonésia, uma significação diferente?

E responde:

a difusão não resolve o problema, pois, mesmo que se pudesse demonstrar que o símbolo se propagou a partir de um centro único, não se teria ainda respondido à pergunta: *por que tais culturas conservaram certas significações primárias, enquanto as outras a esqueceram, rejeitaram, ou enriqueceram?* Ora, a compreensão desse processo de enriquecimento só é possível ao se deslindar a estrutura do símbolo. É por simbolizar o mistério de um Mundo em perpétua regeneração que a Árvore Cósmica pode simbolizar – simultânea e sucessivamente – o pilar do Universo e o berço das raças humanas, a *renovatio* cósmica e os ritmos lunares, O Centro do Mundo e o caminho por onde se pode passar para ir da Terra ao Céu, etc.. Cada uma dessas novas valências torna-se possível porque o simbolismo da Árvore Cósmica se revela, desde o início, como ‘cifra’ do Mundo, apreendida como realidade viva, sagrada e inexaurível. O historiador das religiões terá de elucidar as razões pelas quais determinada cultura conservou, desenvolveu ou esqueceu um aspecto do simbolismo da Árvore Cósmica – e, ao fazer isto, será levado a penetrar mais profundamente, a diferenciá-la das outras.

Sobre o método comparativo utilizado por Eliade que se situa na base de sua fenomenologia da religião *stricto sensu* e em sua hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, cf. subitem 2.6. adiante.

<sup>67</sup> Pode-se fazer, aqui, uma analogia com o que ocorre no plano do símbolo. No plano do símbolo, como referimos antes, um dos seus traços característicos é sua multivalência, que corresponde à simultaneidade de sentidos que o símbolo encerra. Eliade (**THR**, p. 530) dá o exemplo do jade na China e sua

No processo de análise morfológica, Eliade constata que todo símbolo tende a identificar a si próprio o maior número possível de objetos, de situações e de modalidades<sup>68</sup>. Esta unificação, no plano da estrutura simbólica, afirma o referido autor, não equivale a uma confusão, pois o simbolismo permite a passagem ou a circulação de um nível para outro, integrando todos estes níveis e todos estes planos, porém *sem os fusionar*<sup>69</sup>. Ao que ele (THR, p. 532) acrescenta que

a tendência para coincidir com o todo deve ser entendida como uma tendência para integrar o todo num sistema, para reduzir a multiplicidade a uma ‘situação’ única, de maneira a torná-la ao mesmo tempo o mais transparente possível.

---

multivalência simbólica: o jade desempenha ou anuncia na China uma função mágico-religiosa; tem, ao mesmo tempo, o valor de uma linguagem simbólica, no sentido de que o número, a cor e a disposição das pedras de jade usadas por uma pessoa não se limitam a solidarizar esta pessoa com o cosmo ou com as estações; além de proclamar tal *identidade*, estas pedras de jade em função das citadas características determinam se se trata de uma moça, de uma mulher casada, de uma viúva, a qual classe social ou a qual família esta pessoa pertence, etc.. Eliade observa que tal simbolismo apresenta-se como uma *linguagem* ao alcance de todos os membros da comunidade que exprime simultaneamente no mesmo grau a condição social, *histórica* e psíquica da pessoa que usa o símbolo, e as suas relações com a sociedade e o cosmo. Em suma, esse simbolismo solidariza a pessoa, por um lado, com o Cosmo; por outro lado, com a comunidade da qual ela faz parte, proclamando diretamente a cada membro da comunidade sua identidade profunda.

<sup>68</sup> Eliade (THR, p. 532) dá a este propósito os seguintes exemplos: o simbolismo aquático ou lunar tende a integrar tudo o que é vida e morte, ou seja, *devir e formas*; quanto a um símbolo como a pérola, ele tende a representar ao mesmo tempo os dois sistemas simbólicos citados – da Lua e das águas –, encarnando, por si só, quase todas as epifanias da vida, da feminilidade, da fertilidade, etc.

<sup>69</sup> Eliade (MA, p. 219) chama a atenção para o fato de que a pesquisa realizada sobre as estruturas simbólicas dos fenômenos religiosos históricos *aparentados* que é realizada com o objetivo de se chegar à construção de sistemas simbólicos não é um trabalho de redução, mas sim um trabalho de integração: também é comum abordar determinada instituição religiosa – digamos, a iniciação – ou um comportamento religioso (digamos a *orientatio*) unicamente sob o ângulo do simbolismo. A finalidade de uma pesquisa desse gênero é desprezar os contextos sócio-religiosos da instituição ou do respectivo comportamento, para concentrar-se no simbolismo que implicam. A iniciação é um fenômeno complexo, que compreende ritos múltiplos, mitologias divergentes, contextos sociais diferentes, fins díspares. Que tudo isso represente, em última análise, ‘símbolos’, todos sabem. Mas o estudo do simbolismo iniciático persegue outro fim: decifrar o simbolismo implícito de tal rito ou mito iniciáticos (*regressus at uterum*, morte e ressurreição rituais, etc.), estudar cada um desses símbolos morfológica e historicamente, elucidar a situação existencial que possibilitou sua constituição.

[..]

Seria fácil multiplicar os exemplos de tais pesquisas sobre simbolismos particulares: o ‘vôo mágico’; a ascensão; a Noite e o simbolismo das trevas; os simbolismos lunar, solar, telúrico, vegetal, animal; o simbolismo da busca da imortalidade; o símbolo do Herói; etc. Em cada um desses casos os procedimentos são essencialmente os mesmos: tenta-se restituir a significação simbólica de fatos religiosos aparentemente heterogêneos, mas estruturalmente associados, que podem ser tanto ritos ou comportamentos rituais quanto mitos, lendas ou figuras sobrenaturais e imagens. Tal procedimento não implica a redução de todas as significações a um denominador comum. Não é demais insistir nisto: a pesquisa das estruturas simbólicas não é um trabalho de *redução*, mas de *integração*. Comparam-se e confrontam-se duas expressões de um mesmo símbolo não para reduzi-las a uma expressão única, preexistente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é capaz de enriquecer suas significações.

Eliade conclui daí que é legítimo falar de uma “lógica do símbolo”, no sentido de que os símbolos, qualquer que seja sua natureza e qualquer que seja o plano em que se manifestem, são sempre coerentes e sistemáticos.

De acordo com Allen (1985, p. 158-159), a ideia da lógica dos símbolos é fundamental para a metodologia de Eliade a ponto de dominar toda sua concepção acerca do simbolismo religioso, isto na medida em que todos os demais critérios em que ele baseia sua análise do simbólico – o símbolo como modo autônomo de conhecimento; a tendência dos símbolos a conservarem sua estrutura própria e a tendência dos mesmos símbolos à continuidade e à universalidade independentemente das condições temporais ou históricas; a multivalência do simbolismo religioso aliada ao processo de integração das significações estruturais coerentes em conjuntos ou sistemas simbólicos; - estão subordinados a esta ideia e não têm valor maior do que ela possa ter.

A partir da “lógica do símbolo”, Eliade observa que aquilo que podemos chamar de *pensamento simbólico* torna possível ao homem a livre circulação através de todos os níveis do real; e torna possível mais do que isso: o símbolo identifica, assimila, unifica planos heterogêneos e realidades aparentemente irreduzíveis; e possibilita mais ainda: torna possível a experiência mágico-religiosa que permite a transformação do próprio homem em símbolo.

Quanto à experiência que permite a transformação do próprio homem em símbolo, lê-se em **THR**, p. 535:

Todos os sistemas e todas as experiências antropocósmicas são possíveis enquanto o homem se torna, ele próprio, um símbolo. Há que acrescentar, todavia, que neste caso, sua própria vida é consideravelmente enriquecida e adquire maior amplitude. O homem não se sente já um fragmento impermeável, mas um cosmos vivo aberto a todos os outros cosmos vivos que o rodeiam. As experiências macrocósmicas deixam de ser para ele *exteriores*, e, enfim, ‘estranhas’ e ‘objetivas’; elas não o alienam de si mesmo mas, pelo contrário, conduzem-no a ele próprio, revelam-lhe sua própria existência e seu próprio destino. *Os mitos cósmicos e toda a vida ritual apresentam-se assim como experiências existenciais do homem arcaico*: este último não se perde, não se esquece de si como ‘existente’ quando se conforma com um mito ou intervém num ritual. Pelo contrário, ele reencontra-se e compreende-se, porque estes mitos e estes rituais proclamam acontecimentos macrocósmicos, quer dizer, antropológicos, e, em última instância, ‘existenciais’. Para o homem arcaico todos os níveis do real oferecem uma *porosidade* tão perfeita que a emoção sentida em presença de uma noite estrelada, por exemplo, equivale à experiência pessoal mais ‘intimista’ de um homem moderno. E isto porque, graças sobretudo ao símbolo, a *existência autêntica* do homem arcaico não se reduz à existência fragmentada e alienada do homem civilizado de nosso tempo.

Se a interpretação dos símbolos é a chave que permite a Eliade apreender os sistemas de associações simbólicas em que ele vê combinações diversificadas de símbolos religiosos, de acordo com o mesmo autor a interpretação de um símbolo expresso num fenômeno religioso particular, feita isoladamente, corresponde apenas à fase inicial do processo hermenêutico cujo objetivo é a construção da morfologia do sagrado; com a morfologia do sagrado ter-se-ão como conformados os sistemas de associações simbólicas, coerentes, autônomas e universais (os diversos simbolismos religiosos) que constituem, considerados em seu conjunto, o simbolismo religioso. E, a partir daí, a interpretação de qualquer fenômeno religioso específico, concreto, particular, histórico será feita por sua integração no simbolismo religioso a que ele pertence como veremos no subitem 2.4. a seguir.

#### 2.2.4.2.4. Morfologia do sagrado, simbolismo religioso e interpretação do fenômeno religioso

Uma vez descrito o processo seguido por Eliade na construção de sua morfologia do sagrado, passaremos, a partir de agora, a apontar o papel que a morfologia do sagrado desempenha em sua condição de constructo esquemático heurístico destinado a tornar possível a interpretação dos fenômenos religiosos singulares.

A morfologia do sagrado, conforme salientamos antes, visa à conformação dos sistemas simbólicos coerentes, universais e autônomos, e, em assim o fazendo, coloca em evidência a intencionalidade sistêmica de toda manifestação do sagrado, o que significa que uma hierofania não é capaz de revelar isoladamente toda a significação a que está destinada a não ser quando ela vem a ser considerada à luz do sistema simbólico a que pertence.

Os sistemas simbólicos coerentes, universais e autônomos que a morfologia do sagrado descobre através do estudo comparado das hierofanias correspondem a conjuntos estruturais sistêmicos: cada um deles constitui um conjunto coerente de modalidades do sagrado ligadas entre si em razão de uma essência ou de uma ordem primordial que funda seu sentido; o liame que mantém as modalidades do sagrado integradas umas com as outras pode ser entendido como uma ordem finalística intrínseca que rege as hierofanias enquanto tendem a realizar em si toda a significação a que estão destinadas, que é aquela do sistema a que pertencem. Esta essência ou ordem primordial que funda o sentido de um conjunto estrutural sistêmico corresponde ao que,

na obra eliadiana, se tem enxergado como constituindo o arquétipo ou a estrutura arquetípica, como já vimos antes.

Ao conjunto estruturalmente coerente de sistemas simbólicos universais e autônomos organizados de acordo com as respectivas estruturas arquetípicas, Eliade atribui a denominação de *simbolismo religioso*. Este sistema simbólico global, uma vez descoberto e reconstruído, passa a responder pela significação estrutural das hierofanias, que podem ser reintegradas nele em vista das respectivas significações existenciais para o *homo religiosus*.

A interpretação de um fenômeno religioso particular (ou de uma hierofania) é feita por sua *reintegração* no interior do sistema de associações simbólicas a que ele pertence, a qual é realizada a partir da identificação, em seu núcleo, da essência ou arquétipo que responde por sua significação; graças a esta operação de *reintegração*, tal fenômeno se torna compreensível<sup>70</sup>.

A função da morfologia do sagrado é, portanto, a de realizar a passagem de uma manifestação do sagrado concreta, histórica, para sua significação estrutural.

Eliade (LEL, p. 161-162) precisa desta forma o objetivo de sua análise morfológica:

Para ver claramente neste oceano de fatos, de figuras, de ritos, o historiador das religiões devia em seu domínio procurar a “planta original”, a imagem primordial, isto é, o que resulta do encontro do homem e do sagrado. Em suma, o “estruturalismo” que me parece fecundo é aquele que consiste em interrogar-se sobre a essência de um conjunto de fenômenos, sobre a ordem primordial que funda seu sentido [...] Um historiador das religiões... pensa, com efeito, que seu primeiro dever é apreender a *significação* original de um fenômeno sagrado e interpretar sua história.

Os sistemas simbólicos coerentes, autônomos e universais evidenciados pela morfologia do sagrado são atemporais e a-históricos, porque dizem respeito a situações existenciais fundamentais do homem no Mundo que se evidenciam nas estruturas arquetípicas, as quais, por sua vez, estão na base de sua descoberta e reconstrução e traduzem as experiências religiosas primordiais, originárias.

São a permanência e a continuidade dos sistemas simbólicos universais e autônomos que constituem a chave de interpretação dos fenômenos religiosos particulares, concretos, históricos.

---

<sup>70</sup> A propósito, cf. item 2.4. adiante.

### 2.3. O MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO ELIADIANO DE CAPTAÇÃO DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS UNIVERSAIS

Se Eliade é capaz de formular estruturas universais religiosas, como as da hierofania, do sagrado e do profano, do simbolismo religioso, do arquétipo e outras mais, como vimos no item precedente a este, ele o faz por meio de um método homólogo ao método da fenomenologia filosófica. As estruturas arquetípicas eliadianas, que o estudioso romeno encontra por meio da aplicação de sua hermenêutica estrutural a partir do campo empírico no qual ocorrem os fenômenos religiosos, têm um estatuto correspondente ao da essência fenomenológica de acordo com a ideia que dela fazem as diversas fenomenologias filosóficas construídas a partir de Husserl. Há, assim, uma relação entre a fenomenologia existencial da religião eliadiana e a fenomenologia filosófica também em termos de metodologia.

Na concepção de Eliade, os documentos nada mais fazem do que verificar a estrutura geral e a essência dos fenômenos religiosos: a descrição que o autor romeno faz das estruturas das diversas categorias de fenômenos religiosos, em especial, das hierofanias, do símbolo religioso e dos simbolismos religiosos, visa exclusivamente aos campos imediatos e concretos da experiência religiosa, e, através deles, as experiências e as intenções originais do espírito.

Trata-se, assim, de estruturas eidéticas livres de ideias preconcebidas e de preocupações metafísicas, consideradas em seu próprio plano de referência na medida em que é aí que elas manifestam sua existência.

A preocupação de um estudo fenomenológico como o que realiza Eliade situa-se no modo sob o qual um fenômeno religioso existe; esta preocupação não diz respeito a saber se tal fenômeno é verdadeiro ou legítimo. O que a descrição fenomenológica busca são os fenômenos concretos em sua estrutura e em sua essência pura.

Estas nossas assertivas são respaldadas por Marino (1980, p. 96), que assim demonstra a correspondência entre o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano e o método da fenomenologia filosófica sob a perspectiva da homologação entre estrutura arquetípica do simbolismo religioso e essência do fenômeno religioso:

Ele [Eliade] reivindica o direito de ‘generalizar’ no campo da história das religiões, ‘sob a condição de apresentarmos o essencial na escala na qual trabalhamos, e de sermos coerentes’. [...] Sua posição face ao ‘estruturalismo’ não se mostra aí menos adequada. Eliade declara que ele aceita bem o estruturalismo de Dumézil, de Propp e de Goethe, mas não o de Lévi-Strauss. O equivalente da ‘planta original’ no

campo dos fenômenos religiosos é a ‘imagem primordial’ como ‘modalidade do encontro do homem com o sagrado’. Considerando que esta ‘imagem’ original tem sua estrutura, sua coerência, sua intencionalidade e sua significação essencial, a um estruturalismo ‘fecundo’ ele não pode chegar a não ser ‘àquele que se interroga sobre a essência de um conjunto de fenômenos, sobre a ordem primordial que funda seu sentido’. A essência se confunde, no final das contas, com o sentido fundamental de um conjunto estrutural. Com o elemento constitutivo, irreduzível de uma modalidade ou de uma realidade.

Marino (1980, p. 96) observa que o mesmo espírito fenomenológico faz com que a extração da essência ou da estrutura fundamental de um fenômeno religioso concreto seja equivalente ao ato de sua compreensão. Graças ao manejo estrito do método hermenêutico aplicado ao fenômeno religioso histórico considerado em seu plano próprio de referência, o historiador das religiões, considerando o que esse fenômeno tem de irreduzível e original, interpreta-o sob o ângulo que lhe é próprio: um fenômeno religioso não pode ser interpretado, compreendido, a não ser a partir da consideração de suas estruturas e de seus sentidos irreduzíveis, originais. Um fenômeno religioso, qualquer que seja ele, não é, por exemplo, nem sociológico nem etnográfico<sup>71</sup>. A hermenêutica de Eliade tem, assim, como ponto de partida um verdadeiro reducionismo fenomenológico que ele expressa metodologicamente em seu princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso.

Ultrapassar o plano causal, genético, histórico, etc., do fenômeno religioso não equivale a ignorar ou a negar tais planos, mas, somente, provisoriamente, metodologicamente, colocá-los entre parêntesis em vista de isolar tal fenômeno em seu contexto essencial, evitando a confusão de planos ou pontos de vista.

Quanto ao objetivo ou propósito da fenomenologia eliadiana, ele é a decifração do sentido profundo de cada hierofania, a interpretação de uma forma ou modalidade religiosa como tal e não por redução a fenômenos históricos, sociais, psicológicos. Sob esta ótica, a decifração do sentido irreduzível, intencional, dos fenômenos e símbolos interpretados implica uma *epoché* fenomenológica.

A decifração do sentido de um fenômeno religioso requer, ainda, uma grande aptidão por parte do historiador das religiões para se situar dentro do maior número possível de experiências específicas do *homo religiosus*; sob esta perspectiva, toda integração de significações num sistema se reconduz a uma “reintegração eidética”.

---

<sup>71</sup> O que não impede que se levem em conta os aportes das ciências positivas que estudam o fenômeno religioso para que se proceda à sua interpretação; como isto ocorre, já vimos antes.

Com o objetivo de tornar explícitas as estruturas simbólicas fundamentais da experiência religiosa, Eliade reconstrói fenomenologicamente as experiências originárias da consciência frente ao Cosmo que se lhe revela, e o faz num trabalho de reconstrução fenomenológica de resgate do momento originário da consciência diante do Mundo; trata-se do caráter epifânico, de revelação auroral do sagrado, nos níveis correspondentes aos diferentes sistemas de sacralidade do **THR**. O que Eliade traz à luz em seu **THR** é a gênese de uma “ontologia primeira”, anterior e que serve de suporte de toda e qualquer outra ontologia à qual se possa dar adesão de maneira racional.

As experiências originárias ou primeiras de que são cifras os simbolismos religiosos, estes que, em seu conjunto, correspondem à morfologia do sagrado, correspondem às principais posições religiosas que foram dadas de uma vez por todas no instante em que o homem tomou consciência de sua situação existencial no Universo; enquanto estruturas simbólicas, acham-se abertas a revalorizações de sua significação no curso da história.

Segundo Eliade, o historiador das religiões, por meio da fenomenologia da religião *stricto sensu*, através de uma análise morfológico-comparativa, tem como objetivos o de apreender a significação originária, arquetípica, de um simbolismo religioso, que corresponde a uma experiência originária da consciência face ao Cosmo que se lhe revela, bem assim o de construir os sistemas simbólicos que conformam a morfologia do sagrado a partir destas estruturas arquetípicas.

Trataremos, agora, da descrição do método eliadiano de captação das estruturas simbólicas universais em sua consideração como constituindo um método histórico-fenomenológico-hermenêutico homólogo ao da fenomenologia filosófica, tal como dele Allen faz uma reconstrução, que nos parece pertinente e extremamente didática e elucidativa<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> Allen e Marino fazem reconstruções do método eliadiano, cada um a seu modo e sob perspectivas próprias e diversas – perspectiva fenomenológico-existencial, do lado do primeiro, e hermenêutica, do lado do segundo -. Para os aludidos fins, ambos partem da mesma constatação de que a metodologia considerada como formulação e discussão de princípios metodológicos não constitui um tema de interesse particular de Eliade em sua obra realizada no campo da História das Religiões.

Segundo Guimarães (2000, p. 485), a diferença entre os dois autores citados está na maneira como interpretam a ‘consciência’ que teria o próprio Eliade dos *procedimentos* que utiliza; para Allen, Eliade seria ou dá a pensar que seria um ‘empirista clássico’ (é assim que Allen interpreta alguns dos pronunciamentos que Eliade faz sobre sua metodologia); para Marino, Eliade não é obcecado por metodologia. Em seu trabalho vem refletida a espontaneidade, a flexibilidade e a instabilidade do próprio processo hermenêutico: o resultado, em seu espírito, é mais importante do que o método.

Como já afirmamos na Introdução, Marino (1981) faz uma reconstrução do método eliadiano sob a perspectiva da hermenêutica clássica. Segundo este autor (1981, p. 25), Eliade descobre por sua própria



Estudaremos em separado, no subitem 2.6. adiante, o método comparativo que se situa na base do método utilizado por Eliade para a captação das estruturas simbólicas universais, que, em seu conjunto, compõem a morfologia do sagrado; e que é utilizado por ele, também, para a construção de sua história das religiões ou história das crenças e das ideias religiosas.

### **2.3.1. Um modelo do método histórico-fenomenológico-hermenêutico eliadiano utilizado para a captação das estruturas simbólicas universais que compõem a morfologia do sagrado**

Segundo Allen (1985, p. 197), “a postura fenomenológica de Eliade recebeu muitas críticas”, sendo

a acusação mais repetida contra Eliade é que procede ao exame de dados religiosos muito concretos para deduzir deles a existência de estruturas universais mediante generalizações apressadas, muito subjetivas e falhas de espírito crítico.

---

conta uma série de procedimentos hermenêuticos essenciais e tradicionais (que se encontram também em Gadamer, Ricoeur e outros) por uma simples intuição e reflexão hermenêutica, diria, empírica, pelo efeito de um contato imediato e autêntico com os ‘textos’; esta atitude assegura a sua hermenêutica um caráter técnico, não especulativo, bastante concreto, quase filológico; o autor estudado, segundo Marino, parte sempre de textos e de documentos examinados com o objetivo de resolver problemas bem definidos; sua hermenêutica não se aplica sistematicamente a não ser a situações precisas, rigorosamente situadas dentro da teoria e da história.

Como observa Guimarães (2000, p. 485) em opinião cujos argumentos encampamos para optarmos neste trabalho pela linha adotada por Allen para discorrermos sobre a metodologia de Eliade utilizada no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*,

o que faz Allen, ao reconstruir o método de captação das estruturas simbólicas universais, não é distanciar-se de Eliade, como ele diz, mas, antes, sistematizar o que há de ‘espontâneo’, de ‘empírico’, em sua interpretação dos fenômenos religiosos a partir da edificação dos sistemas coerentes de associações simbólicas. Nessa reconstrução que faz, vêm reassumidos os principais princípios hermenêuticos que também foram explicitados por Marino e mais longamente apresentados em seu livro. Além disso, Allen enfrenta de forma direta e ‘didática’ o problema da generalização em Eliade, alvo principal das críticas empiristas expostas anteriormente. [Guimarães está a se referir aí às críticas de tendência empirista feitas por Edmund Leach, Ivan Strenski, R. D. Baird, que descreve em seu livro, no item 1 do Capítulo I (2000, p. 31-55).]

É importante deixarmos claro que Marino tem consciência do limite de sua abordagem do método eliadiano, afirmando de modo expresso no Prefácio da edição romena de seu livro (1981, p. 20) que ‘os estudos de história das religiões [História das Religiões] necessitam de outro enquadramento [que não o hermenêutico] e outra especialização’.

Allen (1985, p. 197) acrescenta que, como pano de fundo de todas estas críticas de ordem metodológica, está a ideia de que Eliade procede por um mero impulso indutivo para apreender as estruturas universais simbólicas com que trabalha.

Allen (1985, p. 199) afirma ainda que muitas vezes Eliade dá a impressão de utilizar procedimentos semelhantes ao da tendência indutiva clássica, tal como foram propostos por Stuart Mill e alguns filósofos.

Pergunta-se Allen (1985, p. 200), então, se é verdadeiramente necessário, na fenomenologia das religiões, recorrer ao recurso indutivo clássico (como o de Stuart Mill e outros) para se apreenderem as estruturas religiosas fundamentais universais, tais como as do sagrado/profano, espaço sagrado, tempo sagrado, iniciação, ascensão; aventando, logo depois, a hipótese de que não é impossível concluir que se pode chegar a tais estruturas por uma indução análoga à intuição eidética fenomenológica. Faz a ressalva de que, talvez, a interpretação que vai dar ao método fenomenológico eliadiano de captação das estruturas religiosas universais não coincida com as intenções declaradas de Eliade no sentido de simplesmente generalizar o método indutivo “clássico”; tais intenções, contudo, em seu modo de ver, contradizem o caráter que o autor romeno atribui às suas conclusões.

Passa Allen, então, a desenvolver a hipótese que levantou acerca da possibilidade de se chegar à formulação de estruturas religiosas universais por uma indução análoga à intuição eidética fenomenológica.

Segundo Allen (1985, p. 200-204), ao centrar sua reflexão sobre as manifestações concretas do fenômeno religioso o fenomenólogo das religiões<sup>73</sup> esforça-se, apesar do caráter contingente e “imperfeito” de tais manifestações, para extrair a estrutura religiosa ideal, captar o que seria o “caso em estado puro”. Esclarece que sua análise parte do pressuposto de que esta estrutura ideal, fruto da imaginação, baseia-se nos dados, mas não se encontra neles. Afirma, então, que o fenomenólogo das religiões pode empreender a tarefa de analisar a “diferença” que há entre a estrutura ideal e cada uma de suas manifestações particulares nos fenômenos religiosos concretos, o condicionamento específico que lhes conferiu a história, a cultura e as diversas contingências de ordem existencial. Isto explicaria, segundo ele, porque Eliade recorre com tanta frequência, na avaliação que faz das manifestações religiosas, a termos como

---

<sup>73</sup> Manteremos aqui a referência que Allen faz ao fenomenólogo das religiões para não quebrar a coerência da argumentação do autor, que está trabalhando para enquadrar o método eliadiano no método da fenomenologia filosófica.

“mais elevados” ou “mais acabados” que se referem ao modelo ideal, ao “caso em estado puro”. Para julgar acerca da legitimidade de uma estrutura ideal, o fenomenólogo das religiões trata de ver em que medida ela é capaz de iluminar a significação de cada uma das manifestações concretas. Cita Merleau-Ponty, segundo o qual,

O que dá finalmente à indução seu valor provável, o que faz que a ficção idealizante tenha de verdade um fundamento nas coisas, não é o *número* de fatos que se invocam para justificá-la, é a clareza intrínseca que as ideias assim concebidas projetam sobre os fenômenos que se quer compreender [...] [a indução] é um procedimento de análise intelectual cuja verificação consiste em que o conjunto dos conceitos assim elaborados produz uma clareza total ou ao menos suficiente sobre os fenômenos dados.

De acordo com Allen (1985, p. 202), entendida desta forma, a indução pode ser comparada à intuição eidética fenomenológica. Uma e outra se baseiam nos fatos e implicam uma leitura do universal. Entretanto, distinguem-se por sua elaboração: para Husserl, a intuição eidética é exercitada no plano da imaginação, implicando uma variação imaginária de certos fatos; a indução, de seu lado, exerce-se no plano dos fatos reais e implica variações efetivas, considerando casos múltiplos que aconteceram na realidade. Allen refere-se então a Merleau-Ponty e outros fenomenólogos existencialistas que propõem que, na relação hermenêutica entre o universal e o particular, seja concedida uma relativa prioridade à realidade tal como aparece efetivamente nos dados, pois não podemos deixar de levar em conta esta realidade para nos movermos no campo da possibilidade pura, na medida em que a imagem que temos da realidade, longe de ter sido elaborada em nós próprios, está na origem de nossos juízos e da reordenação a que a submetemos. Assim, as estruturas essenciais, a-históricas e atemporais são fruto de uma construção.

Voltando-se para o pensamento de Eliade, Allen (1985, p. 203) afirma que certamente seu método utiliza muito a intuição quando é empregado para a compreensão das estruturas religiosas essenciais, isto sem de modo algum ser arbitrário ou subjetivo. Sua atitude fenomenológica não imprime sua marca nos dados religiosos, pois procede deles mesmos e de sua natureza própria. Ilustra sua afirmação com o seguinte exemplo:

Em sua análise do simbolismo da serpente, Eliade atua precisamente assim. Examina as múltiplas manifestações, submete-as a uma ‘variação efetiva’, descobre nelas certas semelhanças estruturais, etc. Deduz, assim, os fundamentos hermenêuticos que pertencem propriamente aos dados estudados e sua ‘rede’ estrutural de símbolos

religiosos. Ao centrar sua reflexão nestes elementos básicos, pode conceber de forma dinâmica e criadora a estrutura lunar ideal capaz de iluminar o sentido de cada manifestação particular<sup>74</sup>.

Allen (1985, p.204) faz a ressalva de que não se trata de minimizar o papel da inspiração na compreensão das significações ideais, mas sim de indicar que esta compreensão se baseia, por completo, nos fatos e não se impõe a eles.

Allen (1985, p. 204) conclui então que há uma estreita semelhança entre o método fenomenológico (filosófico) de captação das significações - especialmente o método indutivo que permite ler as essências – e as ideias de Eliade sobre a natureza da experiência religiosa.

Ao fazer uma recapitulação desse seu posicionamento, Allen (1985, p. 207-208) reconhece que foi além de Eliade na análise da metodologia por ele utilizada, de seu marco hermenêutico de referência, de suas relações histórico-fenomenológicas, em seu intento de definir um método geral derivado da fenomenologia filosófica, na qual a intuição pode servir para determinar as essências; mas conclui que “constatou uma surpreendente semelhança que há entre a análise da intuição eidética filosófica, da variação eidética e da indução, de um lado, e de outro, a análise que faz M. Eliade acerca da natureza própria da experiência religiosa”.

Passaremos, agora, à descrição do método fenomenológico eliadiano de captação das estruturas simbólicas universais em termos das fases em que ele se desenvolve, considerando-o em sua homologia ao método da fenomenologia filosófica, fazendo-o na esteira de Allen.

Allen (1985, p. 191 ss), em seu intento de reconstruir a metodologia empregada por Eliade na construção de sua fenomenologia da religião *stricto sensu*, descreve os procedimentos metodológicos que entende que se harmonizam com o procedimento metodológico implicitamente utilizados pelo referido estudioso romeno.

Em primeiro lugar, Allen observa que é impossível atribuir uma ordem cronológica à atitude fenomenológica que pudesse proceder tanto do particular ao geral como do geral ao particular. Segundo ele, há uma alternância perpétua entre os dois procedimentos e sua interação deve ser objeto de uma correlação dialética.

Passamos agora a descrever os estágios em que se desenvolve o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano de captação das estruturas simbólicas universais de acordo com trabalho de reconstrução feito por Allen.

---

<sup>74</sup> Allen (1985, p. 203-204).

O primeiro estágio é o da intuição eidética fenomenológica *de partida* por meio da qual o historiador das religiões põe em movimento o círculo hermenêutico, selecionando os fatos mais significativos dentro de um conjunto de fatos religiosos de que dispõe, isto em função de uma antecipação “teórica” destes fatos em termos de sua significação essencial comum. Tal antecipação teórica corresponde à chamada pré-compreensão do círculo hermenêutico e envolve o uso do método comparativo, pois tais fatos são reunidos exatamente em função de seu “parentesco” apreendido em razão de sua significação essencial comum.

O segundo estágio é o do chamado método da *variação livre*: por meio dele, através de uma relação dinâmica entre a intuição inicial – a intuição eidética fenomenológica de partida - e os fatos religiosos históricos selecionados e documentados, o historiador das religiões consolida esta intuição inicial nos documentos, intuição que, assim, de obscura e vaga, vai se tornando mais clara através da remissão constante aos fatos expressos nos documentos por ele reunidos; essa variação não é apenas imaginária, é também factual.

O terceiro estágio dá-se quando do uso do chamado *método de invariância*, por meio do qual o historiador das religiões busca discernir o núcleo invariante ou a significação essencial do fenômeno religioso; no final deste processo, que corresponde à análise morfológico-comparativa dos dados, o historiador das religiões terá alcançado a intuição eidética definitiva, ou seja, terá identificado a estrutura invariante e específica de uma categoria de fenômenos religiosos ou hierofanias.

Na análise fenomenológica assim procedida, produz-se uma mudança no plano hermenêutico, principalmente no plano da *variação livre*: do singular e do histórico passa-se à estrutura universal; isto não contradiz a existência de interações contínuas entre o particular e o universal; e não implica que se possa abordar o particular sem se ter feito previamente uma ideia de sua estrutura eidética.

Há que se considerar ainda, o fato de que a análise fenomenológica implica também um deslizamento hermenêutico inverso, do universal para o particular histórico, quando a estrutura invariante de um sistema simbólico – por exemplo, a estrutura invariante da rede do simbolismo lunar – constitui uma moldura hermenêutica que permite interpretar outro fenômeno religioso isolado – como, por exemplo, o símbolo da serpente -; a compreensão da manifestação isolada – que corresponde ao símbolo da serpente – somente é obtida quando se torna a situar o citado fenômeno dentro da rede

coerente e universal a que ele pertence – a rede do simbolismo lunar -, portanto, dentro do conjunto que constitui sua estrutura universal.

No plano fenomenológico-descritivo de análise do simbolismo religioso dá-se a reconstrução teórica das estruturas universais a partir dos fatos ou das formas concretas de expressão religiosa; esta reconstrução teórica é que dá ao historiador das religiões o instrumental hermenêutico adequado para que ele possa construir a morfologia do sagrado e, com ela, os sistemas de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais ou simbolismos religiosos; o simbolismo religioso, por sua vez, constitui o instrumento que lhe permite levar a cabo a interpretação dos fenômenos religiosos singulares.

Aqui se está no nível fenomenológico-descritivo de análise do fenômeno religioso, a que corresponde o plano *horizontal* de coerência interna dos diversos sistemas simbólicos onde, como já visto, a questão da verdade fica *entre parêntesis*.

Sobre a análise fenomenológica eliadiana de captação das estruturas simbólicas universais, Guimarães (2000, p. 499) faz as seguintes considerações conclusivas a respeito da valorização da história no processo desta captação, que julgamos pertinente transcrever aqui, não somente para realçarmos tal valorização como também para complementarmos a descrição que dela acabamos de fazer:

A análise fenomenológica eliadiana de captação das estruturas simbólicas universais não negligencia o valor histórico, concreto, dos fenômenos religiosos. A própria noção de símbolo implica essa valorização. Em razão de sua natureza multivalente e, por conseguinte, em razão da capacidade que tem de enriquecer sua significação ao longo da história. Nunca é demais insistir nisto que diz Eliade: no esforço de restituir a significação simbólica a fatos religiosos heterogêneos mas estruturalmente solidários (ritos, mitos, Figuras sobrenaturais, imagens, etc.), não se trata de reduzir todas as significações a um denominador comum, mas de integrá-las num sistema coerente de associações simbólicas: “comparam-se e confrontam-se duas expressões de um símbolo não para reduzi-las a uma expressão única, pré-existente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é suscetível de enriquecer suas significações.

#### 2.4. UM MODELO DO MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO DE INTERPRETAÇÃO DOS FENÔMENOS RELIGIOSOS SINGULARES UTILIZADO POR ELIADE NA CONSTRUÇÃO DE SUA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E EM SUA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

No plano fenomenológico-descritivo, Eliade cuidou, em primeiro lugar, de fazer a captação das estruturas simbólicas universais do fenômeno religioso, como descrevemos no subitem anterior. Trata-se da hermenêutica estrutural do arquétipo, do símbolo, da morfologia do sagrado e do simbolismo religioso, que corresponde à perspectiva sincrônica de captação das estruturas invariantes ou universais do fenômeno religioso.

A interpretação dos fenômenos religiosos singulares dá-se numa outra fase de análise do simbolismo religioso por meio de um método hermenêutico que tem em sua base a morfologia do sagrado e os diversos simbolismos religiosos que a conformam, todos encontrados na fase de análise do simbolismo religioso utilizada para a captação das estruturas simbólicas universais.

Esta outra fase de análise fenomenológico-hermenêutica do simbolismo religioso destinada a propiciar a extração dos significados gnosiológico e existencial do fenômeno religioso histórico (ou concreto) desenrola-se em dois estágios que passaremos a descrever.

O primeiro estágio é o da descoberta da estrutura intencional do fenômeno religioso singular a ser interpretado. Este estágio vem homologado por Rasmussen (1978, p. 101) à *análise eidética*. Somente descobrindo-se a estrutura intencional do fenômeno religioso histórico por meio da análise eidética é que pode se passar à fase seguinte deste estágio, que corresponde que é a da reintegração corretamente feita da citada estrutura intencional dentro do sistema de associações simbólicas (ou simbolismo) a que ela pertence, o que é levado a efeito graças à morfologia e ao estruturalismo.

O segundo estágio dá-se, então, quando, uma vez tendo sido descoberta a estrutura intencional do fenômeno religioso histórico por meio da análise eidética, o historiador das religiões faz a integração da mesma estrutura intencional no sistema de associações simbólicas (ou simbolismo religioso) a que ela pertence, para, desta forma, compreender o fenômeno religioso histórico, extraindo-lhe o significado. Trata-se, aqui,

do chamado processo de *reintegração eidética* utilizado para possibilitar a captação do significado gnosiológico e existencial do fenômeno religioso histórico.

Rasmussen (1978, p. 103) descreve desta forma o processo de *reintegração eidética*, cuja denominação, não é demais dizer, vem proposta por ele e é acatada pelos demais estudiosos da obra eliadiana:

de todo modo, no que concerne a Eliade, o estruturalismo é o servidor da fenomenologia. É descobrindo a intencionalidade de uma modalidade do sagrado, configurando por esse caminho o ato da reconstrução imaginativa no seio da consciência, que sobrevém a compreensão. Eliade imprime esta marca pessoal sua nesse processo fenomenológico. Não é reconstituindo um fenômeno específico que surge a compreensão, mas muito mais pela reintegração do fenômeno no interior de seu sistema de associações. Poder-se-ia com bastante adequação nomear esta abordagem hermenêutica de “reintegração eidética”. Discernir a estrutura de um fenômeno poderia ser análogo a uma análise eidética. Uma vez descoberta a estrutura intencional, esta é reintegrada corretamente em seu sistema de associações graças à morfologia e ao estruturalismo. Esta reintegração tem por efeito a compreensão do fenômeno.

Sobre a relação entre estrutura universal e fato singular como permitindo distinguir uma experiência e também a apreensão da significação essencial dessa mesma experiência por meio do procedimento de reintegração eidética aqui descrito, citamos Guimarães (2000, p. 491-492), que a explica e justifica fenomenologicamente:

A relação entre estrutura universal e fato singular, entre essência e fato, aponta para o estatuto próprio de toda experiência, que implica sempre a unidade do fato e da essência, isto é, o *quid* que distingue uma experiência e permite compará-la e relacioná-la com outras já vividas ou do mesmo gênero. Partindo dessa unidade inerente a toda experiência, o método fenomenológico tem em vista trazer à luz o *quid* essencial ou estrutural que forma uma unidade com o fato isolado, de modo que se possa apreender a significação essencial pela qual um fato pertence a uma certa categoria. [...]

É importante lembrar aqui que toda interpretação de um fenômeno religioso deve levar em conta sua dupla função, cognitiva e existencial, o que implica que o conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso por sua integração (ou *reintegração eidética*) em seu sistema simbólico não se dissocia da explicitação de seu valor existencial, o que significa que o símbolo aponta para uma verdadeira situação da existência humana.

Nesta fase do método fenomenológico-hermenêutico eliadiano, em que se dá a interpretação do fenômeno religioso histórico mediante o procedimento de reintegração



eidética aqui descrito, passa-se do universal para o particular, ou, em outras palavras, passa-se das estruturas arquetípicas universais à sua expressão histórica.

## 2.5. A HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS PRATICADA POR ELIADE

Vimos atrás o símbolo religioso e, por via de consequência, o simbolismo religioso exercem ambos uma dupla função, que corresponde sua função cognitiva e sua função existencial. Sendo assim, toda interpretação de um fenômeno religioso deve responder a uma dupla exigência: a) gnosiológica, no que diz respeito ao conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso por sua integração no sistema simbólico a que ele pertence; b) ontológica, decorrente da extração da significação existencial do mesmo fenômeno, considerando-se que o símbolo religioso sempre aponta para algo real ou para uma verdadeira situação da existência humana.

A função ontológica do simbolismo religioso, ao mesmo tempo em que subministra a Eliade, por meio do levantamento e da análise de um grande número de dados religiosos, os meios para verificar a revelação de uma mesma significação que diz respeito à condição do homem no Mundo, possibilitando-lhe construir sua história das religiões ou a cronologia das ideias e das crenças religiosas, fornece-lhe ainda a base para os seus juízos normativos sobre a condição humana, que ele elabora a partir da significação primeira, arquetípica dos simbolismos religiosos. Tanto em um como no outro caso, Eliade ultrapassa os limites da análise fenomenológico-descritiva do simbolismo religioso, para se colocar no campo da filosofia; e a hermenêutica que utiliza, em ambos os casos, é a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos.

Neste item iremos abordar separadamente os papéis que, segundo Eliade, a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos é capaz de desempenhar no campo de trabalho do historiador das religiões. Em qualquer caso – seja no campo da história das religiões, seja no campo filosófico -, a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos parte de um mesmo instrumento hermenêutico, o simbolismo religioso, e aplica-se a uma mesma linguagem, a linguagem religiosa, que é simbólica.

No campo da história das religiões, iremos abordar em separado o processo hermenêutico que vem denominado por Eliade de *processo de desmistificação ao reverso*, que é utilizado para o desvelamento do “sagrado” camuflado no profano no Mundo moderno dessacralizado, nas produções artísticas de modo geral, nas produções do inconsciente e do imaginário do homem moderno arreligioso, dado que a

hermenêutica aí utilizada por Eliade volta-se não mais para os fenômenos religiosos, mas para estas outras criações espirituais do referido homem.

### **2.5.1. A hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada por Eliade no campo da história das religiões**

Quando formos discorrer sobre os arquétipos no pensamento eliadiano, o que faremos detidamente no subitem 3.7. adiante, veremos que estas estruturas religiosas, segundo Eliade, são atemporais, sendo que tudo o que se pode dizer é que a predominância de uma ou de outra estrutura religiosa ocorre ou é favorecida em razão de um certo tipo de civilização ou de um certo momento histórico. Ou seja, as civilizações, as sociedades e os momentos históricos apresentam-se como ocasiões para a manifestação ou predominância de certas estruturas religiosas atemporais. Esta predominância ocorre porque a religião implica atos materiais e sentimentos terrestres. De outro lado, Eliade observa que por comportar um estado espiritual que se contrasta com a história e que somente pode ser atingido pelo espírito humano em sua transcendência das condições históricas, a história não cria a religião, mas manifesta a religião<sup>75</sup>.

A história mostra-se, assim, como a ocasião da manifestação de um sagrado que já é dado; ela o limita, mas é também o lugar de sua manifestação. Segundo Eliade (*apud* Bertagni, s.d., p. 60, nota de rodapé n° 87), “a história modifica, transforma, degrada ou, graças à intervenção de uma determinada personalidade religiosa vigorosa, transfigura qualquer teofania”.

Com este tipo de enfoque da história, Eliade construiu em seu HCIR sua história das religiões, que, como já visto, não corresponde a uma historiografia da religião. A este propósito, o nosso autor (*apud* Bertagni, p. 50, nota de rodapé n° 62) escreve:

A história das religiões não é nem sempre nem necessariamente a *historiografia* das religiões; porque quando se escreve a história de uma religião qualquer ou de um dado fato religioso [...] não se trata de mostrar tudo aquilo que ‘aconteceu’ segundo uma perspectiva cronológica; [...] na realidade, é o sentido, a um tempo geral e filosófico, da ‘história’, aquele que convém de modo peculiar à nossa disciplina [a História das Religiões]. Faz-se história das religiões na medida em que se aplica ao estudo dos fatos religiosos como tais, isto é, sobre o plano de sua específica manifestação; este plano é sempre histórico, concreto, existencial, mesmo se os fatos religiosos que nele

---

<sup>75</sup> *Apud* Bertagni, s.d., p. 60, nota de rodapé n° 87.

se expressam não sejam sempre nem completamente redutíveis à história”.

A história das religiões<sup>76</sup> tomada sob a perspectiva de Eliade, como também já nos referimos anteriormente, constitui uma modalidade de “anamnese historiográfica”, um esforço de conservar a memória dos acontecimentos contemporâneos e o desejo de conhecer o mais exatamente possível o passado da humanidade; como a historiografia, a história das religiões é o instrumento de conservação da tradição histórico-religiosa da humanidade em sua integralidade. Segundo Eliade (*apud* Marino, p. 256) a história das religiões “recolhe e guarda as tradições mítico-religiosas em curso de desaparecimento *por toda parte* no Mundo, já dificilmente compreendidas – ou mal compreendidas – mesmo por aqueles que as mantêm ainda”. Ao mesmo tempo, ela é o produto da tradição na qual ela se integra e da qual faz parte.

A história das religiões confunde-se, assim, com um ato eminentemente hermenêutico, o que a define como uma disciplina da compreensão das significações religiosas em seu desenvolvimento histórico e das situações existenciais vividas pelo homem no curso da história.

A hermenêutica é, desta forma, a única via de acesso à diversidade das crenças e das significações religiosas, que são o objeto da história das religiões.

Considerando-se especificamente a história das religiões sob o aspecto metodológico a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos constitui o método hermenêutico utilizado por Eliade em sua construção.

O método hermenêutico filosófico utilizado na construção da história das religiões é a consequência da utilização da metodologia histórico-filosófica-hermenêutica geral de Eliade, orientando-se em direção à estrutura e ao sistema, que, sob este aspecto, assim se pode descrever: partindo-se do plano sincrônico de análise do fenômeno religioso histórico, no qual se processa o estudo da formação e da evolução interior de estruturas e significações religiosas, ou seja, do plano da fenomenologia da religião *stricto sensu*, passa-se para o plano diacrônico da análise do mesmo fenômeno, transformando-se em história dessas formas ou estruturas. A situação histórica não anula a realidade de uma estrutura religiosa, que conserva sua especificidade e sua autonomia essencial.

Na construção de sua história das religiões, o instrumento hermenêutico privilegiado utilizado por Eliade é o simbolismo religioso; e a metodologia empregada

---

<sup>76</sup> E, por extensão, qualquer tipo de historiografia.

neste campo de estudo é a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos na medida em que ele desenvolve a cronologia das crenças e das ideias religiosas mediante a utilização do simbolismo religioso considerado em sua função ontológica. Afinal, a história das religiões é o estudo da forma como os significados dos dados religiosos foram experienciados e vividos nas várias culturas e momentos históricos, como foram transformados, enriquecidos ou empobrecidos ao longo da história; trata-se de parte da história do espírito humano.

O historiador das religiões, no campo da história das religiões, é obrigado, por um esforço hermenêutico, a “reviver” uma série de situações existenciais e até a decifrar uma série de ontologias pré-sistemáticas<sup>77</sup>.

O critério de verificação a ser usado no campo da história das religiões é o mesmo critério de verificação que iremos descrever no subitem seguinte quando formos tratar da hermenêutica filosófica praticada por Eliade no campo filosófico, isto pela mesma razão de que o historiador das religiões está operando tanto lá quanto cá no plano de significação ontológica ou existencial do simbolismo religioso, indo além do plano fenomenológico-descritivo de análise do referido simbolismo.

Como já vimos ao tratarmos do método de interpretação do fenômeno religioso singular, para apreender o significado existencial deste último, o historiador das religiões reintegra o referido fenômeno no sistema simbólico a que ele pertence em função de seu núcleo significativo (ou de sua essência) mediante o chamado processo de reintegração eidética, núcleo significativo este que deve ser homólogo à estrutura arquetípica do sistema simbólico no qual tal fenômeno vem a ser reintegrado<sup>78</sup>. Desta forma, o historiador das religiões interpreta o fenômeno religioso historicamente situado e, considerando o simbolismo religioso em sua função ontológica, apreende a significação existencial de tal fenômeno para o *homo religiosus* que o experienciou; ao mesmo tempo, ele se torna capaz de apreender como foi vivenciada, no plano histórico, a estrutura ou significação arquetípica do simbolismo religioso por ele considerada no processo interpretativo que desenvolveu.

Realizando o procedimento hermenêutico descrito no parágrafo anterior relativamente a diversos fenômenos religiosos históricos aparentados por suas

---

<sup>77</sup> Eliade (OR, p. 24).

<sup>78</sup> Sabemos que, de acordo com Eliade, um fenômeno religioso pode ser reintegrado a um ou mais sistemas simbólicos que se constituem numa rede de significações e se comunicam. Apenas para efeito de simplificação da apresentação do tema, estamos considerando a integração do fenômeno religioso num único sistema simbólico para sua interpretação e a apreensão de seu significado existencial para o *homo religiosus*.

respectivas essências, o historiador das religiões captura várias revelações históricas de uma mesma estrutura arquetípica de um simbolismo religioso, apreendendo as formas com que tal estrutura se revestiu no curso da história e simultaneamente, os significados existenciais concretos que aquela significação arquetípica teve nos contextos históricos correspondentes. Após assim proceder, o historiador das religiões detém os elementos que o tornam capaz de alinhar cronologicamente as diversas significações históricas de uma mesma estrutura arquetípica de um simbolismo religioso mostrando como a mesma estrutura arquetípica foi vivenciada, como se enriqueceu, se manteve inalterada ou se empobreceu ao longo da história. Este procedimento hermenêutico realizado sistematicamente no interior dos diversos complexos religiosos específicos, levando-se em conta outros grupos de fenômenos religiosos aparentados entre si em razão de suas essências, tem como resultado possibilitar ao historiador das religiões a construção da história universal das religiões ou “história universal das crenças e das ideias religiosas”, trazendo à luz as posições e as situações assumidas pelo *homo religiosus* no decorrer da história. Afinal, como afirma Eliade (**OR**, p. 77),

a história das religiões não é uma mera disciplina histórica, como por exemplo, a arqueologia ou a numismática. É igualmente uma *hermenêutica total*, já que é chamada a decifrar e explicar todo o tipo de encontro do homem com o sagrado, da pré-história aos nossos dias.

No campo da história das religiões, o historiador das religiões está à procura do sentido mais e mais profundo ou mais ou mais e mais degradado das expressões históricas das estruturas arquetípicas dos simbolismos religiosos; ou, em sob outro ângulo, o citado estudioso constata que determinados fenômenos religiosos históricos têm suas significações essenciais ou mais próximas ou mais distantes dos significados arquetípicos do simbolismo religioso ao qual devem ser reintegrados em razão das suas essências para o desvendamento das respectivas significações.

A transformação das significações arquetípicas dos simbolismos religiosos que se manifesta historicamente em fenômenos religiosos concretos decorre de uma série de fatores que o historiador das religiões tem que levar em conta em seu trabalho: a) as significações arquetípicas dos simbolismos religiosos são historicamente condicionadas pelas diversificadas visões de Mundo das diversas sociedades religiosas, pelos contextos culturais, políticos, sociológicos, etc. dessas sociedades; b) algumas daquelas visões de Mundo expressam-se em novas linguagens religiosas (simbólicas) que surgem em determinado tempo histórico para exprimir os novos valores que são acrescentados às

respectivas culturas em decorrência de descobertas tecnológicas, como foi o caso da agricultura no neolítico, da domesticação dos animais e em decorrência também de fatores de outras naturezas (econômicos, políticos, sociais, culturais, etc.)<sup>79</sup>; c) as significações arquetípicas dos simbolismos religiosos não desaparecem no curso da história, apenas mostram-se revestidas com novas roupagens simbólicas, as quais mostram, com intensidade ou clareza particular, certos aspectos seus, deixando obscuros outros aspectos.

### **2.5.2. A hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada por Eliade no campo da filosofia**

Em primeiro lugar, como observa Eliade (OR, p. 79-80), a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada no campo da história das religiões fornece amplo material para a reflexão filosófica, mais especificamente, para a elaboração de uma filosofia da cultura:

no caso da história das religiões, a hermenêutica mostra ser uma operação mais complexa, pois não se trata apenas de uma questão de compreender e interpretar os ‘factos religiosos’. Em razão de sua natureza, estes factos religiosos constituem uma material sobre o qual se pode pensar – ou até se deve pensar – e pensar de uma maneira criativa, como fizeram Montesquieu, Voltaire, Herder e Hegel quando se lançaram à tarefa de pensar sobre as situações humanas e sua história.

[...]

Em razão de seu modo de ser, a história das religiões [História das Religiões] é obrigada a produzir *ouvrés* e não apenas monografias eruditas. Contrariamente às ciências naturais e à sociologia que lutam para seguir seu modelo, a hermenêutica classifica-se entre as fontes vivas de uma cultura. É que, em suma, toda a cultura é constituída por uma série de interpretações e revalorizações de seus ‘mitos’ ou ideologias específicas. Não são só os criadores *stricto sensu* que reafirmam as visões primordiais e que reinterpretam as ideias fundamentais de uma cultura; são também os ‘hermeneutas’.

Como se vê, Eliade atribui uma tarefa filosófica para a História das Religiões a partir dos resultados obtidos com sua hermenêutica dos símbolos religiosos realizada no campo da história das religiões.

Além disso, o projeto eliadiano, como se pode ler no subitem 1.4.1. deste trabalho, no qual discorreremos sobre o programa que orienta o desenvolvimento de sua disciplina, não se restringe apenas ao campo da História das Religiões entendida como

---

<sup>79</sup> Como foi o caso dos símbolos ligados à realeza, por exemplo.

articulação e integração entre fenomenologia da religião *stricto sensu* e história das religiões, mas também pretende abrir caminho para a constituição de uma antropologia filosófica a partir da hermenêutica do material histórico-religioso analisado no campo da mesma disciplina.

Ricketts (*apud* Allen, 1985, p. 249) afirma que

Eliade está convencido de que o estudo dos dados religiosos, considerados enquanto tais, e não enquanto dados psicológicos, por exemplo, constitui o instrumento indispensável para compreender não somente as imagens e os símbolos, mas também a natureza do homem.

O posicionamento de Eliade (LEL, p. 149) acerca da capacidade de significação dos símbolos religiosos como decifradores da condição humana fica mais explícito e alarga-se mais neste trecho da resposta que ele dá a Claude-Henri Rocquet, quando o entrevistador lhe coloca a pergunta: “O trabalho hermenêutico é um trabalho de conhecimento, mas qual é o critério de verdade que se pode encontrar nele?”

A resposta de Eliade é a seguinte:

Quando se trata dos grandes símbolos que colocam em relação a vida cósmica e a existência humana, em seu ciclo de morte e de renascimento – a árvore cósmica, por exemplo -, há qualquer coisa de fundamental, e que será encontrada nas diferentes culturas: um segredo do universo que é também o segredo da condição humana. E não somente se revelará a solidariedade entre a condição humana e a condição cósmica, mas ainda o fato de que se trata, para cada um de nós, de seu destino próprio. Esta revelação pode tocar minha própria vida.

Um sentido fundamental, portanto; e é a este sentido fundamental que outros sentidos se ligarão. Quando a árvore cósmica recebe a significação da Cruz, isto não é evidente para um indonésio; mas se se explica a ele que este símbolo, para os cristãos, significa uma regeneração, uma vida nova, o indonésio certamente não se surpreenderá, ele encontrará algo de familiar. Árvore ou Cruz, trata-se do mesmo mistério da morte e da ressurreição. O símbolo é sempre aberto. E minha interpretação, ela própria, não devo esquecer que é de um pesquisador de hoje. A interpretação não é jamais alcançada.

Allen (1985, p. 250 ss), quando vai examinar a legitimidade dos juízos normativos de Eliade feitos a partir de sua disciplina, adota como hipótese inicial a de que Eliade vê neste tipo da análise o meio para chegar a níveis cada vez mais elevados de generalização e que sua metodologia, neste caso, implica um postulado ontológico. Trata-se, segundo o referido autor, de um recurso a uma ampliação do conceito de ontologia para que ela abrace o domínio da generalização, recurso este que foi utilizado pelos fenomenólogos mais importantes, entre os quais cita Merleau-Ponty.

Ao formular seus juízos normativos, Eliade considera que as estruturas da experiência religiosa, tal como aquela que se manifesta na negativa do *homo religiosus* de se identificar com as meras dimensões históricas e temporais de sua existência, procedem de outras estruturas fundamentais, simplesmente aquelas que conformam a nossa situação existencial<sup>80</sup>.

Quando Eliade manifesta posturas normativas sobre a existência do homem em geral e sobre a condição humana, ele atinge um nível de generalização que o faz abandonar o terreno da fenomenologia descritiva, sendo que muitos destes juízos ultrapassam o campo da história das religiões para passarem a pertencer com mais adequação ao campo da filosofia em geral e ao domínio próprio da antropologia filosófica.

Contudo, observa Allen (1985, p. 257), “esta transgressão no plano ontológico justifica-se na medida em que procede por completo da análise das estruturas simbólicas primitivas, fonte de sua própria informação”.

Desta maneira, os juízos normativos de Eliade, mais generalizadores, referem-se aos níveis mais altos de generalização e se afastam dos símbolos mais fundamentais na proporção destes mesmos níveis de generalização. A reflexão filosófica a que Eliade procede quando emite tais juízos normativos é exercida para mais além dos meros simbolismos arquetípicos, pois, em princípio, os símbolos *codificam* a realidade.

Entretanto, as mudanças de plano ontológico que Eliade assim leva a efeito não são arbitrárias ou subjetivas, na medida em que, para dar conta dos aspectos mais profundos da realidade, elas partem necessariamente dos simbolismos arquetípicos e acomodam-se à sua intenção primeira.

Segundo Allen (1985, p. 259), para controlar seu processo ontológico, Eliade, ao que tudo indica, utiliza um conceito de verificação muito próximo ao de Paul Ricoeur<sup>81</sup> e de outros fenomenólogos existencialistas.

---

<sup>80</sup> No exemplo referido, esta situação existencial seria aquela configurada como resposta para o enfrentamento da crise existencial que Eliade denomina como *terror da história*. Sobre o terror da história, ver subitem 3.5.6.

<sup>81</sup> Ricoeur (2002, p. 24) pretende extrair do símbolo uma alteridade que coloque em movimento o pensamento filosófico, sem que tal alteridade seja a de um sentido já presente, oculto, dissimulado, recoberto no símbolo; para atingir este objetivo, ele tenta a via de uma interpretação criativa, que respeite o enigma original dos símbolos, que se deixe conduzir por ele, mas que, a partir daí busque o sentido, forme o sentido na plena responsabilidade de um pensamento autônomo.

De acordo com Ricoeur (2002, p. 24–39), uma filosofia do símbolo assim concebida realiza-se em três etapas.

A primeira etapa é a da fenomenologia, que corresponde à compreensão do símbolo através do símbolo, através da totalidade dos símbolos. Para ilustrar esta etapa, ele toma como exemplo o **THR** de Eliade:



para Eliade, segundo Ricoeur, compreender um símbolo significa recolocá-lo numa totalidade homogênea ao símbolo, mas mais vasta e que, sob o plano do próprio símbolo forme um sistema.

Na análise que faz desta etapa, após ter apresentado várias figuras da compreensão que podem ser extraídas de uma análise fenomenológica do símbolo tal como a procedida por Eliade em seu **THR**, Ricoeur (2002, p. 26) conclui o seguinte:

Em formas múltiplas, a fenomenologia do símbolo mostra uma coerência própria, algo como um sistema simbólico; interpretar, neste nível, significa fazer aparecer esta coerência. Certo, cada símbolo dá início à compreensão de apenas uma totalidade parcial – a água diz qualquer coisa que os símbolos vegetais não dizem, que o céu não diz; cada símbolo é o centro de gravidade de uma temática inexaurível e, assim, limitada; mas todos juntos, os símbolos dizem a totalidade.

Esta é a primeira etapa, o primeiro nível de um pensar a partir dos símbolos. Por que não se pode contentar com isto? Porque a questão da verdade ainda não vem posta. Se o fenomenólogo consegue definir como verdade a coerência própria, a sistematicidade do Mundo dos símbolos, esta é uma verdade sem crença, uma verdade à distância, uma verdade da qual foi expulsa a pergunta: *É nisto que creio? Que faço, eu, destas significações simbólicas, destas hierofanias?* Uma pergunta que não pode ser posta enquanto se permanece no nível do comparativismo, quando se corre de um símbolo para o outro sem se permanecer em nenhum lugar. Esta é somente uma etapa, aquela de uma inteligência horizontal, panorâmica, curiosa, mas não interessada.

A segunda etapa da inteligência do símbolo, segundo Ricoeur, é a etapa hermenêutica: além da inteligência horizontal que acontece no estilo da fenomenologia dos comparatistas, abre-se o campo da hermenêutica propriamente dita, da interpretação aplicada caso a caso a um texto singular. Segundo o autor citado, na hermenêutica moderna se entrelaçam a doação de sentido através do símbolo e a iniciativa inteligente de sua decifração. Nesta etapa que aparece o círculo hermenêutico, que Ricoeur (2002, p. 28–31) assim descreve:

‘Deve-se compreender para crer, mas se deve crer para compreender’. Este círculo não é um círculo vicioso, muito menos mortal: é um círculo bem vivo e estimulante. Deve-se crer para compreender: nunca, com efeito, o intérprete aproximar-se-á daquilo que chama de seu texto se não vive na *aura* do sentido interrogado. [...] A hermenêutica não requer uma afinidade da vida com a vida, mas do pensamento, este por meio do qual se mira a vida. Em suma: do pensamento com a coisa mesma em questão. É neste sentido que se deve crer para compreender. No entanto, somente compreendendo, podemos crer.

A segunda imediação que buscamos, a segunda ingenuidade que esperamos é acessível somente na hermenêutica: somente interpretando podemos crer. É a modalidade ‘moderna’ da crença nos símbolos: expressão da angústia da modernidade e remédio para esta angústia.

Este é o círculo: a hermenêutica move-se da pré-compreensão da própria coisa que interpretando deve compreender. Mas graças a este círculo hermenêutico, posso ainda hoje comunicar-me com o sagrado explicitando a pré-compreensão que anima a interpretação. A hermenêutica, aquisição da ‘modernidade’, é um dos modos com os quais esta ‘modernidade’ supera a si própria enquanto esquecimento do sagrado. Creio que o ser possa ainda falar-me, não mais certamente na forma pré-crítica da crença imediata, mas como uma segunda imediação para a qual tende a hermenêutica. Esta segunda ingenuidade quer ser o equivalente pós-crítico da hierofania pré-crítica.

Esta conjunção da crença e da crítica fornece, portanto, a segunda interpretação da sentença sobre a qual refletimos: ‘o símbolo dá a pensar’. E esta conjugação é uma relação circular entre um crer e um compreender. ...

A terceira etapa é a do pensamento a partir do símbolo; é a etapa propriamente filosófica, aquela de um pensamento a partir do símbolo.

Segundo Ricoeur (2002, p. 32–35), o filósofo participa do reino dos símbolos por meio da mediação da fenomenologia da religião, dos mitos e da poesia, e graças à mediação da hermenêutica puntual dos textos singulares, como acabou de caracterizá-la na descrição do círculo hermenêutico.

Ricoeur afirma então que o filósofo, de posse dos símbolos, instruído pela fenomenologia da religião e da exegese, pode fazer uma coisa essencial, pela qual é responsável na autonomia do próprio pensamento: servir-se do símbolo como um revelador da realidade. O filósofo não deve fazer uma interpretação alegorista do símbolo, mas deve decifrar o homem a partir dos símbolos.

Situando-se num contexto kantiano, Ricoeur ousa falar de uma espécie de *dedução transcendental* do símbolo: se é verdade que a dedução transcendental consiste em justificar um conceito, mostrando como ele torna possível a constituição de um âmbito de objetividade, o símbolo usado como decifrador da realidade humana é ‘deduzido’, no sentido próprio do termo, uma vez que é verificado mediante seu poder de suscitar, esclarecer, ordenar todo um campo da experiência humana.

Para Ricoeur (2009, p. 574), a hermenêutica filosófica a partir do símbolo baseia-se numa *aposta*:

Aposto que compreenderei melhor o homem e o vínculo entre o ser do homem e o ser de todos os seres, se sigo a *indicação* do pensamento simbólico. Esta aposta se transforma então na tarefa de verificar minha aposta e de saturá-la com todo tipo de inteligibilidade; em troca, esta tarefa transforma minha aposta: apostando sobre a significação do Mundo simbólico, aposto ao mesmo tempo que minha aposta me será devolvida em capacidade de reflexão, no elemento do discurso coerente.

Segundo Allen (1985, p. 260),

de fato, parece que Eliade intenciona realizar um controle desta natureza: ‘Com efeito, o símbolo, empregado como detector e decifrador da realidade humana, ter-se-á por verificado por sua capacidade de suscitar, de iluminar, de ordenar esta região da experiência humana (...), que não se tardaria a reduzir-se ao erro, ao hábito, à emoção, à passividade, em resumo, a uma ou outra das dimensões de finitude que não têm necessidade de símbolos (...) para serem abertas e descobertas’.

Allen (1985, p. 260-261) cita novamente Ricoeur com o objetivo de resumir sua opinião sobre a abordagem ontológica de Eliade e também porque pensa que Eliade, em sua maneira de abordar os fenômenos religiosos, está muito mais próximo dos fenomenólogos existencialistas, pelo menos em certos aspectos, do que dos demais historiadores da religião:

O símbolo não é mais que ‘um simples revelador da consciência de si’. Possui uma ‘função ontológica’ e expressa em nós ‘a situação do ser do homem no ser do Mundo’<sup>82</sup>. A fenomenologia filosófica se propõe ‘a partir dos símbolos, elaborar conceitos existenciais, vale dizer, não só estruturas de reflexão, mas também estruturas da existência enquanto a existência é o ser do homem’.

Eliade (FJI, p. 298-299) fez o seguinte comentário ao artigo escrito por Ricoeur, publicado em 1959, cujo título original em francês foi **Le symbole donne à**

Ricoeur acrescenta que se a linguagem por ele utilizada aparecer como excessivamente marcada por Kant, ele se reporta a Heidegger de **Ser e tempo**, com o qual afirma então que a interpretação filosófica dos símbolos consiste no elaborar os existenciais que exprimem as possibilidades fundamentais do *Dasein*. Com efeito, afirma ele, seria fácil mostrar como os ‘existenciais’ de Heidegger são todos eles derivados da esfera simbólica, são símbolos filosoficamente interpretados. A partir da esfera dos símbolos, abre-se uma compreensão da realidade humana.

<sup>82</sup> No texto que temos da obra citada por Allen, chega-se a uma tradução diferente daquilo que Allen traduziu como ‘a situação do ser do homem no ser do Mundo’. O texto em francês está assim escrito:

C’est donc finalement comme index de **la situation de l’homme au coeur de l’être** dans quel il se meut, existe et veut, que le symbole nous parle.

Portanto, o texto de Allen, de acordo com o texto francês, deveria ter colocado no lugar do trecho assinalado o texto seguinte: ‘a situação do homem no coração do ser’.

**pensar**, comentário este que leva a crer que o nosso autor também endossaria as colocações de Allen que acabamos de citar:

Apasionante artigo de Paul Ricoeur, “Le symbole donne à penser. [...] Ricoeur se pergunta como se pode pensar a partir dos símbolos religiosos. Ele escolhe seus exemplos em meu *Traité*. Sua primeira exegese é aquela que eu mesmo tentei. Ricoeur, sendo filósofo, faz apelo a uma hermenêutica que, de minha parte, não ousei utilizar no *Traité*. Era-me necessário antes de mais nada convencer os “estudiosos” – orientalistas, sociólogos, filósofos – que eu tinha razão de fundar a minha argumentação em documentos e não em “especulações”. Depois em alguns artigos [...] tentei sistematizar minhas idéias sobre o símbolo. Mas não tive ainda tempo de dizer como gostaria todo o meu pensamento sobre este problema que é ao mesmo tempo a chave, graças à qual o homem moderno *pode ainda* penetrar no fenômeno religioso. Este é também o caminho pelo qual se pode chegar a renovar a problemática da filosofia contemporânea.

O trabalho do historiador das religiões de extrair o significado existencial dos símbolos, dos mitos e dos ritos religiosos por meio da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, ao permitir-lhe constatar a revelação de padrões de significação que dizem respeito à condição do homem no Mundo, propicia, ainda, no campo filosófico, a base filosófica para a constituição de uma nova antropologia filosófica, pois alarga o conhecimento acerca do homem.

### **2.5.3. O chamado *processo de desmistificação ao reverso***

Abordaremos, finalmente, aquele que Eliade denomina de *processo de desmistificação ao reverso* sobre o qual assim se pronuncia o nosso autor (OR, p. 152):

O marxismo e a psicologia da profundidade ilustraram a eficácia da chamada desmistificação quando se pretende descobrir a significação *verdadeira* – ou *original* – de um comportamento, uma acção ou uma criação cultural. Em nosso caso, temos de tentar uma desmistificação ao contrário: quer dizer, temos de ‘desmistificar’ os Mundos e linguagem aparentemente profanos da literatura, das artes plásticas e do cinema para desvendarmos os seus elementos ‘sagrados’, se bem que se trate, evidentemente, de um ‘sagrado’ ignorado, camuflado ou degradado. Num Mundo dessacralizado como o nosso, o ‘sagrado’ encontra-se presente e activo principalmente nos universos imaginários. Mas as experiências imaginárias fazem parte do ser humano total, não menos importantes que as suas experiências diurnas. Isto quer dizer que a nostalgia das provas e cenários iniciatórios, nostalgia decifrada em tantas obras literárias e plásticas, revela o anseio do homem moderno por uma *renovatio* capaz de mudar radicalmente sua existência.

Eliade (1988b, p. 84-85), em sua autobiografia, aponta a ideia fundamental que está na base deste processo de desmistificação ao reverso, que ele desenvolveu e empregou em várias obras esparsas suas, e que pretendia utilizar na etapa final em sua obra inacabada **HCIR** para abordar a camuflagem do sagrado no Mundo moderno ocidental dessacralizado e a criatividade das modernas sociedades contemporâneas, isto de um modo sistemático:

Eu noto a ideia fundamental: hierofanias, i. e., a manifestação do sagrado nas realidades cósmicas (objetos ou processos pertencendo ao Mundo profano), têm um estrutura paradoxal porque elas *mostram* e ao mesmo tempo *camuflam* a sacralidade. Acompanhando esta dialética das hierofanias até as suas últimas consequências (o sagrado revelado e ao mesmo tempo oculto no cosmos, num ser humano – o exemplo supremo: a Encarnação –, numa ‘história sagrada’), seria possível identificar uma nova camuflagem nas modernas práticas ‘culturais’, instituições e criações. É bem conhecida, naturalmente, que as funções biológicas importantes (alimentação, sexualidade, fertilidade), as artes (dança, música, poesia, artes gráficas), ocupações e negócios (caça, agricultura, construção de todos os tipos), técnicas e ciências (metalurgia, medicina, astronomia matemática, química) têm em sua origem uma função ou um valor mágico-religioso. Mas eu gostaria de mostrar que mesmo sob suas formas mais dessacralizadas, a cultura moderna camufla significados mágico-religiosos dos quais nossos contemporâneos, com a exceção de poucos poetas e artistas, não suspeitam.

Na configuração do chamado *processo de desmistificação ao reverso*, Eliade aponta sua hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos como constituindo um instrumento apto para detectar e revelar o “sagrado” camuflado no inconsciente, nos universos onírico e imaginário do homem moderno arreligioso, em suas fantasias e nostalgias, na literatura e na arte contemporâneas, nas banalidades da atual vida cotidiana e até em posições filosóficas, em suma, para detectar e revelar o sagrado camuflado no profano no Mundo moderno dessacralizado.

Por meio deste processo são desvelados, nas criações culturais, no universo privado e no imaginário do homem moderno, que vive em um Mundo histórico e dessacralizado, comportamentos míticos que, se não são *sobrevivências* de uma mentalidade arcaica, respondem a aspectos e funções do pensamento mítico que são constituintes da consciência humana, apresentando-se como mitos semiesquecidos, hierofanias decadentes, símbolos abandonados, enfim, como “camuflagens do sagrado no profano” ou até mesmo “identificações do sagrado com o profano”.

Ao reconhecer e decifrar as estruturas e sentidos “religiosos” destes Mundos privados, universos imaginários e culturais do homem moderno arreligioso, Eliade

mostra que esses comportamentos guardam semelhanças e homologias no nível de sua estrutura com formas do pensamento mítico-religioso próprio do *homo religiosus* das sociedades tradicionais. Ora, dada a unidade do espírito humano, aqueles comportamentos do homem ocidental moderno arreligioso não podem ser descuidados, “dão a pensar”.

Tais aspectos e funções do pensamento mítico assim desvelados refletem a criatividade religiosa do homem moderno que se tem como arreligioso, ou seja, o homem das sociedades modernas ocidentais contemporâneas dessacralizadas, vindo a se somar à sua crença (que também é “religiosa”) na realidade histórico-empírica (ou na história) como sendo o lugar último do significado da existência.

Como se pode concluir do que se disse sobre o tema ora abordado até este ponto, o assim chamado processo de desmistificação ao reverso nada mais é do que a aplicação da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos com o objetivo de apreender as formas de manifestação do “sagrado” nas sociedades contemporâneas dessacralizadas, situando-se, por isto, no campo da história das religiões.

Neste caso, a hermenêutica de Eliade se estende, por extrapolação, da análise do fenômeno religioso àquela do fenômeno espiritual, artístico e literário, na totalidade de seus aspectos significativos.

É errôneo, portanto, limitar a hermenêutica de Eliade apenas ao mito e ao símbolo religiosos. A hermenêutica de Eliade deve ser estendida a todo tipo de sacralidade, também àquela da criação espiritual, sagrada ou profana.

As características gerais dos simbolismos religiosos, que Eliade aponta em sua análise estrutural do simbolismo religioso, de modo geral são comuns a todos os simbolismos: referentemente à lógica dos símbolos, que ele enxerga como característica própria e fundamental do simbolismo religioso, ela se faz presente também no plano dos símbolos inerentes ao inconsciente, aos sonhos, às fantasias, aos produtos da imaginação estética, às ideologias políticas, apenas para dar alguns exemplos entre outras criações espirituais profanas; outras características que também estão presentes nos simbolismos religiosos – a multivalência, as funções cognitiva e existencial, a capacidade de unificação numa forma coerente e inteligente de diversos setores da realidade, a autonomia; – também se mostram nos simbolismos não religiosos ou “profanos”<sup>83</sup>. Sendo assim, Eliade pode, por meio do emprego do chamado processo de

---

<sup>83</sup> Guimarães (2000) aponta a diferença basilar entre os símbolos religiosos e os demais símbolos: todos os símbolos apontam para uma presença transcendente, a qual revelam; mas nem todos o fazem do

desmistificação ao reverso, homologar as estruturas simbólicas de determinadas criações espirituais profanas do homem moderno arreligioso em termos das imagens a que elas se referem às estruturas arquetípicas dos simbolismos religiosos que expressam imagens de natureza religiosa, isto com o objetivo de descobrir significados míticos, cripto-religiosos ou pseudo-religiosos em fenômenos espirituais seculares.

Tal homologação, como observa Guimarães (2000, p. 435), diz respeito à temática das imagens e dos símbolos e suas funções arquetipais na vida psíquica do homem, que, sob a abordagem de Eliade, “não são criação irresponsável da ‘psyché’; respondem a uma necessidade e cumprem uma função: pôr a nu as mais secretas modalidades do ser”. Acrescenta o autor brasileiro (*loc. cit.*) logo a seguir:

É porque certos *patterns* – cenários míticos, iniciáticos, imagens e símbolos – continuam a atuar na vida do homem moderno dessacralizado sob diferentes camuflagens, que eles se tornam de ajuda na decifração dos seus comportamentos, das suas criações artísticas e até mesmo das suas ideologias.

No que se refere especificamente à arte, Eliade (*apud* Marino, p. 332) fala da origem religiosa da arte, da solidariedade do ato religioso com a totalidade das atividades criadoras primordiais: “o artesão divino” é ao mesmo tempo arquiteto, dançarino, músico, feiticeiro, etc. Nas culturas tradicionais, a arte e a criação são variedades de experiência religiosa; são experiências transcendentais, têm função e valor de ritual, e de um modo ou outro, conduzem à divindade.

Marino (1981, p. 334-335) observa que a sacralidade da arte, de acordo com a lei geral de passagem do sagrado para o profano, faz-se acompanhar do fenômeno geral da dessacralização, que se traduz pela afirmação, mais e mais evidente, do critério especificamente artístico da autonomia da arte e do belo. A evolução da arte em direção à “dessimbolização” (redução do sentido simbólico, perda das alusões mitológicas primitivas, a evolução e a degradação do mítico em estético) representa um fenômeno universal.

Marino (1981, p. 335) afirma ainda, se é possível verdadeiramente falar de um estatuto espiritual da arte moderna, ele se produz justamente num campo onde o “mito”

---

mesmo modo; no caso do simbolismo estético, por exemplo, a transcendência se situa na inesgotável riqueza de significação espiritual expressa na forma sensível; aí, o símbolo apresenta plenamente seu objeto e manifesta a unidade que existe entre o que aparece e o que é significado; no caso do símbolo religioso, o noema é o *ganz andere*, o transcendente, o trans-humano, que permanece sempre fora de alcance; o próprio ato de simbolização em si próprio mostra a desproporção ou o desacordo entre a forma, o objeto profano e o que ela expressa, o sagrado; além disso, os verdadeiros símbolos religiosos são ontológicos por natureza, e, conseqüentemente, anteriores à reflexão racional.

da originalidade absoluta, da inovação radical, da negação da tradição e dos precursores, etc. é dominante e intolerante. Ele observa a este propósito que Eliade mostra, ao contrário, na lógica desta mesma premissa, que o universo da linguagem aparentemente profana da literatura, da pintura e do cinema modernos conserva suficientemente elementos místicos e comportamentos “sagrados”, evidentemente que de uma sacralidade ignorada, camuflada ou degradada; o sagrado torna-se irreconhecível, camuflado, em formas, intenções e significações aparentemente profanas.

No item 3.15 deste nosso estudo, mostraremos como Eliade aplicou o processo de desmistificação ao reverso, na prática, no âmbito de sua obra, principalmente em relação àqueles fenômenos que ele denomina como *sobrevivência e camuflagem do mito no Mundo moderno*.

## 2.6. A COMPARAÇÃO SITUADA NA BASE DO MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO UTILIZADO POR ELIADE PARA A CAPTAÇÃO DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS UNIVERSAIS E SITUADA TAMBÉM NA BASE DE SUA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA DOS SÍMBOLOS RELIGIOSOS

Em matéria de metodologia, como já mencionamos antes, deve-se ter presente o fato já mencionado aqui de que a “descoberta” da História das Religiões e a “descoberta” do método comparativo estão estreitamente ligadas na formação de Eliade.

Segundo o nosso autor, o historiador das religiões, por meio da utilização do método comparativo, encontra relações orgânicas entre fatos religiosos que respeitam a sistemas culturais próximos ou remotos com o objetivo de extrair-lhes o sentido, analisando os símbolos religiosos por meio de sua recondução a estruturas, redes e sistemas nos quais eles se inserem, denominando tais estruturas como arquétipos, considerando-os como constantes de significação atemporais que se apresentam sob roupagens diversas nos fenômenos religiosos acontecidos ao longo da história.

São três os tipos de comparação a que Eliade procede em sua obra: a) no primeiro, que é o utilizado no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, o citado estudioso propõe um tema, escolhe alguns exemplos de fatos religiosos ligados a este tema, e de tais exemplos extrai um conjunto coerente, uma estrutura que identifica com um arquétipo, o qual explica o complexo simbólico ao qual chegou fazendo referência à posição do homem no Cosmo (e em última análise fazendo referência à dialética do sagrado e do profano); a situação do homem que se mostra neste método

comparativo é a de um ser finito que aspira ao transcendente; b) o segundo tipo de comparação, Eliade o utiliza para a conformação de sua história das religiões no curso do procedimento já analisado denominado procedimento de *reintegração eidética*; c) o terceiro tipo de comparação praticado pelo mesmo autor consiste em o estudioso partir de um determinado problema que é próprio de uma civilização particular (como, por exemplo, o yoga, o xamanismo, a alquimia, as religiões australianas), defini-lo com os instrumentos históricos necessários, afrontando-o depois por meio da comparação.

Eliade utiliza o primeiro tipo de método comparativo acima citado durante o processo de construção da morfologia do sagrado, para a captação das estruturas simbólicas universais que a conformam; e utiliza o segundo tipo de método comparativo supra referido durante o processo da realização da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada no campo da história das religiões, neste caso fazendo-o com o objetivo de reintegrar o fenômeno religioso histórico no sistema simbólico a que ele pertence para extrair-lhe a significação ou interpretá-lo e sucessivamente para utilizá-lo na conformação de sua história universal das religiões; o terceiro tipo de método comparativo é usado pelo autor romeno para o estudo comparado de determinado problema que é próprio de uma civilizações particulares (como, por exemplo, o yoga, o xamanismo, a alquimia).

Marino (1981, p. 86) observa o seguinte a respeito da análise comparativa como constituindo o método adequado e necessário tanto para que se possa chegar a uma morfologia do sagrado tal como aquela que se dá na fenomenologia da religião *stricto sensu* praticada por Eliade, como para que se possa proceder a uma hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos com o objetivo de conformar a história (universal) das religiões nos moldes da história das religiões eliadiana:

A hermenêutica, tal como a definimos antes, não pode ser praticada sem uma metodologia comparativista correspondente. Eliade mesmo o declara: ‘Sou um comparatista’. Portanto, um especialista da associação e da dissociação, da aproximação e da separação dos elementos estudados, em vista de identificar as notas comuns dos fenômenos analisados, de sistematizá-los e integrá-los em diferentes paralelismos, tipologias e formas de síntese. A compreensão não é possível, neste tipo de hermenêutica, a não ser por intermédio das comparações: ‘O historiador das religiões, precisa Eliade, não atinge a compreensão de um fenômeno depois de tê-lo devidamente comparado com milhares de fenômenos semelhantes ou diferentes, depois de havê-lo situado entre eles’, depois de haver estudado bem o ‘dossier comparativo’ de um problema. De resto, os ingleses denominaram a disciplina história das religiões de *Comparative Religion*. A análise morfológica supõe, ela também, uma análise



comparativa: ‘ O projeto [é] essencialmente metodológico: mostrar que somente a comparação dos fenômenos religiosos similares permite extrair simultaneamente deles a estrutura geral e as significações específicas’. Em suma, a hermenêutica pressupõe um ‘trabalho de comparação e de integração’ de tipos de civilização, de situações históricas, etc. É evidente que a história das religiões, pode-se dizer também, todas as histórias, não é possível sem um enquadramento dos fenômenos em séries comparatistas.

Marino (*loc. cit.*) coloca-se então a questão de saber se o método comparativo aplicável à História das Religiões eliadiana constituiria um método comparativo específico ou se corresponderia ao procedimento clássico de comparação, concluindo pela segunda alternativa, *in verbis*:

A questão fundamental permanece malgrado tudo a mesma: é verdade que falta instituir um ‘método totalmente diferente de comparação? Nossa opinião, de todo modo de acordo com as orientações do próprio Eliade, é que o procedimento clássico da comparação não se distingue essencialmente de toda outra comparação possível, verificada nas ciências sociais, incluindo a etnografia.

Spineto (1996, p. 179), por sua vez, aponta dois elementos a que se liga o exercício do método comparativo por Eliade: o arquétipo e a concepção geral eliadiana sobre o sagrado considerado como uma realidade que se manifesta no Mundo profano por intermédio dos símbolos. Escreve ele (*loc. cit.*) a este respeito:

Podemos assim concluir que, em geral, o exercício do método comparativo está ligado, em Eliade, a dois elementos: o primeiro é o arquétipo, que enquanto estrutura comum, justifica a aproximação dos fenômenos religiosos indo além das suas relações no plano histórico; o segundo é a concepção geral do sagrado, considerado como uma realidade que se manifesta no profano através da mediação dos símbolos. O arquétipo se encontra, como o sagrado e o símbolo, no início e no fim da comparação, porque constitui o quadro geral no interior do qual a pesquisa de Eliade se realiza. Encontramo-nos, portanto, na presença de um ‘círculo vicioso. Mas este círculo vicioso pode encontrar uma justificação no plano teórico<sup>84</sup>. [...]

---

<sup>84</sup> A justificação no plano teórico está no círculo hermenêutico que Spineto (2006, p. 201) assim descreve: Na experiência religiosa o sujeito e o objeto não são rigorosamente distintos; na interpretação, o intérprete e o objeto da interpretação formam uma unidade; a pesquisa é condicionada e orientada pelas questões do pesquisador, que parece antecipar, de algum modo, os resultados a que chegará; a compreensão dos símbolos religiosos é possível somente se a pessoa que os estuda tem fé em seu poder revelador; no arquétipo, a estrutura que o pesquisador constrói é a mesma estrutura através da qual se apresentam os seus objetos de estudo; a comparação, enfim, é tornada possível pelo arquétipo, que é contemporaneamente o fundamento e o resultado da aplicação do método comparativo. A comparação de Eliade deve ser considerada no interior deste círculo hermenêutico: um círculo que dá um sentido à pesquisa de Eliade e que define, ao mesmo tempo, os seus limites.

## 2.7. O MÉTODO ELIADIANO COMO UM MÉTODO HISTÓRICO-FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICO UNITÁRIO

A seguinte observação de Scagno (1988, p. XII) resume a urdidura que se dá no método eliadiano de estudo do fenômeno religioso histórico em seus vários momentos, os quais se desenvolvem em função de um permanente posicionamento fenomenológico que implica a aceitação de todo dado religioso considerado em sua intencionalidade própria, livre de qualquer pressuposto apologético, cultural ou teológico:

Preliminarmente a qualquer análise crítica voltada para iluminar o método eliadiano de estudo do dado religioso na controversa urdidura entre o momento da sistematização contextual-histórica, momento tipológico-morfológico e momento hermenêutico, não se pode deixar de observar a presença constante de um posicionamento fenomenológico. A abertura ao 'outro' universo cultural é total, é aceitação de todo dado (crença, cenário mítico-ritual, instituição) em sua *intencionalidade específica*, procedida de uma *epoché* que significa antes de tudo a colocação entre parêntesis de todo pressuposto apologético, cultural (em sentido etnocêntrico) ou teológico (em sentido cristão).

Neste item, estudamos separadamente as diversas vertentes do método eliadiano por meio das quais se constroem sua fenomenologia da religião e sua história das religiões.

Em cada um destes dois ramos da História das Religiões eliadiana – o fenomenológico e o histórico - constatamos que são urdididos de maneira específica os diversos “momentos” da obra do autor romeno tais como foram referidos por Scagno no trecho acima<sup>85</sup>.

No campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, Eliade utiliza um método histórico-fenomenológico-hermenêutico que resulta da integração que ele faz acontecer entre um método fenomenológico homólogo ao da fenomenologia filosófica existencial e a hermenêutica estrutural que pertence ao âmbito da hermenêutica clássica, método aquele que ele constrói e pratica com o objetivo de conformar a morfologia do sagrado

---

<sup>85</sup> Momentos, aqui, não considerados em uma sucessão cronológica ou como etapas sucessivas do trabalho do historiador das religiões. O momento histórico é o ponto de partida para a construção da morfologia do sagrado, que tem os dados históricos na base da composição da tipologia que ela expressa; a *epoché* fenomenológica impõe-se logo para a apreensão das essências dos fenômenos religiosos (trabalho realizado no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*), trazendo consigo a necessidade de abstração da história; a história é o fio condutor na construção da história das religiões, que, de seu lado, trabalha com as mudanças sofridas ao longo do tempo pelas essências ou arquétipos dos fenômenos religiosos que compõem a morfologia do sagrado objeto da fenomenologia da religião *stricto sensu*; a hermenêutica dos símbolos religiosos, por sua vez, como vimos, atua tanto na construção da morfologia do sagrado como no campo da história das religiões.

que se expressa no conjunto dos simbolismos religiosos arquetípicos ou simbolismo religioso descrito em **THR**; para chegar até a construção da morfologia do sagrado, como vimos, Eliade parte dos dados históricos ou dos fenômenos religiosos documentados em dados históricos, ou seja, leva em conta a história no chamado por Allen de “intuição eidética de partida” e no estágio denominado pelo mesmo autor de “variação livre”. No interior deste método histórico-fenomenológico-hermenêutico Eliade lança mão do método comparativo também nestes dois estágios que acabamos de citar.

No campo da história das religiões, Eliade faz uso da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos; tal hermenêutica é praticada com a utilização do simbolismo religioso em sua condição de instrumento hermenêutico que tem o objetivo de conduzir à apreensão do significado existencial do fenômeno religioso historicamente situado. Tem-se, portanto, no âmbito da história das religiões, sob o aspecto metodológico, a articulação do método histórico-fenomenológico-hermenêutico utilizado no domínio da fenomenologia da religião *stricto sensu* para a conformação da morfologia do sagrado (com seu conjunto de simbolismos religiosos) com a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos. É importante chamar novamente a atenção para o fato de que todo o trabalho hermenêutico praticado no campo da história das religiões o é sob um posicionamento filosófico fenomenológico-existencial. Além disso, no campo da história das religiões, Eliade constrói a história universal das ideias e das crenças religiosas mediante a utilização de um método histórico que, como já vimos, não se confunde com o método historiográfico propriamente dito, tratando-se sim de uma anamnese historiográfica realizada com um sentido eminentemente hermenêutico de compreensão significações religiosas das ideias e das crenças religiosas em seu desenvolvimento histórico.

A propósito da distinção que fizemos neste item entre hermenêutica estrutural, método histórico fenomenológico-hermenêutico de interpretação do fenômeno religioso, hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos e método histórico de conformação da história das religiões, queremos deixar claro que nossa abordagem teve o objetivo de facilitar a exposição e a compreensão da metodologia utilizada por Eliade no desenvolvimento de sua fenomenologia existencial da religião. Pois fenomenologia, hermenêutica e história interpenetram-se e conjugam-se nos planos morfológico sincrônico e histórico-diacrônico da análise e da interpretação do fenômeno religioso

para constituírem um só método histórico-fenomenológico-hermenêutico, unitário e integral.

## 2.8. A HISTÓRIA DAS RELIGIÕES ELIADIANA COMO UM “PENSAR A PARTIR DO SÍMBOLO”<sup>86</sup>

O problema da hermenêutica no âmbito da fenomenologia existencial da religião eliadiana coloca-se a partir do encontro do historiador das religiões com um fenômeno religioso contido num dado histórico (expresso sob a forma de uma hierofania, símbolo, mito, rito, formas divinas, etc.) e desenvolve-se em três campos, quais sejam, o campo da fenomenologia da religião *stricto sensu* e o campo da história das religiões, que compõem a História das Religiões, estendendo-se, ainda às incursões feitas por Eliade no campo filosófico propriamente dito, correspondendo tais campos de trabalho a três formas diferentes de um “pensar a partir do símbolo” que Eliade pratica em sua obra.

A fenomenologia da religião *stricto sensu*, conforme já vimos, volta-se para a determinação das estruturas estáveis e invariantes do fenômeno religioso: em matéria de hermenêutica, trata-se da hermenêutica do arquétipo, do símbolo religioso, do simbolismo religioso e da morfologia do sagrado.

Segundo Ricoeur, na primeira etapa do “pensar a partir do símbolo”<sup>87</sup> dá-se

a compreensão do *símbolo* através do *símbolo*, através da totalidade dos símbolos. É já uma forma de inteligência, pois que atravessa, coliga e dá ao império dos símbolos a consistência de um Mundo. Mas é ainda uma via dedicada ao símbolo, confiada ao símbolo.

Ricoeur exemplifica (2002, p. 25) a afirmação que assim faz com o THR de Eliade, obra que, para ele, desenvolve uma fenomenologia da religião que, no quadro da História das Religiões eliadiana, tal como a descrevemos aqui, corresponde à fenomenologia da religião *stricto sensu*. Para Ricoeur o THR é uma obra que realiza a tarefa de “pensar a partir do símbolo” na etapa de “compreensão do símbolo através do símbolo”:

Apresentarei um exemplo retirado do Tratado de História das Religiões de Eliade: para Eliade, compreender um símbolo significa

---

<sup>86</sup> Emprestamos a expressão ‘pensar a partir do símbolo’ de Ricoeur, mas lhes demos o significado que ele tem no campo do pensamento científico eliadiano.

<sup>87</sup> Sendo a segunda etapa do ‘pensar a partir do símbolo’, a do círculo hermenêutico e a terceira a do pensamento a partir do símbolo propriamente dito, que vem denominado por Ricoeur como hermenêutica filosófica do símbolo.

recolocá-lo em uma totalidade homogênea ao símbolo, mas mais vasta que ele e que, sobre o mesmo plano do símbolo, forma um sistema<sup>88</sup>.

A seguir, Ricoeur (2002, p. 25-26) apresenta as formas de compreensão que podem ser extraídas da fenomenologia da religião praticada por Eliade em **THR**, única obra do autor romeno a que tivera acesso até então:

Uma primeira figura da compreensão consistirá no tornar manifesto as múltiplas valências de um mesmo símbolo. Tomemos, por exemplo, o símbolo do céu; compreender este símbolo significa experimentar seu caráter inexaurível. O mesmo céu é transcendência do imenso, indicação de ordem, e de uma ordem ela mesma cosmológica, ética e política. Compreender significa repetir em si mesmo esta unidade múltipla, esta mudança no seio de um mesmo tema que abarca todas as acepções.

Daqui uma segunda figura da compreensão: consistirá no compreender um símbolo através de outro símbolo. Com efeito, pouco a pouco a compreensão se estenderá, por força de uma lei de analogia intencional, a todos os outros símbolos que têm uma afinidade com o símbolo do céu: a montanha, a torre e todos os lugares altos. De tal modo se passa facilmente ao simbolismo da ascensão, da saída difícil, da viagem, comum ao poema de Parmênides, da *anábasis* platônica, ao arrebatamento paulino [2 Cor 12, 2], ao êxtase plotiniano e agostiniano, até à subida ao Carmelo [de São João da Cruz].

Uma terceira figura da compreensão: compreender-se-á um símbolo através de um rito e um mito, ou seja, através de outras manifestações do sagrado. Assim, o simbolismo da água se esclarece graças aos simbolismos gestuais da imersão, caso em que se discerne ao mesmo tempo uma ameaça – o dilúvio é um retorno ao indiferenciado –, e a promessa de um renascimento: a água que jorra e fecunda.

Mostrar-se-á por outro lado – e esta será uma quarta figura da compreensão – como o mesmo símbolo unifica vários níveis da experiência ou da representação: o externo e o interno, o vital e o especulativo. Assim, os grandes simbolismos da vegetação expressam conjuntamente uma esquematização da experiência do morrer e do renascer e uma metafísica em forma de imagem da contrariedade originária, até mesmo da identidade dos contrários.

<sup>88</sup> Na época em que escreveu este ensaio, Ricoeur não estava a par de toda a amplitude da História das Religiões eliadiana, razão pela qual a restringiu à fenomenologia da religião *stricto sensu*, que **THR** 'inaugurou'. Allen (1985, p. 260, nota de rodapé 30) esclarece o porquê desta situação:

podemos nos perguntar o que é que leva Ricoeur a considerar que esta obra [**THR**] se situa no 'primeiro nível' de compreensão e não vai mais além. É certo que em uma passagem de *Le symbole donne a penser*, p. 69, Ricoeur reconhece que Eliade vai mais além da 'vida que há nos símbolos para chegar a um pensar autônomo'. Eliade explicou as razões de tal atitude de Paul Ricoeur precisando que ele não conhecia então mais do que seu **Traité (THR)** e que havia se fixado, sobretudo, na análise descritiva e comparativa da coerência interna no nível dos símbolos.

E, como observa Guimarães (2002, p. 467), a restrição feita por Ricoeur à amplitude do trabalho de Eliade sequer faz jus ao âmbito coberto por **THR**, que vai mais além de uma fenomenologia da religião *stricto sensu*, de caráter meramente descritivo:

Embora se possa dizer que nessa obra [**THR**] Eliade dá preferência a uma exegese fenomenológico-descritiva, ele, na verdade, vai mais além enquanto tem em vista reconstruir o universo espiritual arcaico, uma visão de Mundo definitivamente superada pela História mas que fornece a fonte de onde parte uma filosofia do símbolo.

Ricoeur (2002, p. 26-27) aborda então a forma de verificação - que é a da coerência - que se dá no plano da fenomenologia do símbolo ou da “compreensão do símbolo através do símbolo” como ele a denomina (no caso específico de Eliade, no plano da fenomenologia da religião *stricto sensu*):

De formas múltiplas, a fenomenologia do símbolo mostra uma coerência própria, qualquer coisa como um sistema simbólico; interpretar, neste nível [a primeira etapa do “pensar a partir do símbolo”], significa fazer aparecer esta coerência. Certo, todo símbolo expressa somente uma totalidade parcial – a água diz qualquer coisa que os símbolos vegetais não dizem; todo símbolo é o centro de gravidade de uma temática inexaurível e portanto, limitada; mas todos juntos, os símbolos dizem a totalidade.

Para Ricoeur (2002, p. 27), no plano da fenomenologia do símbolo, a questão da verdade não vem ainda posta; se o fenomenólogo chega a definir verdade a coerência própria, a sistematicidade do Mundo do símbolo, esta é uma verdade sem crença, uma verdade à distância, uma verdade reduzida, da qual foram expulsas as perguntas: “*É isto que creio eu? Que coisa faço eu destas significações simbólicas, destas hierofanias?*” Perguntas que, segundo ele, não podem ser colocadas enquanto se permanece no nível do comparativismo, enquanto se passa de um símbolo a outro sem estarmos nós próprios em lugar algum. Trata-se, segundo ele, da “inteligência horizontal, panorâmica, curiosa, mas não interessada”.

Como ficou bem ilustrado por meio das colocações supra transcritas de Ricoeur, a fenomenologia da religião *stricto sensu* eliadiana desenvolve-se, assim, no plano fenomenológico-descritivo ou *horizontal* de análise do simbolismo religioso, utilizando-se na última adjetivação a terminologia do mencionado filósofo francês.

Em sua fenomenologia da religião *stricto sensu*, Eliade, além disso, chega à constatação de que o simbolismo religioso é a chave de interpretação do fenômeno religioso.

E chega também à constatação de que o simbolismo religioso exerce uma dupla função, cognitiva e existencial. Conclui, deste modo, que toda interpretação do fenômeno religioso deve responder a uma dupla exigência, gnosiológica e ontológica, exigência que assim se explica: o conhecimento da estrutura e da significação de um fenômeno religioso por sua integração no sistema simbólico a que ele pertence não vem dissociado da explicitação de seu valor existencial, ou seja, o símbolo sempre aponta para algo real ou para uma verdadeira situação da existência humana.

Já a análise do simbolismo religioso feita no campo da história das religiões, que corresponde a uma segunda forma de “pensar a partir do símbolo” praticada por Eliade, ela se desenvolve em plano diverso daquele em que se coloca a fenomenologia da religião *stricto sensu* eliadiana, qual seja, o plano hermenêutico-filosófico de análise do simbolismo religioso, um plano *vertical* de análise, pode-se dizer, cujo panorama passamos agora a descrever.

O instrumento hermenêutico utilizado por Eliade para a construção da história das religiões é o simbolismo religioso tal como ele se estruturou no trabalho por ele feito no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, com a diferença que o simbolismo religioso é manejado neste caso como o instrumento de uma hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos que é exercitada sobre fenômenos religiosos singulares e históricos para a construção da história universal das religiões.

Mediante a utilização de um procedimento hermenêutico específico – o da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, a qual tem como instrumento metodológico o simbolismo religioso ou as estruturas simbólicas universais que são objeto de captação pela fenomenologia da religião *stricto sensu* - o historiador das religiões torna-se capaz de apreender o significado existencial de um fenômeno religioso concreto, historicamente situado. Em diferentes termos, pode-se afirmar que a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada no campo da história das religiões permite que, a partir do simbolismo religioso, chegue-se à compreensão das posições e situações existenciais assumidas pelo homem no desenrolar da história, o que faz com que os símbolos religiosos mostrem-se como instrumentos detectores e decifradores da realidade humana, permitindo a Eliade não somente conformar sua história das crenças e das ideias religiosas como também assumir suas posições normativas acerca do homem e de sua condição no Mundo a partir do material por ele colhido no campo de sua História das Religiões.

Em suma: a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos desenvolvida pelo historiador das religiões no âmbito da história das religiões corresponde à procura do sentido, da significação ou das significações existenciais que tal ideia religiosa ou tal estrutura arquetípica recebeu ao longo do tempo nos âmbitos religiosos das diversas culturas; é efetivamente uma hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, não

puramente especulativa como a de Ricoeur<sup>89</sup>, mas consiste numa outra forma do *pensar* a partir do símbolo.

A hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada por Eliade no âmbito da História das Religiões leva-o ainda à formulação de juízos normativos sobre o “modo de ser no Mundo”, a “condição humana”, os aspectos da realidade que devem ser considerados como mais “verdadeiros”, mais “autênticos”, mais “elevados”<sup>90</sup>. Estes juízos de valor emitidos por Eliade constituem aspectos puramente filosóficos de sua obra, situando-se na soleira da antropologia filosófica e constituem uma terceira forma do “pensar a partir do símbolo” praticada por Eliade.

Tais juízos normativos são formulados a partir da perspectiva da História das Religiões: são obra do *homo religiosus*, constituem suas próprias valorações feitas a partir de um “ponto de vista religioso”.

Justifica-se a afirmação do parágrafo precedente pela razão de que na base da formulação de tais juízos normativos estão os critérios hermenêuticos que se situam no plano da descrição pura que é objeto da fenomenologia da religião *stricto sensu*.

As afirmações de caráter normativo feitas por Eliade decorrem do estatuto ontológico que o citado autor romeno atribui às estruturas simbólicas arquetípicas - os simbolismos religiosos -, das quais parte para se manifestar sobre aspectos mais profundos da realidade. Encontra-se em Allen (1985, p. 258) a seguinte fundamentação para esta postura de Eliade:

A reflexão filosófica – pois para dar conta das principais afirmações normativas de Eliade cremos que há que se considerá-las a partir do ponto de vista da antropologia filosófica – é exercida mais além dos meros simbolismos arquetípicos. Entre a manifestação de uma estrutura lunar e as conclusões ontológicas que se extraem acerca da “autenticidade” da existência, a interpretação teve que atravessar numerosas etapas que, como dissemos, são para Eliade outros tantos níveis que permitem chegar a uma generalização cada vez mais intensa.

---

<sup>89</sup> Segundo Marino (1981, p.120), a perspectiva que separa a hermenêutica de Eliade daquela especulativa, filosófica, de Paul Ricoeur, situa-se exatamente no fato de que Eliade está interessado, antes de tudo, pelos aspectos objetivos da experiência religiosa, ou, como assinala Spineto (2006, p. 225), remetendo-se a Marino, ‘está propriamente no esforço continuado de Eliade de atribuir às próprias afirmações uma base empírica e não especulativa’.

<sup>90</sup> Allen (1985, p. 241-250), a título de exemplo, menciona e analisa alguns juízos de valor formulados por Eliade em vários escritos que também menciona, tais como: o êxtase e a ascensão enquanto expressões do estado existencial originário e da condição humana em sua plenitude; a religião como solução exemplar de toda crise existencial na medida em que o sagrado é o que é por excelência, o que não é ilusório nem evanescente; a consideração do modo de ser trans-histórico ou religioso como o mais realmente humano em relação ao universo puramente racional e imediato homem ocidental arreligioso.



Isto não quer dizer que estas mudanças de planos ontológicos sejam por isso mesmo arbitrárias ou subjetivas. Para que possa dar conta dos aspectos mais profundos da realidade, devem emanar necessariamente dos mesmos simbolismos elementares e acomodar-se a sua intenção primeira.

Em definitivo, a análise filosófica procede por graus sucessivos, o que faz que cada vez mais se afaste do *dado* dos simbolismos arquetípicos, e que saia do domínio da mera análise descritiva. Mas não deixa de ser certo que a reflexão filosófica *não deve perder nunca seu ponto de partida*, pois somente voltando às fontes pode enriquecer-se e renovar-se graças à descoberta de possibilidades de criação ainda insuspeitadas, mas que também podem verificar-se, se, apesar da distância que separa os dados do nível de generalização a que se aspira, a análise ontológica e os juízos não falsearam sua intenção primeira sobre a qual deve basear-se toda interpretação filosófica<sup>91</sup>.

No plano hermenêutico-filosófico de análise do simbolismo religioso em que se situam a história das religiões e as incursões de Eliade no plano filosófico coloca-se a *questão da verdade*: tanto numa como nas outras Eliade tem o objetivo final de chegar à compreensão das posições e situações existenciais assumidas pelo *homo religiosus*. Sua busca aí, é a do significado ontológico ou existencial do simbolismo religioso.

No que se refere ao conceito de verificação utilizado por Eliade para controlar o processo ontológico que se dá no plano hermenêutico-filosófico de análise do simbolismo religioso, tal matéria foi devidamente abordada no subitem 2.5.2. retro, pelo que apenas fazemos aqui o registro do tema que lá desenvolvemos.

---

<sup>91</sup> Allen (1985, p. 259, nota de rodapé 27) observa que nem todas as afirmações normativas de Eliade podem ser consideradas deste modo, pois, segundo ele, em matéria de fenomenologia das religiões [Eliade] introduz em seus escritos incidentes de inegável caráter subjetivo e manifesta seus sentimentos pessoais. Mas afirma logo a seguir que sua análise é global e intenciona oferecer uma panorâmica geral dos procedimentos utilizados por Eliade para chegar às suas principais conclusões de ordem ontológica.

### 3 AS CATEGORIAS FUNDAMENTAIS DA HISTÓRIA DAS RELIGIÕES DE MIRCEA ELIADE

No Capítulo 1 deste trabalho, fizemos um estudo acerca do estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana, enquadrando o pensamento de nosso autor no campo da fenomenologia existencial da religião.

No Capítulo 2 retro, discorremos sobre o método histórico-fenomenológico-hermenêutico utilizado por Eliade para a construção de sua disciplina.

Neste Capítulo 3, iremos discorrer sobre as categorias fundamentais da História das Religiões eliadiana, que conformam, em seu conjunto, o que se pode denominar o cerne da estrutura categorial do citado pensamento.

Em primeiro lugar, não é demais lembrar que a História das Religiões eliadiana, consistindo em uma fenomenologia existencial da religião, pertence ao plano filosófico. Em sua disciplina, Eliade constrói uma compreensão existencial do comportamento do *homo religiosus* e de seu envolvimento no e com o Mundo, que não é do tipo de causa e efeito como o que decorreria de uma visão mecanicista do comportamento humano própria das ciências empíricas e humanas, mas, é, sim, um envolvimento que se dá em termos de significados existenciais. Não há, portanto, na História das Religiões eliadiana lugar para conceitos, que são próprios das ciências empíricas e humanas, mas, sim, há que se falar em categorias existenciais que dizem respeito ao *homo religiosus* e as suas experiências no campo religioso.

Estando a fenomenologia existencial da religião eliadiana conformada dentro de tais parâmetros, tem-se que a busca de Eliade não se volta para o conceito do sagrado e para o conceito do profano, mas para o modo como o sagrado e o profano são experienciados pelo *homo religiosus*; não é interesse de Eliade, portanto, construir nem um conceito do sagrado, nem um conceito do profano, tampouco conceituar o que se possa entender por *homo religiosus*; do mesmo modo, quando Eliade define o mito como uma história verdadeira, ele está nos dando uma descrição fenomenológica do mito e não uma definição do mito. E assim ocorre com as demais categorias do pensamento de Eliade.

O autor romeno enxerga como uma diferença fundamental que se mostra entre as sociedades “primitivas”, arcaicas e tradicionais, de um lado, e as sociedades ocidentais secularizadas, de outro lado, a diferença entre a cultura do tempo circular adotada pelas primeiras e a cultura do tempo linear adotada pela última, cultura esta

inaugurada pelo Judaísmo e assumida pelo Judeu-cristianismo, tendo sido acrescida, na contemporaneidade, por uma visão historicista do homem<sup>1</sup>. Contudo, apesar de tal diferença fundamental, Eliade entende que o ser humano de qualquer uma destas sociedades de alguma forma apresenta-se sempre como um *homo religiosus*. Ou seja, mesmo numa sociedade como a que constitui o chamado mundo moderno ocidental dessacralizado existem, segundo Eliade, intenções e ideias mais ou menos conscientes que se adéquam à ideia que ele faz acerca do que se apresenta como algo que é religioso.

Partindo deste princípio, temos que as descrições fenomenológicas de Eliade dizem respeito tanto às dimensões religiosas das sociedades “primitivas”, arcaicas e tradicionais como também às sociedades do mundo moderno ocidental secularizado.

Neste Capítulo 3, apresentaremos o essencial da abordagem categorial feita por Eliade ao longo de sua vasta obra científica: iremos discorrer aqui acerca das categorias fundamentais do pensamento eliadiano que, a par de sua própria importância na conformação de tal pensamento, são fundamentais como alicerce categorial de toda sua obra realizada por nosso autor no campo de sua fenomenologia existencial da religião.

Assim o fazendo, no final de nosso trabalho teremos apresentado o pensamento de nosso autor sob o ponto de vista de sua construção teórica desde as suas bases, partindo de seu estatuto epistemológico, passando por seu aspecto metodológico, para chegar, enfim, as suas categorias fundamentais, estas que conjuntamente constituem o alicerce sobre o qual foi construída a História das Religiões eliadiana.

Portanto, deixamos claro que o nosso interesse aqui não é o de fazer uma reconstrução sistemática da totalidade do pensamento eliadiano sob o enfoque categorial, mas é o de apresentar as bases categoriais por ele utilizadas para o desenvolvimento de sua fenomenologia existencial da religião.

Quanto ao simbolismo e ao símbolo religioso, nesta parte de nosso trabalho apenas abordaremos aspectos específicos seus que não foram tratados antes por nós quando estudamos estas categorias no subitem 2.2.4..

---

<sup>1</sup> Faremos um estudo aprofundado dessas duas culturas nos subitens 3.5.1 (que trata da cultura do tempo cíclico), 3.5.3 e 3.5.4. (que tratam, respectivamente, da cultura do tempo linear adotada pelo Judaísmo e depois assumida pelo Judeu-cristianismo, que vigora no mundo ocidental contemporâneo), todos os itens deste Capítulo 3.

### 3.1. A HIEROFANIA: O FENÔMENO RELIGIOSO COMO CATEGORIA FENOMENOLÓGICA

Eliade (LEL, p. 175) considera o sagrado como constituindo o objeto da História das Religiões.

O autor romeno (MSM p. 109-110) enfatiza a posição de Rudolf Otto, o qual, segundo se refere, em *Das Heilige*, em lugar de estudar as ideias de Deus e da Religião, dedicou-se a analisar as modalidades da experiência religiosa, evidenciando o conteúdo e as características específicas desta experiência; e que, ao fazê-lo, negligenciou o pendor racional e especulativo da religião, centrando-se em seu aspecto irracional. Escreve o autor romeno sobre o posicionamento de Otto:

Negligenciando o pendor racional e especulativo da religião [Otto] concentrou-se sobretudo no seu aspecto irracional. Porque – confessa ele explicitamente algures – Otto tinha lido Lutero e compreendia o que quer dizer, para um crente, o ‘Deus vivo’: não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstracta, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um terrível *poder*, manifestado na ‘cólera’, no temor divino. E no seu livro ‘*Das Heilige*’, Rudolf Otto dedica a expor as características dessa experiência aterrorizante e irracional. Identifica o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, diante dessa *majestas* que ostenta uma esmagadora superioridade de potência; identifica o temor religioso perante o *mysterium fascinans*, onde desabrocha a perfeita plenitude do ser. Otto designa todas essas experiências como *numinosas*, porque são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino: o numinoso singulariza-se como qualquer coisa de ‘totalmente diferente’ (*ganz andere*): radical e totalmente diferente: não se parece com nada humano ou cósmico; por seu turno, o homem tem o sentimento da sua profunda nulidade, a noção de não ser mais que ‘uma criatura, isto é, segundo as palavras de Abraão dirigindo-se ao Senhor, de não ser mais que “cinza e pó” (Gênesis, XVIII, 27).

Eliade retém destas análises de Otto a observação de que o sagrado se manifesta sempre como um poder de uma ordem totalmente diversa das forças naturais, sendo que, segundo o nosso autor, a linguagem humana, ao exprimir o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* apenas utiliza uma terminologia analógica que se deve à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere* e que por isso se limita a sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem por termos que essa mesma experiência natural lhe emprestou.

Para indicar o ato de manifestação do sagrado, Eliade cunhou o termo *hierofania*, palavra que, segundo ele (MSM, p. 110<sup>2</sup>), “é cômoda, porque não implica qualquer explicação suplementar: não exprime nada mais que aquilo que está contido em seu conteúdo etimológico, a saber, que qualquer coisa de sagrado nos é mostrada, nos é manifestada”. Esta afirmação implica que a toda hierofania singular, histórica, corresponde um fenômeno religioso também histórico e singular; e, sendo assim, faz-se possível uma fenomenologia do sagrado a partir das hierofanias historicamente acontecidas.

De acordo com Eliade (*apud* Reno, 1978, p. 121)

é a ruptura que se dá no espaço que permite ao Mundo se constituir, porque é através dela, é através da hierofania, que aparece e se mostra o ponto imutável, o eixo central de toda a orientação a vir. Quando o sagrado se manifesta em uma hierofania apropriada, trata-se não somente de uma fratura da continuidade interior do espaço: a revelação se faz, assim, de uma realidade inteiramente diferente, de uma realidade absoluta, e por causa dela mesma, oposta à não-realidade do espaço que a envolve em toda sua imensidade.

Segundo Eliade (MSM, p. 110), poder-se-ia dizer que a história das religiões é constituída por um número considerável de hierofanias (ou de atos de manifestações das realidades sagradas), das mais elementares – como, por exemplo, a manifestação do sagrado numa árvore, numa pedra, ou noutra objeto qualquer - às mais evoluídas, chegando até a hierofania suprema para os cristãos – a Encarnação de Deus em Jesus Cristo -.

Para Eliade (MSM, p. 111), sob o ponto de vista do poder e do dinamismo do sagrado, toda hierofania constitui uma *cratofania*, uma manifestação de força. Ele (MSM, p. 114) traduz assim tal afirmação:

Entre os “primitivos”, como entre os modernos, o sagrado se manifesta sob uma multidão de formas e variedades, e [...] todas essas hierofanias estão carregadas de *poder*. O sagrado é forte, poderoso, porque é real, é eficaz e durável. A oposição sagrado-profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre o *real* e o *irreal* ou o pseudo-real. Poder quer dizer, ao mesmo tempo, *realidade*, *perenidade* e *eficácia*.

O autor romeno (MSM, p. 115) reconhece também que

há uma diferença de nível entre as múltiplas manifestações do sagrado: certas hierofanias saltam aos olhos – outras, pela sua própria estrutura, estão mais apagadas, mais discretas; algumas hierofanias

---

<sup>2</sup> E também em THR e SP.

têm uma tal frequência que nem se podem registrar; outras são mais raras.

Segundo ele, tal observação nos permite compreender o vício fundamental da perspectiva errônea da vida religiosa das populações ‘primitivas’: com efeito, as pessoas deixavam-se impressionar pela violência e pela frequência de certas hierofanias. Reparando-se que os Melanésios criam numa infinidade de objectos e de acções carregadas de *mana*, concluiu-se que a sua religião se limita à crença exclusiva nessa força sagrada e misteriosa. Mas numerosos outros aspectos da sua vida religiosa passaram despercebidos.

Eliade e Sullivan (2006, p. 89-90) fazem uma distinção entre teofania e cratofania consideradas como diferentes tipos de hierofania. Quando uma hierofania revela a presença de uma divindade, temos uma teofania ou a revelação de um deus. Teofanias diferem entre si em forma e significação, dependendo da natureza das formas divinas que elas manifestam: sob a forma de pessoas divinas, as teofanias revelam diferentes modalidades do sagrado, valores religiosos da vida orgânica, da ordem cósmica, ou as forças elementares do sangue e da fertilidade, e também aspectos mais puros e mais sublimes da divindade. A cratofania corresponde a uma manifestação de poder. As cratofanias preservam o sagrado em toda sua ambivalência, ao mesmo tempo atraindo e repelindo com seu poder brutal. O inusual, o novo e o estranho frequentemente funcionam como cratofanias. As cratofanias enfatizam a extensão em que a manifestação do sagrado se insere na ordem das coisas; elas também desencadeiam atitudes contraditórias por parte dos seres humanos em relação a tudo o que é sagrado.

Eliade e Sullivan (*loc. cit.*) observam ainda que, de um lado, o contato com as hierofanias dá segurança, renova e fortalece a realidade da pessoa; de outro lado, uma total imersão no sagrado ou um encontro inapropriado com ele aniquila a existência profana de uma pessoa, uma dimensão essencial da vida.

Quanto à estrutura das hierofanias, segundo Eliade (**MSM**, p. 110), elas apresentam a seguinte estrutura: trata-se da manifestação de algo totalmente diverso, de uma realidade que não pertence ao nosso mundo, nos objetos que fazem parte integrante dele, enquanto natural, profano. Quando o sagrado se manifesta numa árvore ou numa pedra, exemplifica Eliade (*loc. cit.*), não se trata da veneração da árvore ou da pedra em si mesmas; a árvore e a pedra são adoradas porque constituem hierofanias, porque mostram que algo já não é mais árvore nem pedra, mas é sagrado.

Isto se dá, segundo Eliade<sup>3</sup>, porque a hierofania se define, a cada vez, por força da escolha mesma que provoca a sua manifestação, ou melhor, é chamada a reconhecê-la. Os objetos hierofânicos são venerados não por aquilo que eles são (pedra, árvore), mas por aquilo que eles encarnam ou revelam, que é qualquer coisa diferente deles mesmos, o sagrado.

O sagrado manifesta-se, portanto, como uma realidade que pertence a outra ordem diferente da ordem natural sobre um objeto que pertence à mesma ordem natural; ou seja, o sagrado jamais se apresenta ao homem em seu estado puro ou em si mesmo. E o objeto profano no qual ele se manifesta jamais se torna o sagrado em si mesmo, apenas simboliza o sagrado. Situa-se nesta forma de mostraçãõ do sagrado a estrutura de sua camuflagem no profano: o sagrado trasveste-se de profano, veste a roupagem do profano.

Em suma, é a dialética do sagrado e do profano<sup>4</sup> que constitui a estrutura invariante de manifestação de toda e qualquer hierofania: a paradoxal coincidência do sagrado e do profano no objeto hierofânico revelando a intencionalidade religiosa que se faz presente no fenômeno religioso.

Em toda hierofania intervêm três elementos: o objeto natural, a realidade invisível ou o sagrado e o objeto mediador revestido de sacralidade.

O objeto natural vem a ser o objeto profano, pertencente ao Mundo em que vivemos, por intermédio do qual o sagrado se manifesta.

Quanto aos objetos em que o sagrado se manifesta, segundo Eliade (**THR**, p. 35) toda e qualquer coisa - um objeto, um ser, uma planta, uma função fisiológica, um gesto, um jogo, etc. - pode tornar-se uma hierofania:

precisamos de nos habituar a aceitar a existência das hierofanias onde quer que seja, em qualquer sector da vida fisiológica, econômica, espiritual ou social. Em suma, nós não sabemos se existe *qualquer coisa* – objecto, gesto, função fisiológica, ser ou jogo, etc. – que nunca tivesse sido transfigurado, em qualquer parte, no decurso da história da humanidade, em hierofania [...] Tudo quanto o homem manejou, sentiu, encontrou ou amou, pode tornar-se uma hierofania.

Eliade (**THR**, p. 36) propõe, então, a seguinte questão:

Relembrámos no princípio deste capítulo que todas as definições do fenómeno religioso dadas até ao presente colocavam em oposição o *sagrado* e o *profano*. O que acima se acabou de dizer, isto é, que em

<sup>3</sup> Apud Reno, 1978, p. 121.

<sup>4</sup> Que estudamos no subitem 2.2.3. retro.

qualquer momento toda e qualquer coisa pode tornar-se uma hierofania, não contradirá esta definição-tipo do fenómeno religioso? Se *qualquer coisa* pode incorporar a sacralidade, em que medida permanece válida a dicotomia sagrado-profano?

O nosso autor (*loc. cit.*) assim responde à questão por ele proposta:

Esta contradição é só aparente, porque, se é verdade que *qualquer coisa* pode tornar-se uma hierofania, e que, provavelmente não existe nenhum objecto, ou ser, ou planta, que em certo momento da história e em certo lugar do espaço não tenha assumido o prestígio da sacralidade, nem por isso deixa de continuar a ser verdade que não se conhece nenhuma religião ou raça que tenha acumulado, ao longo da sua história, todas estas hierofanias. Por outras palavras, ao lado dos objectos ou dos seres profanos sempre existiram, no quadro de qualquer religião, objectos ou seres sagrados. [...] Temos de ir mais longe: ainda que certa classe de objetos possa receber o valor de uma hierofania, há sempre objectos, nesta classe, que não são investidos deste privilégio<sup>5</sup>.

É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se revela, a propósito do que observa Eliade (**THR**, p. 25):

até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico. Os profetas judeus são os dispensadores dos acontecimentos históricos que justificaram e serviram de suporte à sua mensagem; são também os agentes da história israelita, que lhes permitiu formular certas experiências. Como fenómeno histórico – e não como experiência pessoal – o nihilismo e o ontologismo de certos místicos mahâyânicos não eram possíveis sem a especulação upanishádica, sem a evolução da língua sânscrita. O que de maneira nenhuma significa que qualquer hierofania, assim como qualquer experiência religiosa seja um momento único, sem repetição possível, na economia do espírito. As grandes experiências não se assemelham somente pelo seu conteúdo, mas frequentemente também por sua expressão.

O segundo elemento da hierofania, a realidade invisível ou o sagrado, é expressão do totalmente outro, do “ganz andere”, da Realidade Última, da Realidade Absoluta, que transcende este Mundo e que se manifesta nos objetos, nos seres ou nos eventos deste Mundo. No subitem 3.2.1. apresentaremos o estudo do sagrado sob esta ótica.

O terceiro elemento, que é o elemento central de toda a hierofania, é o objeto mediador, o objeto natural ou o ser revestido de uma dimensão nova, a da sacralidade; o objeto hierofânico. Neste objeto ou neste ser o *totalmente outro* se encarna, nele se tornando o conteúdo revelado do sagrado. Aqui o sagrado não é mais entendido como a

---

<sup>5</sup> Se existem pedras sagradas, nem todas as pedras são sagradas; o mesmo se há de dizer das árvores sagradas.



realidade absoluta em si mesma, mas como realidade manifestada e conteúdo revelado pelo objeto ou ser mediador por meio do qual ele se manifesta e no qual se revela.

A dialética do sagrado e do profano pressupõe uma escolha mais ou menos manifesta, uma separação nítida do objeto hierofânico do mundo circundante a ele, objeto este que passa a incorporar (ou revelar) *algo além de si mesmo*, sendo que este mundo circundante sempre existe, até mesmo quando se trata de uma região hierofânica imensa, como, por exemplo, o Céu. Esse *algo além de si mesmo* pode ser devido à forma singular do objeto hierofânico, a sua eficiência ou a sua força; pode ser deduzido a partir da sua participação num simbolismo qualquer; pode ser atribuído por um rito de consagração ou pode ser adquirido por sua inserção, voluntária ou involuntária numa região saturada de sacralidade (uma zona sagrada, um templo sagrado, um acidente qualquer como a queda de um raio, de um meteorito, etc.).

A manifestação do sagrado no objeto profano produz neste último uma ruptura ontológica: a separação do objeto hierofânico do mundo que o circunda faz-se pelo menos perante ele mesmo, pois ele só se torna uma hierofania no momento em que deixou de ser um objeto profano, em que adquiriu uma nova dimensão, a da sacralidade.

Contudo, na hierofania, a manifestação do sagrado no objeto profano, que tem o condão de transformá-lo em objeto hierofânico, não implica, como se viu quando estudamos a dialética do sagrado e do profano, a abolição do objeto profano como tal; sagrado e profano coexistem no mesmo objeto. Eliade (1970, p. 238-239) enfatiza bem esta questão:

A crítica mais séria de Altizer diz respeito à minha compreensão da dialética do sagrado como uma hierofania. Ele interpreta isto como significando que o *sagrado* abole o *objeto profano* no qual se manifesta. Mas eu venho observando repetidamente que, por exemplo, uma pedra *sagrada* não cessa de ser uma *pedra*; em outras palavras, ela preserva o seu lugar e sua função no ambiente cósmico. De fato, as hierofanias não podem abolir o mundo profano, *pois é a própria manifestação do sagrado que estabelece o mundo*, i. e., transforma o caos sem forma, ininteligível e terrificante em Cosmo. Como eu escrevi alhures: ‘Foi a experiência do sagrado que deu nascimento à ideia de que algo *realmente existe*, de que há valores absolutos capazes de guiarem o homem e conferirem significado à existência humana. É, então, por meio da experiência do sagrado que as ideias de *realidade, verdade e significado* primeiro apareceram, para mais tarde virem a ser elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas. O valor apodítico do mito é periodicamente reconfirmado pelos rituais. Recordação e encenação do evento primordial ajudam o homem ‘primitivo’ a distinguir e a se achar ao Real. Em virtude da repetição contínua de um ato paradigmático, algo mostra-se como fixo e como capaz de fazer frente ao fluxo universal.’ Em suma, a

hierofania é uma ontofania – a experiência do sagrado atribui realidade, forma e significado ao mundo.

Separado de seu meio-ambiente natural, o objeto hierofânico torna-se revestido de sacralidade em razão deste mesmo ato de separação. De acordo com a perspectiva religiosa total no interior da qual a hierofania vem a ocorrer, o valor particular concedido ao objeto considerado em si mesmo deverá, ele também, mudar.

A análise da estrutura de toda hierofania conduz ainda à descoberta de três dimensões: a dimensão absoluta (do sagrado), a dimensão natural do objeto mediador e a dimensão de mediação do objeto natural carregado de sacralidade.

Quando o sagrado, o Absoluto, o Transcendente se manifesta no objeto ou ser profano, sacralizando-o, ele se limita, o que implica que ao mesmo tempo em que o sagrado se mostra no objeto profano, camuflando-se nele, ele também se oculta. Nas palavras do próprio Eliade (*apud* Danca, 2004, p. 343), que já mencionamos antes,

quando se manifesta qualquer coisa de *sagrado* (hierofania), ao mesmo tempo qualquer coisa *se oculta*, se torna críptica. Aqui se assenta a verdadeira dialética do sagrado<sup>6</sup>: pelo simples fato de *mostrar-se*, o *sagrado se oculta*. Não podemos mais pretender compreender definitivamente um fenômeno religioso; qualquer coisa – talvez até mesmo o essencial – será por nós compreendido mais tarde, ou por outros no momento em que ele acontece.

Trata-se, aqui, da chamada dialética da hierofania<sup>7</sup>, que corresponde ao paradoxo da revelação e da ocultação simultâneas do sagrado no objeto profano. A dialética da hierofania está intimamente associada à dialética do sagrado e do profano, já que diz respeito à manifestação do sagrado no profano, mas com ela não se confunde. Na dialética do sagrado e do profano expressa-se a estrutura por meio da qual se dá a manifestação do sagrado sobre o objeto profano, manifestação esta que acarreta a paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do absoluto e do relativo, do ser e do

<sup>6</sup> Melhor teria sido a referência à dialética da hierofania, como veremos a seguir.

<sup>7</sup> Acatamos, aqui, a posição de Danca (2004, p. 346), que extrema os dois tipos de dialética que se mostram no pensamento eliadiano, a dialética do sagrado e do profano e a dialética da hierofania: Portanto, no pensamento de Eliade existem dois tipos de dialética: uma baseada sobre a dicotomia sagrado-profano e outra fundada sobre o paradoxo da ocultação e da revelação [do sagrado] ao mesmo tempo. Estas duas dialéticas não se confundem e provamos esta nossa interpretação com a distinção, feita pelo próprio Eliade, entre as diversas hierofanias, na base do critério do críptico e daquilo que está diretamente coligado ao sagrado em sua mostração no objeto hierofânico: algumas hierofanias são mais abertas (*faniche*, em italiano no original, sem equivalente no português), “deixam transparecer, no seu conjunto, as modalidades do sagrado”, enquanto outras hierofanias são quase crípticas no sentido que “revelam somente em parte ou em modo mais ou menos cifrado a sacralidade incorporada ou simbolizada”. Por exemplo, podemos considerar como hierofania críptica, não suficientemente *aberta ou local* o uso de carregar em trajeto circular, cerimonialmente, um ramo verde no início da primavera; e como hierofania *transparente* o símbolo da Árvore Cósmica.

não-ser no objeto hierofânico, sendo ela o instrumento metodológico adequado para revelar a intencionalidade religiosa do fenômeno religioso. Na dialética da hierofania, mostra-se a dialética da revelação e da ocultação do sagrado no profano: na medida em que o sagrado, o transcendente, o ilimitado, o infinito, manifesta-se num objeto limitado, profano, ele se revela e ao mesmo tempo se oculta porque se limita; o objeto profano, por sua vez adquire, da sua parte, uma excedência de significação que não se mostra à primeira vista. Assim, a revelação do sagrado traz consigo ao mesmo tempo sua ocultação. Estamos aqui lidando não mais no campo da intencionalidade do fenômeno religioso, mas no campo de sua significação. O objeto hierofânico torna-se um símbolo que cumpre ser interpretado.

Porque o reconhecimento de um objeto como portador de uma hierofania está baseado sobre o fato de que ele é chamado a manifestar uma modalidade do sagrado, e devido ao fato de que este objeto não será capaz de representar o sagrado a não ser de uma maneira parcial, inadequada, tal objeto deverá sofrer uma operação de reavaliação para que possa cumprir o papel que lhe cabe. É por isto que as manifestações do sagrado não são jamais fechadas ou monovalentes, elas podem mudar, podem se desenvolver, desde que consideradas a partir de seu conteúdo religioso, em sua forma e em suas funções próprias.

As formas e os sentidos da manifestação do sagrado variam de um povo para outro e de uma civilização para outra. Mas todas as manifestações do sagrado se equivalem no sentido de que desde a mais humilde das hierofanias até a mais terrível das hierofanias, todas elas apresentam a mesma estrutura dialética decorrente da dialética do sagrado e do profano e devem ser explicadas pela mesma dialética da hierofania, donde se pode afirmar que não há verdadeira solução de continuidade na vida religiosa da humanidade.

As hierofanias ou fatos sagrados vêm retratados em documentos que expressam sacralidades, quer se tratem de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens consagrados, de animais, de plantas, de lugares sagrados. Cada documento, pertença ele a qualquer uma destas categorias, pode ser considerado uma hierofania e cada um deles é precioso para a compreensão do fenômeno religioso: pelo simples fato de nos encontramos diante de hierofanias, nos vemos diante de documentos históricos, pois, como já expressei, é na história que o sagrado se manifesta. E qualquer um desses documentos realiza uma

dupla revelação: uma modalidade do sagrado, enquanto hierofania; enquanto momento histórico, uma situação do homem em relação ao sagrado.

Eliade (**THR**, p. 32) escreve ainda que nem a heterogeneidade histórica dos documentos que retratam hierofanias (alguns que emanam das elites religiosas enquanto outros emanam das massas incultas; alguns sendo produtos de civilizações refinadas enquanto outros são criações das sociedades primitivas, etc.), nem a heterogeneidade estrutural desses mesmos documentos (símbolos, mitos, ritos, formas divinas, etc.) constituem um obstáculo para a compreensão de uma hierofania; muito antes pelo contrário, só esta mesma heterogeneidade é que é capaz de revelar todas as modalidades do sagrado: por exemplo, um símbolo ou um mito tornam evidentemente transparentes as modalidades do sagrado que um rito não pode manifestar, mas tão só implicar; a diferença entre o nível de significação de um símbolo e o de um rito é de tal natureza que jamais o rito poderá revelar tudo o que o símbolo ou o mito revelam.

O fato de uma hierofania ser sempre histórica não destrói necessariamente a sua ecumenicidade. Eliade (**THR**, p. 25/26) observa a este respeito que

algumas hierofanias têm um destino local; há outras que têm, ou adquirem, valências universais. Os Indianos, por exemplo, veneram certa árvore chamada *Açavattha*; simplesmente, para eles a manifestação do sagrado nesta espécie vegetal é transparente, pois só para eles a *Açavattha* é uma hierofania e não apenas uma *árvore*. Por consequência, esta hierofania não somente é *histórica* (aliás, como toda a hierofania), mas é também *local*. No entanto, os Indianos também conhecem o símbolo de uma árvore cósmica (*Axis Mundi*), e esta hierofania mítico-simbólica é universal, pois as árvores cósmicas encontram-se em todas as partes nas antigas civilizações [...].

De acordo com Eliade (**THR**, p. 525), a maior parte das hierofanias são suscetíveis de se tornarem símbolos; na ocorrência de tal hipótese, o símbolo prolonga uma hierofania na medida em que a substitui, continuando o processo de hierofanização; e, no momento próprio, é ele próprio uma hierofania ao revelar uma realidade sagrada ou cosmológica que nenhuma outra manifestação revela<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Eliade (**THR**, p. 526) dá o seguinte exemplo de uma hierofania que se prolonga num símbolo: Todos os amuletos e todos os “sinais” nos quais a lua está presente – o crescente, meia-lua, lua cheia – tiram desta presença a sua eficácia: de uma maneira ou de outra, participam na sacralidade da Lua. Poder-se-ia dizer que são epifanias reduzidas da Lua. Mas não é, com certeza, esta epifania reduzida e, por vezes, indistinta (como quando o quarto crescente da Lua é grosseiramente reproduzido em pequenos pães votivos), que explica a importância dos amuletos e dos talismãs: é ao *próprio símbolo* que há que pedir a explicação. O processo é evidente para uma multidão de desenhos e de ornamentos cerâmicos da proto-história chinesa e euro-asiática, que simbolizam as fases da Lua pela diversidade de oposições de branco e de negro, isto é, luz e obscuridade. Estes desenhos e estes ornamentos têm uma função e um valor mágico-religiosos. Mas a *epifania* lunar é neles quase irreconhecível e o que lhes confere o seu valor é o simbolismo lunar.

O símbolo, ao prolongar a hierofania, transforma os objetos em algo diferente do que eles parecem ser perante a experiência profana<sup>9</sup>; em outras palavras,

ao se tornarem símbolos, quer dizer, sinais de uma realidade transcendente, estes objetos *anulam os seus limites concretos*, deixam de ser fragmentos isolados para se integrarem num sistema [simbólico], ou melhor, eles encarnam em si próprios, a despeito de sua precaridade e do seu carácter fragmentário, todo o sistema [simbólico] em questão<sup>10</sup>.

Continuando o contraponto entre símbolo e hierofania, Eliade afirma que a hierofania pressupõe uma descontinuidade na experiência religiosa, na medida em que existe sempre, de uma forma ou de outra, uma ruptura entre o sagrado e o profano e a passagem de um para o outro, ruptura e passagem que constituem a própria essência da vida religiosa; já quanto ao símbolo que prolonga uma hierofania, o simbolismo religioso ou sistema simbólico em que ele se integra realiza a solidariedade permanente do homem com a sacralidade, adjectivando tal solidarização de confusa, pois que o homem só esporadicamente toma consciência dela<sup>11</sup>.

Segundo Eliade (**THR**, p. 527), o simbolismo religioso expressa a necessidade que o homem tem de prolongar até o infinito a hierofanização do mundo.

Eliade e Sullivan (2006, p. 90-91) escrevem que as hierofanias afetam diretamente a situação da existência humana, a condição pela qual o ser humano compreende sua própria natureza e apreende seu destino, dando como exemplos as alterações das estruturas fundamentais do espaço e do tempo acarretadas pelas hierofanias. Toda hierofania transforma o local na qual ela ocorre de modo que um lugar profano se torna um recinto sagrado. As hierofanias também transformam o tempo, quando marcam uma ruptura do tempo profano que se transforma em tempo mágico-religioso. Tal como ocorre com os espaços sacralizados por uma hierofania, que podem ser reconstruídos por meio de atos de consagração, também os atos hierofânicos são repetidos no calendário sagrado de cada ano: rituais que repetem o momento de uma hierofania recriam as condições do mundo nas quais o sagrado apareceu originalmente, e quando isto ocorre, um poder extraordinário preenche a sucessão profana do tempo, como ocorre, por exemplo, nas cerimônias do Ano Novo, em que se dá a recriação

---

<sup>9</sup> Uma pedra que se torna o símbolo do centro do mundo, por exemplo.

<sup>10</sup> Eliade, **THR**, p. 531.

<sup>11</sup> A este propósito, temos o seguinte exemplo dado por Eliade (**THR**, p. 526):

O que traz consigo um talismã, o jade ou as pérolas é projectado por eles, de forma permanente, na zona sagrada representada, quer dizer, simbolizada, por um ou por outro, respectivamente. Ora, esta permanência não pode ser adquirida por meio de uma experiência mágico-religiosa, que supõe previamente uma ruptura entre o profano e o sagrado.

periódica do Mundo, que é reconduzido a um estado de pureza, de poderio e promissor, tal como aconteceu no começo.

Quanto à forma de manifestação do sagrado ao longo do tempo, Eliade (**MSM**, p. 129/130) observa que, quando o sagrado se manifesta unicamente no Cosmo, o que é o caso das religiões arcaicas, primitivas e tradicionais, é facilmente reconhecível pelo homem.

Porém, como faz notar o autor romeno, a revolução religiosa acarretada pelo Judaísmo alterou tal situação, uma vez que Yahweh é a Pessoa divina, o “Deus vivo”, que se manifesta ou intervém na História por meio de teofanias que não são reversíveis nem repetíveis, como, por exemplo, deu-se na queda de Samaria e deu-se na queda de Jerusalém.

Com o Judeu-cristianismo, o mesmo autor pontua que a revolução causada pelo Judaísmo se aprofundou: Deus-Pai mostra-se de uma forma radical e completa ao encarnar-se em Jesus Cristo, acarretando com isto a transformação da História em teofania. Cristo e seus contemporâneos fazem parte da História; mais do que isso, ao encarnar Deus, Cristo aceitou assumir a História, da mesma forma como a sacralidade, nas religiões cósmicas, ao manifestar-se em tal ou qual objeto cósmico aceitava, paradoxalmente, os vários condicionamentos desse objeto. Em decorrência desta situação, o nosso autor (**MSM**, p. 130) faz a seguinte análise quanto à forma de manifestação do sagrado para o cristão:

Para o cristão, por conseguinte, processa-se uma separação radical entre os diferentes eventos históricos: certos acontecimentos foram teofanias (exemplo: a presença histórica de Cristo), outros são simplesmente profanos. Mas Cristo pelo seu Corpo místico, a Igreja, continua a estar presente na História. E isto cria, para o verdadeiro cristão, uma situação extremamente difícil. Já não pode recusar a História, mas também não pode aceitá-la em bloco. Deve continuamente *escolher*, esforçar-se por distinguir, na massa de acontecimentos históricos, aquele que, *para ele*, poderá possuir um significado salvador.

Sabemos como é difícil esta escolha: na História, a separação entre o sagrado e o profano – tão clara e nítida em tempos pré-cristãos – já não é evidente<sup>12</sup>.

Em seu **THR**, Eliade optou por fazer a exposição, em capítulos separados, de hierofanias cósmicas – o Céu, as Águas, a Terra, as Pedras -, de hierofanias biológicas – os ritmos lunares, o Sol, a vegetação e a agricultura, a sexualidade, etc. – e das

<sup>12</sup> Quando formos discorrer sobre a categoria do *homo religiosus*, no item 3.3., e sobre a irreconhecibilidade do sagrado, no subitem 3.1.1.2, iremos nos aprofundar sobre esta matéria.

hierofanias tópicas – lugares consagrados. Ele (THR, p. 21) justifica esta via que seguiu com as seguintes razões: a) tal metodologia dispensa uma definição *a priori* do fenômeno religioso, mas, por outro lado, após tomar contato com todas estas hierofanias, o leitor da sua obra poderá refletir sobre a morfologia do sagrado; b) a análise de cada grupo de hierofanias, ao colocar em destaque as modalidades do sagrado, e ao possibilitar a compreensão de como é que se integram num sistema coerente, prepara o terreno para as discussões sobre a essência da religião; c) o exame simultâneo das formas religiosas inferiores e superiores põe em evidência os seus elementos comuns, evitando certos erros imputáveis a uma ótica “evolucionista” ou “ocidentalista”; d) os conjuntos religiosos não ficam excessivamente divididos, pois cada classe de hierofanias (aquáticas, celestes, vegetais, etc.) constitui um todo, tanto sob o ponto de vista morfológico como sob o ponto de vista histórico; e) cada capítulo da obra põe em evidência uma modalidade do sagrado, uma série de relações entre o homem e o sagrado, e, nestas relações, uma série de momentos históricos.

Estas classes de hierofanias apresentadas em THR constituem sistemas simbólicos autônomos e coerentes e a interpretação das hierofanias históricas, singulares, deverá ser feita à luz dos respectivos sistemas simbólicos a que cada uma destas últimas pertence; só assim se poderá atingir os significados profundos das hierofanias históricas. Mostra-se, aqui, outra relação entre símbolo e hierofania, neste caso derivada de um critério interpretativo muito importante na hermenêutica eliadiana.

### 3.2. O SAGRADO

Respondendo à pergunta que lhe foi formulada por Rocquet (LEL, p. 175) sobre qual é o objeto da *história ou da ciência das religiões*, Eliade respondeu que este objeto é o sagrado, tendo observado logo em seguida a dificuldade que é para o historiador das religiões delimitar o referido objeto.

Rocquet (LEL, p. 176) coloca, então, a Eliade a seguinte pergunta:

O sagrado é, portanto, a pedra angular da experiência religiosa. Mas ele é diferente de um fenômeno físico ou de um fato histórico, por exemplo: só se descobre por uma “fenomenologia”?

A resposta de Eliade é afirmativa e nela ele enfatiza quais são as dimensões do enfoque fenomenológico que ele dá ao estudo do sagrado:

Antes de qualquer coisa, quando se pensa no sagrado, não se deve limitá-lo às figuras divinas. O sagrado não implica a crença em Deus,

em deuses ou em espíritos. É, eu repito, a experiência de uma realidade e a origem da consciência do existir no mundo. O que é esta consciência que faz de nós homens? É o resultado desta experiência do sagrado, desta separação que se dá entre o real e o irreal. Se a experiência do sagrado é essencialmente da ordem da consciência, é evidente que o sagrado não será reconhecido “de fora”. É por meio da experiência interior que cada um de nós poderá reconhecê-lo nos atos religiosos de um cristão ou de um “primitivo”.

Eliade, como historiador das religiões, por meio de um enfoque fenomenológico, busca apreender a natureza do sagrado de duas formas: por meio da análise fenomenológica da sua manifestação, manifestação esta que, como se viu, corresponde ao que ele denomina hierofania<sup>13</sup>; e, também o faz analisando fenomenologicamente a experiência do sagrado tal como ela se desenrola para seu sujeito, o *homo religiosus*, em sua consciência, neste último caso, tomando-o como um elemento da estrutura da consciência humana e ao mesmo tempo um modo de ser no mundo, que se opõe ao modo de ser profano.

Veremos neste item que, sob a primeira das perspectivas citadas – a da hierofania -, Eliade apreende o sagrado como o Poder, o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere*, que se manifesta no mundo nas realidades profanas, nas hierofanias; como o objeto mediador entre a realidade sagrada invisível (o Poder, o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere*) e o *homo religiosus* considerando-se a estrutura das hierofanias; e como aquilo que se opõe ao profano na dialética do sagrado e do profano, que é ínsita a toda hierofania.

Ries (2009, p. 249) apresenta a seguinte filiação metodológica de Eliade quando este último analisa o sagrado sob o ponto de vista da hierofania:

Como Durkheim e como Otto, Eliade faz do sagrado o fundamento da ciência das religiões. “Este pequeno livro [SP] pode, portanto, servir de introdução geral à história das religiões [História das Religiões],

<sup>13</sup> Sobre as formas de abordagem do sagrado, Ries (2009, p. 253-254) contrasta assim a abordagem teológica e a abordagem fenomenológica do sagrado:

O teólogo orienta sua reflexão sobre o divino, sobre a natureza do divino, sobre Deus fundando-se sobre os dados revelados pelos grandes monoteísmos, judeu, cristão e muçulmano. Para ele, os aportes de outras religiões, como as religiões indo-europeias ou as religiões semíticas arcaicas serão mínimos. O historiador das religiões, ao contrário, debruça-se sobre as hierofanias, numerosas e heterogêneas. Ele leva em consideração o maior número possível delas, examina sua estrutura e sua morfologia a fim de apreender as modalidades do sagrado e de extrair os respectivos conteúdos. Ele não tenta estudar o sagrado como realidade suprema que se revela por si própria, mas ele o apreende sob o aspecto da sua manifestação, vale dizer, o sagrado manifestado e limitado pelo ato mesmo de sua manifestação. O historiador das religiões procura compreender o sagrado dentro do contexto das hierofanias submetidas aos limites da espacialidade e da temporalidade.

No decorrer do desenvolvimento deste item, constataremos que a abordagem de Eliade acerca do sagrado, como afirmamos, é efetivamente a de um historiador das religiões.



pois que descreve as modalidades do sagrado e a situação do homem num mundo carregado de valores religiosos”. O estudo das religiões australianas conduziram Durkheim a identificar o sagrado ao *mana* e a fazer do sagrado um produto da consciência coletiva, criado pela sociedade em vista de transmitir o ideal coletivo à consciência individual. Na sua análise marcante das modalidades da experiência religiosa, Otto extraiu três faces do sagrado: o numinoso propriamente dito, o *sanctum* como valor numinoso oposto ao profano, o sagrado como categoria *a priori* do espírito que torna o homem capaz de descobrir o numinoso, de apreender a partir dele o valor e de viver a aproximação do “totalmente outro”. Otto viu no sagrado um princípio vivo que constitui a parte mais íntima de todas as religiões. Da pesquisa de Durkheim, Eliade retém sobretudo que o sagrado se opõe ao profano. “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como qualquer coisa completamente diferente do profano”. Na esteira de Söderblom e de Otto, Eliade sublinha a natureza específica do sagrado: “O sagrado manifesta-se sempre como uma força de uma outra ordem inteiramente diversa das forças naturais”.

Ainda sob a perspectiva fenomenológica, agora já sob a ótica do *homo religiosus*, que é quem realiza a experiência religiosa, Eliade (LEL, p. 175-176) aborda o sagrado como constituindo um elemento da estrutura da consciência humana e como um modo de ser no mundo, assim fundamentando esta sua posição:

O que me parece de completamente impossível, em todo caso, é imaginar como o espírito humano poderia funcionar sem a convicção de que existe qualquer coisa de irredutivelmente *real* no mundo. É impossível imaginar como a consciência poderia aparecer sem conferir uma *significação* aos impulsos e às experiências do homem. A consciência de um mundo real e significativo está intimamente ligada à descoberta do sagrado. Por meio da experiência do sagrado, o espírito apreendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo, e aquilo que é desprovido destas qualidades, vale dizer, o fluxo caótico e perigoso das coisas, suas aparições e desaparecimentos fortuitos e vazias de sentido... Mas deve-se ainda insistir sobre este ponto: o sagrado não é um estágio da história da consciência, é um elemento da estrutura desta consciência. Nos graus mais arcaicos da cultura, *viver como ser humano* é em si um *ato religioso*, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho possuem um valor sacramental. A experiência do sagrado é inerente ao modo de ser do homem no mundo. Sem a experiência do real – e daquilo que não o é – o ser humano não saberia se construir. E é a partir desta evidência que o historiador das religiões começa a estudar as diferentes formas religiosas.

Conclui-se do exposto que, analisando-o fenomenologicamente, Eliade não adota uma abordagem do sagrado sob o ponto de vista conceitual; além disso, sua concepção fenomenológica acerca do sagrado não é unívoca: analisando-o como categoria fenomenológica, o nosso autor apresenta um espectro das características do

sagrado que decorrem das diversas perspectivas em que realiza esta sua análise, as quais devem ser somadas para que se tenha uma visão abrangente do que consiste tal categoria para o homem segundo o autor romeno.

Neste item, iremos abordar separadamente cada uma destas características do sagrado elaboradas por Eliade.

### **3.2.1. O sagrado como o Poder, o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere***

Na Introdução de **SP** (p. 26/27), Eliade aborda fenomenologicamente o sagrado tomando como exemplo a experiência que dele faz o homem das sociedades arcaicas:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível em o sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Esta tendência é de resto compreensível porque para os “primitivos” como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao *poder*, e, no fim de contas, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição sagrado/profano traduz-se muitas vezes como a oposição entre *real* e *irreal* ou pseudo-real. (Bem entendido, é escusado esperar reencontrar-se nas línguas arcaicas esta terminologia dos filósofos: *real-irreal*, etc. – mas encontra-se *a coisa*). É, portanto, fácil de compreender que o homem religioso deseje profundamente *ser*, participar da *realidade*, saturar-se de poder.

Sob esta perspectiva, o sagrado se apresenta para o *homo religiosus* como uma potência, como uma manifestação poder, de força, de eficácia. Trata-se de uma potência de outra ordem que não a ordem natural, uma potência de uma ordem transcendente, o *ganz andere*.

Com o objetivo de determinar a natureza dessa potência sagrada, Eliade examina diversas hierofanias tais como elas se apresentam para o *homo religiosus* arcaico e o das sociedades tradicionais. Constata que esta potência sagrada se manifesta sob várias modalidades na experiência religiosa, existindo diferenças de nível da sua força e fontes diferentes para a sua mostração.

Eliade coloca o problema do sagrado e da sua potência em diversos níveis, principalmente em seu nível mais elevado, o do Céu e dos deuses uranianos. O autor romeno constata que os primitivos dão-se conta de que o pensamento pode ser uma fonte considerável de energia; numerosas populações primitivas acreditam que os deuses criaram o mundo *ex nihilo*, apenas com a força do pensamento, isto é, concentrando-se. Segundo ele (**MSM**, p. 116), “todos os deuses celestes dos

‘primitivos’ possuem atributos e sortilégios que denotam a sua inteligência, a sua ciência, a sua ‘sabedoria’”. Ao que acrescenta: “O deus celeste *vê tudo* e, por conseguinte, sabe tudo – e esta ciência de ordem sobrenatural é por si própria uma força”<sup>14</sup>. Com relação às religiões mais evoluídas o nosso autor (MSM, p. 117) afirma que se passa o mesmo: “a inteligência, a onisciência, a sabedoria, não são apenas *atributos* da divindade celestial, são *poderes*, e o homem é obrigado a contar com eles”.

Na análise que assim faz das características desses deuses supremos, dessas divindades celestiais, Eliade (MSM, p. 117) dá conta da existência da ideia de um Deus criador tanto nas religiões ditas primitivas como nas religiões politeístas.

Trata-se de um dado fundamental, o de um Deus criador, onisciente e poderoso, dado este que ilumina a natureza do sagrado, que constitui uma força cuja fonte é a divindade.

Quanto aos deuses supremos dos primitivos, o mesmo autor observa que eles “são desprovidos de culto; são considerados como deuses longínquos, passivos e indiferentes, verdadeiros *dii otiosi*”<sup>15</sup>. Afirma ele ainda que, ao abandonarem a Terra e se retirarem para o mais alto Céu, os Seres Supremos deixaram em seu lugar os seus filhos ou seus mensageiros, ou uma outra divindade que lhes estava subordinada e que, de alguma forma continua ocupar-se da criação, a completá-la e a mantê-la, analisando, assim, tal fenômeno:

os “primitivos” estão bastante bem informados quando ao poder original desses Seres Supremos: sabem, por exemplo, que foram eles que criaram o mundo, a vida e o homem. Mas, segundo os seus mitos, pouco tempo depois, esses Seres supremos e criadores abandonaram a Terra para se retirarem para o mais alto céu. Em seu lugar deixaram os seus filhos ou seus mensageiros, ou uma outra divindade que lhes estava subordinada e que continua, de alguma forma, a ocupar-se da criação, a completá-la ou mantê-la.

[...]

Os Seres supremos perdem progressivamente a sua actualidade religiosa; em seu lugar, substituem-nos outras figuras divinas, mais próximas do homem, mas “concretas” e mais “dinâmicas”: deuses solares, Grandes Deuses, Antepassados míticos, etc.. Estas figuras divinas chegam a confiscar a quase totalidade da vida religiosa da tribo. Mas, em caso de aflição extrema, quando já se tentou tudo em vão, e sobretudo em caso de desastre proveniente do céu - seca, tempestade, epidemia – voltam-se para o Ser supremo e imploram-lhe auxílio.

[...]

Os Hebreus voltavam-se para Jahvé em consequência das catástrofes históricas e na iminência de uma aniquilação comandada pela história (os

---

<sup>14</sup> Eliade, MSM, p. 116.

<sup>15</sup> Eliade, MSM, p. 117.

grandes impérios militares)<sup>16</sup>; os “primitivos” lembram-se dos seus Seres supremos em caso de catástrofes cósmicas. Mas o sentido desse regresso ao Ser supremo é o mesmo entre uns como entre os outros: numa situação extremamente crítica, numa *situação-limite* onde a própria existência da coletividade está em jogo, abandonam-se as divindades que asseguram e exaltam a Vida em tempos normais, para reencontrar o Ser supremo.

[...]

Na aparência, estas divindades [as divindades de substituição ou fecundadoras] eram fortes, *poderosas*. A sua actualidade religiosa explica-se justamente pela sua força, pelas suas reservas vitais ilimitadas, pela sua fecundidade. E contudo, os seus adoradores – tanto os primitivos como os Hebreus – tinham a noção de que todos essas Grandes Deusas, todos esses Deuses solares ou agrários, e todos esses Antepassados e Demónios, eram incapazes de os *salvar*, isto é, de lhes assegurar a existência, nos momentos realmente críticos; esses deuses e deusas só podiam *reproduzir* a vida e *umentá-la*; e, o que é mais, não podiam desempenhar essa função a não ser durante uma época “normal”; resumindo, eram divindades que regiam admiravelmente os ritos cósmicos, mas que se revelavam incapazes de *salvar* o Cosmo ou a sociedade humana num momento de crise (crise histórica no que diz respeito aos Hebreus).

Como explicar este fenómeno? [...] As diversas divindades que substituíram os Seres Supremos acumularam poderes mais *concretos* e mais espectaculares: os poderes da vida; mas por este mesmo facto, “especializaram-se” na *procriação* e perderam os poderes mais subtis, mais “nobres”, mais “espirituais” dos *Deuses Criadores*<sup>17</sup>.

Resulta da análise fenomenológico-histórica assim feita por Eliade que tanto os Seres Supremos como as divindades de substituição têm como sinal de sacralidade o poder, a potência.

Já nas grandes religiões, os deuses celestes conseguiram conservar sua atualidade religiosa, apresentando-se como deuses soberanos, como é o caso de Zeus, na Grécia, de Júpiter, em Roma, de Ahura Mazda, no Irã, sendo a soberania a sua característica, assim considerada como sendo a fonte de um poder sagrado diferente, suscetível de manter a supremacia absoluta num panteão. No caso das religiões da soberania divina, o poder não se manifesta mais no contexto da sacralidade da vida; é a soberania divina que é ela própria a fonte do poder sagrado<sup>18</sup>.

No caso de Yahweh, ele rejeita todos os cultos cósmicos e exige a fé que implica uma interiorização do culto; trata-se de um Deus forte, todo-poderoso e onisciente, capaz de manifestar seu poder e sua sabedoria nos grandes eventos cósmicos; mas embora tenha essa capacidade de se manifestar nos acontecimentos cósmicos, Yahweh

<sup>16</sup> Eliade (MSM, p. 118) referiu-se antes aos antigos Hebreus, que, cada vez que viviam uma época de paz e de prosperidade econômica afastavam-se de Yahweh e reaproximavam-se dos Ba'als e dos Ashtartés dos seus vizinhos; somente as catástrofes históricas os faziam voltar os olhos para Yahweh, o verdadeiro Deus.

<sup>17</sup> Eliade, MSM, p. 117-119.

<sup>18</sup> MSM, p. 121-122.

prefere dirigir-se diretamente aos humanos, interessando-se por sua vida espiritual. Os poderes religiosos postos em ação por Yahweh são poderes espirituais <sup>19</sup>.

Quanto à característica da transcendência, da natureza absoluta, da perenidade do sagrado, e também quanto as suas características de força e de sacralidade, Eliade encontra seu fundamento primordial na significação religiosa do Céu considerado em si mesmo. Escreve ele (**THR**, p. 65-66):

Sem precisarmos sequer de atentar na efabulação mítica, o Céu revela directamente a sua *transcendência*, a sua *força*, e a sua *sacralidade*. A simples contemplação da abóbada celeste provoca na consciência primitiva uma experiência religiosa.

Uma afirmação como esta não implica necessariamente um “naturismo” urânico. Para a mentalidade arcaica, a natureza nunca é exclusivamente “natural”. A expressão “simples contemplação da abóbada celeste” toma um sentido diferente se a relacionarmos com um homem primitivo de tal modo sensível aos milagres quotidianos que nos é hoje difícil imaginar, pois essa contemplação é uma revelação. O Céu revela-se tal como é, por excelência, “uma coisa muito diferente” do pouco que representa o homem e o seu espaço vital. Diríamos que o simbolismo da sua transcendência se deduz da simples tomada de consciência da sua altura infinita. O ser “altíssimo” é algo que se torna necessariamente um atributo da divindade. As regiões superiores, inacessíveis ao homem, as zonas siderais, adquirem os prestígios divinos do transcendente, da realidade absoluta, da perenidade. Tais regiões são a morada dos deuses; é aí que chegam alguns privilegiados pelos ritos de ascensão celeste; até aí se elevam, segundo as concepções de certas religiões, as almas dos mortos.

O alto é uma dimensão inacessível ao homem como tal; pertence por direito às forças e aos seres sobre-humanos; [...].

Tudo isto é deduzido da simples contemplação do Céu; mas seria erro grave considerar essa dedução como uma operação lógica, racional. A categoria transcendental da “altura”, do supra-terrestre, do infinito, revela-se ao homem integral, tanto à sua inteligência como à sua alma. O simbolismo é um dado imediato da consciência total, ou seja, do homem que se descobre como tal, do homem que toma consciência da sua posição no universo; estas descobertas primordiais estão ligadas de maneira tão orgânica ao seu drama que o mesmo simbolismo determina tanto a actividade do seu subconsciente como as mais nobres expressões da sua vida espiritual. Insistamos, pois, nestas distinções, isto é, que se o simbolismo e os valores religiosos do Céu não são deduzidos de maneira lógica, a partir da observação calma, objectiva, da abóbada celeste, nem por isso são o produto exclusivo da efabulação mítica e das experiências irracionais religiosas. Repitamos: ainda antes de toda a valorização religiosa do Céu, já este último revela a sua transcendência. Só pela sua simples existência o Céu “simboliza” a transcendência, a força, a imutabilidade. *Existe* porque é *elevado, infinito, imutável, poderoso*.

---

<sup>19</sup> **MSM**, p. 122-123.

Eliade (THR, p. 132) afirma ainda que estaríamos a cometer um erro se limitássemos as hierofanias celestes às figuras divinas ou semidivinas a que deram origem, pois o caráter sagrado do Céu está presente em inúmeros conjuntos rituais ou míticos que, aparentemente, não guardam relação direta com uma divindade uraniana. O sagrado celeste continua a atuar na experiência religiosa pelo simbolismo da *altura*, da *ascensão*, do *centro*, etc., até quando a divindade uraniana passou a um segundo plano. No simbolismo celeste encontramos ainda, por vezes, a substituição de uma divindade uraniana por uma divindade fertilizante; nem por isso a estrutura celeste desse simbolismo deixa de subsistir.

No que se refere ao sagrado na Índia, cujas características, juntamente com as que resultaram das análises fenomenológicas precedentes a que acabamos de nos referir, Eliade também utilizou para construir o sagrado como categoria da sua História das Religiões, encontramos em Danca (2004, p. 311-312) as seguintes colocações que fazemos nossas aqui:

Como se sabe, para a Índia, a realidade inefável vêm indicada com a palavra *Brahman*, que Mircea Eliade define assim: (*Brahman*) é aquele ser sem nome, sem predicados, o é o Deus religioso, mas muito mais um princípio forte, transcendente, metafísico.

Uma vez que essa “entidade” é o absoluto metafísico, purificado do formalismo mitológico, liberado das categorias, encontrar *Brahman* é sobretudo um trabalho metafísico, muito mais do que uma experiência religiosa, de modo que todas as vezes que se fala dele, *situa-se num terreno metafísico*. Temos a ver com este princípio metafísico também quando se trata de Deus no sentido teísta e devocional da palavra, Deus da experiência religiosa, manifestado nas criações e nas revelações, encontrado mediante o contato sobrenatural da oração ou do êxtase. Segundo Eliade, este Deus devocional foi desconhecido por muito tempo na Índia e é totalmente ausente precisamente nos sistemas teístas, no *Niaya*, *Yoga*, *Vedanta*. Por isto se pode dizer que se fala de Deus, mas somente sob o aspecto de *Brahman*, de princípio metafísico, de consciência pura e não sob o aspecto de *Ishwara*, do Deus pessoal, senhor do Destino, guia dos atos e doador da graça.

Em consequência, falar do caráter místico do pensamento indiano é impróprio, a partir do momento em que temos a ver com um caráter muito mais metafísico e científico. A devoção (*bhakti*), que constitui o sinal e o valor do teísmo, é um produto tardio e popular. Assim, “sobre o Deus pessoal não se faz filosofia na Índia, ele é irracional”. Enfim, *Brahman*, enquanto o Uno, “é imanente na criação e ao mesmo tempo é transcendente porque é imutável, não qualificado e não dedutível mediante as relações”.

Mais tarde, na época védica, graças às especulações sobre esta palavra e sobre a potência que ela representa – sobre a potência escondida no Cosmo – a palavra termina por indicar a realidade da qual se fala sempre, mas sem que se possa exprimi-la, o mistério do qual estão

impregnados todos os seres, e enfim, o Absoluto colocado no coração das coisas, antes delas e sobre elas.

Se bem que nos textos dos Upanishades e vedantinos se aceite que *Brahman*, a realidade suprema, não detenha qualquer qualidade (*nirguna*) enquanto irreduzível a qualquer forma ou mesmo categoria mental (*neti neti* – não assim, não assim – *anyad eva*, completamente diverso), todavia se pensa que *Brahman* possa ser apresentado ao mesmo tempo em termos positivos; pode-se dizer que *Brahman* é *Ser*, *Realidade* (*sat*, *satya*), *Pensamento*, *Infinito* (*ananta*), *Beatitude* (*ananda*) e ulteriormente se dirá *Brahman* como *Força*, *Potência* (*sakti*). Como veremos mais adiante, estes atributos positivos de *Brahman* coincidem em parte com os valores que Eliade atribui ao sagrado.

No que diz respeito à contradição entre estas afirmações positivas e a natureza inefável do seu objeto, tal contradição é possível somente em relação aos esquemas lógicos europeus que descrevem a estrutura do ato da definição. A distinção clássica da filosofia europeia entre a definição real e a definição *nominal*, por exemplo, não se encontra na lógica indiana, onde a definição é um ato semiológico: o definir se transforma num simples sinal, mediante o qual não se realiza um ato de conhecimento sobre o objeto definido, mas somente um reconhecimento. Em consequência, a referência positiva em relação a *Brahman* não implica atributos predicativos destinados a desvelar sua essência que permanece inefável, mas somente *laksana*, *sinais*, mediante os quais *Brahman* se manifesta e pode ser reconhecido.

Portanto, quando Eliade apresenta o sagrado em termos positivos, considera estes termos a partir da sua posição fenomenológica e influenciado pelo pensamento indiano, como expressão, modalidade de manifestação do sagrado na consciência humana, isto é, como sinais de orientação. Neste caso, a função do sagrado como sinal é aquela de: “detém-te perante o não-ser, obrigando-te, ao mesmo tempo, a ver e a repetir as normas, os limites e as formas.(...) O sinal é o selo, a chancela que distingue o ser do não-ser e que te ajuda, ao mesmo tempo, a *identificar-te* contigo próprio, a ser tu mesmo, e a não te transformares, *carregado pelo fluxo vital e coletivo*”.

Mas quando o sagrado como sinal não vem reconhecido assiste-se a uma morte espiritual, que Eliade descreve nos seguintes termos: “é grave a morte dos sinais sobre uma cultura fundada sobre os sinais e seus limites. Quando a liberdade transforma-se em libertinagem e o homem procura o sentido de uma *forma* (norma, instituição, símbolo) em níveis baixos, aquém do humano (o freudismo, o positivismo, etc.) – assistimos a uma atroz confusão de planos, que conduz, nos melhores dos casos, a um barroco espiritual”.

Pode-se concluir, assim, que Eliade, graças a um duplo procedimento, fenomenológico e histórico, apresenta uma abordagem da natureza do sagrado a partir das hierofanias, para finalmente assim se referir a ele (**MSM**, p. 114):

Contentar-nos-emos em afirmar que, entre os “primitivos”, como entre os modernos, o sagrado se manifesta sob uma multidão de formas e variedades, e que todas essas hierofanias estão carregadas de *poder*. O sagrado é forte, poderoso, porque é real, é eficaz e durável. A oposição sagrado-profano traduz-se muitas vezes como uma oposição

entre o *real* e o *irreal* ou pseudo-real [chamando a atenção de que não se encontra essa terminologia nas línguas arcaicas, mas existe a *coisa*]. Poder quer dizer, ao mesmo tempo, realidade, perenidade e eficácia. Mas temos sempre de levar em conta o facto de o sagrado se manifestar sob modalidades múltiplas, níveis diferenciados.

Sob o ponto de vista do *homo religiosus* cujo paradigma, para ele, é o homem religioso das sociedades arcaicas, Eliade (SP, p. 209) assim contextualiza o sagrado:

Conforme repetimos em várias ocasiões, o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e apesar do número considerável das formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* crê sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo mas que se manifesta neste mundo, e, por este facto o santifica e o torna real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana actualiza todas as sua potencialidades na medida em que é religiosa, quer dizer: participa da realidade. Os Deuses criaram o homem e o Mundo os Heróis Civilizadores acabaram a Criação, e a história de todas estas obras divinas e semidivinas está conservada nos mitos. Reactualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino – o homem instala-se e mantém-se junto aos Deuses, quer dizer no real e significativo.

Danca (2004, p. 311) aponta as expressões que Eliade utiliza para indicar a noção de sagrado tais como “o sagrado é uma expressão da realidade por excelência”, “o sagrado se manifesta como também uma força, como uma potência”, “o sagrado é forte, potente porque é real”, o sagrado é “aquilo que se revela real, potente e significativo”, realçando que, em assim o fazendo, “Eliade apresenta a realidade inefável em termos positivos [...]”.

A atitude do homem perante o sagrado – o Poder, o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere* - é ambivalente: se, de um lado, o sagrado lhe serve como meio para assegurar e aumentar sua própria realidade por via de um contato o mais frutuoso possível com as hierofanias e as cratofanias, de outro lado, em razão da sua integração a uma ordem ontológica superior a sua condição profana, ele se arrisca a perder esta última realidade que, embora deseje ultrapassar, não pode ser por ele abandonada totalmente. E esta atitude ambivalente do homem perante o sagrado não se restringe aos casos das hierofanias e cratofanias negativas (medo dos mortos, dos espíritos, de tudo que é “impuro”), mas se mostra também nas formas religiosas mais evoluídas<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Eliade (THR, p. 42) dá aqui o exemplo da ambivalência da atitude do homem perante uma teofania como a que nos é revelada pelas místicas cristãs mais evoluídas, que inspira à maioria dos indivíduos não



### 3.2.2. O sagrado como o objeto mediador entre a realidade sagrada invisível (o Transcendente, a Realidade Última, o *ganz andere*) e o *homo religiosus*, que se mostra em toda hierofania

Esta caracterização do sagrado diz respeito a sua função na hierofania.

Quando analisamos a categoria da hierofania de acordo com o pensamento de Eliade, falamos acerca do papel fundamental do sagrado que, aí, se apresenta como mediador entre uma realidade transcendente e o *homo religiosus*. O objeto hierofânico – o objeto ou ser revestido da dimensão da sacralidade, por força da manifestação do sagrado na hierofania – constitui para o homem religioso o meio pelo qual ele entra em comunicação com o sagrado tomado em sua transcendentalidade, como poder sobrenatural, como o *ganz andere*, a Realidade Última.

É neste nível de mediação do sagrado que se mostra o mistério: o sagrado como realidade transcendente manifesta-se e, nessa manifestação ele se limita. Ao se manifestar, revestindo de sacralidade um ser ou um objeto natural, ele comunica sua força, permitindo ao homem que entre em contato com a realidade transcendente.

A respeito desta característica do sagrado apreendida por Eliade, Ries (2009, p. 259) assim a resume:

É, portanto, o sagrado na sua dimensão mediadora no interior de uma hierofania que dá ao homem religioso a possibilidade de entrar em relação com a fonte do sagrado, com o sagrado na sua dimensão absoluta, com a transcendência, com Deus nas grandes religiões. A vida religiosa do homem situa-se num contexto onde somente a experiência mediata do “sobrenatural” é possível.

O sagrado exerce essa forma de mediação entre a Realidade Última e o *homo religiosus* por meio dos símbolos, dos mitos e dos ritos, os quais estudaremos em itens específicos para efeito de maior clareza da exposição<sup>21</sup>.

### 3.2.3. O sagrado como aquilo que se opõe ao profano na dialética do sagrado e do profano

No prefácio do **THR** (p. 18), Eliade remete-se a Roger Caillois na abertura de seu livro **L’homme e le sacré** e afirma que “no fundo, acerca do *sagrado* em geral, a

---

somente atração, mas também repulsa (qualquer que seja o nome que se atribua a esta repulsa: ódio, desdém, temor, ignorância voluntária sarcasmo, etc.).

<sup>21</sup> Ver subitem 2.3.4. e item 3.11..

única coisa que se pode afirmar validamente está contida na própria definição do termo: é aquilo que se opõe ao que é *profano*”.

Como vimos no estudo que fizemos da dialética do sagrado e do profano que faz parte de toda hierofania<sup>22</sup>, é por meio dela que se dá a distinção entre o sagrado e o profano, a discriminação ontológica do objeto hierofânico e a relação paradoxal que une o sagrado com o profano: o sagrado se manifesta, porém, jamais em si mesmo, mas através de objetos, seres, pessoas, símbolos que se tornam outra coisa sem que deixem de pertencer ao mundo natural.

Portanto, toda hierofania pressupõe uma descontinuidade na experiência religiosa, “pois que existe sempre, sob uma forma qualquer, uma *fratura* entre o sagrado e o profano e uma passagem de um ao outro; fratura e passagem que formam a essência da vida religiosa<sup>23</sup>”.

Por outro lado, se fizermos uma análise da dialética do sagrado e do profano sob o ponto de vista da experiência religiosa que está pressuposta em toda hierofania, essa experiência religiosa implica uma divisão do mundo entre *sagrado* e *profano*. O profano é transformado em sagrado por causa da dialética do sagrado e do profano. E, de outro lado, numerosos processos de dessacralização transformam o sagrado em profano. Estes dois termos, sagrado e profano, heterogêneos entre si, podem transformar-se um no outro, porém sem que esta conversão tenha um substrato embrionário.

Para afastar as críticas que se fazem à dicotomia sagrado-profano adotada por Eliade, segundo as quais, de um lado, o sagrado seria indefinível<sup>24</sup>, enquanto de outra parte, o profano seria definível somente de modo negativo em relação ao sagrado, Danca (2004, p. 315) se pergunta: “qual é a qualidade da oposição entre sagrado e profano ou então com que tipo de oposição temos que lidar aqui, substancial ou então somente formal?” A esta pergunta, ele (*loc. cit.*) responde:

Mircea Eliade pensa que o sagrado significa a Realidade Última e enquanto tal se manifesta; dos três elementos componentes de uma hierofania, isto é o objeto natural, a realidade invisível e o objeto mediador revestido de sacralidade, é o último que faz sim com que o sagrado não seja mais entendido como a Realidade Última em si mesma, mas enquanto realidade manifestada. Neste caso, a oposição entre sagrado e profano não é total ou substancial.

Para E. Durkheim, do qual Mircea Eliade tomou a dicotomia sagrado-profano, o mundo está dividido em dois territórios que compreendem,

<sup>22</sup> Cf. subitem 2.2.3..

<sup>23</sup> Eliade, (*apud* Danca 2004, p. 315).

<sup>24</sup> O que vimos no subitem 2 anterior que não é, se o considerarmos sob o ponto de vista fenomenológico de acordo com o pensamento eliadiano que expusemos ali.

um, *tudo aquilo que é sagrado, o outro, tudo aquilo que é profano*. Equivale a dizer que sagrado e profano são dois gêneros distintos e contrapostos e por isso a passagem do sagrado ao profano é uma *metamorfose* que vem concebida não como um desenvolvimento simples e regular, mas como uma transformação *totius substantiae*. Esta metamorfose radical e reciprocamente reversível situa a oposição sagrado-profano no quadro de uma polaridade simétrica, neutra do ponto de vista ontológico, enquanto cada um dos termos não pode ser o embrião ou o germe do outro. Assim, a posição de Eliade, que admite uma transformação do sagrado no profano e vice-versa afasta-se daquela de Durkheim.

Em conclusão, podemos afirmar com Danca (2004, p. 324) que

Mircea Eliade retém a dicotomia entre sagrado e profano de Durkheim e Caillois e define o sagrado mediante sua oposição ao profano. Todavia, entre sagrado e profano, diferentemente de Durkheim, o nosso autor admite uma certa afinidade, pois que um pode se transformar no outro e vice-versa. [...]

Segundo Danca (2004, p. 325), a preocupação de Eliade de definir o sagrado mediante a dicotomia sagrado-profano é uma característica de algumas obras suas que foram escritas imediatamente antes e após seu exílio da Romênia: **O Mito da Reintegração**, de 1942, no qual ele afirma que o sagrado é totalmente diverso do profano, o **Tratado de História das Religiões** e **O sagrado e o profano**, nos quais vem retomada embora não sublinhada também a manifestação do sagrado mediante o paradoxo da ruptura de nível e da coincidência oppositorum. Mais tarde, observa Danca (*loc. cit.*),

a influência indiana se fará mais presente e Eliade irá conceber o profano como uma simples ausência do sagrado, como o empírico não diferenciado e não significativo, ou então identificará o profano com o concreto, com a natureza – no sentido *moderno* da palavra, isto é, a natureza natural, sem o sagrado –, com o caos –, *um mundo desconhecido, caótico e assustador* –, e enfim, com o *irreal* ou o *pseudo-real*<sup>25</sup>.

<sup>25</sup> De acordo com Danca (2004, p. 326-331), a identificação do sagrado com o caos feita por Eliade diz respeito ao caos considerado como estado pré-cosmogônico das trevas, do amorfo não manifestado, simbolizado pela água ou pela serpente. Danca, na esteira de exegetas da obra eliadiana, como S. Al-George e J. Z. Smith, afirma que a identificação do profano com o caos mostra a oposição entre sagrado e profano como uma oposição entre o sagrado e o caos. O caos, segundo Danca, não deve ser compreendido no sentido de um profano neutro, que exprime o que é ordinário, nem no sentido greco de *caos*, que indica hiato, voragem, rotura, mas no sentido religioso do termo, isto é, o profano como potência sacra, vista em seu aspecto nefasto, que, enquanto tal, se opõe à ordem, ameaça os paradigmas e os arquétipos. O caos como realidade pré-cosmogônica é a imagem dos primórdios e da totalidade que vem reintegrada pelo homem mediante os ritos, os mitos cosmogônicos, etc., confundindo-se com o sagrado, porque seria uma imagem da perfeição enquanto estado que precede a criação, um estado que representa uma plenitude e uma beatitude de outro modo no mundo criado. Citando Eliade, Danca escreve, em complementação, que a perfeição que corresponde ao estado primordial ou paradisíaco

Na medida em que nos interessa aqui é a dicotomia sagrado-profano que se dá em toda hierofania tal como formulada nas obras citadas por Danca, apenas fazemos aqui o registro da evolução do pensamento eliadiano acerca da categoria do profano.

### 3.2.4. O sagrado como um elemento da estrutura da consciência humana e a experiência religiosa

Um exame do conjunto da obra eliadiana nos mostra que o autor romeno vai muito além da simples interpretação dos fenômenos religiosos históricos, pois que nela se encontram pressupostos ontológicos sobre a natureza humana e sobre a experiência do homem, sobre os quais ele constrói sua teoria e realiza aquela interpretação (muito embora, por sua própria confissão, ele tivesse a intenção de adotar uma atitude fenomenológica puramente descritiva). Consciente da natureza histórica dos dados com que trabalha, mas ao mesmo tempo contrariando aquela afirmação de princípio metodológico no sentido do desenvolvimento de uma fenomenologia da religião meramente descritiva, Eliade afirma que aqueles dados refletem algo mais do que simples situações históricas, que revelam verdades importantes sobre o homem e sua relação com o sagrado<sup>26</sup>.

---

significa para o homem primitivo a existência real, autônoma, não rompida; porque a experiência deste estado paradisíaco refere-se a um absoluto, ela não pode ser realizada pelo homem a não ser por um breve período. A realidade absoluta é impossível de ser suportada na atual condição humana. Danca acrescenta ainda que

quando Eliade concebe o profano como a realidade pré-cosmogônica, são os aspectos desprezíveis que vêm evidenciados com esta identificação. Não obstante isto, o sagrado não se opõe a uma realidade completamente heterogênea, mas a uma realidade com a qual há qualquer coisa em comum, isto é, o sagrado é *símile e dissímile* ao mesmo tempo. Esta *coisa em comum* explica o sentido de algumas afirmações de Eliade, como: “o sagrado pode-se transformar em profano e vice-versa, tudo aquilo que é profano foi sagrado” ou então “que a origem é sempre religiosa”.

Sobre a identificação do profano com o pseudo-real ou o irreal, que, segundo Danca, Eliade encontrou no pensamento indiano, no conceito de Maya, temos que

Maya é uma manifestação da Realidade Última, da divindade (no sentido indiano), é suporte de uma hierofania, mas completamente diverso da hierofania baseada sobre a oposição sagrado e profano, pois que implica um outro tipo de dialética do sagrado: o movimento dialético não se faz entre dois termos absolutamente contraditórios enquanto gêneros supremos, mas, pelo contrário, entre dois termos dos quais um é na mesma medida *símile e dissímile* do outro. [...] Resumindo, pode-se dizer que Mircea Eliade, na esteira do pensamento indiano, identifica o profano com o pseudo-real, o irreal e Maya. Neste caso, ele introduz um outro tipo de dialética do sagrado, onde os dois termos da dicotomia sagrado-profano não são totalmente contrários, mas um, em relação ao outro, é a um só tempo, *símile e dissímile*. Em consequência, para Eliade, como no pensamento indiano, o profano, a natureza, o concreto, o cosmo são Maya, ilusão e eterno acontecer, e ao mesmo tempo, uma outra face da Realidade Última. O profano pode se transformar no sagrado, pois que como Maya oculta e revela a Realidade Última.

<sup>26</sup> Eliade (*apud* Allen, 1985, p. 178).

É por isso que Allen (1985, p. 208-209) faz a seguinte crítica sobre a postura ‘científica’ eliadiana, que decididamente extrapola o campo meramente descritivo da fenomenologia da religião:

Mircea Eliade, ainda que reconheça que não prestou suficiente atenção aos problemas de ordem metodológica [– que dizem respeito aos seus juízos de valor sobre a natureza humana, sobre as modalidades de inserção do homem no Mundo e na condição humana como tal –], replicaria, sem dúvida,

A título de exemplo, citamos o seguinte trecho do Prefácio a **IS** (p. 8), no qual Eliade analisa a parte a-histórica de todo ser humano, tema que diz respeito diretamente às temáticas que ora desenvolvemos neste subitem:

O pensamento simbólico não é uma área exclusiva da criança, do poeta ou do desequilibrado: ela é consubstancial ao ser humano; precede a linguagem e a razão discursiva. O símbolo revela certos aspectos da realidade – os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento. As imagens, os símbolos e os mitos não são criações irresponsáveis da psique; elas respondem a uma necessidade e preenchem uma função: revelar as mais secretas modalidades do ser. Por isso, seu estudo nos permite melhor conhecer o homem, ‘o homem simplesmente’, aquele que ainda não se compôs com as condições da história. Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História. Eis um ponto, por certo, que nunca foi esquecido, mesmo nos tempos mais inclementes do positivismo: quem melhor do que um positivista para saber que o homem é um ‘animal’, definido e regido pelos mesmos instintos que seus irmãos animais? Constatação exata, mas parcial, que se serve de um plano exclusivamente de referências. Começamos a ver hoje que a parte a-histórica de todo ser humano não se perde, como se pensava no século XIX, no reino animal, e, finalmente, na ‘Vida’, mas, ao contrário, bifurca-se e eleva-se bem acima dela: essa parte a-histórica do ser humano traz, tal qual uma medalha, a marca da lembrança de uma existência mais rica, mais completa, quase beatificante.[...] Escapando à sua historicidade, o homem não abdica da sua qualidade de ser humano para se perder na ‘animalidade’; ele reencontra a linguagem, e, às vezes, a experiência de um ‘paraíso perdido’. Os sonhos, os devaneios, as imagens de suas nostalgias, de seus desejos, de seus entusiasmos, etc., tantas forças que projetam o ser humano historicamente condicionado em um Mundo espiritual infinitamente mais rico que o Mundo fechado do seu ‘momento histórico’.

Um exemplo concreto desta concepção meta-histórica da natureza humana pode ser encontrado no prefácio a **CTAE** (*apud* Allen, 1985, p. 179):

[A ascensão celeste] parece ser um fenômeno originário; queremos dizer que pertence ao homem enquanto tal, em sua integridade, e enquanto ser histórico: testemunho dele são os sonhos de ascensão, as alucinações e as imagens ascensionais que se encontram em todas as partes do Mundo, fora de todo ‘condicionamento histórico’ ou de qualquer outra natureza. Todos estes sonhos, estes mitos e estas nostalgias, que têm por tema central a ascensão ou o voo, não se

---

que, enquanto especialista em fenomenologia descritiva e em história das religiões, este problema segue à margem de suas preocupações. De fato, quem deve refletir e mirar mais além das análises descritivas de Eliade é o filósofo, pois a ele corresponde responder aos problemas metodológicos antes mencionados. Esta resposta é convincente, mas o seria muito mais se não tropeçasse numa objeção de peso: como temos constatado em várias ocasiões, é o mesmo Eliade que aspira, em suas análises, a ultrapassar os limites que lhe assinalam a fenomenologia descritiva e a história das religiões como as praticam outros autores, o que faz com que sua fenomenologia seja com frequência alvo de críticas. As conclusões de Eliade, ao menos as que têm caráter normativo e o levam a tomar posições no plano ontológico, implicam para seu autor a obrigação de ter em conta os problemas de método que suscitam.

deixam esgotar por uma explicação psicológica; subsiste sempre um núcleo irreduzível à explicação e esse núcleo irreduzível nos revela quicá a verdadeira situação do homem no cosmo, situação que, não cansaremos de repeti-lo, não é unicamente histórica.

Em suma, para Eliade, os condicionamentos histórico e cultural do homem não devem ser considerados como elemento de explicação de experiências existenciais primordiais, pois que tais experiências são inerentes à própria natureza humana; o historiador das religiões deve levar em consideração as influências específicas de uma época histórica singularizada ou de uma cultura singular quando realiza seu trabalho, porém, sem, em nenhum momento, deixar de considerar que as experiências do *homo religiosus* não estão historicamente determinadas em sua integralidade. Pelo fato mesmo de ser um ser humano, o *homo religiosus* transcende sua própria situação histórica e realiza experiências religiosas primordiais.

Eliade não se cinge à afirmação do caráter trans-histórico ou meta-histórico da experiência religiosa e vai mais além: quando recorre às estruturas religiosas básicas, atemporais e a-históricas, sobretudo aos sistemas simbólicos arquetípicos que compõem a morfologia do sagrado, ele se vê obrigado a se manifestar sobre o ser humano e sua situação existencial, suas modalidades de inserção no Mundo e sobre a condição humana em geral.

Constata-se, assim, que a História das Religiões como praticada por Eliade não se cinge ao plano meramente descritivo, situando-se, *a priori*, num plano ontológico.

É dentro desta linha de pensamento que Eliade aceita por princípio a a-historicidade da vida religiosa<sup>27</sup> e afirma que o sagrado é um elemento da estrutura da consciência do homem e não um estágio na história da consciência do homem<sup>28</sup>.

Neste subitem iremos abordar sob o ponto de vista fenomenológico o que significa, no pensamento de Eliade, a sua afirmação de que o sagrado é um elemento da estrutura da consciência do homem (e ao mesmo tempo um modo de ser no mundo) e não um estágio na história da consciência do homem.

Ao discorrermos sobre o sagrado como um elemento da estrutura da consciência do homem que implica um determinado modo de ser no mundo, necessariamente teremos que abordar a fenomenologia da experiência religiosa: a estrutura da consciência do homem é tal que em algum lugar da sua experiência há algo que é absolutamente real e significativo, algo que é uma fonte de valor para ele. É, assim, na

---

<sup>27</sup> *Apud* Allen, 1985, p. 180.

<sup>28</sup> Eliade, *SSW*, p. 58)

experiência religiosa que se coloca em movimento esse elemento fundamental da estrutura da consciência do homem, o sagrado.

Trataremos, também, neste subitem, das questões pertinentes à autenticidade ou inautenticidade do fenômeno tido como fenômeno religioso e aos níveis de significação dos fenômenos religiosos históricos, questões as quais pressupõem o estudo das diversas estruturas da consciência humana sob o prisma da História das Religiões – o transconsciente, como o “local” da consciência onde se dá a experiência religiosa; o inconsciente, como o “local” das experiências para-religiosas, que não afloram à consciência e também como o “local” onde “se situa” a parte da significação arquetípica de um simbolismo religioso que não aflorou à consciência do *homo religiosus* numa experiência religiosa determinada; e o consciente como o local das experiências racionais do homem, sejam elas ligadas à lógica filosoficamente considerada (ou razão), seja à lógica simbólica própria da experiência religiosa, considerando-se mais que o transconsciente pertence à esfera do consciente, constituindo sua parte mais “elevada” onde o transcendente, o *ganz andere* é experienciado.

No final deste subitem iremos discorrer sobre os critérios de coerência e de adequação que Eliade utiliza para avaliar não só acerca da autenticidade ou inautenticidade de um fenômeno tido como religioso, bem como os níveis ou graus de significação dos fenômenos religiosos. Um estudo desta natureza pressupõe a análise que também faremos de como a experiência religiosa se dá no espírito humano. Considerar-se-á, de um lado, que o *homo religiosus* é o *homem integral*, não apenas o homem histórico do historicismo; e de outro lado, que a experiência religiosa é uma experiência vivida pelo *homem total* – abrangendo o inconsciente, o consciente e o transconsciente - e se integra numa religião assim entendida como uma visão totalizadora do real que atua como solução exemplar de toda crise existencial, na medida em que abre o homem a valores que não são contingentes nem particulares, permitindo-lhe ultrapassar as situações pessoais, alçando-o ao nível do espírito.

Com isto, teremos abordado em todas suas principais implicações a questão central deste subitem: o sagrado como um elemento da estrutura da consciência humana e como modo de ser no mundo; desenvolveremos paralelamente um estudo acerca da fenomenologia da experiência religiosa na consciência do homem; tudo isto de acordo com o pensamento de nosso autor.

3.2.4.1. O sagrado como elemento da estrutura da consciência do homem ou como modo humano de ser do homem no Mundo: o processo de simbolização, o processo de sacralização, a experiência religiosa, a passividade e a criatividade do *homo religiosus*

Escreve Eliade (SSW, p. 58) que, se na História das Religiões a ideia do sagrado está relacionada à ideia de ser e significado, o historiador das religiões, que é também um fenomenólogo por causa de sua preocupação com o sentido, irá, no final, descobrir algo: que o sagrado é um elemento da estrutura da consciência humana, que ele é parte do modo humano de ser no Mundo<sup>29</sup>. Segundo o autor romeno, a significação disto é a seguinte: o homem simplesmente se descobre num Mundo, a estrutura de sua consciência é tal que em algum lugar em sua experiência há algo que é absolutamente real e significativo, algo que é uma fonte de valor para ele. Ao que acrescenta:

Até onde eu a compreendo, a estrutura da consciência humana é tal que o homem não pode viver sem procurar por ser e significado. Se o sagrado significa ser, o real e o significativo, como eu o considero, então o sagrado é um elemento da estrutura da consciência humana.

Para Eliade (SSW, p. 58-59), quando o homem torna-se consciente de seu modo específico de ser no Mundo, ele constata que é um ser mortal, que foi criado. Então, por meio dos mitos, o homem conta a história sagrada de sua criação e constata que ele é o resultado do que ocorreu nesta história. Por meio dos ritos, o homem atualiza os mitos, e, assim, atribui sentido à sua existência no Mundo, sentido este que é religioso. A qualidade religiosa distintiva deste sentido vai mais além da compreensão do que é ser e do que é não ser, do que é real e do que não é real, pois o sagrado, afirma Eliade, traz consigo também um poder redentor. Este poder redentor advém da repetição de um modelo exemplar de ação, da repetição de que um deus ou um herói fez, ou por meio da realização de algo trans-humano. Também a ideia da redenção por meio da repetição de um modelo exemplar é algo que o autor romeno encontra na consciência humana.

Fazendo uma extrapolação de sua compreensão do sagrado como sendo um elemento integrante da estrutura da consciência humana para o homem em geral, o homem de todas as eras, não somente para o homem arcaico, Eliade (SSW, p. 59) escreve:

Os primitivos encontraram seus modelos, a seus *insights* acerca do ser e do significado através dos mitos. O homem moderno tem rejeitado o

---

<sup>29</sup> Eliade esclarece que a expressão ‘ser no Mundo’ que está a utilizar não está sendo usada no sentido pós-heideggeriano de ser-no-Mundo, mas no sentido pré-heideggeriano.



mito em grande escala, ou assim ele o afirma, e, com ele, o sagrado. Mas ele pode dizer isto somente se compreende mal a natureza básica do mito. Para ilustrar o que quero dizer: o que é o ‘evangelho’ para os cristãos é mito para o primitivo. Para que a religião revele ao homem a verdade ou o significado da vida, não é necessário usar as expressões do mito. – O Mundo de significado do homem moderno realiza a mesma função que o mito realizou entre os primitivos. Até onde o homem moderno esteja interessado em descobrir o significado da vida, este significado pode servir de modelo para a vida humana, e, assim, está ainda na mesma família do que a do mito arcaico, que apresentou o modelo exemplar para a repetição ritual. O sagrado, desta forma, permanece um elemento na estrutura da consciência do homem moderno.

Para Eliade (*loc. cit.*), quando um homem se torna consciente de seu modo de ser no Mundo, ele tem algo em comum tanto com o assim chamado primitivo como com o filósofo moderno. O que o filósofo chama “*angst*”, ansiedade e morte, também foi experienciado pelos primitivos, ou seja, isto que Eliade exprime por meio da expressão equivalente “*la grande situation humaine*” provavelmente foi a mesma situação em todas as eras, pelo que ele a considera como um tipo de universal básico.

Coloca-se o nosso autor (*loc. cit.*), então, a seguinte pergunta: “De onde vem o significado nas manifestações do religioso tais como o mito e o ritual?”.

Já identificado por nós o método eliadiano de captação das estruturas simbólicas universais como sendo homólogo ao método da fenomenologia filosófica<sup>30</sup>, constituindo, como se viu, um método fenomenológico-hermenêutico, constatamos que a resposta que Eliade dá a tal pergunta diz respeito ao processo de simbolização, na medida em que, para o mencionado autor, a constituição dos símbolos corresponde ao resultado de um processo de simbolização que é inerente à condição humana no Mundo.

A constituição dos símbolos comporta uma interação entre a consciência e o Mundo: de um lado, o Mundo se revela à consciência através de sua estrutura; de outro lado, a consciência, por sua vez, reconhece nas estruturas do Mundo o desvelar de uma situação sua no Mundo. O estatuto universal das estruturas simbólicas é decorrência de seu caráter aderente à condição do homem no Mundo.

O Mundo revela-se à consciência de modo imediato. Tal revelação não deve ser entendida no sentido fenomenológico idealista de constituição do objeto pela consciência, pois o sagrado que se revela tem o caráter de “ser dado” e não de “ser constituído” em sua significação pela consciência. A este propósito, escreve Eliade (SSW, p. 59):

---

<sup>30</sup> Cf. subitem 2.3. retro.

De onde provém o significado em manifestações do religioso tais como o mito e o ritual? O significado está na mente, como diriam os fenomenólogos, mas ele não é uma criação da mente. Antes da descoberta da agricultura, o homem não tinha apreendido o significado religioso da vegetação. Mas com a descoberta, o homem identificou seu destino com o destino de uma planta: ele traduziu o significado da existência em termos vegetativos. Assim como acontece com uma planta, eu nasci de uma semente, vou morrer, vou ser enterrado e voltarei de novo à vida. Esta significação está certamente na mente, todavia, ela não poderia ter se desenvolvido antes da descoberta da agricultura. Ao mesmo tempo, não podemos dizer que esta intencionalidade religiosa da vegetação seja uma criação da mente; ela já estava lá no fato de que a vida vegetativa começa de sementes, desenvolve-se até tornar-se flor e então morre e renasce. A intenção está lá e esta intenção é apreendida pelo espírito humano, mas não é inventada ou criada pela mente humana porque a intenção está no processo agrícola.

Contudo, se não é a consciência que constitui o objeto intencionado, este não se revela a não ser no movimento intencional da consciência. Assim, a revelação do sagrado ao *homo religiosus* comporta sua iluminação pela consciência, que o reconhece nas estruturas do Mundo em que ele se revela. Em outros termos: as estruturas do Mundo não são constituídas, mas reveladas e este revelar-se é um reconhecer-se da consciência nessas mesmas estruturas.

Por isso, não se trata de uma experiência enquanto recepção passiva por um eu de uma realidade exterior dada, tal como se dá com a concepção de experiência humana no sentido empirista: o revelar-se das estruturas do Mundo não seria um revelar-se se não fosse simultaneamente o reconhecer-se da consciência nessas mesmas estruturas. Trata-se, assim, pode-se dizer, de uma “dupla revelação”.

A função do símbolo é de ser cifra da solidariedade entre a existência e o Mundo, donde decorre seu caráter ontológico. O homem apreende nas estruturas do Mundo que “fala”, que “se manifesta”, o mistério de sua própria existência.

Esta valorização existencial das estruturas do Mundo corresponde a um ato criativo da consciência, que transcende o nível biocósmico imediato valorizando existencialmente aquilo que o Mundo lhe revela. E é ela, esta valorização existencial, que propriamente constitui o símbolo como símbolo.

O valor dos símbolos religiosos quer dizer que, uma vez que tenham sido constituídos, passam a ser cifras de dimensões essenciais da consciência na medida em que revelam situações-limites que o homem descobre ao tomar consciência de sua situação existencial no Universo. Ademais, uma vez constituídos, os símbolos religiosos

adquirem um modo de ser autônomo e são assimilados à dinâmica da consciência de modo definitivo.

Os símbolos religiosos, quando prolongam a dialética das hierofanias, realizam a solidariedade permanente do homem com o sagrado, solidariedade esta que segundo Eliade é uma exigência ontológica do homem, que só pode viver no Cosmo, isto é, no real e significativo, não no Caos. A sobrevivência dos símbolos religiosos no inconsciente atesta esta solidariedade do homem com o sagrado, mesmo que o homem tenha “se esquecido” do sagrado.

Segundo Eliade, sob a perspectiva temporal, a estrutura do sagrado na consciência humana é construída sobre a base da sincronicidade, tal como ela se opõe ao contexto diacrônico das diferenças temporais do historicismo radical. Afirma ele (SSW, p. 61):

Quando eu discuto a estrutura do tempo no sagrado, não estou mais relacionado com diferenças temporais no contexto diacrônico; tenho o direito de pular do Neolítico do Oriente Próximo para a Índia e África examinando o Mundo da agricultura, embora ele tenha surgido em diferentes épocas nestes lugares. A estrutura que eu estou apreendendo está baseada na intencionalidade: não é o presente histórico, nem uma criação da mente.

Para o autor romeno (*loc. cit.*), a característica fundamental da sincronicidade a ser encontrada no mito é a repetição:

Seguindo as admonições contidas nos mitos, os quais são supostos como instrumentos para apresentarem modelos exemplares de vida, v. g., modelos para pescar ou caçar, para trabalhar a terra, para casar, etc. a pessoa sempre repete algo que foi revelado nos começos. Por que isto é tão importante quando parece tão monótono, tão paralisador da vida humana, sempre fazer aquilo que foi feito antes? Existe um significado religioso, um valor religioso para a repetição. Se o homem retorna ao evento mítico que está sendo reatualizado, ele não volta ao passado, mas antes ele sai do seu tempo profano para o tempo sagrado, mítico, quando os deuses ou os heróis estavam com ele. Assim, a repetição, por meio do ritual, sempre recaptura o tempo sagrado; por meio da sincronicidade, o tempo mítico torna-se atual.

Quando se considera que, na análise fenomenológica que Eliade faz, o *homo religiosus* caracteriza-se pela revelação que tem do sagrado, o que se põe em destaque são as estruturas religiosas gerais ou universais dos fenômenos religiosos: enquanto atemporais e a-históricas, tais estruturas são reveladas ou *dadas* ao sujeito da

experiência religiosa. O *homo religiosus* não cria, ele próprio, estas estruturas básicas, mas experimenta passivamente aquilo que a ele se manifesta.

Em reforço a estas teses, Eliade (CTAE, p. 14) tece as seguintes considerações sobre a tendência do processo hierofânico de voltar a adotar *ad infinitum* a mesma paradoxal sacralização da realidade e sobre as formas tomadas por este processo na consciência do homem ao longo da história:

A mesma dialética do sagrado tende a repetir indefinidamente uma série de arquétipos, de maneira que uma hierofania realizada em um determinado “momento histórico” recobre, no que se refere à sua estrutura, uma hierofania mil anos mais velha ou mais jovem. Esta tendência do processo hierofânico de voltar a adotar *ad infinitum* a mesma paradoxal sacralização da realidade permite-nos, em suma, compreender algo do fenômeno religioso e escrever sua “história”. Dito de outro modo, justamente porque as hierofanias se repetem, podemos distinguir os fatos religiosos e chegar a compreendê-los. Mas as hierofanias têm como característica sua tendência a revelar o sagrado em sua totalidade, inclusive quando os homens, em cuja consciência se mostra o sagrado, somente se apropriem de um aspecto ou modesta parte do mesmo. Tudo está dito na hierofania mais elementar: a manifestação do sagrado em uma “pedra” ou em uma “árvore” não é menos misteriosa nem menos digna do que esta mesma manifestação em um “deus”. O processo de sacralização da realidade é o mesmo: somente difere a *forma* tomada por este processo na consciência do homem.

O nosso autor fundamenta sua afirmação acerca da perenidade ou a-historicidade do processo de sacralização no papel passivo do *homo religiosus* no referido processo em relação às estruturas arquetípicas universais, que lhe são “dadas”; mas, ao mesmo tempo, na diversidade de formas tomadas por esse processo na consciência do *homo religiosus*, ele reconhece o papel ativo deste sujeito na experiência religiosa que ele vivencia.

Como já vimos a propósito da dialética do sagrado e do profano<sup>31</sup>, o *homo religiosus* é chamado a reagir ante aquilo que lhe é dado ou revelado. A valoração ou eleição são indispensáveis para que o *homo religiosus* possa superar sua própria crise existencial e seja capaz de constituir para si um Universo estruturado e significativo. Sem esta manifestação de sua parte, não ocorreria a experiência religiosa.

Constata-se, então, que a recepção passiva da manifestação do sagrado por meio de suas estruturas simbólicas ou arquetípicas não constitui por si só a experiência religiosa. A experiência religiosa dá-se precisamente naquilo que ocorre com estas estruturas simbólicas uma vez que o *homo religiosus* tenha tido acesso a elas. Estas

---

<sup>31</sup> Ver subitem 2.2.3..

estruturas constituem uma fonte inesgotável de significações religiosas que podem ser reativadas infinitamente.

Os símbolos apresentam-se, em princípio, em cifra no nível do pensamento pré-reflexivo. Somente se têm diante deles vagas intuições que irão se ajustar à experiência e proporcionar, pouco a pouco, as inúmeras possibilidades de sua expressão; uma vez extraídas e consumadas, tais possibilidades deixam de ser possibilidades e contribuem para estruturar o Mundo de forma coerente.

Assim, ao atribuir um valor novo a um simbolismo religioso, o *homo religiosus* o reativa e o faz capaz de reestruturar o Mundo em que vive. A forma em que o *homo religiosus* utiliza estas estruturas arquetípicas vai depender de sua situação existencial específica e, em grande parte também, de seu entorno histórico e cultural.

Portanto, partindo de uma perspectiva fenomenológica, a experiência religiosa é antes de tudo fruto de certa passividade do *homo religiosus*, a qual constitui o terreno sobre o qual irá trabalhar seu espírito criador. A criatividade do *homo religiosus* somente se nos mostra a partir do momento em que nos colocamos a decifrar o dado histórico em que se configura uma experiência religiosa concreta. Ela parte de algo dado – a estrutura simbólica (arquetípica) por meio da qual o sagrado se manifesta – que, por sua vez, foi moldado pela história, pelo contexto histórico-cultural que reconstituiu e revalorizou este potencial inesgotável, dando-lhe conteúdo e valores determinados.

Allen (1985, p. 191) faz a seguinte análise conclusiva acerca das características de passividade e de criatividade do *homo religiosus* que se mostram nos dados religiosos *constituídos* (ou nas formas históricas da experiência religiosa):

De um lado, a experiência que o *homo religiosus* pode ter do Mundo é de um dado estruturado, com significações já constituídas e em relação ao qual não há nada mais a fazer do que receber uma revelação; de outro lado, vê no Mundo algo todavia inacabado, cujo sentido não perceberá plenamente a não ser por um esforço de criação pessoal. O dado já estruturado delimita o horizonte em cujo interior o ser humano trata de se orientar e de dar sentido a um Mundo “novo”. De todo isto resulta a intencionalidade radical da consciência humana: as estruturas universais são um dom e são sempre experimentadas como tais pela consciência que as percebe.

Esta concepção de experiência religiosa implica *certa reciprocidade orgânica e uma interação dinâmica entre a consciência religiosa e um Mundo que se nos apresenta já estruturado*. Ao mesmo tempo em que o ser mira o Mundo, se sente mirado por ele. O *homo religiosus* tem a sensação de viver sob a mirada de seus semelhantes, mas também sob a mirada da lua, das pedras, das árvores. Tudo o incita a outorgar-lhes significações religiosas e fazê-lo de múltiplas formas. Esta concepção da experiência religiosa faz com que o Mundo, ainda sendo

*estruturalmente dado*, seja ao mesmo tempo *dinamicamente vivo* e esteja sempre *aberto* a outras valorações e outras tentativas de criatividade estrutural.

Encarando o tema da passividade e da criatividade do *homo religiosus* sob o prisma da tensão entre estrutura e história que se dá no pensamento eliadiano, verifica-se que a preocupação primária do autor romeno não é com os detalhes históricos dos fenômenos religiosos; a primeira tarefa que ele se impõe é a de interpretar as estruturas simbólicas atemporais e trans-históricas e os significados revelados por elas. Os contextos históricos em que ocorrem os fenômenos religiosos diferem, mas o simbolismo essencial é o mesmo; contudo, a intenção que se mostra no contexto histórico em que acontece o fenômeno religioso é que dá ao historiador das religiões seu significado próprio em cada caso concreto.

Allen (2002, p. 247), acerca da a-historicidade das estruturas simbólicas arquetípicas, afirma que, segundo Eliade, não é possível apontar a fonte originária de tais estruturas; e que o que faz a história é acrescentar novos significados à estrutura de um simbolismo religioso, não acarretando-lhe modificações:

Nos seus escritos, Eliade afirma que as estruturas míticas e religiosas fundamentais são não-históricas. Não podemos demonstrar que estruturas míticas essenciais foram criadas por certas sociedades ou em determinados momentos históricos. Podemos somente estabelecer que condições históricas particulares forneceram a oportunidade para a manifestação ou predominância de uma estrutura mítica específica não-temporal e não-histórica. A história não modifica basicamente a estrutura de um simbolismo mítico exemplar e essencial. A história sim acrescenta novos significados. Novas valorizações são ocasionadas por situações particulares históricas. Mas as novas valorizações são condicionadas pela estrutura trans-histórica essencial do simbolismo expresso nos mitos.

3.2.4.2. A autenticidade do fenômeno religioso segundo Eliade – os níveis de significação dos fenômenos religiosos históricos – o transconsciente, o consciente, o inconsciente na experiência religiosa e o *homem total*

Eliade constantemente distingue entre fenômenos religiosos “autênticos” e “inautênticos”, sem que, contudo, com isto, esteja fazendo qualquer juízo de valor sobre eles sob os pontos de vista que cabem à filosofia ou à teologia, ou seja, não os avalia pelo prisma de sua “realidade” ou “irrealidade”.

Alguns fenômenos religiosos mostram uma estrutura que se pode qualificar de “religiosa”. Para Eliade, é isto o que ocorre com os fenômenos cuja estrutura tem origem na dialética do sagrado e do profano, os quais, por esta razão, podem ser

considerados como manifestações religiosas “autênticas”, pois a concepção eliadiana do religioso e da religião se distingue pela indissociabilidade entre experiência do sagrado e simbolismo religioso, e tal indissociabilidade decorre do fato de a percepção da “realidade sagrada” ser sempre simbólica e dialética.

Eliade, por outro lado, adotando os critérios de maior generalidade ou de maior universalidade do simbolismo religioso externado no fenômeno religioso concreto, descreve certas formas de expressão que qualifica de para-religiosas – certos movimentos como o espiritismo, a teosofia, algumas tendências da arte moderna e da psicologia do profundo -, negando-lhes o caráter de religiosidade, porque lhe parecem inautênticas no plano religioso<sup>32</sup>.

Trata-se aqui de juízos de valor emitidos por Eliade sobre a distinção entre o que é religioso e o que não é religioso e não entre o que é real e o que não é real.

Para determinar a validade ou autenticidade de um fenômeno religioso Eliade, dentre outros critérios a que nos referiremos mais adiante, utiliza critérios de coerência, que se situam no campo da análise descritiva do fenômeno religioso: segundo o método fenomenológico por ele empregado, somente se chega à compreensão fenomenológica de uma expressão religiosa depois de tê-la reintegrado na rede de sistemas simbólicos a que ela pertence. Assim, somente quando o fenômeno cai dentro de uma rede e é compatível com o sistema simbólico que lhe é próprio, é que Eliade se considera apto a qualificá-lo como uma manifestação religiosa. De outro lado, quando um fenômeno não se mostra capaz de ser reintegrado a uma rede de sistemas simbólicos estruturais a que apenas aparentemente está associado, não guardando coerência com ela, Eliade qualifica tal fenômeno de “aberrante” ou “falso”.

Este tipo de análise se situa no primeiro nível de compreensão dos fenômenos religiosos apontado por Ricoeur – o “plano horizontal” da coerência -, no qual o critério da verdade é o de uma “verdade sem crença”, o de uma “verdade à distância”.

Entretanto, pode dar-se que, diante de graves crises existenciais, o homem busque enfrentá-las recorrendo a automatismos de ordem arquetípica, por meio de comportamentos supersticiosos, infantis ou por meio de outras manifestações aberrantes que, entretanto, podem revelar sistemas estruturais perfeitamente coerentes de associações simbólicas, o que mostra que o nível de coerência não é suficiente por si só para a avaliação de validez ou autenticidade de um fenômeno como fenômeno religioso.

---

<sup>32</sup> *Apud* Allen, 1985, p. 212, nota de rodapé n° 2.

Por isto, quando se examinam os vários juízos de validez ou autenticidade dos fenômenos religiosos feitos por Eliade, constata-se que ele vai mais além do plano horizontal de coerência supra mencionado, completando-o com uma visão que pode se dizer “vertical”, recorrendo a critérios de adequação, generalidade e universalidade.

Assim, segundo o autor romeno, um fenômeno se mostra como “mais verdadeiro” quando é “mais adequado à situação atual do homem”<sup>33</sup>.

Desdobra-se a afirmação assim feita por nosso autor, em primeiro lugar, na distinção que ele faz entre diferentes níveis de fenômenos religiosos, considerando alguns deles como “mais elevados”, “mais altos”, “mais profundos” em relação a outros fenômenos religiosos que situa num nível “mais baixo”. O critério de adequação que ele utiliza para este tipo de avaliação diz respeito às diferenças de estruturas com que se apresentam concretamente os fenômenos religiosos considerados em relação às estruturas ou imagens arquetípicas dos sistemas simbólicos em que eles se enquadram ou são reintegrados para que seja extraído seu significado: o nível mais alto de experiência religiosa se mostra em função do alto grau de integração da imagem arquetípica do simbolismo religioso com a experiência religiosa vivenciada, esta que, assim, libera toda sua significação simbólica, de modo que a significação simbólica se funde com a experiência religiosa e nessa “fusão” encontra sua mais elevada expressão espiritual, ou seja, sua exemplaridade e universalidade<sup>34</sup>.

Eliade recorre também a critérios de adequação que dizem respeito à maior generalidade ou à maior universalidade do simbolismo religioso envolvido na experiência concreta vivida pelo homem, para distinguir o que é religioso do que não é religioso e as manifestações autenticamente religiosas das que são somente para-religiosas. Por meio destes critérios de maior generalidade ou maior universalidade, nosso autor é capaz, por exemplo, de apontar a diferença que separa o universo do inconsciente, que apresenta muitas vezes uma “aura religiosa”, da religião propriamente dita.

Portanto, nas valorações que faz dos fenômenos religiosos em termos de autenticidade e dos seus níveis de elevação, Eliade não fica somente no primeiro nível de compreensão destes mesmos fenômenos – o da coerência -, utilizando para sua avaliação critérios de adequação: uma imagem ou um símbolo é “verdadeiro”, “mais

---

<sup>33</sup> *Apud* Allen, 1985, p. 214.

<sup>34</sup> Desenvolveremos mais a fundo esta questão quando formos tratar do transconsciente e de sua significação para a experiência religiosa, o que faremos logo adiante neste mesmo subitem.



elevado”, “mais baixo”, na medida em que expressa um nível mais profundo da realidade ou uma modalidade existencial também mais profunda. Neste nível de compreensão, a avaliação meramente descritiva não é capaz de dar suporte aos juízos de adequação de Eliade, fazendo-se necessário que ele lance mão de pressupostos ontológicos.

Iniciaremos nossa análise do tema que ora nos ocupa pelo exame dos critérios de adequação utilizados por Eliade para avaliar acerca dos graus ou níveis de significação dos fenômenos religiosos.

Allen (1985, p. 229), a propósito dos critérios de adequação que permitem a Eliade atribuir certo grau de elevação ou de altura aos fenômenos religiosos, menciona como exemplo o simbolismo da serpente que, enquanto tomado como uma das numerosas valorações do simbolismo lunar, situa-se num nível incipiente em relação à estrutura lunar universal:

Se bem é certo que toda religião desemboca no universal, nem todas as manifestações religiosas o fazem no mesmo grau. A presença do simbolismo da serpente em um fenômeno religioso dado pode expressar uma das numerosas valorações do simbolismo lunar, ainda que não revele mais do que uma parte muito débil da estrutura lunar universal. Trata-se, portanto, de uma manifestação religiosa *limitada* em sua expressão, no sentido de que consegue só de forma imperfeita ‘estender-se para mais além’ dos aspectos históricos, finitos, contingentes que condicionam sua situação existencial profana, de maneira que o *homo religiosus* não tenha sequer consciência da existência de uma estrutura lunar essencial. Por isso, pode-se considerar que este fenômeno religioso se situa em um nível ‘inferior’ da realidade.

Com relação aos fenômenos religiosos históricos capazes de expressar o simbolismo lunar na plenitude de sua significação, ou seja, os fenômenos religiosos que se situam nos níveis mais elevados da realidade, Allen (*loc. cit.*) escreve o seguinte:

Pelo contrário, existem certas formas religiosas procedentes da intuição arquetípica das estruturas religiosas essenciais por meio das quais o universal se revela com evidência. Mas em algumas épocas privilegiadas da história da humanidade, o *homo religiosus* pôde captar com clareza o conjunto da estrutura lunar essencial e integrou suas distintas valorações, manifestando assim o alcance geral e universal desta mesma estrutura. A pessoa religiosa revela-se então capaz de agregar em um ‘sistema’ lunar estruturalmente coerente fenômenos de aparência heterogênea e que podem manifestar-se de diversas maneiras. Quando um fenômeno religioso revela a estrutura lunar essencial de *forma tão completa*, diz-se que está situado no nível ‘mais alto’, ‘mais elevado’ ou ‘mais profundo’ da realidade.

Põe-se, então, a questão de se encontrarem as razões pelas quais Eliade pode julgar validamente qual é o grau de “elevação” de um fenômeno religioso.

Eliade (MA, p. 217) observa que sendo o homem religioso um *homo symbolicus*, estando o simbolismo implícito em todas as suas atividades, todo e qualquer fato religioso apresenta um caráter simbólico; ao que acrescenta que tal caráter simbólico do fenômeno religioso se afirma ainda por outra razão, qual seja, quando se considera que qualquer fato religioso e qualquer objeto cultural visam a uma realidade meta-empírica. Deduz dessa linha de argumentação que há, pois, fundamento para a afirmação segundo a qual qualquer pesquisa empreendida sobre um assunto religioso implica o estudo de um simbolismo religioso.

O nosso autor (MA, p. 218) sustenta também que é comum abordar determinada instituição religiosa, v. g. a iniciação, ou um comportamento religioso, v. g. a *orientatio*, unicamente sob o ângulo do simbolismo. Afirma ele que uma pesquisa desta natureza tem como finalidade desprezar os contextos sócio-religiosos da instituição ou do comportamento para concentrar-se no simbolismo que implicam.

Segundo ainda o autor romeno (MA, p. 219), em cada pesquisa que se faz sobre os simbolismos particulares, os procedimentos são essencialmente os mesmos: “tenta-se reconstruir a significação simbólica de fatos religiosos aparentemente heterogêneos, mas estruturalmente associados, que podem ser tanto ritos ou comportamentos rituais, quanto mitos, lendas ou figuras sobrenaturais e imagens”. Sobre tal forma de procedimento, afirma o referido estudioso que ela não implica a redução de todas as significações a um denominador comum, ou seja, a pesquisa das estruturas simbólicas não se trata de um trabalho de redução, mas sim de um trabalho de integração. Como ele o explica: “comparam-se e confrontam-se duas expressões de um símbolo não para reduzi-las a uma expressão única, preexistente, mas para descobrir o processo graças ao qual uma estrutura é capaz de enriquecer suas significações”.

Feitas estas colocações metodológicas preliminares, passamos a desenvolver nossa abordagem da questão acima proposta – a questão de se encontrarem as razões pelas quais Eliade pode julgar validamente qual é o grau de “elevação” de um fenômeno religioso – com a utilização do exemplo do simbolismo da ascensão e do voo tal como consta do estudo feito por Eliade intitulado Simbolismos da ascensão e “sonhos acordados”, que corresponde ao Capítulo VI de MSM (p. 89-107) e que bem ilustra sua solução.

Passando em revista as múltiplas expressões pelas quais se apresenta o simbolismo da ascensão e do voo, Eliade (MSM, p. 91-92) conclui que é na experiência extática da ascensão e do voo que se localiza a situação primordial ou original responsável por tal simbolismo, escrevendo a este respeito:

é pois na experiência extática da ascensão que se deve procurar a situação existencial original responsável pelos símbolos e pelas imagens relativas ao ‘voo mágico’. Seria inútil identificar a ‘origem’ de tal complexo simbólico num ciclo cultural determinado ou num certo momento da história da humanidade. Ainda que específico, do xamanismo *stricto sensu*, o êxtase e os rituais, as crenças, os simbolismo que com elas sejam solidários, estão largamente incluídos em todas as outras culturas arcaicas. Muito provavelmente, a experiência extática sob os seus inumeráveis aspectos coexiste com a condição humana, no sentido em que faz parte integrante daquilo a que chamamos a tomada de consciência pelo homem da sua situação específica no Cosmo.

Levando em conta o extremo arcaísmo e a difusão universal dos símbolos, mitos e lendas relativos à ascensão e ao voo, Eliade afirma que, em todos eles, detecta-se uma mesma significação de fundo, todos traduzem uma ruptura que comporta uma dupla intencionalidade que responde por sua significação original, primeira: o desejo de *transcendência* e de *liberdade* objetivando a abolição ontológica da condição humana. Sobre isto ele (MSM, p. 94) escreve:

se se considerar o ‘voo’ no seu conjunto e todos os simbolismos paralelos, o seu significado revela-se à primeira vista: todos traduzem uma ruptura efectuada no Universo da experiência cotidiana. A dupla intencionalidade desta ruptura é evidente: é, ao mesmo tempo, a *transcendência* e a *liberdade* que se obtêm pelo ‘voo’. É inútil acrescentar que os termos que designam ‘transcendência’ e ‘liberdade’ não são detectados nos níveis arcaicos das culturas que nos chamam a atenção – mas a experiência está lá, e este facto tem a sua importância. Por um lado, prova que as raízes da liberdade devem ser procuradas nas profundezas do espírito e não nas condições criadas por certos momentos históricos; dito de outra forma, que o desejo da liberdade absoluta enfileira entre as nostalgias essenciais do homem, sejam quais forem o nível de cultura e a sua forma de organização social. A criação infinitamente retomada desses inumeráveis Universos imaginários, em que o espaço é transcendido e o peso abolido, diz muito sobre a verdadeira dimensão do ser humano. O desejo de romper os liames que o mantêm preso à terra não é o resultado da pressão cósmica ou da precariedade econômica – ele constitui o homem, enquanto existindo no gozo de um modo de ser único no Mundo. Tal desejo de se liberar dos seus limites, sentidos como uma queda, e de reintegrar a espontaneidade e a liberdade, desejo expresso no exemplo que nos ocupa, por símbolos do ‘voo’, deve ser enquadrado nas características específicas do homem.

A ruptura de nível efectuada pelo ‘voo’ significa, por outro lado, um acto de transcendência. Não é indiferente encontrar, e já nos estágios mais arcaicos da cultura, o desejo de ultrapassar ‘pelo alto’ a condição humana, de a transmutar por um excesso de ‘espiritualização’, porque se podem traduzir todos os mitos, ritos e lendas aos quais acabamos de aludir, pela nostalgia de ver o corpo humano comportar-se como um ‘espírito’, transmutar a modalidade corporal do homem em modalidade espiritual.

Contudo, esta significação fundamental, arquetípica de *transcendência* e *liberdade* do simbolismo da ascensão e do voo não se realiza da mesma forma nos diferentes planos, ainda que solidários, do onírico, da imaginação ativa, da criação mitológica e folclórica, dos ritos, da especulação metafísica e no plano da experiência extática. Como observa a este propósito Guimarães (2000, p. 428-429),

esses níveis de significação [dos diversos planos supra citados] comportam, em relação à significação primeira, ao arquétipo, uma gradação valorativa, onde os níveis ‘mais elevados’ corresponde uma mais plena realização do arquétipo ou da estrutura essencial do simbolismo. Ou seja, é nos níveis ‘mais elevados’ que se verifica, em relação aos níveis ‘mais baixos’, ‘imperfeitos’, ‘fragmentários’, a realização de uma espécie de teleologia inerente às expressões do mesmo simbolismo, nos quais este revela de forma plena e universal a sua significação fundamental. Teleologia enquanto todas as expressões do mesmo simbolismo têm uma intencionalidade estrutural em relação ao arquétipo, uma vez que só se constituíram, sucessiva ou simultaneamente, a partir da significação originária do simbolismo e a realizam sempre de algum modo.

Eliade (MSM, p. 102-103) observa que podem ser reencontrados em contextos múltiplos – onírico, extático, ritual, mitológico, etc. - significados complementares mais estruturalmente solidários que se deixam enquadrar num padrão; mas conseguimos descrever tudo o que tal padrão nos apresenta, numa espécie de mensagem cifrada, somente depois de termos decodificado cada um dos significados particulares, segundo e dentro do respectivo plano de referência, para depois os integramos todos num conjunto, “porque cada simbolismo é de facto ‘um sistema’, e só o podemos realmente compreender na medida em que o consideremos na totalidade de suas aplicações particulares”. E acrescenta que

admitido isto, não podemos impedir-nos de observar que o simbolismo da ascensão revela o seu significado mais profundo quando é decifrado na perspectiva da mais ‘pura’ atividade do espírito. Dir-se-ia que ele liberta a sua ‘verdadeira mensagem’ no plano da metafísica<sup>35</sup> e da mística. Poderia também afirmar-se que é

---

<sup>35</sup> Como esclarece Allen (1985, p. 231),

graças aos valores figurados pela ascensão na vida do espírito (elevação da alma para Deus, êxtase místico, etc.) que os outros significados, ligados ao plano do ritual, do mito, do onírico, da psicologia, se nos tornam completamente inteligíveis, nos descobrem suas intenções secretas<sup>36</sup>.

Generalizando-se a análise do simbolismo do voo e da ascensão para os demais simbolismos, pode-se, com Eliade (MA, p. 230), formular a questão dos níveis de significação dos fenômenos religiosos nos seguintes termos:

Os símbolos podem ser compreendidos em planos de referência cada vez mais ‘elevados’. O simbolismo das trevas é apreensível não só em seus contextos cosmológico, iniciático, ritual (Noite Cósmica, trevas pré-natais, etc.), mas também na experiência mística da ‘noite escura da alma’ de São João da Cruz. O caso do simbolismo dos simplégados é ainda mais evidente. Quanto aos símbolos que exprimem a *coincidentia oppositorum*, sabe-se que papel desempenharam nas especulações filosóficas e teológicas. Mas então é possível se perguntar se essas significações ‘elevadas’ não estariam, de alguma forma, implicadas nas outras significações, se elas não seriam, se não plenamente compreendidas, pelo menos pressentidas por homens que vivessem nos níveis arcaicos de cultura. Donde um problema importante que, infelizmente, não podemos discutir aqui: como determinar até que ponto as significações ‘elevadas’ de um símbolo são plenamente reconhecidas e assumidas por este ou aquele indivíduo pertencente a esta ou aquela cultura? A dificuldade do problema deve-se ao fato de que o símbolo se dirige não só à consciência desperta, mas à totalidade da vida psíquica. Por conseguinte, mesmo que, ao cabo de uma investigação rigorosa iniciada sobre certo número de indivíduos, se chegue a formular o que eles pensam sobre determinado símbolo pertencente à sua tradição, não se tem o direito de concluir que a mensagem do símbolo se reduz unicamente às significações das quais esses indivíduos estão plenamente conscientes. A psicologia profunda nos ensinou que o símbolo dá a sua mensagem e cumpre sua função mesmo quando sua significação escapa à consciência<sup>37</sup>.

---

há que se ter cuidado com o que entende Eliade por ‘metafísica’. Para um filósofo, a utilização de critérios como os de ‘universalidade’ e ‘generalidade’ para julgar o grau de elevação, no plano metafísico, pode lhe parecer inteiramente natural. Mas para o fenomenólogo das religiões [historiador das religiões], este termo tem um sentido que não se reduz à aceção altamente racional e sistemática que tem na filosofia tradicional. Por isso, Eliade tem direito de referir-se a uma metafísica arcaica devido ao fato de que os símbolos, os mitos e os ritos são expressão de ‘um sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade fundamental do Mundo’, o ‘reconhecimento de certo estado do Cosmo’. Neste sentido, a consciência mística ‘pura’, que permite ao *homo religiosus* fundir os diversos planos da realidade e da experiência em um ‘sistema’ estrutural unificado e coerente, é testemunho de um grau de espiritualidade muito elevado no plano metafísico.

<sup>36</sup> Eliade in MSM, p. 103.

<sup>37</sup> **Os graus de autenticidade e de validez dos fenômenos religiosos e a significação do fenômeno religioso segundo o *homo religiosus* e ‘segundo Eliade’:**

Em suas avaliações dos fenômenos religiosos a que atribui maior grau de autenticidade ou de validez, Eliade costuma contradizer as próprias declarações das pessoas religiosas quando se manifestam sobre sua experiência religiosa. É o que se lê no final do trecho acima.

Allen (1985, p. 215) cita W. L. King que, em sua recensão de **La nostalgie des origines** formulou a seguinte pergunta: ‘O que é a significação para Mircea Eliade, e a quem se refere?’ A resposta que se

Uma vez assim estendida a análise da questão dos níveis de significação dos fenômenos religiosos à generalidade dos simbolismos religiosos, Eliade (MA, p. 231) extrai dela duas consequências: a) se num determinado momento histórico um símbolo religioso foi capaz de expressar com clareza uma significação transcendente, isto nos permite supor que, numa época anterior tal significação podia ser pressentida ainda que obscuramente; b) a decifração de um símbolo religioso exige que se levem em consideração todos seus contextos, e mais do que isso e, sobretudo, exige que se medite sobre as significações que tal símbolo teve naquilo que se pode chamar de sua

---

deduz dos textos de Eliade, segundo King (*apud* Allen, *loc. cit.*) é a antinomia que existiria entre ‘significação para o investigador’ e ‘significação para o *homo religiosus in situ*’.

Allen (1985, p. 215) refere que esta antinomia desacredita Eliade para muitos estudiosos, pois se falamos em significação para o *homo religiosus*, situamo-nos no domínio da análise descritiva e objetiva, mas a significação ‘segundo Eliade’ parece refletir um ponto de vista sumamente subjetivo e normativo, que não leva em conta a experiência do ‘outro’ e que constitui a significação que Eliade crê ‘decifrar’ nos dados, que talvez só exista em sua imaginação.

Transpondo esta problemática para o plano metodológico, Allen (1985, p. 215-216) assim a formula:

Quando, em sua interpretação de um fenômeno religioso, Eliade diz que o *homo religiosus* faz para si uma falsa ideia de sua própria experiência e se, por conseguinte, considera como falho de autenticidade um fenômeno que para a pessoa religiosa é autêntico, em que critérios metodológicos se baseia para julgar da legitimidade do que afirma?

Allen (1985, p. 216) sustenta que o meio de superar esta dificuldade de ordem metodológica deve partir da reconsideração da distinção clara que se pretende fazer entre o descritivo e o objetivo, de um lado, quando se fala da ‘significação para o *homo religiosus*’, e do normativo e subjetivo, de outra parte, quando se fala da significação ‘segundo Eliade’, distinção esta que está na base das críticas a que nos referimos acima. Para tal reconsideração, ele (1985, p. 216-217) propõe a seguinte solução metodológica: Quando fala de significação ‘segundo o *homo religiosus*’, o fenomenólogo das religiões [historiador das religiões] pensa antes de tudo nas significações de que está *consciente* a pessoa religiosa. Sem embargo, segundo Kristensen, e em termos de fenomenologia descritiva, reduziríamos enormemente o alcance da análise fenomenológica se lhe atribuíssemos como único domínio o das significações conscientes. Ademais, Freud e Jung, em suas respectivas formulações psicológicas, provaram claramente que símbolos e imagens conservam suas próprias mensagens ainda quando sua significação não chegue à consciência. Isto quer dizer que por significação ‘segundo Eliade’ tem-se que entender melhor o significado *total* de um fenômeno. É muito possível que o *homo religiosus* não perceba conscientemente esta significação, a não ser de forma fragmentária. A experiência religiosa afeta toda a personalidade e desborda do plano da mera consciência. Nossa análise da significação ‘segundo Eliade’ resulta, todavia mais verossímil se recordarmos a importância que atribui ao papel do simbolismo religioso: o símbolo, enquanto modalidade autônoma de conhecimento, possui sua lógica própria; ‘dirige-se à pessoa inteira’ e não somente ao entendimento; sua eficácia não depende do que se entende ou se deixa de entender; os símbolos arquetípicos conservam sua estrutura própria e podem ressurgir espontaneamente, sem deixar de ser inconscientes quando se trata de fenômenos alheios à religião. É a ‘presença’ destas significações simbólicas o que interessa ao fenomenólogo [historiador das religiões], ainda quando não sejam percebidas conscientemente.

Allen (1985, p. 217) afasta como inconveniente, ante a postura metodológica adotada por Eliade, a reformulação da problemática por ele proposta que se passaria a se referir, então, à ‘significação *consciente* para o *homo religiosus*’. Embora reconheça certas vantagens a esta nova formulação, o ponto a ser assinalado é o de que, segundo Allen o afirma, Eliade não se contenta de fato com esta concepção ampla de busca da ‘significação total para o *homo religiosus*’ e baseia suas interpretações em pressupostos ontológicos. Allen (*loc. cit.*) assim fundamenta sua assertiva:

É evidente, como vimos ao tratar da significação ‘segundo Eliade’, que o valor de tais análises fenomenológicas, dirigidos à totalidade das significações, está em função do estatuto conferido por Eliade às estruturas, não em torno da qual gira sua metodologia.

“maturidade”. Exemplificando esta segunda conclusão com a análise que fez do simbolismo da ascensão e do voo mágico, que reproduzimos acima, Eliade (**MA**, p. 231-232) escreve:

Ao analisarmos, em trabalho anterior, o simbolismo do voo mágico, chegamos à conclusão de que ele revela obscuramente as ideias de ‘liberdade’ e de ‘transcendência’, mas de que é principalmente nos planos da atividade do espírito que o simbolismo do voo e da ascensão se torna completamente inteligível. Isso não quer dizer que devamos pôr no mesmo plano todas as significações desse simbolismo, desde o voo dos xamãs até a ascensão mística. Mas, como a ‘cifra’ constituída por esse simbolismo comportava em sua estrutura todos os valores que o homem foi se revelando progressivamente ao longo do tempo, é preciso levar em conta, ao decifrá-lo, a significação mais ‘geral’; a única que pode articular todas as outras significações particulares, a única que nos permite compreender como estas últimas chegaram a uma estrutura.

Segundo vimos, os planos mais elevados dos simbolismos religiosos são aqueles da metafísica e da mística; são mais elevados na medida em que a imagem arquetípica que também se mostra presente nos níveis inferiores se apresenta de tal forma coerente com a experiência religiosa, que libera toda sua significação simbólica, fundindo-se, por assim dizer, com esta experiência, encontrando desta maneira sua mais elevada consistência espiritual, ou seja, sua exemplaridade e universalidade.

Vejamos agora a forma como Eliade recorre a critérios de maior ou menor generalidade e de maior universalidade para distinguir o que é religioso do não religioso e as manifestações autenticamente religiosas das que são somente “para-religiosas”.

Segundo Eliade (**MSM**, p. 12-13), a religião apresenta-se como a solução exemplar de toda crise existencial, “começando” onde há revelação total da realidade: revelação simultânea do sagrado, daquilo que *é*, por excelência, daquilo que não é ilusório nem evanescente, e das relações do homem com o sagrado, que são multiformes, mutáveis, por vezes ambivalentes, mas que sempre situam o homem no “coração da realidade”. Esta dupla revelação, segundo o mesmo autor, torna pela mesma ação a existência humana aberta aos valores do espírito: de um lado, o sagrado é o *outro* por excelência, o transpessoal, o “transcendente”; de outro lado, o sagrado é exemplar no sentido de que institui os modelos a serem seguidos; transcendência e exemplaridade estas que forçam o homem a sair das situações pessoais, a ultrapassar a contingência e o particular e a ascender aos valores do universal.

Além disso, observa o autor romeno (**MSM**, p. 13), a experiência religiosa é a uma só vez crise total da existência e solução exemplar dessa crise; solução exemplar na

medida em que desvela um Mundo que deixou de ser privado e opaco e que passou a ser transpessoal, significativo e sagrado. A solução religiosa dá origem a um comportamento exemplar, e, em assim o fazendo, força o homem a revelar-se, ao mesmo tempo, real e universal. Somente a partir desta revelação assumida pelo homem em todo seu ser que se pode falar em religião. As estruturas e formas religiosas, por mais rudimentares que sejam, participam deste regime ontológico. Graças ao simbolismo religioso, por exemplo, o homem acede a uma vivência universal. Trata-se neste caso (e em qualquer caso em que se apresente um fenômeno religioso qualquer que seja sua estrutura) de uma experiência total: “são a visão religiosa do Mundo e a ideologia que dela deriva que permitem ao homem fazer frutificar sua experiência individual, ‘abri-la’ em direção ao universal”<sup>38</sup>.

De acordo com o nosso autor (**MSM**, p. 12), os sonhos e outros processos do inconsciente apresentam-se como portando apenas uma “aura religiosa”, assim fundamentando sua asserção:

Não só as suas estruturas se deixam comparar com as da mitologia, como também a experiência vivida de certos conteúdos do inconsciente seria, aos olhos dos psicólogos das profundezas mentais, comparável à experiência do sagrado. Concluiu-se, talvez um tanto depressa demais, que as criações do inconsciente são a ‘matéria-prima’ da religião e de tudo o que ela engloba: símbolos, mitos, ritos, etc.. Dissemos acima, tomando como exemplo *Madame Bovary*, por que razão a explicação de uma realidade pela ‘matéria-prima’ que implica e pressupõe não deve deter-nos. A homogeneidade entre as personagens e os acontecimentos de um mito e de um sonho não implica a sua identidade de raiz. Nunca se repetirá demais este truísmo, porque a tentação é sempre a de explicar os universos espirituais pela redução a uma ‘origem’ pré-espiritual.

Para ilustrar os diferentes regimes ontológicos dos símbolos que se mostram na experiência religiosa e na experiência onírica, esta tomada aqui como representativa do universo do inconsciente do homem, Eliade (**MSM**, p. 13-14) utiliza como exemplo o símbolo da *Árvore do Mundo* considerando-o sucessivamente no plano da experiência religiosa e no plano da experiência onírica:

Se, numa sociedade primitiva, uma qualquer árvore é considerada sagrada e designada por ‘Árvore do Mundo’, daí resulta que, graças à experiência religiosa que fundamentou esta crença, os membros de tal sociedade desfrutam da possibilidade de ter acesso a uma compreensão metafísica do Universo: porque o simbolismo da *Árvore do Mundo* lhes revela justamente que um determinado objecto pode

---

<sup>38</sup> Eliade, **MSM**, p. 13.



significar a totalidade cósmica; a experiência individual é, pois, ‘despertada’ e transmutada em acto espiritual. Graças ao simbolismo religioso da Árvore do Mundo, o homem consegue uma vivência universal. Mas trata-se de uma experiência total: são a visão religiosa do Mundo e a ideologia que dela deriva que permitem ao homem fazer frutificar a sua experiência individual, ‘abri-la’ em direcção ao universal.

Já que escolhemos como exemplo a imagem da Árvore, vejamos qual é a sua função no universo do inconsciente. Sabe-se que tais imagens são bastante frequentes nos sonhos: elas constituem um dado da vida íntima e indicam, ao que parece, que o drama que se desenrola no inconsciente – e que afecta a integridade da actividade psico-mental e, por esse facto, toda a existência – está em vias de encontrar uma solução positiva. Quer isto dizer que o significado que se antevê ao nível da experiência onírica ou imaginária se integra na série de valores que o simbolismo da Árvore revela, sobre o plano da experiência religiosa. Com efeito, nas mitologias e nas religiões, os principais significados do simbolismo da Árvore – aliás bastante complexo – são solidários com a ideia de renovação periódica e infinita, de regeneração, de ‘fonte de vida e juventude’, de imortalidade e realidade absoluta. Mas, contanto que a imagem da Árvore não se revele na sua qualidade de símbolo, isto é, não desperte a consciência total do homem tornando-a ‘aberta’ ao universal, não se pode afirmar que tenha desempenhado plenamente a sua função. Emergindo dos seus sonhos, a imagem da Árvore não ‘salvou’ senão parcialmente o homem da sua situação individual – permitindo-lhe, por exemplo, mergulhar numa crise de intimismo e conferindo-lhe o seu equilíbrio psíquico, mais ou menos gravemente ameaçado – mas, não tendo sido assumida como símbolo, a imagem da Árvore não conseguiu revelar o universal, não elevando pois o Homem ao plano do Espírito, como sempre faz a Religião, por mais rudimentar que seja.

Estendendo a análise do simbolismo mais além do plano religioso e do plano onírico, ou seja, aos planos diferentes, mas solidários da imaginação ativa, da criação mitológica e folclórica, dos ritos e da especulação metafísica e finalmente ao plano da experiência extática, o estudioso romeno (**MSM**, p, 102), utilizando o exemplo do simbolismo da ascensão e do voo, cuja análise reproduzimos acima, afirma que este simbolismo significa sempre a libertação de uma situação “petrificada”, “obstruída”, a ruptura de nível que possibilita a passagem para outro modo de ser; em suma, a liberdade de se mover, de mudar de situação, de abolir um sistema de condicionamento não importando o regime ontológico em que aquele simbolismo se manifesta. Com tal colocação, o nosso autor quer fazer ver que nos múltiplos contextos acima citados – onírico, extático, ritual, etc. – encontram-se significados complementares mais estruturalmente solidários de um mesmo simbolismo que se deixam enquadrar num padrão.

Segundo Eliade, o simbolismo da ascensão e do voo é o que se mostra mais apto para revelar os níveis mais elevados da experiência religiosa – a mística e a metafísica – graças aos valores significados pela ascensão na vida do espírito (elevação da alma até Deus, êxtase místico). A experiência mística é caracterizada pela fusão dos diversos planos da realidade e da experiência religiosa numa visão englobante, harmônica e coerente da totalidade do real; por isto, ela é fundante de todo outro nível (do ritual, do mito, do onírico, da psicologia). A metafísica, que diz respeito à ontologia arcaica, significa um sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade fundamental do Mundo, corresponde ao reconhecimento de certo estado do Cosmo. Como as imagens que se apresentam no inconsciente não alçam o homem ao universal, não revelam uma apreensão total da realidade, Eliade levanta a hipótese do transconsciente; as significações das imagens liberadas pelo inconsciente são parciais, fragmentárias, alusivas, crípticas, são, como se diz, uma “imitação” da significação plena do arquétipo, esta que se revela no transconsciente.

Um dos exemplos mais ilustrativos encontrados nos escritos de Eliade acerca da experiência mística que retrata o estado de fusão do significado arquetípico do símbolo religioso com a experiência religiosa, ou seja, um exemplo de uma experiência que se dá no nível de transconsciência, foi encontrado pelo referido autor por meio do recurso ao Yoga e ao Sâmkhya, e assim o descreve Dudley<sup>39</sup> (1977, p. 107):

O estado final de transcendência atingido pelo *yogin*<sup>40</sup>, que Eliade define como ‘enstasis’<sup>41</sup> é o *samadhi*<sup>42</sup>. As implicações ontológicas do

<sup>39</sup> Deixamos de utilizar a fonte direta e recorremos a Dudley que faz não só citação dos escritos eliadianos pertinentes ao tema, como ao mesmo tempo faz-lhes uma abordagem e uma interpretação imbatíveis relativamente às outras obras que consultamos sobre o mesmo tema.

<sup>40</sup> Um iogue, ioguim,<sup>1</sup> yogi ou yogin (em Sânscrito: योगी, yogini é uma forma feminina para o termo) é um termo que caracteriza os praticantes de yoga. Esta designação é mais usada para praticantes avançados.

(Referência em 18/07/2014:

<http://br.ask.com/wiki/Iogue?lang=pt&o=2801&ad=doubleDownan=apnap=ask.com>)

<sup>41</sup> Palavra grega cujo significado literal é distensão.

<sup>42</sup> Samādhi ou samādi<sup>1</sup> (do sânscrito ज्ञानकोश; *samyag*, ‘correto’ + *ādhi*, ‘contemplação’) pode ser traduzido por ‘meditação completa’. É a última etapa do sistema ioga, quando se atinge a compreensão da existência e a comunhão com o Universo. Segundo Vyāsa, ‘Yoga é samādhi’: controle completo (*samādhana*) das funções da consciência, que resulta em vários graus de aquisição interna da verdade (*samapātti*). A primeira parte dos Yoga Sūtras se chama *Samādhi-pāda*, por ser o samādhi seu objeto. O significado da palavra é diferente em outras tradições religiosas hindus, como o hinduísmo e o budismo. O samādhi é o terceiro dos três ‘tesouros do Yoga’, ou seja, o fruto colhido pela prática dos demais membros do *ashtanga* (os oito membros do Yoga). Pela observância de yama e niyama, pela prática de asanas, pranayama e pratyahara, e pelo dharana (‘concentração estável’), se chega ao dhyana (‘meditação’) e se pode atingir samādhi. Esse capítulo contém o famoso verso ‘*Yogas cittavritti-nirodhaḥ*’ (‘Ioga é o freio das modificações mentais’ ou ‘Ioga acalma os distúrbios do mental’).

(Referência em 18/07/2014: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Samadhi>)

*samadhi* são inequívocas para Eliade: ‘o yogin toma posse de si mesmo por meio de um ‘estase indiferenciado’ cujo conteúdo único é ser [...] ‘Descoberta de si’, auto-reflexão de *purusha*<sup>43</sup>, causa uma ‘ruptura de plano’ na escala cósmica; quando isto ocorre, as modalidades do real são abolidas, ser (*purusha*) coincide com o não-ser (homem, propriamente falando), o conhecimento é transformado em mestria mágica, em virtude da completa absorção do conhecido pelo conhecedor. E, como, agora, o objeto de conhecimento é o puro ser de alguém, despido de toda forma e mesmo atributo, ele é assimilado ao puro Ser ao qual leva o *samadhi*. [...]’

As técnicas do Yoga possibilitam ao *yogin* atingir um modo de ser sagrado, oposto ao modo de ser profano. A exposição de Eliade destas técnicas e de suas implicações nos ajuda a compreender mais precisamente o que ele quer dizer quando fala genericamente do *homo religiosus* e sua sede pelo sagrado. ‘Este Mundo é rejeitado, esta vida é depreciada, porque é sabido que outro Mundo e outra vida subsistem além do vir-a-ser, além da temporalidade, além do sofrimento’.

*Samadhi* conduz não somente ao estase e ao sagrado, mas à unidade de todos os modos de ser. O princípio da unidade sob as modalidades do sagrado não é em outro local mais fortemente enfatizado do que na interpretação de Eliade do *samadhi*, onde ele se coloca em concordância essencial com Patânjali:

‘Por meio do *samadhi*, o *yogin* transcende os opostos e, numa experiência única, une vacuidade e superabundância, vida e morte, Ser e não-ser. Isto não é tudo. Como em todos estados paradoxais, *samadhi* é equivalente a uma reintegração das diferentes modalidades do real numa única modalidade – a plenitude indiferenciada da procriação, a Unidade primordial. O *yogin* que atinge o *asamprajnata samadhi* (*samadhi* sem suporte) também realiza um sonho que obsecou o espírito humano desde os começos da história – coincidir com o Todo, recuperar Unidade, reestabelecer a não-dualidade inicial, abolir o tempo e a criação (isto é, a multiplicidade e heterogeneidade do Cosmo); em particular, abolir a divisão dúplice do real em objeto-sujeito.’

Dudley, (1977, p. 107) prosseguindo na descrição do estado de *samadhi* atingido pelo *yogin* segundo o pensamento de Eliade, atribuiu-o à parte da consciência que o autor romeno citado denomina *transconsciência*:

Esta unidade primordial surge por meio do alcance da ‘transconsciência’, não através de uma regressão ao ‘sono profundo’ de uma existência pré-natal. A apreensão desta unidade implica uma transcendência genuína, uma ‘superconsciência’, como Eliade também a denomina, não uma descida a um prévio nível natural de consciência. É uma questão de realidade objetiva e não de ilusão subjetiva. Mais do que ser um mero sentimento irracional ou não racional, a unidade primordial é apreendida ‘em todos os níveis de

<sup>43</sup> **Yoga Sutra de Patanjali**, II, 6: Egoísmo é a identificação, por assim dizer, do poder d’Aquele que vê (*Purusha*) com o do instrumento da visão [corpo-mente]. Comentando este Sutra, Sri Swami Sachidananda (2000, p. 89), dá a dimensão do que se pode entender como *Purusha*: Neste Sutra, Patanjali explica o egoísmo. O ego é o reflexo do verdadeiro Eu sobre a mente. Os dois parecem ser o mesmo, porém um é o original, o outro é uma ‘duplicata’ refletida. O Eu será sempre falsamente representado pelo ego até que nossa ignorância seja removida.

consciência e subconsciência'. Eliade não escapa totalmente dos problemas que assediaram Otto a este respeito, mas parece mais consciente da necessidade de estabelecer a natureza objetiva da unidade à qual ele alude. Sua exposição das técnicas yogues o auxiliam a manter tal objetividade.

Segundo Dudley, tanto a ontologia como a epistemologia inerentes à compreensão de Eliade a respeito do Yoga ajudam este último a informar sua compreensão filosófica acerca da experiência religiosa do homem. Escreve Dudley (1977, p. 108) sobre isto:

Assim como a apreensão pelo *yogin* da unidade primordial no *samadhi* guia seu pensamento sobre a natureza e a necessidade da unidade por trás dos arquétipos sagrados, assim também o conhecimento do *yogin* do estado de transconsciência [ou o transconsciente] ajuda a conformar suas hipóteses sobre a base epistemológica da experiência [religiosa]. O *yogin* não apenas recupera 'a inicial não-dualidade' por meio do *samadhi*; ele tem conhecimento ou *gnosis* de que aquela unidade, conquanto paradoxalmente, existe no Mundo do fluxo e da fragmentação. Este paradoxo é a base para o que ele desenvolve em outro local como a 'dialética das hierofanias'. A dicotomia sagrado-profano que dá lugar à dialética das hierofanias está enraizada finalmente num conhecimento transconsciente da unidade que se coloca sobre e contra a ilusão da multiplicidade e divisão do Mundo fenomênico.

Reproduzida acima a análise do estado de transconsciência ou superconsciência atingido pelo *yogin* estado de *samadhi*, podemos afirmar que, segundo Eliade, trata-se de um exemplo característico do mais alto estado de consciência, que torna o *homo religiosus* capaz de *unificar* os diversos níveis da manifestação do sagrado, e, desta forma, experienciar a "totalidade" e "viver o universal".

Allen (1985, p. 232), afirma o que se segue acerca da possibilidade de definição dos níveis mais elevados da experiência religiosa segundo o pensamento de Eliade:

é inútil multiplicar os exemplos para se dar conta de que resulta possível definir estes 'níveis mais elevados' da experiência religiosa. Trata-se, neste caso, da experiência liberadora da 'pura' consciência unificadora, da intuição mística da unidade indiferenciada, da união mística com a realidade última, na qual são transcendidos todos os condicionamentos históricos que limitam e restringem a existência humana.

Continuando, Allen (1985, p. 232) escreve que "este reconhecimento de estados superiores da consciência religiosa corre em paralelo, segundo aparece, com o anti-reducionismo de Eliade, como demonstra sua própria convicção da *irreducibilidade do sagrado*".

Quanto à categoria do transconsciente, Ricketts (*apud* Allen, 1985, p. 232), num estudo intitulado *The religious a priori*, vê na noção de transconsciente uma tentativa de Eliade dar mais peso à tese de Otto acerca do sagrado como uma categoria *a priori*, oferecendo em seu lugar uma solução objetiva, escrevendo:

Eliade quer designar assim uma estrutura mental, ou uma determinada aptidão, claramente distinta de todas as demais, e que não se manifesta mais do que na dimensão da experiência religiosa”. Trata-se de um ‘logos superior’ que implica a transcendência do consciente e do inconsciente ao mesmo tempo, tal como se constata no apogeu de certas experiências místicas.<sup>44</sup>

Dudley (1977, p. 64) esclarece, ainda, acerca da categoria do transconsciente de Eliade, o seguinte, distinguindo-o do consciente e do inconsciente e ainda extremando-o dos conceitos psicológicos puros como os propostos por Jung:

A consciência do ser transcende o que pode ser contemplado pela consciência ou que está gravado no inconsciente, e, assim, sua relação com uma ontologia o distingue dos conceitos psicológicos puros como aqueles propostos por Jung. Transconsciência é uma consciência daquilo para o que os símbolos e arquétipos apontam no final, nomeadamente, a unidade primordial do próprio ser.

Prosseguindo na abordagem do transconsciente segundo Eliade, Dudley (p. 64-65) volta a citar Ricketts, este que, por sua vez, aponta as seguintes características do transconsciente:

O transconsciente, como o Deus Supremo, vem do *alto* – não é dado na natureza, mas constitui uma ruptura do plano humano. Quando uma hierofania ocorre, há uma irrupção neste Mundo de outro reino, aquele do Ser e da Eternidade[...]. Eliade fala da transcendência simultânea que se dá dos planos do consciente e do inconsciente e da consecução de algo *além* do Tempo e mesmo a *próxima* eternidade da Natureza. Eliade nomeia isto de ‘transconsciência’, um *logos* mais elevado que é encontrado na experiência genuína mística, a condição do homem ‘totalmente desperto’ que se esvaziou da experiência histórica, do tempo, do pecado, do *self*, etc. e está estabelecido na base da

---

<sup>44</sup> A propósito do posicionamento de Ricketts sobre a concepção eliadiana do transconsciente e seu relacionamento com o sagrado de Otto como categoria *a priori*, lê-se em Dudley (1977, p. 64):

Um antigo estudante de Eliade, Ricketts, deu uma explicação sobre a relação próxima que se dá entre o conceito de transconsciente e a estrutura ou capacidade da mente religiosa do homem segundo o autor romeno:

parece que Eliade, por meio de seu conceito de transconsciente, está tentando estabelecer em uma base mais firme a categoria *a priori* do Sagrado de Rudolf Otto. O conceito de Otto se apoia em pressupostos kantianos segundo os quais, antes da experiência, há certas categorias da mente que predeterminam, em formas comuns ao homem, o modo pela qual a experiência é organizada (tempo, espaço, etc.) Os arquétipos de Jung também apresentam essa semelhança; mas Eliade quer designar uma estrutura mental ou capacidade colocada a parte de todas as outras, a qual se apresenta somente na experiência religiosa.

hierofania da Unidade do Absoluto, em um estado de Ser, sabedoria suprema e liberdade infinita.<sup>45</sup>

Eliade (**FJI**, p. 315) escreve de sua parte sobre a possibilidade de se constatar a existência de matéria própria do transconsciente no inconsciente do ser humano:

Há vários anos, obsessão-me uma ideia: se é certo que Marx analisou e “desmascarou o inconsciente social e que Freud fez outro tanto com o pessoal, se é verdade que a psicanálise e o marxismo nos ensinam a atravessar as ‘superestruturas’ para chegar às causas e aos níveis móveis *verdadeiros*, a história das religiões, tal como a entendo, teria o mesmo objetivo: *identificar a presença do transcendente na experiência humana, isolar na enorme massa do ‘inconsciente’ o que é transconsciente.*<sup>46</sup>”

Conclui-se, portanto, que, em seu enfoque anti-reducionista em relação a seus antecessores, Eliade, como outros historiadores das religiões, admite claramente que a experiência da pessoa religiosa afeta a “totalidade” da pessoa. Assim, Eliade (*apud* Allen, 1985, p. 233) faz participar da experiência religiosa os três níveis da consciência: o consciente, o inconsciente e o transconsciente<sup>47</sup>; ou seja, toda experiência religiosa envolve o homem total e, qualquer que seja ela, implica o transconsciente, o consciente e o inconsciente.

Em vista do que foi exposto neste subitem, se, de um lado, o transconsciente torna-se um elemento necessário como instância da consciência onde se dá a experiência religiosa, ele também atua como critério para se distinguir acerca do grau de elevação do fenômeno religioso e também como critério para distinguir o que é autenticamente religioso do não-religioso e do parareligioso.

Feita a abordagem do transconsciente, passamos ao exame da questão relativa ao significado da categoria do inconsciente no pensamento de nosso autor.

<sup>45</sup> Em outras palavras, é o que escreve Allen (1985, p. 232-233):

ao expor de que maneira concebe Eliade o processo de sacralização, mencionamos dois movimentos dialéticos, opostos mas complementares, o movimento pelo qual a estrutura essencial do sagrado se historiciza e se limita encarnando-se no particular, e o movimento pelo qual, simultaneamente, o sagrado intenciona liberar-se, escapar sua própria contingência histórica, e trata de reintegrar sua estrutura essencial e sua forma exemplar. Graças ao transconsciente, e possível reconhecer o que há de sagrado em sua estrutura essencial.[...]

<sup>46</sup> Iremos nos estender mais sobre este tema ao abordarmos a questão da permanência do sagrado no inconsciente do homem moderno ocidental arreligioso.

<sup>47</sup> Allen (1985, p. 232, nota de rodapé 29) assevera que por transconsciente entendemos o grau mais elevado de consciência religiosa. Eliade, de sua parte, somente usa este termo de forma excepcional, e ainda nestes casos apresenta certas ambiguidades. Não encontra nenhuma palavra para traduzir com exatidão o que entende pelo ‘mais alto grau da experiência religiosa’, e o mesmo ocorria, como vimos antes, com ‘trans-histórico’ e ‘trans-humano’. Ricketts enumerou passagens em que Eliade emprega a palavra transconsciente: **Traité**, p. 377-78; **Forgerons et alquimistes**, p. 178; **Images et symboles**, pp 20, 46, 158; **Le Yoga**, pp. 108-228.

Spineto (2006, p. 224) afirma que Eliade usa frequentemente o termo “inconsciente” sem o definir nem se remeter claramente a uma corrente psicológica determinada, de modo que é necessário perguntar-se se o inconsciente de que fala Eliade é o inconsciente freudiano, e, em tal caso, se o termo vai ser tomado em sentido tópico ou descritivo; ou se se trata do inconsciente pessoal junguiano ou do inconsciente coletivo junguiano.

Numa breve análise do tema relativo à significação do inconsciente no pensamento eliadiano, o autor italiano<sup>48</sup> (2006, p. 225) indica um dos resultados que chegou no estudo que fez a este respeito, o qual encampamos aqui. É interessante chamar a atenção para o fato de que na abordagem que faz no texto a seguir, Spineto chega também a extremar o transconsciente de Eliade do inconsciente coletivo de Jung. Escreve Spineto:

O inconsciente de Eliade não é redutível ao inconsciente pessoal [janguiano] ou ao inconsciente coletivo [janguiano]. O inconsciente pessoal não justifica de fato aquelas características de universalidade que os símbolos possuem. E o inconsciente coletivo é, de qualquer modo, o ‘lugar’ de origem das imagens arquetípicas, enquanto que a gênese dos símbolos dos quais fala Eliade, vem associada a um ‘transconsciente’ que se caracteriza por sua verticalidade, pelo apelo à transcendência. Poder-se-ia afirmar que, no fundo, a única noção segura de inconsciente na obra de Eliade é aquela descritiva: o termo ‘inconsciente’ não é nada mais do que um adjetivo que serve para designar tudo aquilo que, mesmo possuindo uma realidade qualquer, não encontra lugar na consciência. Mas o reconhecimento da existência de uma vida inconsciente que faz aparecer imagens, que as elabora e que constitui o seu receptáculo para o homem profano faz pensar na possibilidade de uma combinação entre o binômio inconsciente-transconsciente e o inconsciente coletivo. Diz-se que a dificuldade de tal aproximação reside na diversa resposta ao problema das origens das imagens. A questão pode ser afrontada de dois modos. É possível, em primeiro lugar, propor uma solução mais cautelosa referindo-se às palavras de Eliade: ‘a ‘origem’ das imagens é por sua vez uma problema sem objeto; e considerando portanto os símbolos independentemente da sua gênese. Esta tomada de posição não leva em conta o fato de que Eliade se colocou, não obstante, a afirmação de princípio, o quesito sobre a origem das imagens e que do mesmo tema Jung se ocupou.

Pode-se propor então, em segundo lugar, uma combinação entre as duas posições sobre a base de uma concepção comum do símbolo: a ‘transcendência’ dos símbolos, entendida como o seu referir-se a algo que não pode ser dominado, delimitado da razão ou pela consciência, não é noção própria somente de Eliade, mas também de Jung. O elemento de contraste é então deslocado para aquilo em direção a que o símbolo, transcendendo-se, tende, o sagrado ou a totalidade do Self.

---

<sup>48</sup> Que escreveu um trabalho sobre o tema, intitulado **Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade** (1992).

E se bem que a hermenêutica de Jung e de Eliade se movam frequentemente numa direção similar, se bem que o símbolo revele para os dois autores aspectos análogos de uma realidade que se denominou de ‘transcendente’, resta a distinção de meios, fins e objetos das duas disciplinas, resta a autonomia da psicologia analítica e da fenomenologia religiosa e a impossibilidade de identificar o Sagrado e o Self.

A referência ao inconsciente abre ao estudo, em grande parte empreendido por Eliade, das produções culturais ‘laicas’ sobre a base de uma chave religiosa. Este estudo não tem somente o significado de uma ‘desmistificação ao contrário’, de uma indagação voltada a buscar os simbolismos naturais na vida cultural do homem de hoje, mas à luz da profissão de fé eliadiana em direção ao presente e em direção à fecundidade de toda manifestação, ainda que degradada, do sagrado, comporta o despertar, no Mundo profano, de ‘novas e originais recuperações do sagrado’.

### 3.3. RELIGIÃO E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Neste item iremos tratar das seguintes categorias que fazem parte da História das Religiões eliadiana: a religião e a experiência religiosa. Tais categorias são interligadas no plano de sua significação: o objeto da religião, como vimos, é o sagrado, e a experiência religiosa, por sua vez, corresponde à experiência do sagrado.

A categoria do sagrado é fundamental, portanto, tanto para a compreensão da religião como para a compreensão da experiência religiosa.

A hierofania, como configurando o ato da manifestação do sagrado ao *homo religiosus* corresponde ao outro lado da moeda em relação à experiência religiosa, vale dizer, a hierofania é a manifestação fenomênica da experiência religiosa, esta que é uma experiência que se desenvolve no espírito do homem religioso, donde a compreensão da categoria da hierofania ser também da maior importância para a delimitação da categoria da experiência religiosa.

#### 3.3.1. Religião

Tal como acontece com o sagrado, Eliade não define o que é religião, apresentando-a como uma categoria fenomenológica da sua fenomenologia das religiões e como uma categoria histórico-fenomenológica da sua história das religiões.

No prefácio de sua obra **OR** (p. 9), Eliade escreve que “é lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa do que ‘religião’ para designar a experiência do sagrado”. E assim justifica esta sua afirmativa:

Este termo [religião] traz consigo uma história longa, se bem que culturalmente bastante limitada. Fica a pensar-se como é possível



aplicá-lo indiscriminadamente ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo bem como aos chamados povos primitivos.

O autor romeno fixa, então seu posicionamento acerca do que se deve entender por religião:

Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e “religião” pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, consequentemente, se encontra relacionada com as ideias de *ser*, *sentido* e *verdade*.

Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente *real* no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada à descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana aprendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo, e aquilo que não se revela como tal – isto é o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido.

Do ponto de vista fenomenológico, Eliade, por conseguinte, considera a religião como correspondendo à experiência do sagrado e esta experiência é “a experiência da existência total, que revela ao homem a sua modalidade de ser no Mundo<sup>49</sup>”.

Além disso, de acordo nosso autor, em razão da sua relação com o sagrado, toda religião é uma ontologia, pois revela o ser das coisas sagradas e das figuras divinas, mostra aquilo que é realmente e, assim fazendo, funda um mundo real, um mundo que já não é evanescente e incompreensível, encontrando-se o seguinte fundamento para sua assertiva<sup>50</sup>:

Toda a crise existencial põe novamente em questão, ao mesmo tempo, a realidade do mundo e a presença do homem nesse mundo. A crise é, em suma, “religiosa”, pois que, aos níveis arcaicos da cultura, o *ser* se confunde com o *sagrado*. Para toda a humanidade primitiva, é a experiência religiosa que dá origem ao Mundo: é a orientação ritual, com as suas estruturas do espaço sagrado que ela revela, que transforma o “caos” em “Cosmo” e, por esse facto, torna possível uma existência humana (quer dizer, impede-a de regressar ao nível de existência zoológica).

Uma vez que a História das Religiões tem por objeto o de identificar a presença do sagrado na experiência humana, a constatação a que se chega é a de que a religião se

---

<sup>49</sup> MSM, p. 12.

<sup>50</sup> MSM, p. 12.

compreende mediante a experiência do sagrado, esta que se expressa historicamente nas diversas hierofanias. Portanto, na categoria da religião fazem-se presentes os seguintes elementos: a experiência religiosa, a ideia da revelação do sagrado e ideia da transcendência do sagrado. Sobre tais elementos passamos a discorrer.

A interpretação que Eliade faz do sagrado enfatiza a base experiencial da religião, na medida em que ele entende a religião como surgindo de crises existenciais e como expressando um modo humano de existência no Mundo. O sagrado e o profano constituem dois modos de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem no curso da história. É assim que, repetimos, a religião, segundo Eliade, não implica necessariamente a crença em Deus ou deuses, mas refere-se à experiência do sagrado como relacionada à ideia de algo que é significativo, real e verdadeiro.

De acordo com o citado autor, a religião “começa” onde há revelação total da realidade, do sagrado (aquilo que *é* por excelência, do que não é nem ilusório nem evanescente) e das relações do homem com o sagrado, que são relações multiformes, mutáveis, por vezes ambivalentes, mas que sempre situam o homem no próprio coração da realidade. Esta dupla revelação<sup>51</sup>, pela mesma ação, torna a existência humana aberta aos valores do Espírito: de um lado, o sagrado é o *outro* por excelência, o transpessoal, o transcendente; de outro lado, o sagrado é exemplar, considerando-se que institui os modelos a serem seguidos; transcendência e exemplaridade, que fazem o homem sair das situações pessoais ou individuais, a ultrapassar a contingência e o particular e a elevar-se aos valores gerais, ao universal.

A função da religião, de acordo com Eliade, é tornar consciente o *homo religiosus* ou mantê-lo consciente de um outro Mundo, de um Mundo que se situa mais além, seja ele divino ou o Mundo dos ancestrais míticos. Este outro Mundo representa um plano transcendente, trans-humano, o plano das realidades absolutas. A experiência do sagrado, isto é, o encontro do *homo religiosus* com uma realidade trans-humana gera a ideia de que algo existe realmente e, em consequência, a noção de que existem valores absolutos, intangíveis, capazes de guiar o homem, conferindo significação à existência humana<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Como vimos ao tratarmos da hierofania, o sagrado se manifesta ao homem no profano e assim o fazendo, revela-se; o homem, por sua vez, reconhece o sagrado que se lhe revela nas estruturas do Cosmo; em assim reconhecendo o sagrado, revela-se ao homem sua situação no mundo. Como bem observa Danca (2004, p. 187), “o sagrado como significativo é objeto de revelação e conhecer o sagrado é um reconhecer”.

<sup>52</sup> *Apud* Allen, 2002, p. 67.

No universo da religião, a abertura do homem aos valores trans-humanos, transcendentais é que faz dele um ser plenamente humano e isto, assinala Eliade, verifica-se de modo particular nos níveis arcaicos da cultura, onde viver como um ser humano é, em si, um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm valor sacramental. Através da imitação dos modelos paradigmáticos revelados pelos seres sobrenaturais, a vida humana ganha sentido; a *imitatio dei* presente em todas as tradições religiosas da humanidade é norma e linha diretriz da existência humana.

A religião, segundo Eliade, por mais rudimentar que seja, por meio do simbolismo religioso eleva o homem ao plano do Espírito, revelando-lhe o universal.

As inúmeras descrições do sagrado feitas por Eliade em seus escritos permitem que delas se extraia uma constante: a religião sempre implica um aspecto de transcendência. A transcendência é uma invariante fenomenológica, uma estrutura essencial e universal do sagrado. Allen (2002, p. 69) menciona uma passagem que Eliade escreveu em **No Souvenirs**, na qual ele afirma que o objetivo (*goal*, no original inglês) da História das Religiões é “identificar a presença do transcendente na experiência humana”, assim comentando:

Esta passagem é especialmente fascinante, uma vez que Eliade não fornece nela sua praticamente automática condenação de Marx e sua usual condenação de Freud como ‘modernos’ reducionistas, mas, ao invés disso, compara um aspecto essencial das suas abordagens revolucionárias com o que está tentando empreender por meio da sua investigação do sagrado e da religião: ‘Por vários anos, outro pensamento vem me assombrando também: se é verdade que Marx analisou e desmascarou o inconsciente social, a que Freud semelhantemente fez o mesmo com o inconsciente pessoal – se é então verdadeiro que a psicanálise e o Marxismo nos ensinam como penetrar nas ‘superestruturas’ para chegar às verdadeiras causas e motivos, então a história das religiões [História das Religiões], como a entendo, deveria ter o mesmo objetivo: isolar – na enorme massa do ‘inconsciente’ – o que é *transconsciente*’. Eliade acrescenta que ele nunca explicou ‘a função analítica da história das religiões [História das Religiões], o modo pelo qual ela nos ajuda a desmascarar a presença do transcendente e do supra-histórico na vida do dia-a-dia’.

Quando Eliade afirma que a religião corresponde à experiência do sagrado, este último que, portanto, constitui o objeto da religião, e quando afirma ainda que o sagrado, o transcendente, se manifesta simbolicamente no mundo como algo totalmente diverso do profano, pode-se concluir que ele não está aqui a se referir a qualquer uma das religiões positivas em particular, mas sim à religião como correspondendo à religiosidade natural, que é comum a todos os homens de todos os tempos.

De outra parte, conforme também já mencionamos antes neste trabalho, Eliade não negligencia o caráter histórico de toda experiência religiosa, e, por via de consequência, de toda religião<sup>53</sup>. Afinal, como vimos, para Eliade não existe um fenômeno religioso em estado puro: o sagrado, objeto da experiência religiosa, é sempre encarnado em razão da dialética do sagrado e do profano; a religião, a seu turno, pressupõe outros elementos além da experiência religiosa tais como símbolos religiosos, mitos, ritos, ideias morais, teológicas, etc.; há que se levar em conta, ainda, que não se pode conceber o homem fora do âmbito da linguagem e da vida coletiva; de tudo isto pode-se deduzir, como ele o faz, que a religião, sendo uma coisa humana, é, também, um fato cultural, social, linguístico, etc.<sup>54</sup>.

A modalidade da realização da experiência do sagrado vem sempre determinada pelas diversas culturas particulares, a partir de suas visões de mundo, das relações sociais, econômicas, políticas, etc.. A religião positiva, histórica, é determinada não somente a partir da sua origem natural – a religião tomada como a religiosidade natural, a relação entre o homem e a Realidade Última, o *ganz andere*, o sagrado, enfim -, mas também por sua história, pela cultura e pela criatividade do espírito humano.

Em sua história das religiões desenvolvida em HCIR, Eliade compila as diversas experiências religiosas históricas vividas pela humanidade no âmbito das diversas religiões positivas<sup>55</sup>, fazendo uma cronologia das ideias e das crenças religiosas que deram forma a estas religiões. Sob este prisma, temos o enfoque histórico-fenomenológico utilizado por Eliade para definir a categoria religião como correspondendo às experiências religiosas historicamente vividas e delimitadas em complexos religiosos determinados.

### 3.3.2. Experiência religiosa

Abordaremos, aqui, a experiência religiosa considerada como categoria fenomenológica do pensamento eliadiano.

A experiência religiosa, segundo Eliade (MSM, p. 12) “enquadra o homem em sua totalidade” – corpo e mente, transconsciente, consciente e inconsciente, emoção e

---

<sup>53</sup> É como o afirma Danca (2004, p. 44) a propósito do posicionamento de Eliade sobre a religião: O termo religião significa a religiosidade de todos os homens e de todos os tempos; a religiosidade, por sua vez, não existe em forma pura, mas vem sempre encarnada em formas históricas.

<sup>54</sup> *Apud* Danca, 2004, p. 180.

<sup>55</sup> Com a limitação decorrente da morte prematura do autor no que se refere à finalização da obra referida.

vontade, etc. -; “é a experiência da existência total, que revela ao homem a sua modalidade de ser no Mundo”<sup>56</sup>.

De acordo com nosso autor (*loc. cit.*), toda a crise existencial põe em questão, ao mesmo tempo, a realidade do mundo e a presença do homem no mundo. Remetendo-se à experiência religiosa vivida pelo *homo religiosus* das sociedades arcaicas, que tem como paradigmática de qualquer experiência religiosa, afirma Eliade (*loc. cit.*) que toda crise existencial é, em suma, religiosa, pois

nos níveis arcaicos da cultura, o *ser* se confunde com o *sagrado*. Para toda a humanidade primitiva, é a experiência religiosa que dá origem ao Mundo: é a orientação ritual, com as estruturas do espaço sagrado que ela revela, que transforma o “*Caos*” em “*Cosmos*” e, por esse facto, torna possível uma existência humana [...].

A experiência religiosa é, assim, a experiência do *sagrado*, do Absoluto, da Realidade Última, do *ganz andere* realizada pelo *homo religiosus* perante o qual o sagrado se manifesta numa hierofania.

Conforme nos referimos no subitem 2.2.3.2.3. retro, a dialética do sagrado e do profano, que faz parte da estrutura de toda e qualquer hierofania, mostra que o *homo religiosus*, ante a manifestação do sagrado, encontra-se diante de uma crise existencial. Assim, perante uma hierofania, ou seja, diante da manifestação do sagrado, a pessoa religiosa se vê obrigada a valorar as duas modalidades existenciais que se lhe apresentam – o sagrado e o profano – e a fazer uma eleição.

A aparição da crise existencial e a realização e a implementação do juízo de eleição pelo sagrado que tal crise desencadeia formam parte de uma modalidade de ser no mundo que corresponde a uma experiência religiosa, tal como o coloca Eliade (**OR**, p. 9) em trecho que ora repetimos:

A consciência de um mundo real e significativo está intimamente vinculada à descoberta do sagrado. Por meio da experiência do sagrado, o espírito humano capta a diferença entre o que se revela como real, poderoso, rico e significativo e o que carece destas qualidades, isto é, o fluxo caótico e perigoso das coisas, suas aparições e desaparecimentos, fortuitas e sem sentido.

Em outras palavras, a experiência religiosa, de acordo com Eliade, comporta uma escolha ou decisão existencial por parte do *homo religiosus* entre viver no sagrado, como aquilo que é o real por excelência, ou viver no profano, que é o fugaz, o domínio do não-ser. O cerne da experiência religiosa, para o referido historiador das religiões,

---

<sup>56</sup> Sobre a dinâmica da experiência religiosa tal como ela se dá na consciência do homem em razão da manifestação do sagrado em uma hierofania, trataremos da matéria no subitem 3.2.4.1. retro.

situa-se, assim, na escolha ou decisão existencial pelo sagrado por parte do *homo religiosus*; por meio da experiência religiosa, o *homo religiosus* instala-se no coração da realidade, funda seu Mundo. Por isto, a experiência do sagrado é a primeira, porque fundante do Mundo e da presença do homem no Mundo. Trata-se de uma concepção central no pensamento eliadiano.

A visão religiosa do Mundo e a ideologia que dela deriva decorrentes da decisão existencial pelo sagrado por parte do *homo religiosus* permitem ao homem abrir sua experiência individual em direção ao universal. Dito de outro modo, a experiência individual é “despertada” e transmutada em ato espiritual.

A experiência religiosa, ainda de acordo com Eliade, implica sempre um movimento de transcendência em relação à temporalidade histórica<sup>57</sup>, ao aboli-la na medida em que se inscreve em outro regime temporal, o do eterno presente, um tempo instaurado por uma ruptura de nível em relação ao tempo histórico, o último, de estrutura diacrônica e o primeiro de estrutura sincrônica. Para Eliade, esses diferentes regimes temporais constituem o “homem integral”, que jamais é redutível à temporalidade histórica.

Integra a concepção eliadiana do religioso e da religião a indissociabilidade entre a experiência do sagrado e o simbolismo religioso, a qual se deve ao fato da percepção da “realidade sagrada” ser sempre simbólica e dialética.

O princípio da dialética do sagrado e do profano, que está na base da fenomenologia da religião eliadiana, faz a integração da ideia da transcendência do sagrado ao universo multiforme de suas manifestações. Essa integração faz-se possível na medida em que é mediatizada pelo universo dos símbolos, pois um objeto profano só se torna lugar próprio para a manifestação de uma hierofania, revelando algo sagrado e, portanto, distinto de seu valor cotidiano, profano, na medida em que o símbolo o ilumina. Os símbolos vêm à linguagem (simbólica) na medida em que expressam o transcendente.

Os símbolos religiosos revelam dimensões essenciais da condição humana, que foram desveladas pelo homem arcaico na solidariedade em que ele vivia com o Cosmo. A passagem do Cosmo à História, que se deu com o Judeu-cristianismo não interferiu no valor existencial intrínseco do simbolismo religioso, podendo-se citar o simbolismo

---

<sup>57</sup> Trata-se, aqui, de uma transcendentalidade temporal que é ínsita ao sagrado e, portanto, à experiência religiosa.

da Cruz, que é uma nova valorização do simbolismo da Árvore Cósmica, o simbolismo do Batismo que traz uma nova significação ao simbolismo aquático, etc..

De acordo com Eliade, se a experiência religiosa é primeira, fundante, não há, porém, experiência do sagrado anterior à simbolização religiosa. Em seu olhar primeiro sobre o Cosmo o homem o experimenta como uma linguagem significativa, que lhe fala por intermédio de suas estruturas – Céu, Terra, Vegetação, etc. -, e as revelações primordiais dos simbolismos cósmicos constituem a matriz sobre a qual se edificam os universos religiosos<sup>58</sup>.

### 3.4. O ESPAÇO SAGRADO

Segundo Eliade (**SP**, p. 35), para o *homo religiosus* o espaço não é homogêneo, apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes umas das outras; há um espaço sagrado, e por consequência forte, significativo, e há outros espaços, não-sagrados, profanos e, por consequência, sem estrutura nem consistência, ou seja, amorfos.

A experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço, segundo o nosso autor, (**SP**, p. 35) constitui uma experiência primordial que pode ser homologada a uma fundação do Mundo. Trata-se de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o Mundo. A rotura operada no espaço em razão do acontecimento de uma hierofania descobre o ponto fixo, o eixo central de toda a orientação futura do *homo religiosus*. A manifestação do sagrado em uma hierofania ao mesmo tempo em que implica a revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade do espaço envolvente, provoca uma rotura na homogeneidade do espaço: na extensão homogênea e infinita do espaço onde nenhum ponto de referência é possível, e, por isto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um ponto fixo absoluto, um centro. Reside aí o valor existencial da revelação do espaço sagrado para o *homo religiosus*: nada pode começar, nada se pode fazer sem uma orientação prévia e toda orientação implica a aquisição de um ponto fixo; para viver no Mundo é preciso fundá-lo e nenhum Mundo pode nascer no caos da homogeneidade e da relatividade do espaço profano; a descoberta de um ponto fixo – o Centro – equivale à criação do Mundo.

Observa ainda Eliade (**SP**, p. 42) que o desejo do *homo religiosus* de viver no espaço sagrado equivale a seu desejo de se situar na realidade objetiva, de viver em um

---

<sup>58</sup> Sobre a dinâmica do processo de simbolização e sobre a passividade e a criatividade do *homo religiosus* na experiência religiosa cf. subitem 3.2.4.1. retro.

mundo real e eficiente e não em uma ilusão; de não se paralisar pela relatividade sem fim das experiências puramente subjetivas. Este comportamento, que alcança todos os planos da existência do *homo religiosus*, mostra-se evidente em seu desejo de se mover unicamente num mundo santificado, num espaço sagrado.

O desejo do homem de não poder viver senão num espaço sagrado, de se encontrar no Centro do Mundo, expressa uma condição determinada do homem no Cosmo a que nosso autor atribui a designação de “Nostalgia do Paraíso” (THR, p. 452). Esclarece ele a este propósito:

Entendemos com isto o desejo experimentado pelo homem de se achar *sempre e sem esforço*, no coração do mundo, da realidade e da sacralidade e, em suma, de superar de maneira natural a condição humana e recobrar a condição divina ou, como diria um cristão, a condição anterior à queda.

O espaço sagrado, desde que não seja revelado através de uma hierofania direta, é construído pelo homem aplicando os cânones cosmológicos e geomânticos, repetindo-se ritualmente a Cosmogonia.

A irrupção do sagrado não projeta apenas um ponto fixo no meio da fluidez amorfa do espaço profano ou do Caos, ou seja, um Centro no Caos; além disso, ela efetua uma rotura de nível, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e torna possível a passagem de um modo de ser a outro, vale dizer, a passagem de ordem ontológica do *homo religiosus*.

Toda decisão existencial tomada pelo *homo religiosus* de se situar no espaço constitui uma decisão religiosa: ao assumir a responsabilidade de criar o Mundo que decidiu habitar, ele torna o Caos em Cosmo além de também santificar seu pequeno Cosmo, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses.

Evidenciado o sentido e a importância do espaço sagrado para o *homo religiosus*, estudaremos a seguir neste subitem o espaço sagrado sob as perspectivas seguintes:

- a) a estrutura hierofânica do espaço sagrado;
- b) os espaços sagrados construídos;
- c) o Caos e o Cosmo (ou o Mundo) – a repetição da Cosmogonia;
- d) o “sistema do Mundo” e o simbolismo do Centro do Mundo;
- e) espaço sagrado e espaço profano.



### 3.4.1. A estrutura hierofânica do espaço sagrado

Eliade (THR, p. 435) ressalta a estrutura hierofânica dos espaços sagrados, afirmando que “toda cratofania e toda a hierofania, sem distinção alguma, transfiguram o lugar que lhes serviu de teatro: de espaço profano, que ele era até então, tal lugar ascende à categoria de espaço sagrado”. Segundo o nosso autor (*loc. cit.*), Levy-Bruhl esclareceu, de modo feliz, a estrutura hierofânica dos espaços sagrados:

“Entre os indígenas, nunca o lugar sagrado se apresenta isoladamente ao espírito. ele faz sempre parte de um complexo em que entram também as espécies vegetais ou animais, que aí abundam em certas estações, os heróis míticos que aí viveram, vaguearam, criaram e frequentemente foram incorporados no solo, as cerimônias que aí se celebram periodicamente e, enfim, as emoções suscitadas por este conjunto.”

Segundo o autor romeno (THR, p. 436), a noção de espaço sagrado “implica a ideia da repetição da hierofania primordial que consagrou este espaço transfigurando-o, singularizando-o, em resumo: isolando-o do espaço profano envolvente”. Isto significa que a hierofania, além de seu efeito próprio de santificar uma fração dada do espaço profano homogêneo, assegura, para o futuro, a permanência desta sacralidade, de modo que naquela área, a hierofania repete-se e o lugar transforma-se, em consequência, em uma fonte inesgotável de força e de sacralidade; esta configuração do espaço sagrado permite ao homem, toda a vez que ele ali ingresse, tomar parte nesta força e participar desta sacralidade. Observa-se, aqui, um traço comum a todos os espaços sagrados: uma área definida que torna possível, sob formas as mais variadas, a comunhão com a sacralidade.

A perenidade destes espaços sagrados explica-se pela continuidade das hierofanias. A necessidade que o homem das sociedades arcaicas sente de se manter em contato com os espaços hierofânicos é de natureza religiosa e tem o significado de possibilitar a comunicação direta com um “centro” produtor de sacralidade.

Nesta perenidade dos espaços sagrados pode-se enxergar a comprovação da autonomia das hierofanias: o sagrado manifesta-se de acordo com as leis de sua dialética própria e esta manifestação impõe-se ao homem *de fora*. Não se trata de uma escolha do espaço sagrado que se faz pelo próprio homem, pois caso assim o fosse, tornar-se-ia inexplicável a continuidade desses espaços sagrados.

O *homo religiosus* não escolhe o espaço sagrado, ele os “descobre”, ou seja, o espaço sagrado revela-se a ele, tal como se dá na hierofania em relação ao sagrado.

Contudo, essa revelação do espaço sagrado não se produz exclusivamente por meio de formas hierofânicas diretas (*este espaço, esta nascente, esta árvore*).

Os espaços sagrados podem ser consagrados às vezes por meio de uma técnica tradicional integrante de um sistema cosmológico e baseado nele; outras vezes, a *orientatio* constitui um dos processos para a descoberta dos lugares sagrados. Em todos os casos, o lugar é indicado por alguma coisa diferente, uma hierofania fulgurante, mediante a aplicação dos princípios cosmológicos que fundamentam a orientação e a geomancia, ou, ainda, de um modo mais simples, por um “sinal” carregado de uma hierofania, geralmente um animal<sup>59</sup>. Veremos no subitem seguinte como se dá a construção do espaço sagrado pelo *homo religiosus* arcaico.

### 3.4.2. Os espaços sagrados construídos

Quanto aos espaços sagrados construídos, espaços sagrados por excelência – os altares e os santuários – a sua construção está baseada, em última análise, numa revelação primordial que desvendou no começo dos tempos o arquétipo do espaço sagrado<sup>60</sup>, arquétipo este que é copiado e repetido depois indefinidamente pela edificação de todos os novos altares, todos os novos templos ou santuários<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> A presença ou a ausência de formigas, de ratos, etc., é um exemplo de sinal hierofânico decisivo. Outro exemplo é aquele em que se deixa em liberdade um animal doméstico (por exemplo) um touro, sendo que, após alguns dias sai-se à procura dele; no local onde ele é encontrado, é sacrificado, e aí é que deve ser erguida a cidade.

<sup>60</sup> Eliade (MER, p. 21) assim descreve o arquétipo do espaço sagrado em contraposição ao modelo mítico do Caos considerado como a modalidade não-diferenciada e disforme da pré-Criação: Assim, o mundo que nos rodeia, o mundo no qual são sentidas a presença e a ação do homem – as montanhas que ele escala, as regiões povoadas e cultivadas, os rios navegáveis, as cidades, os santuários, tudo isso tem um arquétipo extraterreno, seja ele concebido como um plano, como uma forma, ou pura e simplesmente com uma “cópia” que existe em um nível cósmico mais elevado. Mas nem tudo, no mundo que nos envolve, tem um protótipo dessa espécie. Por exemplo, as regiões desérticas habitadas por monstros, as terras não-cultivadas, os mares desconhecidos para onde os navegadores não se arriscam a ir, não comungam com a cidade da Babilônia, ou com as primitivas províncias egípcias, o privilégio de um protótipo diferenciado. Correspondem a um modelo mítico, sim, mas de natureza diversa: todas essas regiões selvagens, não-cultivadas, têm semelhança com o caos; e ainda assim participam da modalidade não-diferenciada e disforme da pré-Criação. É por isso que, quando se toma posse de um território – isto é, quando começa sua exploração -, são realizados rituais que repetem de maneira simbólica o ato da Criação: a área não-cultivada é primeiro “cosmicizada”, antes de ser habitada. [...] Por enquanto, o que desejamos enfatizar é o fato de que o mundo ao nosso redor, civilizado pela mão do homem, não tem validade além daquela devida ao protótipo extraterreno que serviu como seu modelo. O homem constrói de acordo com um arquétipo. Sua cidade ou seu templo não se baseiam apenas em modelos celestiais; a mesma coisa se aplica a toda a região que ele habita, com os rios que a estão banhando, os campos de plantação que lhe dão comida, etc.. O mapa da Babilônia mostra a cidade o centro de um vasto território circular, limitado por um rio, do mesmo modo como os sumérios idealizavam o Paraíso. Essa participação num modelo arquetípico, por parte das culturas urbanas, é o que lhes dá sua realidade e sua validade.

<sup>61</sup> Eliade dá o exemplo da construção do altar védico, cuja consagração do espaço sagrado desenrola-se segundo um duplo simbolismo. De um lado, a construção do altar é considerada como uma criação do mundo. A água na qual a argila é amassada é assimilada à água primordial; a argila dos fundamentos do altar é assimilada à terra, as paredes laterais, por sua vez, à atmosfera e assim por diante. De outro lado

De outro lado, a Cosmogonia é o modelo de todas as construções: construir um templo, uma cidade, uma casa é, em certo sentido, repetir a criação do mundo; cada templo, cada cidade, cada casa, encontram-se no “centro do universo”<sup>62</sup> e, sendo assim, a sua construção só se faz possível graças à abolição do espaço e do tempo profanos e à instauração do espaço e do tempo sagrados; o templo é o espaço sagrado por excelência, a casa é um microcosmo, a cidade é sempre uma *imago mundi*. A par disto, a construção de todas as habitações, todos os templos, todos os palácios e todas as cidades, repetindo a Cosmogonia, insere-se no momento auroral da criação do mundo. O tempo mítico, como o espaço sagrado, repete-se até o infinito, a cada nova obra do homem.

O fato de todas as casas, todos os templos, todos os palácios e todas as cidades acharem-se situados num único e mesmo ponto comum, *o centro do universo* significa que o espaço sagrado é um espaço transcendente, dotado de uma estrutura diferente do espaço profano, compatível com uma multiplicidade e até mesmo uma infinidade de *centros*.

A multiplicidade e a infinidade dos Centros do Mundo não trazem dificuldades para o pensamento religioso, pois que não se trata de um espaço geométrico, mas sim de um espaço existencial e sagrado, com uma estrutura totalmente diversa, suscetível de uma infinidade de roturas e, conseqüentemente, de comunicações com o transcendente.

No que se refere ao Templo, lugar santo por excelência, casa dos Deuses e *imago mundi*, ele re-santifica continuamente o Mundo, porque, devido à sua estrutura cosmológica, ao mesmo tempo em que o representa, ele o contém; é graças ao Templo que o Mundo é re-santificado em sua totalidade; além disto, o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários. A ideia da santidade do templo, que se encontra ao abrigo de toda corrupção terrestre, deve-se ao fato de que o plano estrutural do Templo é obra dos deuses; pela graça dos deuses, o homem capta a visão fulgurante dos modelos transcendentais (arquétipos) do Templo, esforçando-se, em seguida, para reproduzi-los sobre a terra.

De acordo com o autor romeno (THR, p. 439), o muro ou o círculo de pedras que cercam o espaço sagrado situa-se entre as mais antigas estruturas arquitetônicas

---

esta construção equivale a uma integração simbólica do tempo, à sua materialização no próprio corpo do altar: o altar corresponde ao ano, as noites são as pedras de vedação e delas há 360, porque há 360 noites no ano; os dias são os tijolos *yajusmatî*, que são 360, pois há 360 dias no ano. O altar torna-se, assim, um microcosmo que existe num espaço e num tempo místicos qualitativamente diferentes do espaço e do tempo profanos. A construção do altar corresponde à repetição da Cosmogonia.

<sup>62</sup> A criação do Mundo teve lugar a partir de um Centro e, assim, ao repetir a Cosmogonia, toda construção tem sua fundação no Centro do Mundo.

conhecidas no campo dos santuários. A sua significação não implica apenas a presença contínua de uma cratofania ou de uma hierofania no interior do recinto; ele tem, além disso, a função de preservar o profano do perigo que enfrentaria se ali penetrasse sem os cuidados apropriados; o sagrado é sempre perigoso para quem entra em contato com ele sem estar preparado, sem ter passado pelos “movimentos de aproximação” que qualquer ato religioso requer. Daí os inúmeros ritos e prescrições relativos à entrada no templo atestados em inúmeras sociedades tradicionais, como a dos Semitas e a de outros povos mediterrânicos.

### 3.4.3. O Caos e o Cosmo (ou o Mundo) – a repetição da Cosmogonia

Eliade (SP, p. 77-78) observa que instalar-se em um lugar qualquer, habitar um espaço, equivale à reiteração da Cosmogonia e, portanto, à imitação da obra dos deuses, donde tira a conclusão de que para o homem religioso, “toda a decisão existencial de se ‘situar’ no espaço constitui uma decisão religiosa.” E acrescenta que, ao assumir a decisão de criar o mundo que decidiu habitar, o *homo religiosus* transforma o Caos em Cosmo e também santifica seu pequeno Cosmo, tornando-o semelhante ao mundo dos deuses. O nosso autor enxerga, aí, a profunda nostalgia do homem religioso, que é a de habitar um “mundo divino”, nostalgia esta que exprime o desejo de viver num Cosmo puro e santo, tal qual era no começo, tal e qual saiu das mãos do Criador. E conclui: “será a experiência do tempo sagrado que permitirá ao homem religioso que encontre periodicamente o Cosmo tal qual era *in principio*, quer dizer, no instante mítico da Criação”.

Pode-se afirmar acerca da repetição da Cosmogonia no que se refere à criação do espaço sagrado o seguinte: toda criação repete o ato cosmogônico preeminente, a Criação do Mundo; o ato da Criação realiza a passagem do que não é manifesto para aquilo que é manifesto, ou, em termos cosmológicos, a passagem do Caos para o Cosmo; a Criação teve lugar a partir de um centro, conseqüentemente, qualquer coisa que é fundada tem sua fundação no Centro do Mundo.

O autor romeno assinala que o que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas pressupõem existir entre seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca. O primeiro – o território habitado – é o Mundo, mais precisamente, o Nosso Mundo, o Cosmo; o segundo – o espaço desconhecido que cerca o território habitado – é uma espécie de *outro mundo*, um espaço estrangeiro, caótico, povoado por espectros, demônios, estranhos, o Caos. Tem-

se, assim, respectivamente, de um lado, o espaço habitado ou o Cosmo; de outro lado o espaço desconhecido que se estende além das fronteiras do espaço habitado, que corresponde ao Caos. Todo território habitado é um Cosmo porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou de outro é obra dos deuses ou está em comunicação com os deuses. Eliade (SP, p. 43-44) assim explica esta vivência do *homo religiosus* arcaico quanto ao espaço sagrado:

O “mundo” (quer dizer: “o nosso mundo”) é um Universo no interior do qual o sagrado se manifestou já, onde, por consequência, a rotura dos níveis foi tornada possível e se pode repetir. É fácil compreender porque é que o momento religioso implica o “momento cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta, e ao mesmo tempo torna possível a orientação, portanto *funda o mundo*, neste sentido que fixa os limites e por consequência estabelece a ordem cósmica.

[...]

O que deve tornar-se “o nosso mundo” deve ser “criado” previamente, e toda a criação tem um modelo exemplar: a Criação do Universo pelos Deuses.

[...]

Se se trata de arrotear uma terra inculta ou de conquistar e ocupar um território já habitado por “outros” seres humanos, a tomada de posse ritual deve, de qualquer modo, repetir a cosmogonia. Porque, da perspectiva das sociedades arcaicas, tudo o que não é “o nosso mundo” não é ainda um “mundo”. Não se faz “nosso” um território senão “criando-o” de novo, quer dizer: consagrando-o.

#### 3.4.4. O “sistema do Mundo” e o simbolismo do Centro do Mundo

Eliade (SP, p. 50), levando em consideração uma sequência de concepções religiosas e de imagens cosmológicas que são solidárias e se articulam num “sistema” que pode ser denominado o “Sistema do Mundo”, das sociedades tradicionais, vê tal sistema integrado pelos seguintes elementos:

a) um lugar sagrado constitui uma rotura na homogeneidade do espaço; b) esta rotura é simbolizada por uma “abertura”, por meio da qual se tornou possível a passagem de uma região cósmica a outra (do Céu à Terra e vice-versa; da Terra para o mundo inferior); c) a comunicação com o Céu expressa indiferentemente por um certo número de imagens referentes todas elas ao *Axis Mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacob), Montanha, Árvore, liana, etc.; d) em torno deste eixo cósmico estende-se o “mundo” (= nosso mundo), por consequência o eixo encontra-se “ao meio”, no “umbigo da Terra”, é o Centro do Mundo.

Já o simbolismo do Centro, segundo Eliade (THR, p. 446), abraça noções várias:

a de ponto de intersecção dos níveis cósmicos (de canal de junção entre o Inferno e a Terra), a de espaço hierofânico e simultaneamente real, a de espaço “criacional” por excelência, o único onde a criação *pode* começar. Por isso, vemos nas diversas tradições a criação partir de um “centro”, pois que aqui se encontra a fonte de toda a realidade e, portanto, da *energia da vida*.

Eliade (MER, p. 23) afirma que, em paralelo com a crença arcaica nos arquétipos celestiais de cidades e templos, existe outra série de crenças que se refere ao fato de eles serem investidos do prestígio do Centro. Segundo ele (*loc. cit.*), o simbolismo arquitetônico do Centro pode ser enxergado sob a seguinte formulação:

1. A montanha sagrada – onde o céu e Terra se encontram – está localizada bem no centro do mundo.
2. Cada templo e palácio – e, por extensão, toda cidade sagrada ou residência real – é considerado como uma montanha sagrada, sendo visto, portanto, como um Centro.
3. Em sua condição de *axis mundi*, considera-se a cidade ou templo sagrado como o ponto de encontro entre o céu, a terra e o inferno.

O simbolismo do Centro do Mundo, encontrado por toda a parte, é que na maior parte dos casos torna inteligível o comportamento religioso em relação ao espaço em que o *homo religiosus* vive: o “nosso Mundo” é uma terra santa porque é o lugar que se situa mais próximo do Céu, a partir dele pode-se atingir o Céu; o “nosso Mundo” é, pois, um lugar alto, situa-se no cume da Montanha Cósmica; as cidades santas e os santuários se situam no Centro do Mundo; os templos são réplicas da Montanha Cósmica e conseqüentemente constituem a ligação por excelência entre a Terra e o Céu; os alicerces dos templos mergulham profundamente nas regiões inferiores; as regiões inferiores são homologáveis às regiões desérticas e desconhecidas que cercam o território habitado; o mundo de baixo, por cima do qual se estabelece firmemente o nosso “Cosmo” corresponde ao “Caos” que se estende junto às suas fronteiras<sup>63</sup>.

O desejo do *homo religiosus* das sociedades arcaicas de viver o mais perto possível do Centro do Mundo explica-se pela sua necessidade de viver num espaço aberto para o alto, onde a rotura de nível está simbolicamente assegurada e, onde, por consequência, a comunicação com o outro mundo, o mundo transcendental, é ritualmente possível. Não somente o santuário – o Centro por excelência – está perto dele, em sua cidade, o que implica que sua comunicação com o mundo dos deuses está

---

<sup>63</sup> Quanto à conexão entre a terra e a região inferior, Eliade (MER, p. 25) cita o exemplo da Babilônia: Mas é sempre a Babilônia que serve de cenário para a conexão entre a terra e a região inferior, pois a cidade tinha sido construída sobre *bab apsi*, a “Porta do Apsu”, *apsu* designava as águas do caos antes da Criação.

assegurada pela simples entrada no templo; além disso, o espaço que lhe é familiar e no qual ele se sente situado – seu país, a sua cidade, a sua aldeia, a sua casa – é experimentado como um Mundo total e organizado, um Cosmo. O simbolismo do Centro do Mundo não informa somente os países, as cidades, os templos e os palácios, mas também a mais modesta habitação humana. Isto significa que cada *homo religiosus* se situa ao mesmo tempo no Centro do Mundo e na origem mesma da realidade absoluta, muito perto da “abertura” que lhe assegura a comunicação com os deuses.

O verdadeiro Mundo, o Cosmo, encontra-se sempre no Centro, porque é aí que se dá a rotura de nível que permite a comunicação entre as três zonas cósmicas. Trata-se sempre de um Cosmo perfeito, seja ele uma região, uma cidade, um santuário, todos eles, sem exceção, representando indiferentemente uma *imago mundi*. E sendo o Centro o lugar que o espaço se torna sagrado, e, por consequência, real por excelência, isto em virtude da rotura de nível que nele se dá, tal fato significa também que “uma criação implica superabundância de realidade, ou por outras palavras, uma irrupção do sagrado no mundo”<sup>64</sup>.

No dizer do autor romeno (SP, p. 58-59), o valor cosmogônico do Centro explica-se, em primeiro lugar, pelo fato de que toda construção ou fabricação tem como modelo exemplar a Cosmogonia, a Criação do Mundo tornando-se o arquétipo de todo gesto criador humano, seja qual for seu plano de referência; depois porque o Centro, sendo o âmbito do sagrado, a zona da realidade absoluta, é o lugar onde se deu a Cosmogonia, e por isso é no Centro que qualquer coisa que é fundada ou criada tem sua criação. E assim como o Universo se desenvolve a partir de um Centro estendendo-se na direção dos quatro pontos cardeais, a partir do Centro de qualquer construção projetam-se os quatro horizontes nas quatro direções cardeais<sup>65</sup>.

Eliade (THR, p. 453) observa que o desejo do homem de se colocar de maneira natural e permanente num espaço sagrado, no Centro do Mundo, era mais fácil de se satisfazer no âmbito das sociedades arcaicas do que nas civilizações que lhes

---

<sup>64</sup> Eliade (SP, p. 58).

<sup>65</sup> Eliade (SP, p. 58) dá o exemplo da construção de aldeias na Ásia, especificamente em Bali: quando os homens empreendem a construção de uma nova aldeia, procura-se um cruzamento natural, onde se cortam perpendicularmente dois caminhos. O quadrado construído a partir de um ponto central e uma *imago mundi*. A divisão da aldeia em quatro setores, que implica uma partilha similar da comunidade, corresponde à divisão do Universo em quatro horizontes. No meio a aldeia deixa-se muitas vezes um espaço vazio, onde se erguerá mais tarde a casa cultural, cujo telhado representa simbolicamente o céu; sobre o mesmo eixo perpendicular, encontra-se, na outra extremidade, o mundo dos mortos simbolizado por certos animais, como a serpente, o crocodilo, ou então pelo ideograma das trevas.

sucederam<sup>66</sup>. Isto implica na maior frequência dos mitos dos heróis que são os únicos que penetram num Centro; as noções de mérito, de coragem, de personalidade forte, de provas iniciáticas passam a desempenhar um papel de crescente importância e são “sustentadas e servidas pela crença cada vez maior na magia e na ideia de personalidade”.

Num resumo admirável do significado geral do simbolismo do centro do mundo Eliade (MER, p. 26-27) escreve:

Preeminentemente, o Centro é o âmbito do sagrado, a zona da realidade absoluta. De modo semelhante, todos os demais símbolos da realidade absoluta<sup>67</sup> (árvores da vida e imortalidade, fontes da juventude, etc.) encontram-se também situados em lugares centrais. A estrada que leva para o centro é um “caminho difícil” (*durohana*), e isso pode ser verificado em todos os níveis da realidade: difíceis convoluções de um templo (como em Barobudur); peregrinação a lugares sagrados (Meca, Hardwar, Jerusalém); viagens cheias de perigos, realizadas por expedições heroicas, em busca do Velo de Ouro, das Maças Douradas, da Erva da Vida; desespero dentro dos labirintos; dificuldades daquele que procura pelo caminho em direção a seu ego, ao “centro” do seu ser, e assim por diante. A estrada é árdua, repleta de perigos, porque, na verdade, representa um ritual de passagem do âmbito profano para o sagrado, do efêmero e ilusório para a realidade e a eternidade, da morte para a vida, do homem para a divindade. Chegar ao centro equivale a uma consagração, uma iniciação; a existência profana e ilusória de ontem dá lugar a uma nova, a uma vida que é real, duradoura, eficiente.

### 3.4.5. Espaço sagrado e espaço profano

Como já vimos, a descoberta ou a revelação do espaço sagrado tem um valor existencial para o *homo religiosus*, pois nada pode começar, nada pode ser feito sem uma orientação prévia e toda orientação prévia implica a aquisição de um ponto fixo – o Centro. A descoberta ou a projeção de um ponto fixo – o Centro – é equivalente à criação do Mundo.

Para a experiência profana, o espaço é homogêneo ou neutro, nenhuma rotura diferencia qualitativamente as diversas partes da sua massa. Trata-se da experiência do espaço tal como é vivida pelo homem arreligioso, pelo homem que recusa a sacralidade

<sup>66</sup> Nas sociedades primitivas, fazia-se a assimilação do pilar da casa ao eixo do mundo; a par disso, vivia-se a crença da junção mais ou menos fácil do Céu e da Terra.

<sup>67</sup> A par da montanha sagrada, dos templos, palácios, cidades sagradas, as habitações, todos eles que se encontram no centro do mundo, como já vimos.



do Mundo, que assume uma existência profana livre de toda e qualquer pressuposição religiosa<sup>68</sup>.

A experiência profana do espaço mantém a homogeneidade e, conseqüentemente, a relatividade do espaço: no espaço profano não se mostra qualquer ponto fixo, o que não torna possível uma verdadeira orientação do homem dentro dele; o espaço profano não goza de um estatuto ontológico único, pois aparece e desaparece segundo as necessidades diárias. Como afirma Eliade (SP, p. 38),

já não há “Mundo”, há apenas fragmentos de um Universo fragmentado, massa amorfa de uma infinidade de “lugares” mais ou menos neutros onde o homem se move, forçado pelas obrigações de toda a existência integrada numa sociedade industrial.

Num reconhecimento explícito da não existência de uma experiência profana em estado puro, Eliade (SP, p. 37) observa que mesmo na experiência profana do espaço vivida pelo homem arreligioso intervêm valores que, de algum modo, lembram a não homogeneidade do espaço que é típica da experiência religiosa do espaço: locais privilegiados, qualitativamente diferentes dos outros, como a paisagem natal, o sítio dos primeiros amores, etc.. Estes locais apresentam uma qualidade excepcional única, mesmo para o homem arreligioso, na medida em que se mostram como “lugares sagrados” de seu universo privado, como lugares onde houve uma revelação de outra realidade, diferente daquela de que ele participa em razão da sua experiência cotidiana. Trata-se, segundo o nosso autor, de uma modalidade de comportamento cripto-religioso do homem arreligioso, que corresponde a uma forma degradada e dessacralizada de valores e comportamentos religiosos.

#### **3.4.6. A dialética paradoxal do espaço sagrado**

Repetimos, aqui, as palavras de Eliade (THR, p. 454) que sucintamente dá o contorno da dialética paradoxal do espaço sagrado, que se justifica, segundo ele, pela característica da ambivalência do sagrado:

Mas a dialética paradoxal do espaço sagrado – acessível e inacessível, único e transcendente por um lado, “repetível” sem restrições por outro lado – deve ainda ser estudada de outro ponto de vista. Ela cabe sem dificuldade no que nós chamamos a ambivalência do sagrado. [...] Vimos que o sagrado atrai e repele, é útil e perigoso,

---

<sup>68</sup> Eliade (SP, p. 37) faz a ressalva de que não existe uma existência profana em estado puro, pois, seja qual for o grau de dessacralização do Mundo a que se chegou, o homem que optou por viver uma vida profana não consegue abolir completamente o comportamento religioso; até a existência mais dessacralizada conserva ainda traços de uma valorização religiosa do Mundo.

tanto dá a morte como a imortalidade. Esta ambivalência desempenha também o seu papel na criação da morfologia densa e contraditória dos espaços sagrados. As qualidades negativas dos espaços sagrados (inacessíveis, perigosos, guardados por monstros) podem explicar-se, sem dúvida alguma pela morfologia “terrível” do sagrado (*tabu*, perigoso...) e inversamente.

### 3.5. TEMPO E HISTÓRIA

Rennie (1996, p. 89) observa com grande pertinência que “é óbvio que a compreensão da e a atitude em relação à história são instrumentais para a compreensão da atitude em relação ao tempo constitutiva do *homo religiosus*”. Em razão desta instrumentalidade, iniciaremos este item, que se volta prioritariamente para o estudo do tempo sagrado segundo a concepção do *homo religiosus* arcaico e da superação do paraíso dos arquétipos e da repetição pelo Judaísmo e pelo Cristianismo<sup>69</sup>, com a explanação do que Eliade entende como constituindo “história” sob esta ótica.

Como nos referimos antes, ao tratarmos do tema da posição anti-historicista (mas não anti-histórica) de Eliade<sup>70</sup>, é um fato incontestável, que o referido autor sublinha com insistência, que o fenômeno religioso, como todos os outros fenômenos humanos, é historicamente condicionado, pois, na medida em que ele se manifesta na história, ele “é limitado, é condicionado pela história”, “cunhado como um medalha pelo momento histórico que o viu nascer”<sup>71</sup>.

Além disto, é importante relevar que, segundo Eliade, o momento genético de um símbolo, de uma crença ou de uma ideia religiosa também tem uma história que se pode denominar de “existencial” no seguinte sentido apontado por Marino (1981, p. 225):

A história espiritual começa com as primeiras intuições da humanidade, formadas, sabe-se, graças à “revelação de uma significação profunda e imprevista”. Para nos limitarmos à *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, I, é graças a estas “revelações” (a noção não tem nada de substancialmente místico ou misterioso) que apareceram e se formaram as ideias de espírito, de transcendência, de tempo, de espaço, de força, de vida/morte, modelo/arquétipo, humanidade/imortalidade, realeza, etc.. Outras obras mostram como nasceram as ideias de sagrado/profano, de paraíso, de perfeição, etc..

<sup>69</sup> Dado o caráter exemplar do *homo religiosus* arcaico para Eliade e o papel do Judeu-cristianismo não somente na ultrapassagem da visão arcaica do mundo como em sua condição de criador das condições que culminaram na dessacralização do mundo ocidental contemporâneo.

<sup>70</sup> Cf. subitem 1.4.2.4.2..

<sup>71</sup> *Apud* Marino, p. 221, nota de rodapé n° 4.

Como já deixamos claro antes, também, Eliade chama a atenção, mais de uma vez, para a enorme capacidade de inovação da história, sua originalidade intrínseca, sua característica aberta, inesgotável. Marino (1981, p. 227) observa a este respeito que

o “estudioso [Eliade] sabe que ‘as modificações provocadas pelas circunstâncias históricas não foram recebidas passivamente, mas ocasionaram inovações religiosas’, que a realidade suprema é ‘a *criatividade* do espírito humano, que somente a história torna possível e garante a novidade [...]’.

Quanto aos principais significados atribuídos por Eliade à história no sentido que com ela aqui trabalhamos, fomos buscá-lo em Rennie (1996, p. 89-90), no trecho de sua autoria a seguir transcrito:

Embora Eliade se refira à história como “uma sucessão de eventos que são irreversíveis, imprevisíveis, possuidores de valor autônomo”, isto é afirmado no contexto da asseveração de que a história “vista desta forma” é *recusada* pela humanidade arcaica. Assim, o que se deve entender por “história” deve ser mais fundamental do que esta perspectiva particular em relação a ela. Como Eliade a descreve, “a memória histórica... é a recordação dos acontecimentos pessoais”. (*Myth fo the Eternal Return*, 75). Ele se inclina mais no sentido de equiparar história ao acontecimento pessoal, *Elebnis*, a experiência realmente vivida. “O homem é inelutavelmente condicionado” ele diz, “não somente por sua fisiologia e sua herança, mas também pela História e, sobretudo por sua história pessoal” (*Myth, Dreams and Mysteries*, 238). [...]

É a esta experiência vivida – mais do que a história como um registro dos eventos passados que não se encontram talvez na órbita da experiência pessoal – que Eliade comumente refere-se como “história”. Esta é a história que devemos tolerar. Ainda, história é também “a totalidade das experiências humanas provocadas pelas inevitáveis condições geográficas, estruturas sociais, conjunturas políticas e assim por diante” (*Myth of Eternal Return*, 119). Naturalmente, a totalidade destas experiências não é realmente acessível a nós, não pode se tornar parte da nossa própria experiência, não pode se tornar nossa própria história. [...]

Ainda outro sentido de história aparece nos escritos de Eliade. “O homem arcaico também conhece uma história, embora ela seja uma história primordial, localizada num tempo mítico”. Aqui Eliade evidentemente não usa “história” no sentido de experiência pessoal, mas sim de acontecimentos antecedentes considerados como conduzindo ao e como condicionando o presente, sem qualquer intento manifesto de distinguir os dois. Esta história como acontecimento antecedente devemos chamá-la de historiografia; a *interpretação e narração* dos eventos condicionadores. Esta se torna *história sagrada* quando, percebida como o relato verdadeiro da e para a condição humana, ela provê os arquétipos exemplares para o comportamento humano.

No caso do homem religioso das sociedades arcaicas e tradicionais, é importante não olvidar o fato fundamental de que Eliade reconhece um duplo condicionamento do fenômeno religioso pela história, histórico e supra-histórico. Marino (1981, p. 232-233) assim se refere a esse duplo condicionamento:

Não se deve negligenciar o fato, a nosso aviso fundamental, que Eliade reconhece na realidade um duplo condicionamento, histórico e supra-histórico. Sua antropologia, como se há observado alhures com uma marcante pertinência, é, no fundo, “dualista”, com os pés “em dois mundos”, estabelecida que está sobre dois níveis: “histórico” e “mítico”. Por mítico, deve-se entender sempre, em Eliade, a situação paradigmática da espiritualidade religiosa, expressa nas suas formas as mais arcaicas, portanto, as mais puras. Todo homem vive num horizonte histórico, que coincide ou não com o horizonte histórico estritamente atual, quotidiano. [...]

A verdade é que, para Eliade, a historicidade do homem tem uma dupla raiz: a totalidade dos acontecimentos históricos que podem ser abolidos, e a totalidade dos acontecimentos decisivos, acontecidos *in illo tempore* e que constituem a história mítico-simbólica da comunidade, da tribo, do clã, etc.. Trata-se, portanto, de duas maneiras distintas de ser “constituído” pela história, de se reconhecer como um produto da história. Com efeito, “o assim denominado homem an-histórico (o primitivo, o homem das civilizações tradicionais) considera a si mesmo como o resultado de certos eventos”. Acontece que tais “eventos” revestem para ele um caráter prodigioso e exemplar: a criação do mundo e do homem, a fundação supernatural das instituições civis e religiosas, etc.. A participação neste tipo de história exemplar, modelar, não exclui em nada sua solidarização com a vida cotidiana, comunitária, da tribo. Existem, então, pelo menos dois ritmos do tempo histórico: aquele da contemporaneidade histórica e aquele da supra-história, que podem coexistir, alternar, interferir, etc.. Na mitologia, de resto, não há sentido de se falar em “originalidade” e “arcaico” na acepção histórico-cronológica do termo. Daí, um duplo condicionamento histórico, onde um não implica o outro, mas também não o exclui. A par do condicionamento do tempo histórico, existe um condicionamento “arquetípico”, cuja significação não é menos “histórica”.

Consequentemente, Marino (1981, p. 233) vê a referência por parte de Eliade a dois tipos de historiografia: 1) a história profana, factual, cronológica, fragmentária, pragmática; 2) a história sagrada, primordial, “verdadeira”, exemplar, dos “inícios”.

É dentro deste quadro do pensamento eliadiano acerca da história e do duplo condicionamento do homem das sociedades arcaicas pela história que estudaremos o tema do tempo sagrado como ele vem concebido no âmbito de tais sociedades, opondo-se ao tempo profano.

Eliade (MER, p. 11) aponta que a mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais e o homem das sociedades modernas, este com

sua forte marca de Judeu-cristianismo, reside no fato de o primeiro deles sentir-se indissolúvelmente ligado ao Cosmo e aos ritmos cósmicos, enquanto o segundo deles tem por postura a de se vincular apenas com a história.

O homem das sociedades primitivas e tradicionais recusa-se a aceitar a história vista como uma sucessão de acontecimentos irreversíveis, imprevisíveis e carregados de enorme valor, com isto rejeitando sua valorização como história. Ele apenas tolera a história e defende-se contra ela<sup>72</sup> usando de todos os meios que tem a seu dispor tais como por meio da sua periódica abolição, pela repetição da Cosmogonia e de uma periódica regeneração do tempo, ou, então, atribuindo aos acontecimentos históricos um significado meta-histórico, significado este que não apenas serve como consolação para os sofrimentos decorrentes da sua vida na história, mas que é, acima de tudo, coerente no sentido de ser capaz de ser “encaixado num sistema bem consolidado, no qual tanto a existência do homem como a do Cosmo tem sua *raison d'être*”<sup>73</sup>.

Para as elites intelectuais das sociedades arcaicas históricas que se desligaram dos padrões da religiosidade cósmica própria das sociedades arcaicas tradicionais, os deuses nada mais lhes dizem por intermédio dos ciclos cósmicos; e, com elas, a repetição dos gestos exemplares (arquetípicos) é esquecida. Surge, então, a visão dessacralizada dos ciclos cósmicos, que se repetem *ad infinitum* ou alcançam seu fim por meio de um cataclismo que põe fim à história, o que traz consigo, tanto num caso quanto no outro, a rejeição da história; por outro lado, não mais se valoriza o tempo inaugural como o faziam os povos das sociedades primitivas e arcaicas tradicionais, reconhecendo-se como inútil e sem sentido a sua repetição ritual periódica.

Já o homem religioso hebreu adota a concepção linear do tempo e atribui valor religioso à história; para ele, nenhum desastre militar, nenhuma calamidade, nenhum sofrimento parece absurdo ou é sofrido em vão, porque por trás do “acontecimento” histórico pode ser discernida a vontade de Yahweh. A história, diretamente direcionada pela vontade de Yahweh, aparece como uma série de teofanias, negativas ou positivas, cada uma das quais dotada de valor intrínseco e irreversíveis. Mesmo assim, veremos que, no âmbito das elites judaicas, a aceitação e a consagração da história não implicam a transcendência da atitude tradicional anti-histórica que vigora nas sociedades arcaicas tradicionais. Veremos que as crenças messiânicas numa regeneração final do mundo

<sup>72</sup> Contra as catástrofes cósmicas, os desastres militares, as injustiças sociais decorrentes da própria estrutura da sociedade, os infortúnios pessoais, isto é, contra as calamidades, os desastres e os sofrimentos que aconteciam na vida de cada indivíduo e da coletividade.

<sup>73</sup> Eliade, **MER**, p. 123-124.

também indicam uma atitude anti-histórica; o hebreu apenas tolera a história, na esperança de que ela termine um dia, num momento do futuro. A regeneração periódica da Criação é substituída por uma regeneração única que se dará em um *in illo tempore* futuro.

Já para o Cristianismo, o tempo é real porque tem um significado, que é a Redenção; Cristo morreu para a redenção dos pecados do homem caído, isto apenas uma vez e de uma vez por todas; o desenvolvimento da história é governado e orientado por um fato único, que se mantém sozinho. Assim, o destino de toda a humanidade bem como o destino individual de cada um é desenvolvido apenas uma vez, de uma vez por todas, em um tempo que é concreto e insubstituível, que é o da história e da vida. Trata-se de uma concepção linear do tempo e da história.

Segundo Eliade (**MER**, p. 129), no caso das filosofias historicistas e existencialistas que vigoram no mundo ocidental contemporâneo, a justificação de um acontecimento histórico se dá apenas pelo fato de se tratar de um acontecimento histórico, isto é, pelo fato de ele ter se desenvolvido de determinada maneira. O homem moderno arreligioso das sociedades ocidentais contemporâneas, na linha dessas filosofias historicistas<sup>74</sup>, aceita a história e se julga livre para fazer a história.

Neste item, iremos fazer uma abordagem detalhada do tempo sagrado tal como ele se mostra para o *homo religiosus* das sociedades arcaicas e tradicionais, que Eliade toma como o protótipo do *homo religiosus tout court*, como veremos no item seguinte; e abordaremos resumidamente a evolução das concepções de tempo e história ao longo dos principais marcos da história religiosa da humanidade, centrando-nos mais no estudo da visão dessacralizada das concepções cíclicas do tempo, da história vista como teofania por parte do povo hebreu e da valorização religiosa da história por parte do Cristianismo; em seu final, faremos uma avaliação do papel da história para o homem arreligioso das sociedades ocidentais contemporâneas segundo as correntes hegelianista, marxista, historicista e existencialista. Tudo isto, naturalmente, de acordo com o pensamento de nosso autor.

---

<sup>74</sup> Tomando-se o termo na acepção que lhe dá Eliade, conforme já nos referimos antes. Cf. subitem 1.4.2.4.2..

### 3.5.1. O tempo sagrado no âmbito das sociedades arcaicas ou tradicionais

Tal como se dá com o espaço sagrado, o *homo religiosus* arcaico experiencia duas espécies de tempo: o tempo sagrado e o tempo profano; para ele, o tempo nem é homogêneo nem é contínuo.

O tempo profano é a duração temporal ordinária no qual se desenvolvem os atos ordinários do homem religioso arcaico, desprovidos de significação religiosa. O tempo profano é evanescente<sup>75</sup>.

Os deuses, os antepassados e os heróis míticos criaram as diferentes realidades que constituem hoje o Mundo, fundando igualmente o tempo sagrado, pois o tempo contemporâneo de qualquer criação só passa a existir concomitantemente com aquela criação e é necessariamente santificado pela presença e pela ação divinas.

Desta forma, o tempo sagrado, porque é um tempo primordial, santificado pelos deuses, é o tempo mais importante para o homem religioso arcaico. É um tempo por sua própria natureza reversível, suscetível de se tornar presente pelas festas religiosas, pelos rituais e ainda pela imitação de um gesto arquetípico de um deus, de um antepassado mítico ou de um herói mítico, que teve lugar na origem dos tempos, ou seja, num tempo mítico<sup>76</sup>. É, assim, um tempo circular, reversível e recuperável; é um tempo que não flui, um tempo ontológico, que se mantém igual a si mesmo, não muda nem se esgota. Toda festa religiosa, todo tempo litúrgico, todo ritual corresponde à reatualização de um evento sagrado que aconteceu num passado mítico, no “começo”. Em suma, o tempo sagrado é o tempo hierofânico, mítico, mágico-religioso, ou, usando as palavras de

---

<sup>75</sup> Na verdade, como Eliade afirma no início do item intitulado Arquétipos de atividades profanas (MER, p. 33-35) (onde ele dá os exemplos da dança, que originalmente era sagrada; das lutas, conflitos e guerras, que na maior parte dos casos tinham uma causa e função ritual e não racionalista; do valor mágico ou farmacêutico de certas ervas, que também se devia a um protótipo celestial da planta ou ao fato de que o primeiro a colhê-la foi um deus; e menciona ainda genericamente os protótipos míticos relativos a outras atividades humanas, como a administração da justiça, que tinha a aplicação da lei vazada num modelo fundamental configurado na ideia de normas cósmicas, a *eidaimonia*, que é uma imitação da condição divina, e outros mais):

podemos dizer que o mundo arcaico nada sabe a respeito de atividades “profanas”: todos os atos que possuem significado definido – a caça, a pesca, a agricultura – de algum modo participam do sagrado. Como veremos adiante, de maneira bem mais clara, as únicas atividades profanas são aquelas que não possuem qualquer significado mítico, isto é, que carecem de modelos exemplares. Assim, podemos afirmar que, para o mundo arcaico, qualquer atividade responsável, em busca de um propósito definido, era um ritual. Mas como a maior parte dessas atividades passou por um longo processo de dessacralização, tendo-se transformado em profanas nas sociedades modernas, achamos apropriado agrupá-las de maneira separada [no item citado].

<sup>76</sup> Um ato significativo ou uma atividade essencial da vida humana – pesca, caça, colheita de frutos, agricultura, etc. - que foram revelados pelos deuses, por antepassados míticos ou por heróis civilizadores.

Eliade (SP, p. 81), “o tempo sagrado é pela sua natureza própria reversível, no sentido de que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente”.

Existe solução de continuidade entre as duas espécies de tempo – tempo profano e tempo sagrado -: para o homem religioso a duração temporal profana é suscetível de ser paralisada periodicamente pela inserção de um tempo histórico (mítico) que se dá por meio dos ritos, das festas religiosas (geralmente periódicas) ou da repetição de um gesto arquetípico mítico; seja por qualquer uma destas formas, o *homo religiosus* passa sem perigo da duração temporal profana para o tempo sagrado, reintegrando o tempo mítico reatualizado pelo rito, pela festa ou pela repetição do gesto arquetípico<sup>77</sup>. O homem religioso conhece, assim, intervalos de tempo que são sagrados, que não participam da duração temporal que os antecede e da que se lhes segue, que têm uma estrutura própria e diferente da do tempo profano, e, além disso, que têm outra origem.

Sobre a alternância que se dá entre o tempo profano e o tempo sagrado na vida do homem arcaico, Eliade (MER, p. 38-29) faz as seguintes colocações: de um lado, a abolição do tempo profano e a conseqüente projeção do indivíduo para o tempo mítico só acontecem nos períodos essenciais, ou seja, por ocasião de rituais ou atos importantes (alimentação, cerimônias, caça, pesca, guerra, trabalho); o restante de sua vida, o indivíduo o passa no tempo profano, que carece de todo significado em relação à condição da sua transformação nele próprio, transformação esta que só se dá quando ele imita ou repete um arquétipo, pois tudo o que carece de um modelo exemplar é destituído de realidade, é “insignificante”; sob outra perspectiva, qualquer ato significativo praticado pelo homem arcaico, isto é, qualquer ato real, ou seja, a imitação ou a repetição de um gesto arquetípico, suspende a duração, apaga o tempo profano, participa do tempo mítico. Assim, a própria estrutura da experiência temporal do homem arcaico lhe facilita a transformação da duração em tempo sagrado.

---

<sup>77</sup> Eliade (SP, p. 84) dá o seguinte exemplo para ilustrar a rotura da duração temporal profana que se dá na vida do homem religioso:

tal como uma igreja constitui uma rotura de nível no espaço profano de uma cidade moderna, o serviço religioso que se realiza em seu interior marca uma rotura na duração temporal profana: já não é o tempo histórico actual que é presente – o tempo que é vivido, por exemplo, nas ruas vizinhas – mas o tempo em que se efectuou a existência histórica de Jesus Cristo, o tempo santificado pela sua pregação, pela sua paixão, pela sua morte e ressurreição. Precisemos contudo que este exemplo não põe a claro toda a diferença que existe entre o Tempo profano e o Tempo sagrado, porque, em relação às outras religiões, o cristianismo inovou a experiência e o conceito de tempo litúrgico, e isto deve-se ao facto de o cristianismo afirmar a historicidade da pessoa do Cristo. A liturgia cristã desenvolve-se num *tempo histórico santificado pela encarnação do Filho de Deus*. O tempo sagrado, periodicamente reatualizado nas religiões pré-cristãs (sobretudo nas religiões arcaicas) é um *Tempo mítico*, quer dizer, um tempo primordial, não identificável no passado histórico, um *Tempo original*, neste sentido em que brotou “de golpe”, não foi precedido por outro tempo, porque nenhum tempo podia existir *antes da aparição da realidade narrada pelo mito*.



O homem religioso recusa-se a viver tão somente no que, em termos contemporâneos, se denomina o presente histórico; ele se esforça por reatualizar o tempo sagrado, que, sob determinada perspectiva – a da sua reversibilidade –, pode ser homologado à eternidade.

Eliade (THR, p. 459) afirma que o problema do tempo sagrado é dos mais difíceis da fenomenologia da religião. A dificuldade, segundo ele, não está apenas numa diferença de estrutura que existe entre o tempo mágico-religioso e o tempo profano; ela se situa, ainda, no fato de que a própria experiência do tempo tal como se dá para os povos primitivos não equivale sempre à experiência do tempo de um ocidental moderno. Se o tempo sagrado se opõe à duração profana, por outro lado, a duração profana apresenta tipos diferentes de estrutura, segundo se trate de sociedades arcaicas ou de sociedades contemporâneas.

O nosso autor levanta como hipótese, sem examiná-la, a de que a experiência do tempo profano, para os primitivos, não se apresenta desligada das categorias do tempo mítico-religioso, afirmando logo em seguida que, de qualquer modo, é um fato o de que a experiência do tempo profano deixa ao *homo religiosus* arcaico uma “abertura” permanente para o tempo religioso.

Já para o homem moderno arreligioso, a qualidade trans-humana do tempo que se apresenta para o homem religioso lhe é inacessível; o tempo não pode apresentar nem rotura nem “mistério”: o tempo constitui a dimensão existencial mais profunda do homem, está ligado a sua própria existência; tem um começo e um fim, que é a morte, a aniquilação da existência. Seja qual for a multiplicidade de ritmos temporais que vivencia e sejam quais forem as suas diversas intensidades<sup>78</sup>, o homem moderno arreligioso sabe que se trata unicamente de uma experiência humana, onde não pode se inserir qualquer presença divina.

O tempo sagrado ou tempo hierofânico, de acordo com o nosso autor (THR, p. 460), abrange realidades muito variadas: o tempo no qual se dá a celebração de um ritual que, por este fato, é um tempo sagrado ou um tempo essencialmente diferente da duração profana que o antecede e da que o sucede; o tempo mítico, reavido graças à intermediação de um ritual realizado pela repetição pura e simples de uma ação provida

---

<sup>78</sup> O homem arreligioso das sociedades contemporâneas também conhece uma certa descontinuidade e heterogeneidade do tempo: para ele existe o tempo predominante monótono do trabalho, e o tempo festivo, dos regozijos e dos espetáculos; ele vive também em ritmos temporais variados e conhece tempos diferentemente intensos (como o tempo em que escuta sua música preferida, encontra o seu amado, etc., cuja intensidade sobrepuja a do tempo de trabalho ou do tempo em que ele se acha entediado).

de um arquétipo mítico; os ritmos cósmicos, como, por exemplo, as hierofanias lunares, na medida em que tais ritmos são considerados revelações de uma sacralidade fundamental subjacente ao Cosmo.

Assim é que um momento ou uma porção de tempo pode tornar-se, a todo momento, tempo hierofânico, bastando que se produza uma cratofania, uma hierofania ou uma teofania para que o tempo seja transfigurado, consagrado, comemorado por efeito da sua repetição e, por conseguinte, para que seja repetível até o infinito. Todo o tempo, qualquer que seja ele, abre-se para o tempo sagrado, podendo revelar o Absoluto, a Realidade Última, o Transcendente, o sobre-humano, o supra-histórico.

Além do tempo hierofânico apresentar esta cadência particular, ele desvenda outra dimensão também hierofânica graças à qual a sua duração em si adquire também “vocações diversas”, “destinos contraditórios”: uns períodos são fastos, outros são nefastos, um período de tempo sagrado é “concentrado”, outro é “diluído”, um tempo sagrado é “forte”, outro é “fraco”<sup>79</sup>. Esta dimensão hierofânica do tempo pode ser revelada, “causada”, pelos ritmos cósmicos, pelas crises solsticiais, pelas fases da Lua, como também pode ser “causada” pela própria vida religiosa das sociedades humanas, como é o caso, por exemplo, das festas de Inverno concentradas na estação morta da vida agrícola.

Feito o esboço do que se pode ter como tempo sagrado ou tempo hierofânico, nos subitens seguintes iremos desenvolver, sob as diversas perspectivas que constarão dos seus subtítulos, a citada categoria fenomenológica, naturalmente que de acordo com o pensamento de nosso autor.

### 3.5.1.1. Mito e modelo exemplar

Antes de prosseguirmos no tema do tempo sagrado segundo se mostrava ele para as sociedades arcaicas tradicionais, faz-se necessário um parêntesis para uma breve

---

<sup>79</sup> Eliade (THR, p. 460) cita o exemplo dos Dayak, que Lévy-Bruh. após Hardeland, distinguiu em cinco tempos diferentes cuja finalidade diversifica a duração de um mesmo dia, neste caso o domingo: “1º O nascer do Sol, favorável ao começo de qualquer operação. As crianças que nascem a esta hora são felizes. Convém, no entanto, não ir à caça, à pesca nem partir em viagem em tal momento, pois que não se seria bem sucedido. 2º Por volta das nove horas da manhã é um momento de infelicidade, pois que tudo o que se comece então está voltado ao fracasso; no entanto, quem se meta aos caminhos não terá que temer os salteadores. 3º Meio-dia: ‘tempo’ muito favorável. 4º Três horas da tarde: momento da luta, propício aos inimigos, aos salteadores, aos caçadores, aos pescadores, funesto para os viajantes. 5º O por-do-Sol: ‘momento feliz’”.

abordagem do mito<sup>80</sup> - considerado como uma História Sagrada que conta o acontecimento primordial que se deu no começo do tempo e que instituiu os modelos exemplares das ações do *homo religiosus* -, pois que o tempo sagrado tem a ver com a vida religiosa tal como ela é vivida pelo homem religioso.

A História Sagrada está contada nos mitos. O mito conta um acontecimento primordial que teve lugar no começo do tempo; é a narração daquilo que os deuses ou os seres semidivinos fizeram no começo do tempo.

Dizer ou “recitar” um mito é proclamar o que aconteceu na origem; uma vez dito, o mito torna-se uma verdade apodítica, funda a verdade absoluta. O mito é solidário das ontologias: só narra as realidades, o que aconteceu realmente, o que se manifestou plenamente. Trata-se das realidades sagradas, porque o sagrado é o que é real por excelência. Tudo o que é profano é esvaziado de simbolismo religioso, não revela significação alguma, não tem modelo exemplar, não tem abertura para o universal, para o mundo do espírito. O mito revela a sacralidade absoluta porque, ao contar a atividade criadora dos deuses ou dos seres semidivinos, desvenda a sacralidade das obras deles.

A função mais importante do mito é a de fixar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: a alimentação, a sexualidade, o trabalho, etc.. O homem religioso imita os gestos exemplares dos deuses, dos antepassados e dos heróis míticos. Assim imitando-os, o homem mantém-se no sagrado e, conseqüentemente, na realidade.

Graças à reatualização ininterrupta dos gestos exemplares dos deuses, dos antepassados, dos heróis míticos, por meio das festas religiosas, dos rituais e da repetição dos gestos arquetípicos, o mundo é santificado e o tempo sagrado é reinstaurado. É o comportamento religioso do homem que contribui para manter a santidade do Mundo.

E o homem só se torna um verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, ou seja, imitando os deuses, os antepassados e os heróis míticos.

---

<sup>80</sup> Trataremos especificamente do mito no subitem 3.11. adiante. Esta breve abordagem de alguns aspectos do mito tem objetivo unicamente de facilitação para a compreensão do tema a que ora nos dedicamos.

### 3.5.1.2. A solidariedade e a contiguidade dos tempos hierofânicos

A heterogeneidade do tempo para o *homo religiosus*, sua divisão em tempo sagrado e tempo profano, além de implicar cortes periódicos na duração profana do tempo a fim de nela ser inserido o tempo sagrado, implica que as interseções do tempo sagrado sejam solidárias ou mesmo contínuas. Um ritual não se limita a repetir o ritual precedente, este que é, ele próprio, a repetição de um arquétipo: ele lhe é contíguo e continua-o, periodicamente ou não. Os momentos hierofânicos, na medida em que constituem uma duração de estrutura sagrada, pode-se afirmar que eles se continuam; ao longo de anos e séculos, eles formam um único tempo<sup>81</sup>.

### 3.5.1.3. Tempo sagrado: periodicidade, repetição e eterno presente

Periodicidade, repetição e eterno presente são três características do tempo religioso (sagrado) que se prestam ao esclarecimento do sentido da não homogeneidade do tempo hierofânico em relação à duração profana.

Na religião a periodicidade tem a significação de corresponder à utilização indefinida de um tempo mítico tornado presente. O tempo em que se deu o acontecimento comemorado ou repetido pelo ritual é tornado presente, tão recuado no tempo quanto ele seja<sup>82</sup>.

Sempre que se repete o rito ou um ato significativo (caça, etc.), imita-se o gesto arquetípico do deus ou do antepassado, o gesto que aconteceu na origem dos tempos, ou seja, num tempo mítico.

Tal repetição tem como efeito o de instaurar o tempo mítico dos deuses, dos antepassados e dos heróis civilizadores. E esta instauração só pode fazer-se se o tempo

---

<sup>81</sup> Eliade (**THR**, p. 462-463) ilustra estas características de solidariedade e contiguidade dos tempos hierofânicos com o exemplo da liturgia cristã, dentre outros. Escreve ele:

a liturgia cristã de um dado domingo é solidária da liturgia cristã do domingo anterior e da do domingo seguinte. Não só o tempo sagrado que vê o mistério da transubstanciação do pão e do vinho no corpo e o sangue do Salvador é qualitativamente diferente, como um enclave entre o presente e o futuro, da duração profana de que se destaca; não só este tempo sagrado é solidário do das liturgias precedentes e seguintes, como pode, além disso, se tido como uma continuação de todas as liturgias que se realizaram desde o momento em que foi creado o mistério da transubstanciação até o minuto presente. Pelo contrário, a duração profana que se escoia entre dois serviços divinos não poderia apresentar contiguidade alguma com o tempo hierofânico do rito, dado que não foi transfigurada em tempo sagrado: esta duração corre, por assim dizer, paralelamente ao tempo sagrado que se nos revela como um *continuum* que só aparentemente é interrompido pelos intervalos profanos.

<sup>82</sup> Eliade (**THR**, p. 464) dá o exemplo da paixão de Cristo, sua morte e sua ressurreição que, segundo ele, não são simplesmente comemoradas no decurso dos ofícios da Semana Santa: elas sucedem verdadeiramente então sob os olhos dos fiéis. O verdadeiro cristão deve sentir-se contemporâneo destes acontecimentos trans-históricos, pois que, ao repetir-se, o tempo hierofânico torna-se presente.

profano for abolido, passando o *homo religiosus* a viver na contemporaneidade destes seres míticos, num eterno presente.

#### 3.5.1.4. A restauração periódica do tempo sagrado (mítico) pelas festas religiosas

O homem religioso arcaico assume uma humanidade que possui um modelo trans-humano, transcendente. Ele só se vê como homem na medida em que imita os deuses, os heróis civilizadores e os antepassados míticos; ele se quer diferente do que ele acha que é no plano da existência profana. Ao imitar os modelos divinos faz-se a si próprio; portanto, ele não é dado.

O homem religioso arcaico considera-se feito pela história, mas esta história é a História Sagrada revelada pelos mitos, ou seja, a história dos deuses e dos seres semidivinos. Para o homem religioso arcaico, a soma dos atos destituídos de modelos exemplares, atos participantes da história propriamente humana, não apresenta qualquer interesse porque lhe faltam modelos divinos.

É por esta razão que a memória pessoal não tem um papel relevante para o homem religioso arcaico; o que conta, para ele, é rememorar o acontecimento mítico, o único que é digno de seu interesse, porque é o único criador. O mito primordial é que conserva a verdadeira História, a história da condição humana; por isso, é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta.

O tempo fundado pela primeira aparição de uma realidade, o *tempo da origem de uma realidade*, tem valor e função exemplares, sendo esta a razão pela qual o homem religioso arcaico procura reatualizá-lo periodicamente pelos rituais adequados. Como a primeira manifestação de uma realidade equivale à sua criação pelos seres divinos ou semidivinos, reencontrar o *tempo da origem* implica a repetição ritual do ato criador dos deuses e semideuses. A reatualização periódica dos atos criadores efetuado pelos seres divinos e semidivinos na origem, nos primórdios, constitui o calendário sagrado, o conjunto das festas.

Toda festa religiosa desenrola-se sempre no tempo original, corresponde à reatualização de um acontecimento mítico, primordial, de uma história sagrada contada pelo mito, cujos atores são os deuses, os heróis e os antepassados míticos, implicando a reintegração do tempo original e sagrado. É a reintegração do tempo original e sagrado que diferencia o comportamento humano *antes, durante e depois* da festa: porque em vários casos, são praticados durante as festas os mesmos atos dos intervalos não festivos, mas o homem religioso crê que vive num outro tempo, que conseguiu

encontrar o *illud tempus* mítico. Por consequência, os participantes da festa religiosa saem da duração temporal ordinária, profana, e tornam-se contemporâneos dos deuses e dos seres semidivinos; participam da reintegração do tempo mítico, ou seja, vivem no tempo primordial que é santificado pela presença e pela atividade dos deuses. A realização das festas sagradas, ou seja, a participação no sagrado permite aos homens viverem periodicamente na presença dos deuses e dos seres semidivinos. Por isto, o tempo sagrado é indefinidamente recuperável e repetível. Por isto o tempo sagrado não flui, é um tempo ontológico por excelência, nas palavras de Eliade (SP, p. 82), é um tempo “‘parmenidiano’, mantém-se igual a si mesmo, não muda nem se esgota”.

As festas religiosas evidenciam o desejo do homem religioso de aproximar-se dos deuses. Reintegrar o tempo sagrado da origem, o tempo mítico, corresponde a tornar-se contemporâneo dos deuses, viver na presença deles, mesmo se esta presença é misteriosa no sentido de que não é sempre visível.

Tal como ocorre com o espaço sagrado, que revela o desejo do *homo religiosus* arcaico de se situar na realidade objetiva, de se mover unicamente num mundo santificado, num espaço sagrado, no Centro do Mundo, num espaço aberto para cima, ou seja, em comunicação com o mundo divino, em suma, o desejo de viver o mais perto possível dos deuses, a intencionalidade religiosa que se mostra na experiência do tempo sagrado revela o desejo do homem religioso de reintegrar uma situação primordial, aquela em que os deuses e os seres semidivinos se achavam presentes, isto é, em vias de criar o Mundo, de organizá-lo ou ainda de revelar aos homens os fundamentos da civilização. Esta situação primordial não é de ordem histórica, não é cronologicamente apurável; trata-se de uma anterioridade mítica, do *tempo da origem, do que se passou no começo, in principium*.

O homem religioso sente a necessidade de mergulhar periodicamente no tempo sagrado e indestrutível, pois, para ele, é o tempo sagrado que torna possível o outro tempo, o tempo ordinário, a duração profana em que sua vida se desenrola. É o eterno presente do acontecimento mítico que torna possível a duração profana dos eventos históricos. Além disso, o tempo sagrado, mítico é que funda o tempo existencial, histórico, porque é seu modelo exemplar. Pois foi graças aos seres divinos e semidivinos que tudo veio à existência.

Nas festas, o *homo religiosus* arcaico reencontra plenamente a dimensão sagrada da vida, experimenta a santidade da existência humana como criação divina. No resto do tempo, ele corre o risco de esquecer o que é fundamental, que a existência não é dada

por aquilo que nós hoje denominamos “Natureza”, mas é sim uma criação dos seres divinos e semidivinos. Nas festas, ao reencontrar a dimensão sagrada da existência, o *homo religiosus* arcaico torna a aprender como é que os deuses e os seres semidivinos míticos criaram o homem e lhe ensinaram os diversos comportamentos sociais e os trabalhos práticos.

A repetição periódica do tempo sagrado e a saída do tempo histórico que ela acarreta, com todas as consequências que tem para a existência global do *homo religiosus* arcaico, pode parecer uma recusa da história, portanto, uma recusa da liberdade criadora. Pode parecer que a eterna repetição dos gestos exemplares revelados pelos deuses na origem se opõe a todo progresso humano e inibe toda a espontaneidade criadora do *homo religiosus* arcaico. Segundo Eliade (SP, p. 103), apenas em parte esta conclusão se justifica. Pois o homem religioso primitivo não recusa o progresso, ele o aceita, mas lhe confere uma origem e dimensão divinas: as sociedades primitivas, no decurso da sua longa história, assumem tudo o que na perspectiva moderna é considerado “progresso”, seja qual for a sua natureza, social, cultural, técnica, etc.; mas o fazem considerando tais inovações como outras novas revelações divinas.

Por outro lado, de acordo com Eliade (SP, p. 106), seria errado acreditar que o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas se recusa a assumir a responsabilidade de uma existência autêntica em razão de seu esforço para reintegrar uma situação mítica, de seu desejo de retornar periodicamente atrás no tempo, vivenciando uma nostalgia que conduz à contínua repetição de um número limitado de gestos e comportamentos. O nosso autor observa que, pelo contrário, vimos e vemos o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas assumir corajosamente enormes responsabilidades, tais como, colaborar na criação do Cosmo, a de criar o próprio Mundo, a de assegurar a vida das plantas e dos animais, etc.. Trata-se de uma responsabilidade no plano cósmico, diferente das responsabilidades de ordem moral, social ou histórica, as únicas conhecidas das sociedades contemporâneas. Existencialmente, o homem primitivo e das sociedades arcaicas situa-se sempre num contexto cósmico. Ao que o nosso autor acrescenta: “à sua experiência pessoal não falta nem autenticidade nem profundidade, mas pelo facto de se exprimir numa linguagem que nos não é familiar, ela parece inautêntica e infantil aos olhos dos modernos”.

Eliade (SP, p. 106-107) aduz, ainda, que o retorno periódico ao tempo sagrado da origem levado a efeito pelo homem religioso arcaico não deve ser visto como uma recusa do mundo real e uma evasão no sonho e no imaginário; pelo contrário, em tal

atitude, afirma ele, deixa-se ver a obsessão ontológica que parece ser uma característica essencial do homem das sociedades primitivas e arcaicas. Desejar reintegrar o tempo da origem é não só desejar reencontrar a presença dos deuses, mas também recuperar o Mundo forte, recente e puro, tal qual ele era *in illo tempore*. Afirma o nosso autor (SP, p. 107):

é ao mesmo tempo sede do *sagrado* e nostalgia do Ser. No plano existencial, esta experiência traduz-se pela certeza de poder recomeçar periodicamente a vida com o máximo de “sorte”. É, com efeito, não somente uma visão otimista da existência mas também uma adesão total ao Ser. Por todos os seus comportamentos, o homem religioso proclama que só crê no Ser e que a sua participação do Ser lhe é afiançada pela revelação primordial cujo guardião é.

### 3.5.1.5. A restauração não periódica do tempo mítico

O tempo mítico, hierofânico, sagrado, religioso, não se reproduz sempre periodicamente. Se a festa religiosa situada num tempo hierofânico repete-se periodicamente, já outras ações que, embora sendo a um exame superficial profanas – a caça, a pesca, etc. – só aparentemente o são, pois foram inauguradas num tempo mítico, e, por isso, podem ter lugar *não importa quando*.

A qualquer tempo pode-se partir para a pesca, para a caça, e imitar um ancestral ou um herói mítico, encarná-lo e, desta forma, restaurar o tempo mítico e sair da duração profana, repetir o mito.

Isto se dá porque todo o tempo é suscetível de se tornar sagrado; em qualquer momento, a duração do tempo pode se transformar em eternidade.

Se a periodicidade do tempo sagrado nas festas tem preponderância nas concepções religiosas da humanidade, é também um fato constatado o de que o próprio mecanismo da imitação de um arquétipo e da repetição de um gesto arquetípico tem o condão de abolir a duração profana e de transfigurá-la em tempo sagrado, fazendo-o exteriormente aos ritos periódicos. Este último fato mostra, por um lado, que a tendência do homem religioso para hierofanizar o tempo é essencial, mesmo se o faz independentemente dos sistemas organizados no quadro da vida social e independentemente dos mecanismos que têm o objetivo de abolir o tempo profano (o ano velho) para restaurar o tempo sagrado (o ano novo).

Tal como se dá com o Centro do Mundo, que se encontra, por definição, num lugar inacessível, mas pode ser construído em qualquer parte sem necessariamente se ter que deparar com as dificuldades que narram os mitos e as lendas heroicas, também o



tempo sagrado, que geralmente é instaurado nas festas coletivas que fazem parte do calendário litúrgico, pode se dar seja também quando for e por quem quer que seja, graças à simples repetição de um gesto arquetípico mítico.

### 3.5.1.6. A repetição anual da Cosmogonia

Na visão do *homo religiosus* das sociedades arcaicas históricas, o Cosmo se mostra como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano, para renascer no dia do Ano Novo. Este renascimento é um nascimento, pois que a cada Ano Novo, o tempo começa *ab initio*.

Nas palavras de nosso autor (SP, p. 85), “a solidariedade cósmico/temporal é de natureza religiosa: o Cosmo é homologável ao Tempo cósmico (= o Ano), porque um como o outro são realidades sagradas, são criações divinas”.

Para o homem religioso das culturas arcaicas históricas o Mundo (o Cosmo) renova-se anualmente, ou seja, a cada novo ano ele recobra a santidade original, tal qual ele a tinha quando saiu das mãos do Criador.

A vida cósmica, por sua vez, era imaginada sob a forma de uma trajetória circular, identificando-se com o Ano. O ano, como um círculo fechado, tinha começo e fim, e possuía também a particularidade de poder “renascer” sob a forma de um Novo Ano. A cada Ano Novo, um tempo novo, puro e santo – porque ainda não usado – passava a existir.

O tempo renascia, recomeçava, porque a cada Ano Novo o Mundo (= o Cosmo) era criado de novo.

Já mencionamos antes a Cosmogonia como constituindo um modelo exemplar de toda a espécie de criação e de construção; estamos vendo agora que, além disso, ela comporta simultaneamente à criação do Cosmo a criação do Tempo, o que nos leva a concluir que, tal como a Cosmogonia é o arquetipo de toda criação, o tempo cósmico que a Cosmogonia faz fluir é o modelo exemplar de todo os outros tempos, vale dizer, dos tempos específicos às diversas categorias de existentes<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> É como explica Eliade (SP, p. 88):

para o homem religioso das culturas arcaicas, toda a criação toda a existência começa no tempo: *antes que uma coisa exista, o seu tempo próprio não podia existir*. Antes que o Cosmo viesse à existência, não havia tempo cósmico. Antes de tal espécie vegetal ter sido criada, o tempo que a faz crescer agora, dar fruto e perecer, não existia. É por esta razão que toda a criação é imaginada como tendo tido lugar no *começo do Tempo, in principio*. O tempo jorra com a primeira aparição de uma nova categoria de existentes. É por essa razão que o mito desempenha um papel tão considerável: conforme mostraremos mais adiante, é o mito que revela como é que uma realidade veio à existência.

O mito cosmogônico é que relata como é que o Cosmo veio a existência.

A recitação ou a encenação do mito cosmogônico por meio do ritual realizado na festas do Ano Novo restaura o Tempo primordial, o Tempo “puro”, aquele que passou a existir no momento da criação. Tal fato explica porque por ocasião do Ano Novo, se levam a efeito, purificações rituais, expulsão dos pecados, dos demônios ou simplesmente de um bode expiatório<sup>84</sup>. Porque não se trata somente da cessação efetiva de um certo intervalo temporal e o início de um novo intervalo temporal, mas também da abolição do ano que passou e do Tempo decorrido.

Eliade (SP, p. 90-92) dá o exemplo do Naurôz, o Ano Novo persa, para ilustrar as celebrações do Ano Novo e aponta paralelamente os significados da repetição anual da Cosmogonia, fazendo-o assim:

O Naurôz – o Ano Novo persa – comemora o dia em que teve lugar a Criação do Mundo e do homem. Era no dia de Naurôz que se efectuava o “renovo da Criação”, consoante se exprimia o historiador árabe Albiruni. O rei proclamava: “Eis um novo dia de um novo mês de um novo ano: é preciso renovar o que o tempo gastou.” O tempo havia gasto o ser humano, a sociedade, o Cosmo – e este tempo destrutivo era o tempo profano, a duração propriamente dita: era preciso aboli-la, para reintegrar o momento mítico em que o mundo viera à existência, banhado num tempo “puro”, “forte” e sagrado. A abolição do Tempo profano decorrido efectuava-se por meio de rituais que significavam uma espécie de “fim do mundo”. A extinção dos fogos, o regresso das almas dos mortos, a confusão social do tipo Saturnais, a licença erótica, as orgias, etc. – simbolizavam a regressão do Cosmo ao Caos. No último dia do ano, o Universo dissolvia-se nas águas primordiais. O monstro marinho Tiamat, símbolo das trevas, do amorfo, do não-manifestado, resuscitava e tornava a ser ameaçador. O mundo que tinha existido durante um ano inteiro desapareceria realmente. Visto que Tiamat estava lá de novo, o Cosmo estava anulado – e Marduk era forçado a criá-lo mais uma vez, depois de ter vencido de novo Tiamat<sup>85</sup>.

<sup>84</sup> O sentido das purificações rituais reside no fato de que elas implicam uma combustão, uma anulação dos pecados e das faltas do indivíduo e da comunidade em seu conjunto, e não apenas uma simples purificação.

<sup>85</sup> Parece-nos que a referência aqui já é ao mito cosmogônico da Babilônia, que conta como é que o Cosmo veio à existência, mito este que encontrava equivalentes entre outros povos (Eliade, SP, p. 89-90): na Babilônia, no decurso da cerimônia *akitu*, que se desenrolava nos últimos dias do ano e nos primeiros dias do Ano Novo, recitava-se solenemente o “Poema da Criação”, o *Enuma elish*. Pela recitação ritual, reatualizava-se o combate entre Marduk e o monstro marinho Tiamat, combate que tivera lugar *ab origine* e que pusera fim ao Caos pela vitória final do deus. Marduk criara o Cosmo com o corpo retalhado de Tiamat e criara o homem com o sangue do demônio Kingu, principal aliado de Tiamat. Que esta comemoração era efectivamente uma *reatualização* do acto cosmogônico, temos a prova disso, assim em rituais como nas fórmulas pronunciadas no decurso da cerimônia.

Com efeito, o combate entre Tiamat e Marduk era imitado por uma luta entre dois grupos de figurantes, cerimonial que se reencontra entre os Hititas, enquadrado sempre no cenário dramático do Ano Novo, entre os Egípcios e em Ras Shamra. A luta entre dois grupos de figurantes repetia a passagem do *Caos* ao *Cosmo*, actualizava a cosmogonia. O acontecimento mítico tornava a ser presente. “Que ele possa

Era a seguinte a significação desta regressão periódica do mundo a uma modalidade caótica: todos os “pecados” do ano, tudo o que o tempo havia manchado e gasto, era aniquilado no sentido físico do termo. Participando simbolicamente do aniquilamento e da recriação do Mundo, o próprio homem era criado de novo; renascia, porque começava uma nova existência. Com cada Ano Novo, o homem sentia-se mais livre e mais puro, porque se livrara do fardo das suas faltas e dos seus pecados. Havia integrado o Tempo fabuloso da Criação, portanto um tempo sagrado e “forte”; sagrado porque transfigurado pela presença dos Deuses; “forte”, porque era o tempo próprio e exclusivo da criação mais gigantesca que jamais se efectuara: a do Universo. Simbolicamente, o homem voltava a ser contemporâneo da cosmogonia, assistia à criação do Mundo. No Próximo Oriente antigo o homem até participava activamente desta criação (lembramos os dois grupos antagonistas, que figuravam o Deus e o Monstro marinho).

É fácil compreender porque é que a recordação deste tempo prodigioso obcecava o homem, porque é que ele se esforçava por tornar a unir-se-lhe periodicamente: *in illo tempore*, os Deuses tinham mostrado os seus poderes máximos. *A cosmogonia é a suprema manifestação divina*, o gesto exemplar da força, de superabundância e de criatividade. O homem religioso é sedento do real. Esforça-se por todos os seus meios por se instalar na fonte mesma da realidade primordial, quando o mundo estava *in statu nascendi*.

Eliade (THR, p. 473-474) assinala que para a mentalidade arcaica, o tempo antigo que é abolido pela repetição anual da Cosmogonia é o tempo constituído pela duração profana, a qual está integrada por todos os acontecimentos sem importância, ou seja, sem modelos ou arquétipos, bem como por todos os desvios em relação aos modelos ou arquétipos; a “história” que é abolida pelo citado ritual é, portanto, a memória destes acontecimentos, do que se pode denominar não-valores ou “pecados” na medida em que eles conformam desvios em relação às atitudes arquetípicas. Pois como vimos, para os primitivos, a verdadeira história está registrada nos mitos e tão somente a repetição dos gestos arquetípicos realizados pelos deuses, antepassados e heróis míticos é que tem lugar fora da duração profana do tempo, ou seja, ocorre em um tempo que é sagrado. Uma vez por ano, o tempo antigo, o passado, a memória dos acontecimentos não exemplares, ou seja, a “história” no sentido atual do termo é abolida; e a repetição simbólica da Cosmogonia que se segue à aniquilação simbólica do mundo velho regenera o tempo em sua totalidade. O que se tem por objetivo por meio da repetição anual da Cosmogonia é não só a celebração de uma festa que insere na duração profana o “instante eterno” do tempo sagrado, mas também a anulação de todo o tempo profano escoado nos limites do ciclo que se fecha. Com isto, segundo o citado autor, na

---

continuar a vencer Tiamat e a abreviar os seus dias!”, exclamava o oficiante. O combate, a vitória e a criação tinha lugar *naquele instante, hic et nunc*.

aspiração presente em todas as cerimônias de fim e de começo de ano, que é a de recomeçar uma vida nova no seio de uma nova criação, mostra-se o desejo paradoxal de inaugurar-se uma existência “an-histórica”, o desejo de se poder viver exclusivamente no tempo sagrado, que equivale a projetar uma transfiguração da duração em eternidade.

Nos rituais da repetição anual da Cosmogonia fazem-se presentes, portanto, as seguintes intenções: a abolição do tempo passado, a restauração do caos primordial e a repetição do ato cosmogônico, tudo isto de modo a possibilitar o começo de uma nova vida no meio de uma nova criação.

### 3.5.1.7. A repetição contingente da Cosmogonia

Como já vimos, a Cosmogonia serve de modelo exemplar a toda criação, a toda espécie de “fazer”; e constatamos também que o tempo cosmogônico serve de modelo para todos os tempos sagrados, porque se o tempo sagrado é aquele em que os deuses se manifestaram e criaram, a mais completa manifestação divina e a mais gigantesca criação é naturalmente a Criação do Mundo ou a Cosmogonia.

O tempo de origem por excelência é, assim, o tempo da Cosmogonia, o instante em que apareceu o Mundo.

É por esta razão que o *homo religiosus* reatualiza a Cosmogonia não só quando “cria” qualquer coisa (o território habitado, a sua casa, seu “mundo” pessoal, etc.), fazendo-o também quando quer assegurar um reinado feliz a um novo soberano, quando se faz necessário salvar as colheitas comprometidas, quando se trata de uma guerra, de uma expedição marítima, etc.. Nas curas, a recitação ritual do mito cosmogônico realiza um papel importante, quando o que se procura é a regeneração do ser humano: aquele para quem é feita a recitação ritual do mito cosmogônico é projetado magicamente *in illo tempore*, torna-se contemporâneo da Cosmogonia, começa outra vez a existência, nasce (simbolicamente) de novo<sup>86</sup>.

Como se pode constatar, a repetição da Cosmogonia não está rigorosamente ligada às cerimônias coletivas do Ano Novo. O tempo “antigo” profano, “histórico”, pode ser abolido e o tempo mítico, “novo”, regenerado, pode ser instaurado pela

---

<sup>86</sup> Eliade (SP, p. 94-95). Aí Eliade está mencionando os Polinésios como o exemplo onde se dá a mais larga aplicação do mito cosmogônico. Já em MER (p. 76-77) Eliade menciona que no Oriente primitivo, assim como em todas as tradições míticas “populares”, seja na Europa ou em outros lugares, um remédio torna-se eficaz se a sua origem for conhecida, e se, conseqüentemente, sua aplicação foi simultânea com o momento mítico da sua descoberta. Por isso é que, em tantas encantações, é contada a história da doença ou do demônio que a causa, enquanto, ao mesmo tempo, é lembrado o momento em que um deus ou santo conseguiu vencê-la.

repetição da Cosmogonia no próprio decorrer do ano e independentemente dos ritos coletivos mencionados no subitem precedente.

3.5.1.8. A regeneração do tempo sagrado: o desejo de anular o tempo histórico; a *nostalgia da eternidade*; a *imitatio dei*; o otimismo do homem das sociedades primitivas e arcaicas

De acordo com Eliade (MER, p. 69-70), se existem diferenças consideráveis entre os vários grupos de cerimônias ou festas periódicas, ainda que seja por se tratar tanto dos povos das sociedades primitivas, estas que ainda vivem ainda no paraíso dos arquétipos e para as quais o tempo é registrado apenas biologicamente, sem permissão para transformar-se em “história”, e dos povos arcaicos históricos<sup>87</sup>, a necessidade de regeneração periódica do tempo é comum a todas elas.

As sociedades primitivas regeneravam-se periodicamente por intermédio da expulsão dos “demônios” e pela confissão dos pecados. Estas sociedades não podem manter permanentemente sua posição naquilo que se denomina “paraíso dos arquétipos”, além de que sua memória é capaz de revelar a irreversibilidade dos acontecimentos (embora com muito menos intensidade do que a que ocorre no caso do homem moderno). Estas são as razões da necessidade que essas sociedades primitivas sentem por uma regeneração periódica do tempo. O homem primitivo tem necessidade de libertar-se da recordação dos pecados, isto é, de uma sucessão de acontecimentos de caráter pessoal que, em seu conjunto, constituem a duração temporal histórica. As cerimônias periódicas de expulsão anual de demônios, doenças e pecados pode ser traduzida nos seguintes elementos: jejum, abluções e purificações; extinção do fogo, aceso novamente durante um ritual, numa segunda parte da cerimônia; expulsão dos demônios por meio de barulhos, gritos, golpes (em ambientes fechados) seguidos de sua perseguição pela aldeia com muita gritaria e algazarra; esta expulsão dos demônios pode se dar ainda sob a forma ritual de expulsão de um animal (bode expiatório) ou um homem, vistos como veículo material por intermédio do qual as faltas de toda a comunidade são transportadas para além dos limites do território que ela habita<sup>88</sup>. Eliade faz a ressalva de que nem sempre encontramos todos estes elementos juntos, em conjugação explícita, nas tradições de uma mesma sociedade.

---

<sup>87</sup> Tais como os babilônios, egípcios, hebreus e iranianos, que foram os primeiros a construir a história, registrando seus próprios atos para uso dos seus sucessores (com as inevitáveis transfigurações nos temas de categorias e arquétipos).

<sup>88</sup> Eliade, MER, p. 56-57.

As sociedades arcaicas históricas (tradicionais) regeneravam-se periodicamente pela repetição anual da Cosmogonia, que estudamos no subitem 3.5.1.6. anterior.

Vimos que as festas religiosas passam-se num tempo sagrado, pode-se dizer, na eternidade, no eterno presente.

Mas entre as festas periódicas destacam-se as que certamente são mais importantes na medida em que encerram um ciclo temporal e abrem outro, acarretando, com isso, a regeneração total do tempo. O caso típico é o da repetição anual da Cosmogonia, por força da qual o Tempo era regenerado ou recomeçava como tempo sagrado na medida em que coincidia com o *illud tempus* em que o mundo viera pela primeira vez à existência; e que acarretava o renascimento do homem, que participava ritualmente do “fim do mundo” e da sua “recriação”, tornando-se contemporâneo do *illud tempus*, recomeçando a sua existência com a reserva de forças vitais tal qual ela estava no momento de seu nascimento, intocada.

Segundo Eliade (MER, p. 77), a necessidade que as sociedades arcaicas têm de regenerar-se periodicamente pela anulação do tempo concreto por meio da realização de rituais coletivos ou individuais, periódicos ou espontâneos, revela uma intenção anti-histórica da parte do *homo religiosus* arcaico, a sua recusa em preservar a memória do passado, mesmo do passado imediato. Para ele, tal postura revela uma antropologia particular que ele (*loc. cit.*) assim descreve:

O que tem importância capital para nós, nesses sistemas arcaicos, é a abolição do tempo concreto, e daí sua intenção anti-histórica. Essa recusa em preservar a memória do passado, mesmo do passado imediato, parece-nos indicar uma antropologia particular. Referimo-nos à recusa do homem arcaico no sentido de aceitar-se como ser histórico, sua recusa em dar valor à memória, e, portanto, aos acontecimentos fora do comum (isto é, eventos que não contam com um modelo arquetípico), que, de fato, constituem a duração concreta. Em uma última análise, o que descobrimos em todos esses rituais e em todas essas atitudes é um desejo no sentido de desvalorizar o tempo. Levados a seu extremo, todos os rituais e padrões de comportamento que vimos até aqui poderiam ser englobados na seguinte afirmativa: “Se não dermos atenção a ele, o tempo não existe; além do mais, sempre que ele se torna perceptível – por causa dos “pecados” do homem, isto é, quando o homem se afasta do arquetipo e cai na duração – o tempo pode ser anulado”.

A análise que o nosso autor (MER, p. 77) apresenta acerca desta postura do *homo religiosus* arcaico diante do tempo concreto é a seguinte:

Basicamente, vista a partir de sua perspectiva apropriada, a vida do homem arcaico (uma vida reduzida à repetição dos atos arquetípicos,

ou seja, a categorias e não a eventos, ao incessante ensaio dos mesmos mitos primordiais), muito embora ela aconteça no tempo, não carrega o peso do tempo, não registra a irreversibilidade do tempo; em outras palavras, ignora por completo aquilo que é especialmente característico e decisivo numa consciência do tempo. Assim como o místico, como o homem religioso em geral, os primitivos viviam num presente contínuo. (E é neste sentido que o homem religioso pode ser considerado como “primitivo”; ele repete os gestos de outro e, por meio dessa repetição, sempre vive num presente atemporal).

Eliade (THR, p. 480) enxerga na regeneração do tempo pelo homem arcaico o desejo de abolir o tempo profano e de viver no tempo sagrado; um desejo e uma esperança de regenerar o tempo em sua totalidade, de poder viver – “viver humanamente”, “historicamente” – na eternidade, pela transfiguração da duração de um momento em um instante eterno. Ele traduz esse desejo como uma *nostalgia da eternidade*, que vê como simétrica à *nostalgia do Paraíso*, esta que se dá em relação ao espaço sagrado, como vimos antes. Escreve ele (THR, p. 480-481) sobre esta *nostalgia da eternidade*:

ao desejo de se encontrar perpétua e espontaneamente num espaço sagrado corresponde o desejo de viver perpetuamente, graças à repetição dos gestos arquetípicos, na eternidade. A repetição dos arquétipos denuncia o desejo paradoxal de realizar uma forma ideal, o arquétipo, na própria condição da existência humana, de se achar na duração sem lhe suportar o peso, quer dizer, sem sofrer a sua irreversibilidade. Tal desejo, notemo-lo, não pode ser interpretado como uma atitude “espiritualista”, para a qual a existência terrestre, com tudo o que implica, se desvalorizaria em proveito de uma “espiritualidade” de desapego ao mundo. Pelo contrário, aquilo a que poderíamos chamar a “nostalgia da eternidade” prova que o homem aspira a um paraíso concreto e crê que a conquista deste paraíso pode-se realizar *neste mundo*, na Terra, e *agora*, no instante actual. Neste sentido, os mitos e os ritos arcaicos ligados ao espaço e ao tempo sagrados podem-se reduzir, ao que parece, a outras tantas recordações nostálgicas de um “paraíso terrestre” e de uma espécie de eternidade “experimental”, a qual o homem julga poder ter ainda pretensões de alcançar.

Em sua análise dos significados da regeneração contínua do tempo, Eliade (MER, p. 80) observa que o desejo que o homem das sociedades arcaicas sente nessa sua recusa à história e em sua atitude de limitar-se à infinita repetição dos arquétipos nos remete não ao desejo de restaurar o “paraíso do animalismo”, mas sim a sua sede do real, a seu terror pela “perda” de si mesmo se se deixar dominar pela falta de significado da existência profana. Os comportamentos do homem arcaico que expressam a “realidade” em que ele procura viver são baseados na crença numa realidade absoluta

expressa na ontologia arcaica, que se opõe ao mundo profano das “irrealidades”. O profano não constitui um Mundo, é o irreal por excelência, aquele que não foi criado, o que é não existente, o vazio, em suma.

Finalmente, como Eliade afirma (SP, p. 118), a eterna repetição dos gestos divinos que se dá nas religiões primitivas e arcaicas justifica-se como uma *imitatio dei*: o calendário sacro se mostra como o “eterno retorno” de um número limitado de gestos divinos<sup>89</sup>; em toda parte, este calendário festivo corresponde a um retorno periódico das mesmas situações primordiais, e, em consequência, a a reatualização do mesmo tempo sagrado. Para o homem religioso, a reatualização dos mesmos acontecimentos míticos constitui a sua maior esperança, na medida em que por meio da reatualização dos gestos arquetípicos ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, de a tornar semelhante ao modelo divino. O nosso autor (SP, p. 118-119) conclui esta sua análise com as seguintes palavras, que ressaltam a visão otimista da vida por parte do *homo religiosus primitivo e arcaico* que periodicamente regenerava o tempo por meio da realização de rituais e da repetição de atos arquetípicos exemplares:

Em suma, para o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas, a eterna repetição dos gestos exemplares e o eterno encontro com o mesmo tempo mítico da origem, santificado pelos Deuses, não implica de modo nenhum uma visão pessimista da vida: mas, pelo contrário, é graças a este “eterno retorno” às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salva do nada e da morte.

#### 3.5.1.9. Concepção cíclica do tempo e “eterno retorno”

Vimos nos subitens 3.5.1.4. a 3.5.1.8. anteriores que as sociedades arcaicas – tanto as que ainda vivem no paraíso dos arquétipos (as chamadas primitivas) como as históricas (tradicionais) – têm a necessidade de regenerar-se periodicamente por meio da anulação do tempo, seja por meio de rituais coletivos ou individuais, periódicos ou espontâneos. Tais rituais de regeneração em sua estrutura e significado sempre correspondem à repetição de um ato ou gesto arquetípico, em geral o ato cosmogônico. O que releva neles é a necessidade de abolição do tempo concreto e, por via de consequência, a intenção anti-histórica que se expressa em tais rituais. Enxerga-se, aí, a recusa do homem arcaico de aceitar-se como ser histórico, a sua recusa em dar valor à memória e, portanto, aos acontecimentos que se situam fora do comum por não contarem com um modelo arquetípico e que são os que constituem a duração concreta

<sup>89</sup> Neste ponto, Eliade (SP, p. 118) observa que a *imitatio dei* é própria também de todas as outras religiões.



do tempo ou o tempo histórico (não mítico). Segundo Eliade (**MER**, p. 77), “em uma última análise, o que descobrimos em todos esses rituais e em todas essas atitudes é um desejo de desvalorizar o tempo”.

Portanto, a vida do homem arcaico – reduzida à repetição dos gestos arquetípicos, ou seja, a categorias e não a eventos – muito embora se desenrole no tempo, não carrega seu peso, pois não registra a irreversibilidade do tempo; ou seja, ignora totalmente aquilo que é essencialmente característico e decisivo numa consciência do tempo. O homem arcaico em geral vive num presente contínuo.

De acordo com Eliade (**MER**, p. 77-78) o fato de que para os homens das sociedades arcaicas se põe a necessidade de efetuarem a regeneração do tempo continuamente, isto é, não somente nas festas de Ano Novo, mas também dentro do intervalo do ano, prova-se pela antiguidade e universalidade de certas crenças relativas à lua que estão na base da prática dos atos rituais que implicam a contínua regeneração do tempo; no contexto em que faz tal afirmação, o citado autor realça ainda a influência das crenças relativas à lua na concepção cíclica do tempo e na ideia do “eterno retorno”:

O fato de, para os primitivos, a regeneração do tempo ser continuamente efetuada – isto é, também *dentro* do intervalo do “ano” – fica provado pela antiguidade e universalidade de certas crenças relativas à lua. A lua é a primeira das criaturas a morrer, mas também a primeira a reviver. Em outro trabalho [**THR**, p. 195 ss] mostramos a importância dos mitos lunares na organização das primeiras teorias coerentes com relação à morte e à ressurreição, à fertilidade e à regeneração, à iniciação, e assim por diante. Aqui, acreditamos ser suficiente lembrar que, se a lua de fato serve para “medir” o tempo, se as fases da lua – muito antes do ano solar e de maneira muito mais concreta – revelavam a unidade do tempo (o mês), a lua revela, ao mesmo tempo, “o eterno retorno”.

As fases da lua – aparecimento, aumento, diminuição, desaparecimento, seguido de um novo aparecimento depois de três noites de escuridão – desempenharam um papel de imensa importância na elaboração dos tempos cíclicos. Podemos encontrar conceitos análogos, especialmente nos apocalipses e antropogênias arcaicos; o dilúvio ou enchente põe fim a uma humanidade esvaziada e pecadora, e nasce uma nova humanidade regenerada, em geral a partir do “ancestral” mítico, que terá escapado da catástrofe, ou a partir de um animal lunar. Uma análise estratigráfica em relação a esses grupos de mitos mostra o seu caráter lunar.

Isto significa que o ritmo lunar não só revela curtos intervalos (semana, mês), mas também serve como arquétipo para durações mais prolongadas; na verdade, o “nascimento” de uma humanidade, seu crescimento, decrepitude (“desgaste”) e desaparecimento assemelham-se ao ciclo lunar. E essa semelhança é importante, não apenas por nos mostrar a estrutura “lunar” da transformação Universal, mas também por causa de suas consequências otimistas: porque, do mesmo modo

que o desaparecimento da lua nunca é final, em virtude de seguir-se necessariamente de uma nova lua, o desaparecimento do homem tampouco é final; em particular, nem o desaparecimento de toda a humanidade (por causa do dilúvio, da enchente, da submersão de um continente, e assim por diante) jamais é total, pois uma nova humanidade renasce, a partir de um par de sobreviventes.

[...]

De fato, esse otimismo pode ser reduzido a uma consciência da normalidade da catástrofe cíclica, à certeza de que tem um significado, e, acima de tudo, de que nunca é final.

Eliade (**MER**, p. 79) também analisa a necessidade da morte do indivíduo e da morte *periódica* da humanidade na perspectiva lunar:

Na “perspectiva lunar”, a morte do indivíduo e a morte *periódica* da humanidade são necessárias, assim como são necessários os três dias de escuridão que precedem o “renascimento” da lua. A morte do indivíduo e a morte da humanidade são também necessárias para sua regeneração. Seja qual for a forma, pelo simples fato de existir como tal e de permanecer, ela necessariamente perde o vigor e se torna desgastada. Para recuperar o vigor, precisa ser reabsorvida pelo âmbito disforme, ainda que seja só por um instante; precisa ser restaurada à unidade primordial de onde teve origem; em outras palavras, deve retornar ao “caos” (no plano cósmico), à “orgia” (no plano social), à “escuridão” (para a semente), à “água” (batismo, no plano humano; Atlântida, no plano da história, e assim por diante).

De conformidade com o nosso autor (**MER**, p. 79-80), o fato que predomina em todas essas concepções lunares cósmico-mitológicas é a repetição cíclica daquilo que existiu antes, ou seja, o *eterno retorno*. Sob a concepção do eterno retorno encontramos o motivo da repetição de um gesto arquetípico projetado sobre todos os planos – cósmico, biológico, histórico, humano -; e também descobrimos a estrutura do tempo cíclico, que é regenerado a cada novo “nascimento” que se dá nesses diversos planos. Um eterno retorno que revela uma ontologia não contaminada pelo tempo e pela transformação. Ao conferir ao tempo uma direção cíclica, o homem arcaico anula a sua irreversibilidade:

Tudo começa de novo, no princípio, a cada instante. O passado nada mais é do que uma prefiguração do futuro. Nenhum acontecimento é irreversível, e nenhuma transformação é final. Num certo sentido, é até possível dizer que nada de novo acontece no mundo, pois tudo não passa de uma repetição dos mesmos arquétipos primordiais; esta repetição, ao atualizar o momento mítico em que o gesto arquetípico foi revelado, mantém constantemente o mundo no mesmo instante inaugural do princípio. O tempo só torna possível o aparecimento e a

existência das coisas. Não exerce uma influência final sobre sua existência, já que, ele próprio, passa por uma constante regeneração<sup>90</sup>.

### 3.5.2. “Ciclos cósmicos e história”

O autor romeno sobre cuja obra nos debruçamos afirmou, como vimos no subitem anterior, que a concepção cíclica do desaparecimento e reaparecimento da humanidade não era uma concepção exclusiva das sociedades primitivas, pré-históricas, mas também foi preservada nas culturas arcaicas históricas tradicionais; e afirmou ainda que esta concepção tinha um viés otimista.

Eliade enxerga uma mudança da visão cíclica do tempo nas sociedades arcaicas históricas, quando as elites intelectuais se desligam dos padrões da religiosidade cósmica típicos das sociedades tradicionais: os deuses já não são mais acessíveis através dos ritmos cósmicos, acarretando com isto a perda da significação religiosa da repetição dos gestos exemplares e o otimismo que a acompanha. Nesta situação, em que se dessacraliza a concepção cíclica do tempo, reconhece-se como inútil e insignificante a repetição periódica do tempo cósmico, o que gera como consequência o pessimismo que se abate sobre tais sociedades quando esta nova visão do tempo cíclico atinge também as suas camadas populares. Escreve Eliade (SP, p. 119) a este respeito:

a perspectiva muda totalmente quando o sentido da *religiosidade cósmica se obscurece*. É o que se passa quando, em certas sociedades mais evoluídas, as elites intelectuais se desligam progressivamente dos padrões da religião tradicional. A santificação periódica do Tempo cósmico, reconhece-se então como inútil e insignificante. Os Deuses já não são acessíveis através dos ritmos cósmicos. A significação religiosa da repetição dos gestos exemplares é esquecida. Ora, a *repetição esvaziada do seu conteúdo religioso conduz necessariamente a uma visão pessimista da existência*. Quando já não é um veículo destinado a reintegrar uma situação primordial, e por consequência, a reencontrar a presença misteriosa dos Deuses, quer dizer, quando é *des-sacralizado*, o Tempo cíclico torna-se terrífico: revela-se como um círculo rodando indefinidamente sobre si mesmo, repetindo-se até o infinito.

Na visão de Eliade (MER, p. 101), o significado assumido pela história no quadro destas civilizações antigas revela-se com a maior clareza nas teorias dos grandes ciclos cósmicos que vigora em seu seio. Segundo ele, quase todas estas teorias do “Grande Tempo” são encontradas em conjunto com o mito das eras sucessivas, a “era de ouro” que sempre ocorre no princípio do ciclo, recuperável infinitas vezes, na teoria

---

<sup>90</sup> Eliade, SP, p. 80.

tradicional do tempo cíclico que se regenera periodicamente *ad infinitum*, que jamais foi formulada de modo claro e que vigorou em todas as culturas primitivas; e recuperável uma única vez, conforme a teoria “moderna”, a do tempo finito, que constitui um fragmento (embora também seja cíclico), que se situa entre duas eternidades atemporais.

Vamos tomar como exemplo<sup>91</sup> desta visão dessacralizada dos ciclos cósmicos sob a perspectiva da teoria tradicional do tempo cíclico a doutrina dos ciclos cósmicos (*yuga*) que foi amplamente elaborada na Índia, onde, segundo o nosso autor, o mito do eterno retorno recebeu sua mais corajosa formulação. Assim ele (SP, p. 119) a descreve:

Um ciclo completo, um *mahâyuga*, compreende doze mil anos. Termina-se por uma “dissolução”, um *pralaya*, que se repete de uma maneira radical (*mahâpralaya*, a “Grande Dissolução”) no fim do milésimo ciclo. Porque o esquema exemplar: “criação-destruição-criação, etc.” reproduz-se até o infinito. Os doze mil anos de um mahâyuga foram considerados como “anos divinos”, durando cada um deles trezentos e sessenta anos, o que dá um total de quatro milhões trezentos e vinte mil anos para um só ciclo cósmico. Um milhar de semelhantes mahâyuga constituem um *Kalpa* (“forma”); catorze kalpa fazem um *manvantâra*. Chamam-no assim porque se supõe que cada *manvantâra* é regido por um Manu, o Antepassado-Rei mítico). Um kalpa equivale a um dia de vida de Brahma; um outro Kalpa a uma noite. Cem destes “Anos” de Brahma, ou seja, trezentos e onze mil milhares de anos humanos, constituem a vida do Deus. Mas até esta duração considerável da vida de Brahma não consegue esgotar o tempo, porque os deuses não são eternos e as criações e destruições cósmicas prosseguem *ad infinitum*<sup>92</sup>.

Eliade (SP, p. 120-121) analisa desta forma o significado de tal doutrina:

É o verdadeiro “eterno retorno”, a eterna repetição do ritmo fundamental do Cosmo: a sua destruição e a sua recriação periódicas.

<sup>91</sup> Também o Budismo e o Jainismo, na Índia, aceitam esta doutrina pan-indiana do tempo cíclico, em seus pontos principais; a Grécia, com as primeiras especulações pré-socráticas e o mito do retorno cíclico evocado por Platão, cujo texto fundamental ocorre no *Política*, 269ss, bem assim as civilizações helenistas orientais adotaram, cada uma a seu modo, a teoria do tempo cíclico sem implicação religiosa e com consequências filosóficas. Eliade, após se referir às especulações dos estoicos, que diziam respeito aos ciclos cósmicos, enfatizando a repetição eterna ou o cataclismo – ekpyrosis - por meio do qual os ciclos cósmicos alcançam o seu fim, noticia que “esses motivos do eterno retorno e do fim do mundo passam a dominar toda a cultura Greco-romana”. A propósito, cf. Eliade, **MER**, p. 103 - 108.

Ainda segundo Eliade, “o estoicismo, os *Oráculos Sibílicos* (por exemplo II, 253) e a literatura judeu-cristã transformam esse mito [o mito da conflagração universal que alcançou sucesso extraordinário no mundo Greco-oriental] na fundação de seu apocalipse e de sua escatologia” (**MER**, p. 108-109).

<sup>92</sup> Em **MER**, p. 101-103, Eliade apresenta uma descrição mais pormenorizada desta doutrina, referindo às eras sucessivas que se dão dentro de um ciclo completo ou Mahâyuga: a primeira era, a Krta Yuga, dura 4000 anos, mais 400 anos de aurora e a mesma duração de crepúsculo; depois vem a Tretâ Yuga, de 3000 anos, a Dvâpara Yuga, de 2000 anos e a Kali Yuga, de 1000 anos (somando-se, naturalmente, seus períodos de aurora e crepúsculo. E assinala que “à progressiva diminuição na duração de cada nova yuga, corresponde, no plano humano, uma redução na duração da vida, acompanhada da corrupção moral e um declínio na inteligência.[...] A Kali Yuga, na qual nos encontramos presentemente, é considerada como a ‘era das trevas’.”

Em suma, *é a concepção primitiva* do “Ano-Cosmo”, mas *esvaziada do seu conteúdo religioso*. Evidentemente, a doutrina dos *yuga* foi elaborada pelas elites intelectuais, e se tornou numa doutrina pan-indiana não imaginemos que revelava o seu aspecto terrífico a todas as populações da Índia. Eram sobretudo as elites religiosas e filosóficas que sentiam o desespero perante o tempo cíclico que se repetia até ao infinito. Porque este eterno retorno implicava, para o pensamento indiano, o eterno retorno à existência, graças ao *karma*, a lei da causalidade universal. Por outro lado, o Tempo era homologado à ilusão cósmica (*Mâya*) e o eterno retorno à existência significava o prolongamento indefinido do sofrimento e da escravidão. A única esperança era – para todas estas elites religiosas e filosóficas – o não-retorno à existência, a abolição do *karma*; por outras palavras, a libertação definitiva (*moksha*), implicando a transcendência do Cosmo.

Eliade (MER, p. 104) faz a seguinte análise fenomenológica desta concepção indiana dos ciclos cósmicos, opondo-a à concepção arcaica também indiana dos ciclos cósmicos, concluindo tratar-se a primeira de uma forma de “rejeição da história”:

As especulações indianas sobre o tempo cíclico revelam uma suficientemente marcada “rejeição da história”. Mas devemos enfatizar aqui um aspecto no qual elas diferem fundamentalmente das concepções arcaicas; ao passo em que o homem das culturas tradicionais rejeita a história por intermédio da abolição periódica da Criação, vivendo e revivendo assim no instante atemporal do princípio, o espírito indiano, em suas mais supremas tensões, desacredita e até rejeita essa mesma reatualização do tempo inaugural, que já deixou de considerar como uma solução eficaz para o problema do sofrimento. A diferença entre a visão védica (portanto arcaica e primitiva) e a visão Mahâyânic do ciclo cósmico está, em suma, na própria diferença que separa a posição antropológica arquetípica (tradicional) da posição existencialista (histórica). O *karma*, a lei da causalidade universal, que, por meio da justificação da condição humana e de consideração da experiência histórica, poderia ser uma fonte de consolação para a consciência indiana pré-budista, transforma-se, com o tempo, no símbolo da “escravidão” humana. É assim que cada técnica e metafísica indiana, enquanto propõe a libertação do homem, procura por uma aniquilação do *karma*<sup>93</sup>.

<sup>93</sup> Restringimo-nos aqui à análise fenomenológica que diz respeito estritamente ao tema de nosso estudo – Tempo e história –; a análise fenomenológica de Eliade vai mais longe para concluir que “a concepção das quatro *yuga* contribui com um novo elemento: a explicação (e portanto a justificação) das catástrofes históricas, da progressiva decadência da humanidade, tanto no aspecto biológico como no sociológico ético e espiritual. O tempo, pelo simples fato de sua duração, agrava a condição do Cosmo e, por implicação, a condição do homem. Pelo simples fato de estarmos agora vivendo na *Kali Yuga*, portanto numa “era das trevas”, que progride sob o signo da desagregação e tem de terminar numa catástrofe, é nosso destino sofrer mais do que os homens das eras precedentes. Agora, em *nosso* momento histórico, nada mais podemos esperar; no máximo (e é aqui que temos uma rápida visão da função soteriológica da *Kali Yuga*, e dos privilégios a nós conferidos por uma história crepuscular e catastrófica), podemos nos libertar da servidão cósmica. Consequentemente, a teoria indiana das quatro eras é revigorante e consoladora para o homem que se encontra sob o terror da história. De fato: 1) por um lado, os sofrimentos que se abatem sobre ele, por ser contemporâneo dessa decomposição crepuscular, ajudam-no

### 3.5.3. Tempo e História para o Judaísmo

Com o Judaísmo, é ultrapassada a concepção cíclica do tempo.

Para os hebreus, os acontecimentos históricos têm um valor em si mesmos na medida em que são considerados como expressão da vontade de Yahweh. O Deus único do povo judeu não corresponde mais a uma divindade criadora de gestos arquetípicos; é uma personalidade (um Deus pessoal) que se manifesta na história, e que revela sua vontade por intermédio de acontecimentos históricos.

As calamidades históricas eram consideradas pelos hebreus como punições aplicadas por Yahweh às transgressões cometidas por seu povo escolhido, que havia se entregue à orgia<sup>94</sup>. Por trás dos desastres militares, dos sofrimentos padecidos pelo povo hebreu, sempre era possível enxergar a vontade de Yahweh. Essas calamidades eram necessárias porque eram previstas por Deus com o objetivo de que o povo hebreu não contrariasse seu próprio destino, abandonando a herança religiosa deixada por Moisés.

Os profetas, por meio de suas visões aterradoras, não só confirmavam como ampliavam os castigos inelutáveis de Yahweh sobre seu povo, porque este povo não havia mantido a sua fé. Quando as profecias eram ratificadas por catástrofes (desde Elias até Jeremias), os acontecimentos históricos adquiriam significado religioso, porque apareciam como punição aplicada por Yahweh como resposta pela impiedade de Israel. Acontecia, aí, o que Eliade denomina de teofania negativa.

---

a compreender a precariedade da sua condição humana, facilitando assim sua emancipação; 2) por outro lado, a teoria dá validade e justificativa aos sofrimentos daquele que não escolhe a liberdade, mas decide resignar-se a enfrentar sua existência, e isso pelo fato de ter a consciência da dramática e catastrófica estrutura da época na qual foi destinado a viver (ou mais precisamente, a viver de novo)". (MER, p. 104-105).

<sup>94</sup> Como o explica Eliade (MER, p. 95),

toda a vez que a história lhes dava uma oportunidade, toda vez que desfrutavam de um período de comparativa paz e prosperidade econômica, os hebreus afastavam-se de Yahweh e se aproximavam dos baals e das astartes de seus vizinhos. Apenas as catástrofes históricas os levavam de volta ao caminho correto, forçando-os a olhar de novo para o verdadeiro Deus. Então, "eles clamaram a Yahweh: 'Pecamos', disseram eles, 'porque abandonamos a Yahweh e servimos os baals e os astartes. Agora, livra-nos da mão dos nossos inimigos, e nós te serviremos!' (I Samuel, 12:10). Esse retorno ao verdadeiro Deus na hora do desastre nos faz lembrar o gesto desesperado dos primitivos, que, para redescobrir a existência do Ser Supremo, precisavam encontrar-se diante dos perigos mais extremos e do fracasso de todas as tentativas de contato com outras formas divinas (deuses, ancestrais, demônios). No entanto, os hebreus, a partir do momento em que os grandes impérios militares dos assírios e dos babilônios apareceram em seu horizonte histórico, viveram constantemente sob a ameaça proclamada por Yahweh: "Mas, se não obedecerdes a Yahweh, se vos revoltardes contra a sua vontade, então a mão de Yahweh pesará sobre vós e sobre o vosso rei" (I Samuel, 12:15)

Foi assim que os profetas, pela primeira vez, conseguiram transcender a visão tradicional dos ciclos cósmicos, descobrindo o tempo unidirecional<sup>95</sup>. Para o Judaísmo, o tempo tem um começo e terá um fim. Yahweh não se manifesta no tempo cósmico (como os deuses das religiões primitivas e arcaicas); ele manifesta-se num tempo histórico, que é irreversível. Cada nova manifestação de Yahweh na história não é mais redutível a uma manifestação anterior<sup>96</sup>. Seus gestos são intervenções pessoais na história e revelam seu sentido somente para o povo escolhido por Ele. Consequentemente, o acontecimento histórico ganha a dimensão de uma teofania.

Além disso, conforme afirma Eliade (**MER**, p. 96), pode-se dizer com um fundo de verdade que os hebreus foram os primeiros a descobrir o significado da história como epifania de Deus, concepção esta que foi assimilada e ampliada depois pelo Cristianismo.

O monoteísmo, fundado na revelação pessoal e direta da divindade, no caso dos hebreus, subentendia a salvação do tempo, seu valor no quadro da história. Pois que diferentemente da revelação comum a todas outras religiões e culturas, que ocorria num tempo mítico, no instante extratemporal do princípio, como vimos antes, a revelação monoteísta acontece no tempo, numa duração histórica. É como Eliade (**MER**, p. 96-97) exemplifica:

Moisés recebe a Lei num certo lugar e numa determinada data. Claro que também podemos ver aqui a manifestação de alguns arquétipos, no sentido de que esses acontecimentos, elevados à condição de exemplos, serão repetidos; mas eles não serão repetidos enquanto os tempos não se completarem isto é, a repetição só terá lugar num novo *illud tempus*. Por exemplo, conforme profecia de Isaías (11, 15-16), as miraculosas travessias do Mar Vermelho e do rio Jordão serão repetidas “naquele dia”. Independente disso, o momento da revelação feita por Deus a Moisés permanece como momento limitado, definitivamente situado em algum lugar do tempo. E, como ele também representa uma teofania, adquire uma nova dimensão: transforma-se em um momento precioso, já que não é mais reversível, por ter se transformado em acontecimento histórico.

Eliade (**MER**, p. 97) observa que o messianismo, entretanto, não consegue produzir a valorização escatológica do tempo, na medida em que é o futuro que irá regenerar o tempo, restaurará sua pureza e integridade originais. E conclui: “assim, *in*

---

<sup>95</sup> Eliade (**MER**, p. 95) esclarece que “essa descoberta não foi imediata e completamente aceita pela consciência de todo o povo judeu, e as ideias primitivas ainda conseguiriam sobreviver durante muito tempo”.

<sup>96</sup> “A queda de Jerusalém exprime a cólera de Jeová contra o seu povo, mas já não é a mesma que Jeová exprimira pela queda de Samaria” (Eliade, **SP**, p. 122).

*illo tempore* encontra-se situado não apenas no princípio do tempo, mas também no seu final”. Ao que acrescenta: “quando chegar o Messias, todo o mundo será salvo de uma vez por todas e a história deixará de existir”.

A história deixa de ser um ciclo que se repete *ad infinitum*, como ocorria no caso dos povos primitivos; diretamente ordenada pela vontade de Yahweh, a história se mostra como uma série de teofanias negativas ou positivas, cada uma dotada de seu valor intrínseco.

Quanto à duração histórica, embora os hebreus limitassem a duração do mundo a sete milênios, o rabinado jamais encorajou os cálculos matemáticos destinados a determinar o momento da ocorrência do fim do mundo. Como observa Eliade (MER, p. 111),

os hebreus limitaram-se a afirmar que uma série de calamidades cósmicas e históricas (fome, seca, guerras, e assim por diante) anunciaria o fim do mundo. O Messias apareceria; os mortos erguer-se-iam de suas sepulturas (Isaías, 26, 19); Deus conquistaria a morte, seguindo-se então a renovação do mundo (Isaías 65, 17; o Livro dos Jubileus I, 29, chega até a falar de uma nova Criação).

No âmbito da experiência religiosa propriamente dita, o Judaísmo inaugura a experiência religiosa da fé, que nasce com o gesto de Abraão, que é emblemático da nova posição assumida pelo Homem diante de Deus.

Abraão, ao decidir praticar o sacrifício de Isaac, seu primogênito, mesmo não entendendo porque tal sacrifício lhe era exigido por Yahweh, pois Isaac tinha sido dado a ele e Sara por meio de sua fé, em outras palavras, era o filho da promessa e da fé, decide praticá-lo, porque foi o Senhor que assim o ordenou. Por meio deste ato, que chega a parecer absurdo, Abraão dá início a uma nova experiência religiosa, a fé. Eliade (MER, p. 99 -100) assim analisa este ato de Abraão, apontando a nova dimensão religiosa que torna possível a fé no sentido judeu-cristão – a revelação pessoal de Deus, uma existência totalmente distinta, que ordena, confere, exige, sem qualquer justificativa racional e para quem tudo é possível:

Para Abraão, Isaac tinha sido um *presente* do Senhor, e não o produto de uma concepção direta e material. Entre Deus e Abraão, abria-se um abismo enorme; existia um rompimento fundamental na continuidade. O ato religioso de Abraão inaugura uma nova dimensão religiosa: Deus revela-se como pessoal, uma existência “totalmente distinta”, que ordena, confere, exige, sem qualquer justificativa racional (isto é,



geral<sup>97</sup> e previsível), e para quem tudo é possível. Essa nova dimensão religiosa torna a “fé” possível no sentido judeu-cristão.

Eliade (**MER**, p. 100), resume assim a novidade da religião judaica em comparação com as estruturas tradicionais:

Do mesmo modo que a experiência de Abraão pode ser considerada como uma nova posição religiosa do homem no Cosmo, assim também, por intermédio do ofício profético e do messianismo, os acontecimentos históricos revelam-se na consciência das elites israelitas como uma dimensão que elas não conheciam previamente: o acontecimento histórico transforma-se numa teofania, na qual revela-se não apenas a vontade de Yahweh, mas também o relacionamento pessoal entre ele e seu povo.

De outro lado, Eliade (**MER**, p. 100) aponta uma atitude anti-histórica do povo judeu, não obstante a aceitação e a consagração da história por parte das elites judaicas:

No entanto, a aceitação e consagração da história, por parte das elites judaicas, não significa que a atitude tradicional, que examinamos no capítulo anterior, tenha sido transcendida. As próprias crenças messiânicas numa regeneração final do mundo também indicam uma atitude a-histórica. Já que não pode mais ignorar ou periodicamente abolir a história, o hebreu a tolera, na esperança de que ela termine um dia, num momento mais ou menos distante do futuro. A irreversibilidade dos acontecimentos históricos e do tempo é compensada pela limitação da história em relação ao tempo. No horizonte espiritual do messianismo, a resistência à história parece ser ainda mais determinada do que no horizonte tradicional dos arquétipos e repetições; se, aqui, a história foi rejeitada, ignorada, ou abolida por meio da repetição periódica da Criação, e pela periódica regeneração do tempo, na concepção messiânica a história precisa ser tolerada porque tem uma função escatológica; mas pode ser tolerada apenas porque se sabe que, num dia ou outro, ela acabará terminando. Assim, a história é abolida, não por meio da consciência de viver um eterno presente (coincidência com o instante atemporal da revelação dos arquétipos), nem através de um ritual periodicamente repetido (por exemplo, os rituais celebrados no começo do ano) – ela é abolida no futuro. A regeneração periódica da Criação é substituída por uma regeneração única, que terá lugar num *in illo tempore* futuro. Mas a vontade de dar fim, e um fim definitivo, à história, em si mesma, ainda é uma atitude anti-histórica, exatamente como as outras concepções tradicionais.

---

<sup>97</sup> Geral no sentido do termo usado por Kierkegaard, como esclarecera Eliade antes na p. 99 de **MER** a propósito do sacrifício do primogênito, prática frequente no mundo paleo-oriental; o primeiro filho era considerado como o filho de um deus e o sangue proveniente de seu sacrifício fazia aumentar a energia desgastada do deus (os deuses da fertilidade desgastavam sua própria substância no esforço despendido para manter o mundo e garantir sua abundância, pelo que também eles deveriam ser periodicamente regenerados).

Para os judeus, a aparecimento do Messias anunciará o Fim do Mundo e a restauração do Paraíso. Os profetas proclamam que o Cosmo será renovado; haverá um novo Céu e uma nova Terra; tudo será abundante como no Jardim do Eden; os animais selvagens viverão em paz uns com os outros e serão conduzidos por uma criança; as doenças e as enfermidades desaparecerão para sempre (o coxo caminhará, os ouvidos dos surdos se abrirão, e não haverá mais lágrimas); a nova Israel será construída no Monte Sião, porque o Paraíso se encontrava sobre uma montanha<sup>98</sup>.

#### **3.5.4. Tempo e História para o Judeu-Cristianismo**

O Judeu-cristianismo valoriza a irreversibilidade do Tempo: os acontecimentos redentores da vida de Cristo tiveram lugar no Tempo histórico em que Cristo nasceu, viveu, foi crucificado, morreu e ressuscitou, e isto ocorreu uma só vez e não mais se repetirá.

A Encarnação implicou, portanto, a comunicação da plenitude do ser ao evento histórico, acarretando a ontologização do Tempo, que cessa de devir, transformando-se em eternidade, até que a história venha a ser abolida com a segunda vinda de Cristo. Este fim e a eternidade que a partir dele se seguirá constituem o paraíso reencontrado, que, pela fé na Encarnação, pode ter lugar aqui e agora.

A irreversibilidade do fato histórico, no caso do Judeu-cristianismo, está associada à plenitude que foi conferida a tal fato: a presença do divino na história plenificou o Tempo ao comunicar-lhe o máximo de trans-historicidade. Em outros termos, a fim de poder superar o Tempo profano e em vista da impossibilidade de anulá-lo, o Cristianismo é levado a valorizá-lo ao extremo. Esta forma de valorização da história traz consigo, como se viu, a ontologização do tempo, de modo que o tempo passa a conter em si sua própria superação, não por si mesmo, mas porque a ele se conferiu o máximo de trans-historicidade. O evento histórico transforma-se em hierofania não por força da hierofanização do tempo, que é um fenômeno comum a todas as religiões, mas é o próprio evento histórico que, como tal, revela o máximo de trans-historicidade.

O Judeu-cristianismo vai além do Judaísmo na valorização da história. Uma vez que Deus se encarnou em Jesus Cristo, ou seja, assumiu uma existência humana historicamente condicionada, não só acontece a hierofania suprema – a transfiguração

---

<sup>98</sup> Eliade, (AM, p. 60).

de um evento histórico em hierofania – como a história torna-se suscetível de ser santificada consoante o aponta Eliade (SP, p. 123):

O *illud tempus* evocado pelos Evangelhos é um Tempo histórico claramente delimitado – o tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judeia – *mas era santificado pela presença de Cristo*. Quando um cristão dos nossos dias participa do tempo litúrgico, volta a unir-se ao *illud tempus* onde Jesus vivera, agonizara e ressuscitara – mas já não se trata de um Tempo mítico, mas do Tempo em que Pôncio Pilatos governava a Judeia. Para o Cristão também o calendário sacro repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo – mas estes acontecimentos desenrolaram-se na História, já não são factos que se tenham passado na *origem do tempo*, “no começo”. (Ajuntemos porém que para o Cristão o Tempo começa de novo com o nascimento de Cristo, porque a encarnação funda uma nova situação do homem no Cosmo). Isto é o mesmo que dizer que a História se revela como uma nova dimensão da presença de Deus no mundo. A *História* volta a ser a *História Sagrada* – tal qual era concebida, mas de uma perspectiva mítica, nas religiões primitivas e arcaicas.

Segundo Eliade (SP, p. 123)

“é a uma *teologia* e não a uma *filosofia* da História que o Cristianismo chega. Porque as intervenções de Deus na história, e sobretudo a Encarnação na pessoa histórica de Jesus Cristo, tem um fito trans-histórico: a salvação do homem”.

Pode-se ler também no primeiro trecho supra transcrito neste item que a diferença entre os aspectos litúrgicos e rituais do Judeu-cristianismo frente aos mesmos aspectos das religiões arcaicas subsiste somente no fato de que o que se torna presente nas celebrações litúrgicas cristãs são eventos históricos concretos, teofanias acontecidas na história e não um gesto acontecido num tempo mítico. Tem-se, portanto, que em confronto com outras religiões, o Judeu-cristianismo renovou a experiência e o conceito de Tempo litúrgico, afirmando a historicidade da pessoa de Cristo. A liturgia se desenvolve para o crente num Tempo histórico santificado pela Encarnação do Filho de Deus<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> A respeito da utilização do pensamento e do comportamento míticos pelo Cristianismo escreve Eliade (AM, p. 142):

ao proclamar a Encarnação, a Ressurreição e a Ascensão do Verbo, os cristãos estavam convencidos de que não estavam a apresentar um novo mito. Na realidade, eles utilizavam as categorias do pensamento mítico. Certamente que não podiam reconhecer este pensamento mítico nas mitologias dessacralizadas dos pagãos eruditos seus contemporâneos. Mas é evidente que, para os cristãos de todas as confissões, o centro da vida religiosa é constituído pelo drama de Jesus Cristo. Embora cumprido na História, esse drama tornou possível a salvação; portanto só existe um único meio de obter a salvação: repetir ritualmente esse drama exemplar e imitar o modelo supremo, revelado pela vida e pelos ensinamentos de Jesus. Ora, este comportamento religioso é solidário do pensamento mítico autêntico.

Ainda no que se refere à liturgia cristã, na medida em que “para o Cristão também o calendário sacro repete indefinidamente os mesmos acontecimentos da existência do Cristo”, o nosso autor (MER, p. 112) observa mais que o ano litúrgico cristão está baseado numa periódica e real repetição do Nascimento, da Paixão, morte e Ressurreição de Cristo, com tudo o que este drama místico acarreta para um cristão, isto é, a regeneração pessoal e cósmica por meio da reatualização *in concreto* do Nascimento, Paixão, morte e Ressurreição do Salvador. Ao fazer tal afirmação, ele explica que, estando envolvida no Judeu-cristianismo uma experiência religiosa totalmente diversa da experiência religiosa tradicional, qual seja, a experiência da fé, a regeneração periódica do mundo das religiões arcaicas vem traduzida na nova religião em uma regeneração periódica do indivíduo humano. Para o cristão, portanto, também a história pode ser regenerada por e através de cada crente individual, até quando ela cessará de uma vez e por todas e para toda a criação com a segunda vinda de Cristo Salvador. Assim, antes que o *eschaton* se manifeste, a história pode ser abolida e consequentemente renovada uma série de vezes.

A tradição evangélica reza também que o Reino de Deus está presente entre aqueles que acreditam, o que significa que o *illud tempus* pertence eternamente ao momento presente, sendo acessível a qualquer momento por qualquer pessoa, por meio da metanoia<sup>100</sup>.

---

Devemos acrescentar imediatamente que, *pelo facto de ser uma religião*, o cristianismo teve de conservar pelo menos um comportamento mítico: o tempo litúrgico, ou seja, a recuperação periódica do *illud tempus* dos “primórdios”. “A experiência religiosa do cristão baseia-se na *imitação* de Cristo como *modelo exemplar*, na *repetição* litúrgica da vida, da morte e da ressurreição do Senhor, e na contemporaneidade do cristão com o *illud tempus* que começa com a Natividade em Belém e termina provisoriamente com a Ascensão”. Ora, como vimos, “a imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano através de um momento que desemboca no Grande Tempo constituem os traços fundamentais do “comportamento mítico, isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito apropriada fonte da sua existência”

<sup>100</sup> Eliade, MER, p. 112.

Em HCIR/II, p. 243/344, encontramos o fundamento para tal assertiva de Eliade, que integra o texto do item que tem o título *A destruição do Templo e o retardamento da Parusia*:

o autor do Evangelho de João e seu círculo de fiéis responde de uma maneira audaciosa ao retardamento da Parusia [que não aconteceu, como os apocalipses a proclamavam, em razão da ruína de Jerusalém e da segunda destruição do Templo, que se deram no decorrer da guerra messiânica empreendida pelos judeus contra os romanos]: O Reino de Deus já foi instaurado; ele não é automaticamente e universalmente *evidente*, da mesma forma que se deu com o Messias, encarnado no personagem histórico de Jesus, que não o foi para a maioria dos judeus – e a divindade de Cristo ainda não o é para os incrédulos. Trata-se, em suma, do mesmo processo dialético bem conhecido pela história das religiões [História das Religiões]: a epifania do sagrado num objeto profano constitui ao mesmo tempo uma camuflagem; pois o sagrado não é *evidente* para todos aqueles que se aproximam do objeto no qual ele se manifesta. Nesta vez, o sagrado – o Reino de Deus – manifestou-se numa comunidade humana bem circunscrita historicamente: a Igreja.

Esta revalorização da Parusia abre numerosas possibilidades de experiência religiosa e de especulação teológica. No lugar do cenário familiar – a Parusia como manifestação concreta e estridente do triunfo de

Esta pertença do *illud tempus* ao momento presente na vida do cristão decorre do fato de que a revelação que o Judeu-cristianismo recebeu uma única vez na história por meio da Encarnação gerou uma situação atemporal. Eliade (IS, p. 168) faz uma análise fenomenológica desta situação por meio de um paralelo com a experiência do homem religioso arcaico:

A revelação que o Judeu-cristianismo recebeu unicamente em um tempo histórico, que não se repete mais, e que o levou a fazer uma história em sentido único, a humanidade arcaica a conserva nos mitos; entretanto, tanto a experiência mística dos “primitivos” como a vida mística dos cristãos traduzem-se pelo mesmo arquétipo: a reintegração do Paraíso original. Vê-se bem que a história – no caso, a História Sagrada – não inovou em nada: tanto entre os primitivos como entre os cristãos, é sempre um retorno paradoxal *in illud tempus*, um “salto para trás” abolindo o tempo e a história, que constitui a reintegração mística do Paraíso<sup>101</sup>.

Eliade (IS, p. 169) então se pergunta de onde vem a impressão irresistível, experimentada, sobretudo pelos não-cristãos, de que o Judeu-cristianismo inovou em relação à religiosidade anterior, ao que ele responde (*loc. cit.*):

Para um hindu simpatizante do cristianismo, a inovação mais espetacular (se deixamos de lado a mensagem ou a divindade do Cristo) consiste na valorização do Tempo, em última análise, na *salvação* do Tempo e da História. Renuncia-se à reversibilidade do

---

Deus, confirmada pelo aniquilamento do Mal e pelo fim da História – emerge a convicção de que a vida espiritual pode progredir e se aperfeiçoar *neste mundo*, e que a história pode ser transfigurada; dito de outra forma, que a existência histórica é suscetível de alcançar a perfeição e a beatitude do Reino de Deus. É certo que o Reino será “evidente” em primeiro lugar para os cristãos, mas toda comunidade cristã pode se tornar o modelo exemplar de uma vida santificada e, portanto, uma incitação à conversão.

<sup>101</sup> Eliade (IS, p. 168) ao assim abordar a mística cristã afirma que a experiência mística dos “primitivos”, da mesma forma que a vida mística dos cristãos, implica a redescoberta da condição paradisíaca primordial. Logo, *a equivalência mística = retorno ao Paraíso não é um hápax judeu-cristão, criado pela intervenção de Deus na história; é um “elemento” humano universal de uma incontestável antiguidade.*

[...] Vê-se bem que a história – no caso, a História Sagrada – não inovou em nada: tanto entre os primitivos como entre os cristãos, é sempre um retorno paradoxal *in illud tempus*, um “salto para trás”, abolindo o tempo e a história, que constitui a reintegração mística do Paraíso.

Retira ele daí a seguinte consequência acerca da continuidade do simbolismo bíblico e cristão, ainda que carregado de um conteúdo histórico no fim das contas “provincial” – pois toda a história local é provincial diante da história universal considerada como um todo –: ele permanece, no entanto, universal como todo símbolo coerente.

Esta universalidade do simbolismo cristão aqui analisado, segundo o nosso autor (IS, p. 168, pode ser considerada como um fator que facilitou consideravelmente a difusão da mensagem cristã. Escreve ele: poderíamos até perguntar se a “acessibilidade” do cristianismo não é tributária em grande parte de seu simbolismo; se as Imagens universais que ele retoma por sua vez não facilitam consideravelmente a difusão de sua mensagem. Isto porque uma questão preocupa à primeira vista o não-cristão: como uma história local – a história do povo judeu e das primeiras comunidades judeu-cristãs – pôde se tornar modelo de toda manifestação divina no Tempo concreto, histórico? Acreditamos ter o começo de uma resposta: a história sagrada, mesmo sendo uma história local, aos olhos de um observador externo é igualmente uma história exemplar, uma vez que ela retoma e aperfeiçoa as Imagens transtemporais.

tempo cíclico, impõe-se um Tempo irreversível, pois desta feita as hierofanias manifestadas pelo Tempo não mais podem ser repetidas: o Cristo viveu, foi crucificado e ressuscitou uma única vez. Daí vem uma plenitude do instante, a ontologização do Tempo, o Tempo consegue *ser*, o que quer dizer que ele pára de tornar-se, que se transforma em eternidade. Notemos imediatamente que não é qualquer momento temporal que invade a eternidade, mas somente o “momento favorável”, o instante transfigurado por uma revelação (quer chamemos ou não este “momento favorável” de *káiros*). O Tempo torna-se um valor na medida em que Deus se manifesta através dele, conferindo-lhe um significado trans-histórico e uma intenção soteriológica: pois em cada nova intervenção de Deus na história não se tratava sempre da salvação do homem, ou seja, de algo que não tinha nada a ver com a história? O Tempo torna-se plenitude pelo próprio fato da reencarnação do Verbo divino; porém, este mesmo fato transfigura a história. Como poderia ser inútil e vazio o Tempo que *viu* Jesus nascer, sofrer, morrer e ressuscitar? Como poderia ser reversível e repetir-se *ad infinitum*?

Outra grande novidade apresentada pelo Judeu-cristianismo em relação às outras religiões é a apresentação da hierofania suprema que se dá com a transfiguração do acontecimento histórico em hierofania. É algo que vai mais além do que a hierofanização do Tempo, pois o Tempo Sagrado é, como já vimos, familiar a todas as religiões. No Judeu-cristianismo, o acontecimento histórico em si é que revela o máximo de trans-historicidade: Deus não apenas intervém na história, como se deu no Judaísmo, mas Ele se encarna num ser histórico para viver a existência historicamente condicionada:

aparentemente, Jesus de Nazaré não se diferencia em nada de seus contemporâneos da Palestina. Na aparência, o divino é totalmente oculto na história: nada deixa entrever na fisiologia, na psicologia ou na “cultura” de Jesus, o Deus Pai em si; Jesus como, digere, sente sede ou calor como qualquer outro judeu da Palestina. Mas, na realidade, esse “acontecimento histórico” que constitui a existência de Jesus é uma teofania total; há ali uma espécie de audacioso esforço para *salvar o acontecimento histórico* em si, dando-lhe o máximo de ser<sup>102</sup>.

Nem por isso – o valor dado ao Tempo e à História pelo Judeu-cristianismo – o Judeu-cristianismo termina num historicismo, mas sim numa teologia da História. O acontecimento não é valorizado por si mesmo, mas pela revelação que ele traz consigo, revelação que o antecede e o transcende. O historicismo só se fez possível na medida em que se perdeu a fé na trans-historicidade do acontecimento histórico.

O Judeu-cristianismo, na verdade, procura *salvar* a história; em primeiro lugar, porque valoriza o tempo histórico; em segundo lugar porque, para o cristão, o

---

<sup>102</sup> Eliade (IS, p. 170).

acontecimento histórico, mesmo permanecendo o que é, torna-se suscetível de transmitir uma mensagem trans-histórica. O problema é a decifração dessa mensagem. Pois após a Encarnação de Cristo, o cristão deve procurar as intervenções de Deus não apenas no Cosmo, mas também nos acontecimentos históricos. E isto nem sempre é fácil; no Cosmo, decifra-se sem muita dificuldade os sinais da presença divina; na História, sinais similares que estão sempre escondidos não são tão facilmente reconhecíveis; o maior milagre tendo sido o da Encarnação, tudo o que havia se manifestado como milagre antes de Jesus Cristo deixou de ter sentido; ou em melhor dizendo, os milagres aceitos pela Igreja foram validados enquanto dependentes de Cristo e não por sua característica intrínseca de milagre<sup>103</sup>. O cristão pode encontrar-se bem perto de Cristo, imitá-lo, sem que se manifeste nenhum sinal visível: pode-se imitar o Cristo vivendo sua vida histórica, aquela que aparentemente se assemelha a de todo mundo. Por tudo isto, o cristão é levado a aproximar-se de todo acontecimento histórico com *temor e tremor*, pois aos seus olhos, o acontecimento mais histórico e mais banal, ou seja, historicamente condicionado, pode esconder uma nova intervenção de Deus na História; esse acontecimento pode ter uma significação trans-histórica ou pode portar uma mensagem divina<sup>104</sup>. Com o Judeu-cristianismo, o Cosmo e as Imagens não são os únicos responsáveis pela representação e pela revelação, pois, além deles, há a História, sobretudo a pequena história, aquela que se constitui por acontecimentos aparentemente desprovidos de significações<sup>105</sup>.

Contudo, não se deve perder de vista que o Judeu-cristianismo intervém na História para aboli-la; a história terminará com a segunda vinda de Cristo, que é a maior esperança do cristão. Ou seja, para o Judeu-cristianismo o Fim do Mundo faz parte do ministério messiânico. Se para os judeus a chegada do Messias anunciará o Fim do Mundo e a restauração do Paraíso, para os cristãos, o Fim do Mundo antecederá o segundo advento de Cristo e o Juízo Final. Tanto para uns como para os outros, o triunfo da História Sagrada, que se dará com o Fim do Mundo, implica, de certo modo, a restauração do Paraíso. A Nova Criação, para os cristãos, erguer-se-á sobre as ruínas da anterior. Haverá seca e fome e os dias serão mais curtos. A época que precede

---

<sup>103</sup> A Igreja cuidadosamente diferencia os milagres devidos à magia e ao demônio dos milagres concedidos pela graça.

<sup>104</sup> A vida de Cristo e as vidas dos santos servem de testemunho.

<sup>105</sup> Eliade (IS, p. 171)

imediatamente o Fim será dominada pelo Anticristo. No entanto, Cristo voltará e purificará o Mundo por meio do fogo<sup>106</sup>.

Segundo Eliade (**MER**, p. 117),

foi apenas Santo Agostinho que tentou mostrar que ninguém poderia saber o momento em que Deus decidiria colocar um fim à história, e que, de qualquer modo, embora as cidades, por sua própria natureza, tenham uma duração limitada, sendo “eterna” apenas a cidade de Deus, nenhum destino astral pode decidir a vida ou a morte de uma nação.

O nosso autor enxerga aí a tendência do pensamento cristão de transcender, de uma vez por todas, os velhos temas da repetição eterna, afirmando ainda que ele assim o fez “da mesma forma que tinha decidido transcender todos os outros pontos de vista arcaicos, por meio da revelação da importância da experiência religiosa da fé, e do valor da personalidade humana”<sup>107</sup>.

### 3.5.5. História, hegelianismo, marxismo, historicismo e existencialismo

Segundo Eliade (**MER**, p. 127), a partir de Hegel em diante, todo esforço é concentrado para conservar e atribuir um valor ao acontecimento histórico considerado como tal, ou seja, o acontecimento em si mesmo e para si mesmo.

Eliade (**MER**, p. 127) refere que, em seu estudo sobre a Constituição alemã, Hegel afirmou que se reconhecermos que as coisas são necessariamente como elas são, isto é, que elas não são arbitrárias nem resultam tampouco da casualidade, teremos que reconhecer também que elas *devem* ser como são. Adotando esta postura, Hegel, conciliando-se com seu momento histórico, considerou-se obrigado a ver em cada acontecimento histórico a vontade do Espírito Universal.

O nosso autor (**MER**, p. 128) enxerga aí um aspecto da filosofia da história defendida por Hegel que ainda preserva algo da concepção judeu-cristã: se, para Hegel, o acontecimento histórico era o resultado da manifestação da vontade do Espírito Universal, de seu lado a teologia da história defendida pelos profetas hebreus acarretava a irreversibilidade e a validade em si mesmo do acontecimento histórico enquanto expressão de uma nova manifestação da vontade de Deus. Desta forma, sustenta Eliade (*loc. cit.*) “na visão de Hegel, o destino de um povo ainda preservava um significado

---

<sup>106</sup> Eliade (**AM**, p. 60-61).

<sup>107</sup> Eliade (**MER**, p. 117).



trans-histórico, porque toda a história revelava uma nova e mais completa manifestação do Espírito Universal”.

Na visão do autor romeno (*loc. cit.*), com Marx a história deixou de fora todo e qualquer significado transcendental, pois não é nada mais do que a epifania da luta de classes. Apesar disso, observa o mesmo autor, o marxismo preserva um significado para a história: “para o marxismo os acontecimentos não são uma sucessão de acidentes arbitrários; eles demonstram ter uma estrutura coerente, e, acima de tudo, levam a um propósito definido – à eliminação final do terror da história, à ‘salvação’”. Segundo Eliade, no ponto final da filosofia marxista da história encontramos a era de ouro das escatologias arcaicas. Com isto, Marx reconfirmou em um nível exclusivamente humano o valor do mito primitivo da era de ouro, com a diferença de situá-la no final da história ao invés de colocá-la também em seu ponto inicial. Os militantes marxistas interpretam o drama provocado pelas pressões da história – o terror da história – como um mal necessário, na medida em que constitui um sintoma premonitório da aproximação da vitória, que colocará um fim permanente a todos os “males” históricos.

Segundo Eliade (MER, p. 129), o terror da história torna-se cada vez mais intolerável a partir dos pontos de vista proporcionados pelas várias filosofias historicistas<sup>108</sup> e existencialistas, na medida em que, de acordo com elas, “cada acontecimento histórico encontra seu único e total significado apenas em sua realização”, ressaltando que “Heidegger tinha se dado ao trabalho de mostrar que a historicidade da existência humana proíbe toda esperança de transcendermos ao tempo e à história”.

Coloca-se então o nosso autor (*loc. cit.*) a seguinte questão: “Como pode o ‘terror da história’ ser tolerado a partir do ponto de vista do historicismo?”:

A justificação de um acontecimento histórico, pelo simples fato de ele ser um acontecimento histórico, em outras palavras, pelo simples fato de ter “acontecido dessa maneira”, não caminha no sentido de libertar a humanidade do terror que o acontecimento inspira. Deve-se compreender que não estamos aqui preocupados com o problema do mal, que, independente do ângulo a partir do qual possa ser visto, permanece como um problema filosófico e religioso; estamos preocupados, isto sim, com o problema da história como história, do “mal” que está limitado não pela condição do homem, mas pelo seu comportamento em relação aos outros. [...] Em nossos dias, quando as pressões históricas já não permitem mais qualquer fuga, como pode o homem tolerar as catástrofes e horrores da história – desde as deportações e massacres coletivos até os bombardeios atômicos – se,

<sup>108</sup> Cita Rickert, Troeltsch, Dilthey, Simmel, Croce, Karl Mannheim e Ortega y Gasset.

além deles, não consegue ver qualquer sinal nem significado trans-histórico; se esses acontecimentos são apenas as jogadas cegas de forças econômicas, sociais ou políticas, ou, pior ainda, unicamente o resultado das “liberdades” que uma minoria toma e exercita de modo direto sobre o cenário da história universal?<sup>109</sup>

Eliade (**MER**, p. 130-131) observa que são as elites que se veem confrontadas com este tipo de problema, já que apenas elas são forçadas, cada vez mais, a tomar conhecimento de sua situação histórica; e lembra que o Judeu-cristianismo e a filosofia escatológica da história não pararam de satisfazer uma considerável parte dessas elites; e acrescenta ainda que até o marxismo, principalmente em suas formas populares, representa uma defesa contra o terror da história. Assim, para ele, “somente a posição historicista em todas as suas variedades e matizes – desde o ‘destino’ de Nietzsche até à ‘temporalidade’ de Heidegger – permanece desarmada”. Aduzindo: “de modo algum se pode considerar apenas como coincidência fortuita que, no caso desta filosofia, o desespero, o *amor fati* e o pessimismo sejam elevados ao grau de virtudes heroicas e instrumentos de conhecimento”.

De acordo com Eliade (**MER**, p. 131) tal posição, embora seja a mais moderna<sup>110</sup>, e, num certo sentido, inevitável para os pensadores que definem o homem como um ser histórico, ainda não conseguiu realizar uma conquista definitiva do pensamento contemporâneo.

Eliade menciona ainda diversas orientações recentes que demonstram uma tendência no sentido de conferir novamente valor ao mito da periodicidade cíclica e mesmo ao mito do eterno retorno, por meio de teorias que não só desprezam o historicismo, como até mesmo a história como tal, vendo nelas, ao invés de uma resistência à história, uma revolta contra o *tempo* histórico, uma “tentativa que visa restaurar esse tempo histórico, carregado que está de experiência humana, a um tempo que é cósmico, cíclico e infinito”<sup>111</sup>. A menção por ele (**MER**, p. 131) feita é a seguinte:

Temos de esperar até o nosso próprio século para ver o começo de determinadas reações contra esse linearismo histórico [inaugurado pelo Judeu-cristianismo], e um certo reavivamento do interesse na teoria dos ciclos; é assim que, na economia política, estamos sendo testemunhas da reabilitação das ideias de ciclo, flutuação, oscilação

<sup>109</sup> As alternativas possíveis que Eliade enxerga para este impasse serão apontadas no item subitem seguinte a este intitulado Liberdade e Terror da História, no qual nos estenderemos especificamente sobre este tema.

<sup>110</sup> O livro texto que estamos utilizando aqui – **MER** – foi escrito por Eliade nos primeiros anos do exílio entre 1945 e 1947 e foi publicado em 1949, ressentindo da situação pessoal do autor e do clima daquele período (*apud* Scagno, 1982, p. 88).

<sup>111</sup> Eliade, **MER**, p. 131.

periódica; que, na filosofia, o mito do eterno retorno é reavivado por Nietzsche; ou que, na filosofia da história, um Spengler ou um Toynbee manifestam preocupação com o problema da periodicidade. Em conexão com esta reabilitação das concepções cíclicas, Sorokin corretamente observa que as presentes teorias com relação à morte do Universo não excluem a hipótese da criação de um novo Universo, mais ou menos da mesma maneira que o Grande Ano, na especulação Greco-oriental, ou o ciclo das yugas no pensamento da Índia. Basicamente, pode-se dizer que é apenas nas teorias cíclicas dos tempos modernos que o significado do mito arcaico da eterna repetição realiza suas implicações totais.

Paramos por aqui com o nosso autor, pois o nosso objetivo nesta parte deste trabalho é apenas o de mostrar as suas concepções sobre o tempo e a história.

### 3.5.6. Liberdade e “terror da história”

Em resposta a Rocquet sobre este tema, Eliade (LEL, p. 146/147) assim define o que ele entende por “terror da história”:

O “terror da história” é para mim a experiência de um homem que não é mais religioso, que não tem, portanto, qualquer esperança de encontrar uma significação última para o drama histórico, e que deve sofrer os crimes da história sem compreender seu sentido. Um israelita cativo na Babilônia sofria enormemente, mas este sofrimento tinha um sentido: Yahveh queria punir seu povo. E ele sabia que no fim se mostraria o triunfo de Yahveh, portanto do Bem... Para Hegel, ainda, todo acontecimento, toda prova era uma manifestação do Espírito universal, e, portanto tinha um sentido. Podia-se senão justificar, pelo menos explicar racionalmente o mal histórico... Mas os acontecimentos históricos são vazios de toda significação trans-histórica e, se eles não são mais aquilo que eram para o mundo tradicional – provas para um povo ou para um indivíduo – nós temos que nos defrontar com aquilo que eu denominei o “terror da história”.

Ao tratar do tema do “terror da história” Eliade tem em sua base a equação entre sofrimento e história, frente à qual a experiência religiosa se apresenta para ele como instância da liberdade. Como esta equação se desenvolve, é o que veremos aqui.

De acordo com o nosso autor (MER, p. 132), a diferença crucial que se põe entre o homem das civilizações arcaicas e tradicionais e o homem da civilização moderna – o homem arreligioso do historicismo – situa-se no valor cada vez maior que este último atribuiu aos acontecimentos históricos, isto é, às “novidades”, que, para o primeiro, ou representavam conjunturas insignificantes, pois ele não dava valor à história, ou representavam infrações de normas (faltas, pecados e assim por diante), que, como tais, tinham que ser abolidas periodicamente.

No subitem 3.5.1. precedente, está ilustrado abundantemente o modo pelo qual o homem das sociedades arcaicas e tradicionais tolerava a história. As culturas tradicionais pré-modernas suportavam os “sofrimentos” entendidos como “acontecimentos” ou “fatos históricos” – sofrimentos provocados por catástrofes naturais, invasões, injustiças sociais – por meio de uma explicação (ou justificação) mitológica (mágico-religiosa) de caráter meta-histórico, atribuindo-lhes um significado que servia não apenas como consolação, mas que, acima de tudo, era coerente, ou seja, capaz de ser encaixado num sistema bem consolidado, no qual a existência tanto do homem como do Cosmo tinha sua razão de ser; e também por meio da rejeição da história, que decorria da periódica abolição da história, da repetição da Cosmogonia e de uma periódica regeneração do tempo<sup>112</sup>.

Nos subitens 3.5.3 (Tempo e história para o Judaísmo), que diz respeito à forma pela qual o povo hebreu encarava a história, e 3.5.4 (Tempo e história para o Judeu-cristianismo), em que se discorre sobre o alcance da valorização da história pelo Judeu-cristianismo, vimos que os hebreus e os cristãos encontraram conforto e significado para os acontecimentos que Eliade denomina como provocadores do chamado “terror da história” – os mesmos acima referidos – em uma “fé” que não rejeitava a história.

É a partir dos pontos de vistas oferecidos pelas várias teorias historicistas, segundo as quais, os acontecimentos históricos encontram seu único e total significado apenas em sua realização, ou seja, apenas em si mesmos, que o “terror da história” torna-se cada vez mais intolerável. Ao “terror da história”, o homem moderno arreligioso<sup>113</sup> não pode contrapor senão o justificacionismo do historicismo absoluto ou o niilismo do historicismo relativista.

---

<sup>112</sup> Como escreve exemplificativamente Eliade (**MER**, p. 130):

sabemos como, no passado, a humanidade conseguia suportar os sofrimentos que já tivemos oportunidade de enumerar: eles eram considerados como uma punição aplicada por Deus, a síndrome do declínio da “era” e assim por diante. E era possível aceitar os acontecimentos precisamente porque tinham um significado meta-histórico, porque, para a maior parte da humanidade, ainda apegada ao ponto de vista tradicional, a história não tinha, e nem poderia ter, valor em si mesma. Todos os heróis repetiam o gesto arquetípico, todas as guerras ensaiavam a luta entre o bem e o mal, cada nova injustiça social era identificada com os sofrimentos do Salvador (ou, por exemplo, no mundo pré-cristão, com a paixão de um mensageiro divino ou deus da vegetação), cada massacre repetia o glorioso fim dos mártires. Não nos compete aqui decidir se tais motivos eram pueris ou não, nem se uma tal rejeição da história mostrava-se sempre eficaz. Em nossa opinião, só um fato importa: em virtude deste ponto de vista, dezenas de milhões de homens, século após século, foram capazes de suportar enormes pressões históricas sem se desesperar, sem cometer o suicídio nem cair naquela aridez espiritual que sempre traz consigo uma visão relativista ou niilista da História.

<sup>113</sup> Segundo o autor esclarece na nota de rodapé nº 12, do Capítulo 4 de **MER**, no contexto em que escreve (do qual estamos retirando as colocações aqui apresentadas),

A respeito das teorias historicistas escreve Eliade (**MER**, p. 129):

Não precisamos aqui entrar nas dificuldades teóricas do historicismo, que já serviram para perturbar Rickert, Troeltsch, Dilthey e Simmel, e que os recentes esforços de Croce, de Karl Mannheim, ou de Ortega y Gasset conseguiram apenas parcialmente ultrapassar. Este ensaio – MER – não exige que discutamos o valor filosófico do historicismo como tal, nem a possibilidade de estabelecimento de uma “filosofia da história” que definitivamente transcendesse ao relativismo. O próprio Dilthey, aos setenta anos de idade, reconheceu que “a relatividade de todos os conceitos humanos é a última palavra da visão histórica do mundo”. Em vão ele proclamou uma *allgemeine Lebenserfahrung* como meio de transcender a esta relatividade. E foi também em vão que Meinecke invocou o “exame de consciência” como uma experiência transubjetiva, capaz de transcender à relatividade da vida histórica. Heidegger tinha se dado ao trabalho de mostrar que a historicidade da existência humana proíbe toda esperança de transcendermos ao tempo e à história.

O que Eliade rejeita no historicismo é a concepção de uma história que encontra em si própria sua auto-justificação em uma negação de toda e qualquer transcendência. Como o fundamenta Guimarães, utilizando-se de colocações do próprio Eliade (2000, p. 157):

À luz de uma tal concepção [a concepção da história do historicismo, conforme resumida acima], todas as crueldades, aberrações e tragédias da história serão justificadas pelas necessidades do “momento histórico”. As consequências funestas das ações humanas, por bem intencionadas que estas sejam ou pela justificação histórica que encontrem, deixam o homem ao desabrigo das forças históricas, fadado a um destino trágico, sem a possibilidade de dar um sentido, na perspectiva do historicismo, aos crimes da história.

Além disso, segundo o nosso autor (**MER**, p. 133), está cada vez mais duvidoso se o homem moderno arreligioso pode efetivamente fazer história; pelo contrário, quanto mais moderno ele se torna – mais indefeso contra o terror da história – menos chance ele tem de fazer história ele próprio; seja porque a história se faz como resultado das sementes plantadas por acontecimentos que ocorreram no passado, vários séculos ou até mesmo milênios antes (como, por exemplo, se deu com a descoberta da agricultura ou da metalurgia, da revolução industrial no século XVIII, e assim por diante), seja porque a história assume a tendência de deixar-se fazer por um número cada vez menor de homens, que não apenas proíbem a massa de seus contemporâneos

---

“homem moderno” é tal coisa em sua insistência sobre ser exclusivamente histórico; isto é, de que ele é, acima de tudo, o “homem” do historicismo, do marxismo e do existencialismo. Seria supérfluo acrescentar que nem todos os contemporâneos reconhecem-se como um tal homem.

de exercitarem direta ou indiretamente um papel na história, como também detêm os meios necessários para obrigar cada indivíduo – imediata e continuamente apavorado diante da história – a suportar as consequências desta história.

Eliade (**MER**, p. 129) escreve, então, o seguinte, no tocante ao tema que ora buscamos expor, em trecho que citamos no subitem anterior e que voltamos a citar parcialmente aqui para dar sequência a seu raciocínio ora exposto:

A justificação de um acontecimento histórico, pelo simples fato de ele ser um acontecimento histórico, em outras palavras, pelo simples fato de ele ter “acontecido desta maneira”, não caminha no sentido de libertar a humanidade do terror que o acontecimento inspira.

[...]

E em nossos dias, quando as pressões históricas já não permitem mais qualquer fuga, como pode o homem tolerar as catástrofes e horrores da história – desde as deportações e massacres coletivos até os bombardeios atômicos – se, além deles, não consegue ver qualquer sinal nem significado trans-histórico; se esses acontecimentos são apenas forças cegas de forças econômicas, sociais ou políticas, ou, pior ainda, unicamente o resultado das “liberdades” que uma minoria toma e exercita de modo direto sobre o cenário da história universal?

A conclusão a que Eliade chega a partir da pergunta que colocou por último é clara: a alternativa hoje no mundo moderno somente se pode por como a possibilidade de uma escolha entre “desespero” e “fé”, em outros termos, entre o abandono à pressão da história contemporânea (já que as várias filosofias historicistas não se colocam como instrumentos de defesa do homem moderno, aquele que se quer exclusivamente histórico, contra o “terror da história”) e a adesão a uma “filosofia da liberdade” que não exclua Deus.

A sua justificativa para a sua escolha da segunda alternativa entre as duas que levanta é assim deduzida por nosso autor (**MER**, p. 136):

Basicamente, o horizonte dos arquétipos e da repetição não pode ser ultrapassado com impunidade, a menos que nós aceitemos uma filosofia da liberdade que não exclua Deus. E, de fato, isso provou ser verdade quando o horizonte dos arquétipos e da repetição foi ultrapassado, pela primeira vez, pelo Judeu-cristianismo, que introduziu uma nova categoria de experiência religiosa: a categoria da *fé*. Não devemos esquecer que, se a fé de Abraão pode ser definida como “para Deus tudo é possível”, a fé do cristianismo implica que tudo também é possível para o homem. “... Tende fé em Deus. Em verdade vos digo, se alguém disser a esta montanha: ergue-te e lança-te ao mar, e não duvidar no coração, mas crer que o que diz se realiza, assim lhe acontecerá. Por isso vos digo: tudo quanto suplicardes e pedirdes, crede que recebestes, e assim será para vós” (Marcos 11, 22-24). A fé nesse contexto, assim como em muitos outros, significa a

emancipação absoluta de qualquer tipo de “lei” natural, e, portanto, a mais elevada liberdade que o homem pode imaginar: a liberdade de poder intervir até mesmo na constituição ontológica do Universo. Em consequência, trata-se de uma liberdade preeminentemente criativa. Em outras palavras, constitui uma nova fórmula para a colaboração do homem com a Criação – a primeira, mas também a única fórmula a ele concedida desde que o tradicional horizonte dos arquétipos e repetição foi ultrapassado. Apenas uma tal liberdade (à parte do seu valor soteriológico e, portanto, no sentido mais estrito, do seu valor religioso) é capaz de defender o homem moderno do terror da história – uma liberdade, em outras palavras, que tem sua fonte e encontra sua garantia e apoio em Deus. Todas as outras liberdades modernas, seja qual for o tipo de satisfação que possam proporcionar àquele que as possui, não têm força alguma para justificar a história; e isso, para todo homem que é sincero consigo mesmo, é equivalente ao terror da história.

Encontra-se na base da posição assim assumida por Eliade a interpretação eliadiana da condição humana como não redutibilidade à história e conquista da liberdade.

Segundo Scagno (1982, p. V),

Do exame global dos escritos [científicos] de Eliade, me parece indubitável que se possa individuar um núcleo teórico constante: a pesquisa eliadiana sobre os “universos mentais” mais diversos e mais distantes do nosso mundo parte de uma hipótese inicial anti-historicista sobre a relação liberdade-historicidade humana, hipótese que a pesquisa histórico-comparativa, a morfologia e a hermenêutica religiosa contribuem para verificar, para enriquecer com novos motivos em um contínuo diálogo entre passado e presente, entre arcaico e moderno<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> Ilustrativo dessa hipótese inicial anti-historicista sobre a relação liberdade-historicidade humana é o diálogo hipotético que Eliade faz transcorrer entre o homem arcaico e o homem moderno em **MER**, p. 132-135, sob o título *Liberdade e História*, que gira em torno do grau de liberdade desfrutado pelo homem arcaico em relação à história contraposto à falta de liberdade de que desfruta o homem moderno em relação à história.

Neste diálogo, o núcleo da crítica feita pelo homem moderno ao homem arcaico é o seguinte: o homem moderno, que aceita a história ou que afirma aceitá-la, repreende o homem arcaico, que vê aprisionado dentro do horizonte mítico dos arquétipos e da repetição, mostrando com isto uma impotência criativa ou incapacidade de aceitar os riscos inerentes a qualquer ato criativo. Tal crítica é feita na perspectiva de quem – o homem moderno – só se vê como criativo enquanto é histórico; ou seja, qualquer criação está proibida para o homem moderno, a não ser aquela que tem sua fonte em sua própria liberdade; tudo o mais lhe é negado, exceto a liberdade de fazer a história fazendo-se a si mesmo.

Na contracritica que o homem arcaico apresenta à crítica que o homem moderno assim lhe faz, o primeiro levanta duas linhas principais de argumentação. De um lado, ele observa que a decantada liberdade do homem moderno no sentido de fazer história é ilusória para a quase totalidade da raça humana. No máximo, o homem moderno é livre para escolher entre duas posições apenas: opor-se à história que está sendo feita por uma pequena minoria (e, neste caso, ele pode escolher entre o suicídio e a deportação); ou buscar refúgio numa existência sub-humana ou na fuga. De outro lado, o homem arcaico observa para o homem moderno que ele, sim, pode orgulhar-se de seu modo de existência, que lhe permite ser livre e criar: ele tem liberdade para não ser mais o que era, para anular sua própria história por meio da periódica abolição do tempo e da regeneração coletiva. Essa liberdade em relação a sua própria história (que, para o

Para Eliade (MER, p. 133-134), o Judeu-cristianismo é a “religião” do homem moderno e do homem histórico, do homem que descobriu simultaneamente a liberdade pessoal e o tempo contínuo.

Scagno (1982, p. 89) registra que, nos escritos de Eliade posteriores a MER, não encontraremos mais uma afirmação tão categórica sobre as possíveis escolhas religiosas do homem moderno. Observa ele que em 1964, no prefácio da edição americana de *O sagrado e o profano*, o autor romeno se pergunta sobre os possíveis êxitos religiosos da “secularização” contemporânea, afrontando três hipóteses: as consequências virtuais da “teologia da morte de Deus”; os desenvolvimentos que derivam da ciência de que a religiosidade constitui uma estrutura final da consciência, e que, por isso, o desaparecimento da religião não significa o desaparecimento da religiosidade; a afirmação de um Judeu-cristianismo não religioso e, portanto a recusa da oposição sagrado-profano. O autor italiano aqui mencionado observa, ainda, no mesmo local, que a segunda das três hipóteses é de fato aquela sobre a qual Eliade trabalhou constantemente com os instrumentos da hermenêutica do símbolo religioso, que prescinde de qualquer juízo de existência de tipo teológico.

### 3.6. *HOMO RELIGIOSUS E HOMEM MODERNO ARRELIGIOSO*

Eliade, no conjunto de sua obra, constrói a figura exemplar que ele denomina *homo religiosus*, que vem a corresponder ao sujeito da experiência religiosa; por meio desta figura exemplar ele refere-se à *humanidade religiosa* para contrastar a humanidade em seu aspecto religioso à humanidade em seus aspectos não religiosos<sup>115</sup>.

---

homem moderno, não só é irreversível, mas constitui a própria existência humana) não pode ser postulada pelo homem que deseja ser histórico. Além disso, o homem arcaico se vê no direito de se considerar mais criativo do que o homem moderno, pois todos os anos, ele toma parte na repetição de sua cosmogonia, o ato criativo por excelência.

Quanto ao Oriente, Eliade observa que ali não se aceita o destino humano como sendo final e irredutível: as técnicas orientais procuram, acima de tudo, anular ou transcender a condição humana. Por isto, em relação ao Oriente, Eliade acha justo falar não só de liberdade (no sentido positivo) ou de libertação (no sentido negativo), mas até de Criação, na medida em que o que está envolvido aí é a criação de um novo homem, em um plano supra-humano, um homem-deus, tal e qual a imaginação do homem histórico jamais sonhou ser possível criar.

<sup>115</sup> Rennie (1996, p. 41) afirma que

é imediatamente observável, quando se estuda o termo *homo religiosus* nos escritos de Mircea Eliade, que a infrequência de seu uso desmente o grau de interesse que ele gerou em estudiosos secundários. Embora ele indubitavelmente estivesse a par do termo, Eliade não o usa em obras tão importantes como *Yoga e Tratado de História das Religiões*, nem o usa em *Mito do Eterno Retorno e Imagens e Símbolos*. A mais exaustiva e mais recente aplicação de tal termo deu-se em *O sagrado e o profano*, a mais importante exposição da oposição dialética do sagrado e do profano. Aqui ele é utilizado somente dez vezes em todo o trabalho, em comparação com as 20 ocorrências de “homem religioso”. Este fato sozinho dá suporte à análise de Gregory Alles em **The Encyclopedia of Religion**, segundo a qual Eliade usa *homo religiosus* geralmente para indicar a “humanidade religiosa” e especificamente para contrastar a humanidade em seu



Para construir a figura exemplar do *homo religiosus*, Eliade leva em consideração o universo mental das sociedades arcaicas.

A primeira razão para esta tomada de posição metodológica por Eliade está em sua consideração de que se trata de sociedades eminentemente religiosas, o que significa que surgiram e se constituíram como valorização religiosa do Mundo e da existência humana.

Eliade observa ainda que o estudo comparativo das expressões religiosas das sociedades arcaicas permite identificar nelas algo que resiste aos aspectos estritamente históricos ligados à ideia de causa, influência, difusão, em outras palavras, permite captar o plano de referência específico do fenômeno religioso e determinar as suas estruturas universais; inclui-se, aqui, naturalmente, a captação da figura do sujeito da experiência religiosa, o *homo religiosus*.

As estruturas universais do fenômeno religioso assim apreendidas possibilitam, a seu turno, segundo o mesmo autor, a descoberta de posições existenciais comuns que dizem respeito aos homens de todas as épocas.

Partindo dessas posições existenciais comuns, Eliade constata que o recurso a analogias estruturais entre o comportamento do homem moderno arreligioso e o do homem arcaico, tendo como fundamento tais posições existenciais, afirma algo sobre o homem enquanto homem, tornando possível uma compreensão da história religiosa da humanidade que evidencia a unidade espiritual que se mostra nos esforços comuns dos homens de todas as épocas e culturas para viverem num Mundo real e significativo.

Cumprido deixar claro aqui novamente que o objetivo da fenomenologia existencial da religião eliadiana é o de revelar ao homem moderno arreligioso a significação e o conteúdo espiritual das religiões arcaicas, de modo a que tal homem possa dar-se conta de que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades arcaicas, embora tenha sido superada pela história, contribuiu para fazer dele o que ele é hoje e faz parte de sua história. Além disso, como sustenta Eliade em sua obra, o homem moderno arreligioso, que faz sua escolha existencial pela imanência, descende do *homo religiosus*, sendo resultado de um processo de dessacralização da existência humana<sup>116</sup>, tendo se constituído por oposição a seu predecessor: o homem

---

aspecto religioso em face da humanidade em seus aspectos não religiosos (**Encyclopedia of Religion**, vol. 6, p. 442).

<sup>116</sup> Sobre o processo de dessacralização do mundo, escreve Eliade em **SP**, p. 27: digamos imediatamente que o mundo profano *na sua totalidade*, o Cosmos totalmente des-sacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. Não nos incumbe mostrar por que processos

moderno arreligioso, para dispor de um Mundo para si, tomou o inverso do comportamento do homem que o precedeu, esforçando-se por *se esvaziar* de toda a religiosidade e de toda significação trans-humana.

É importante ressaltar aqui que Eliade não confunde o *homo religiosus* das sociedades arcaicas com o *homo religiosus tout court*. Para Eliade, o sagrado é um elemento da estrutura da consciência do homem, e não um estágio na história da consciência humana. Para o mencionado autor, restringir o *homo religiosus* ao homem das sociedades arcaicas e tradicionais seria restringir o sagrado a um momento na história da consciência e implicaria a restrição da religiosidade apenas às manifestações do sagrado que se deram nas religiões arcaicas e tradicionais. Ora tais restrições não podem ser aceitas na medida em que contrariam a unidade do espírito humano, unidade que é uma descoberta original e importante do século XX e que é admitida pelas outras disciplinas além da História da Religião, tais como a linguística, a antropologia e a psicologia; além de que implicam a total desconsideração do homem religioso do Judaísmo e do homem religioso do Judeu-cristianismo, sem qualquer razão para isto.

Neste item, discorreremos primeiramente sobre o *homo religiosus* arcaico em sua condição de paradigma do *homo religiosus tout court*, após o que faremos considerações gerais sobre o Judeu-cristianismo considerando-o como uma ponte que une o arcaico ao moderno. Finalmente, discorreremos sobre o homem moderno arreligioso das sociedades ocidentais dessacralizadas.

Grande parte da temática sobre a qual versará este item já foi objeto de tratamento sob a ótica do tempo e da história, nos subitens 3.5.1. (O tempo sagrado no âmbito das sociedades arcaicas), 3.5.3. (Tempo e história para o Judaísmo), 3.5.4. (Tempo e história para o Judeu-cristianismo) e 3.5.5. (História, hegelianismo, marxismo, historicismo e existencialismo), pelo que não nos estenderemos sobre os pontos comuns que serão abordados aqui.

---

históricos e em consequência de que modificações do comportamento espiritual, o homem moderno des-sacralizou o seu mundo e assumiu uma existência profana. Para o nosso propósito basta constatar que a des-sacralização caracteriza a experiência total do homem não-religioso das sociedades modernas, e que, por consequência, este último sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas.

### 3.6.1. O *homo religiosus* arcaico considerado como paradigma do *homo religiosus*

Como já afirmado aqui, Eliade toma o homem das sociedades arcaicas como parâmetro para construir a figura paradigmática do sujeito da experiência religiosa, qual seja, o *homo religiosus*.

De acordo com o autor citado, para o homem das sociedades arcaicas, o Mundo existe porque foi criado pelos deuses. E porque foi criado pelos deuses, o Mundo não é mudo nem opaco, não é uma coisa que não tem objetivo nem significação. O Cosmo vive e fala; os deuses mostram-se aos homens através da vida cósmica. A vida do Cosmo é uma prova de sua santidade.

Segundo Eliade, é por isso que, num certo estágio da cultura, o homem passa a se conceber como um microcosmo, desde o momento em que se percebe como parte da criação dos Deuses; em outros termos, o homem reencontra em si próprio a santidade que reconhece ao Cosmo. A partir daí, a vida humana passa a ser homologada à vida cósmica; e a vida cósmica torna-se imagem exemplar da vida humana. A homologação da existência humana à vida cósmica é feita de experiências vividas e não simplesmente de ideias<sup>117</sup>. A vida humana passa a possuir mais de uma dimensão: é ao mesmo tempo humana e cósmica, considerando-se que tem uma estrutura trans-humana. Trata-se de uma existência aberta, porque não limitada ao modo de ser estritamente humano. Vivendo, o homem religioso não está sozinho, vive nele uma parte do Mundo. A abertura para o Mundo torna o homem religioso capaz de se conhecer conhecendo o Mundo, e este conhecimento é religioso, é um conhecimento que se refere ao Ser e, por isso, é-lhe necessário.

Sob o ponto de vista existencial, a vida do homem religioso das sociedades arcaicas é, em sua totalidade, suscetível de ser santificada, donde resulta que a vida passa a ser vivida num plano duplo, a existência profana e a participação em uma vida trans-humana, a do Cosmo e dos Deuses. Todos os comportamentos foram fundados pelos Deuses ou pelos Heróis civilizadores, *in illo tempore*; estes fundaram desde os diversos trabalhos e as diversas maneiras de os homens se alimentarem, de copularem, de se exprimirem até os gestos aparentemente sem importância. Por isto, o homem

---

<sup>117</sup> Eliade exemplifica com menção à valorização do casamento como uma hierogamia entre o Céu e a Terra; nas sociedades agrícolas, com a menção à assimilação da mulher à gleba, das sementes ao *sêmen virile* e o trabalho agrícola à união conjugal.

arcaico experencia duas espécies de tempo, o tempo sagrado e o tempo profano<sup>118</sup>, sendo o mais importante deles o tempo sagrado.

O *homo religiosus* arcaico recusa-se a aceitar a história considerada como sucessão de acontecimentos irreversíveis, imprevisíveis e carregados de enorme valor, com isto rejeitando a história como história; ele defende-se contra ela com todos os meios que dispõe tais como a sua periódica anulação por meio da repetição da Cosmogonia e da correspondente regeneração do tempo que a celebração da Cosmogonia implica, ou, então, pela atribuição aos acontecimentos históricos de um significado meta-histórico, que serve como consolo para os sofrimentos decorrentes da sua vida na história.

Segundo Eliade, aplica-se ao universo espiritual arcaico a noção de ontologia arcaica: um sistema complexo de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas, sistema que pode ser considerado como constituindo uma metafísica. Em última análise, as sociedades arcaicas são sociedades nas quais o mito é vivo no sentido de que fornece modelos para a conduta humana e, em assim o fazendo, atribui significação e valor à existência humana. Ao recitarem ou representarem ritualisticamente os mitos, os homens dessas sociedades ingressam no tempo sagrado, tornando-se contemporâneos dos deuses, heróis civilizadores e ancestrais míticos.

É este homem religioso das sociedades arcaicas que Eliade toma como paradigma do *homo religiosus*.

Assim é que Eliade (SP, p. 209) considera como *homo religiosus* o homem que assume um modo de existência específico no Mundo, que sempre pode ser reconhecido não obstante o considerável número das formas histórico-religiosas: qualquer que seja o contexto em que o *homo religiosus* se encontre, ele crê que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este Mundo, mas que se manifesta neste Mundo, e, em assim se manifestando, o santifica e o torna real; crê que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os Deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a criação, e a história dessas obras divinas e semi-divinas é encontrada nos mitos. Ao reatualizar a história sagrada, imitando o comportamento divino narrado no mito, o homem se instala e se mantém junto dos Deuses, quer dizer, do real e significativo.

---

<sup>118</sup> Cf. subitem 3.5.1. retro.

### 3.6.2. O Judeu-cristianismo como uma ponte entre o arcaico e o moderno

É importante fazer aqui um contraponto do Judeu-cristianismo em relação às religiões arcaicas e tradicionais, uma vez que o homem moderno, arreligioso, é descendente direto do homem religioso do Judeu-cristianismo.

Como já vimos antes, os profetas hebreus, pela primeira vez, valorizaram a história, de maneira a que a visão tradicional de tempo cíclico que vigorava nas sociedades arcaicas – concepção que assegura a cada coisa uma eterna repetição - veio a ser superada, deste modo passando a vigorar uma concepção de um tempo linear, um tempo em sentido único. Os eventos históricos passaram a ter valor em si mesmos, na medida em que são determinados pela vontade de Deus. Deus não é mais uma divindade criadora de gestos arquetípicos, mas uma *personalidade* que intervém continuamente na história, revelando Sua vontade através dos acontecimentos históricos.

Conforme já vimos também, com o Judeu-cristianismo, o tempo não somente passa a ser aceito em sua linearidade e irreversibilidade, dando continuidade à experiência do tempo herdada do Judaísmo. O Judeu-cristianismo vai além do Judaísmo em sua valorização da história: Deus se encarna num ser histórico – Jesus Cristo - sujeitando-se a uma existência histórica condicionada; não obstante Jesus Cristo, em sua aparência humana, não deixasse entrever sua filiação divina, o evento histórico que constitui sua existência corresponde a uma teofania total; assim, em decorrência da Encarnação e da vida de Jesus Cristo, é conferido ao evento histórico, enquanto tal, o máximo de ser; e a história se torna sacralizada, carrega consigo um sentido trans-histórico que cabe ao cristão identificar nos acontecimentos aparentemente profanos, porém carregados de sacralidade, que ele vivencia.

As novidades do Judeu-cristianismo que Eliade coloca assim em destaque residem na abolição da ontologia arcaica e na valorização da história como lugar hierofânico no sentido de constituir o lugar da intervenção de Deus, que revela sua vontade através dos acontecimentos históricos; os eventos históricos tornam-se “situações” do homem perante Deus e, como tal, adquirem um valor religioso que nada, até então, lhes havia podido assegurar.

Portanto, o Judeu-cristianismo, para Eliade, conforma uma ruptura na continuidade representada pela ontologia arcaica. A continuidade entre o Judeu-cristianismo e o universo religioso arcaico deve ser buscada no nível das Imagens e dos

Símbolos e não no nível das concepções relativas ao *mito vivo* inerente à *Weltanschauung* arcaica e tradicional.

Assim considerado, o Judeu-cristianismo faz uma ponte entre o arcaico e o moderno quando retoma e valoriza as instituições religiosas e fundamentais da vida religiosa da humanidade arcaica – as Imagens e os Símbolos -, inserindo-as dentro do horizonte da história.

### **3.6.3. O homem arreligioso das sociedades modernas ocidentais dessacralizadas**

Ao distinguir o homem arcaico, tradicional, mítico, religioso, do homem moderno ocidental, não mítico, não religioso, Eliade não está a pressupor que todo homem moderno ocidental se enquadre nesta última categoria. O que ele faz é referir-se a duas orientações gerais ou modos humanos de ser no mundo, duas formas radicalmente diferentes de conceber a natureza, a condição humana e como os seres humanos relacionam-se existencialmente, temporalmente e historicamente com a realidade.

Para Eliade, o homem ocidental moderno arreligioso é aquele que vive num Mundo dessacralizado.

O processo de dessacralização radical que se verificou no Mundo moderno é visto em uma dupla vertente por Eliade: em nome da ciência, o homem banuiu da natureza os sinais do sagrado; em nome da autonomia do homem, os horizontes da existência humana foram fechados a toda dimensão transcendente, trans-histórica.

Assim, como resultado de um processo de dessacralização da existência humana e de uma secularização progressiva do Cosmo como obra de Deus, o homem ocidental moderno arreligioso esvaziou-se e esvaziou a sua vida de toda a religiosidade e de toda a significação trans-humana. O homem moderno ocidental arreligioso reconhece a si próprio na medida em que se liberta e se purifica das “superstições” dos seus antepassados. O homem moderno arreligioso recusa a transcendência, aceita a relatividade da “realidade” e acontece-lhe até duvidar do sentido da existência.

O homem moderno arreligioso assume uma nova situação existencial: reconhece-se unicamente como sujeito agente da História, recusa todo apelo à transcendência, aceita a relatividade da “realidade e acontece-lhe até duvidar do sentido da existência. Em outras palavras, não aceita nenhum modelo de humanidade à parte da condição humana tal como ela se deixa decifrar nas diversas situações históricas. O homem moderno faz-se a si próprio e para se fazer completamente tem que se

dessacralizar e dessacralizar o Mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. Esse homem só será verdadeiramente livre no momento em que tiver matado seu último Deus.

Eliade identifica ainda uma nova atitude do homem moderno frente ao tempo que o distingue do homem religioso pré-moderno: o homem moderno torna-se um ser exclusivamente temporal, que, em sua missão de explorador e transformador da natureza, assume a função do tempo ao trabalhar mais e melhor do que ela, precipitando os ritmos temporais como uma exigência do progresso e da ciência.

No plano filosófico, a temporalidade assim assumida e experienciada pelo homem moderno traduz-se, segundo Eliade, pela consciência trágica da inutilidade de toda e qualquer existência humana.

Eliade (FJ/I, p. 400) faz a seguinte apreciação crítica da situação existencial adotada pelo homem ocidental moderno arreligioso:

O homem moderno, radicalmente secularizado, crê-se ou se quer ateu, arreligioso, ou pelo menos indiferente. Mas ele se engana. Não conseguiu ainda abolir o *homo religiosus* que está nele: suprimiu (se é alguma vez o foi) apenas o *christianus*. Isto quer dizer que ele permaneceu “pagão” sem que o soubesse. Isto significa também uma outra coisa: uma sociedade a-religiosa não existe ainda (quanto a mim, creio que *ela não pode existir*, e caso ela se verificasse, pereceria, ao termo de algumas gerações, de tédio, de neurastenia ou por um suicídio coletivo...).

Além disso, segundo o nosso autor, o homem ocidental moderno arreligioso, descendente que é do *homo religiosus* arcaico, sendo o resultado de um processo de dessacralização, queira-o ou não, constituiu-se a partir de situações assumidas por esse seu antepassado. As consequências dessa sua filiação podem ser vistas sob o seguinte contorno, como o descreve Eliade (SP, p. 211):

O homem profano, queira-o ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados das significações religiosas. Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente o seu passado, porque ele próprio é produto desse passado. Constitui-se por uma série de negações e de recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para dispor de um Mundo para si, dessacralizou o Mundo em que os seus antepassados viviam, - mas para chegar aí, foi obrigado a tomar o inverso de um comportamento que o precedeu, e este comportamento sente-o ele sempre, sob uma forma ou outra, prestes a reatualizar-se no mais profundo do seu ser.

Porque, como já dissemos, o homem arreligioso *no estado puro* é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos “sem religião” ainda se comporta

religiosamente, se bem que não esteja consciente deste facto. Não se trata somente da massa das “superstições” ou dos “tabus” do homem moderno que têm todos uma estrutura e uma origem mágico-religiosas. Mas o homem moderno que se sente e se pretende arreligioso dispõe ainda de toda uma mitologia camuflada e de numerosos ritualismos degradados. Conforme mencionamos, os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, bem que laicizada, a estrutura de um ritual de renovação. Constata-se o mesmo fenómeno por ocasião das festas e das alegrias que acompanham um casamento ou o nascimento de uma criança, a obtenção de um novo emprego ou de uma subida na escala social, etc..

[...]

A maioria dos “sem religião” não está, propriamente falando, liberta dos comportamentos religiosos, das teologias e das mitologias. Estão por vezes atulhados de todo um amontoado mágico-religioso, mas degradado até a caricatura, e por esta razão dificilmente reconhecível.

[...]

### 3.7. O ARQUÉTIPO NO PENSAMENTO ELIADIANO

Sobre o significado do vocábulo arquétipo no pensamento eliadiano, Spineto (2006, p. 181), que faz um estudo evolutivo do pensamento de Eliade em seu livro intitulado **Mircea Eliade storico delle religioni**, escreve que, em seus textos, tal como ocorre com os termos *sagrado* e *símbolo*, Eliade não o definiu, assim expondo a questão:

Antes de tudo, o vocábulo, nos escritos de Eliade, não é jamais definido de um modo claro: como para outros termos em igual medida – e talvez ainda mais - problemáticos, como ‘sagrado’ e ‘símbolo’, o estudioso não enuncia uma escolha teórica ou metodológica precisa, talvez mesmo para evitar inserir em uma obra que sempre quis histórica e histórico-religiosa, uma opção filosófica. Isto comporta, como consequência, a impossibilidade de encontrar-se uma formulação de princípio clara e a necessidade para o leitor de proceder a uma ‘hermenêutica’ do texto eliadiano. Em cada caso, de qualquer forma, a nossa hermenêutica não chega a colher um sentido unitário para o vocábulo arquétipo, assim como não consegue fazê-lo com ‘símbolo’ e ‘sagrado’. Eliade usa o termo ‘arquétipo’ com acepções diferentes, não redutíveis a uma somente. Relevou-o pela primeira vez Ioan Petro Culianu, que individuou, nos escritos eliadianos, três significados do termo.

Spineto (2006, p. 181-183) observa que a palavra “arquétipo” aparece pela primeira vez na obra **Cosmologie si alchimie babiloniana**, que é publicada em 1937, onde ela é tomada pelo autor romeno para expressar modelo que possui, além do carácter da exemplaridade, o da sacralidade, isto é, modelo originário e sacral em relação ao



qual, para quem se encontra numa sociedade arcaica, todas as coisas do Mundo se conformam; que o vocábulo reaparece duas vezes no ensaio **Insula lui Euthanasius**, de 1939, significando modelo a-histórico com caracteres de universalidade e primordialidade que lhe são conferidos em razão de seu valor existencial, na medida em que responde a uma necessidade fundamental do homem e na medida em que nasce quando o homem toma conhecimento de sua posição no Cosmo, podendo ser considerado uma constante de toda experiência religiosa; que o termo arquétipo entra de modo decisivo no vocabulário técnico de Eliade com **Comentarii la legenda Mesterului Manole**, em 1943, obra na qual, de acordo com o autor italiano, “Eliade não insiste sobre a definição teórica de arquétipo, mas faz clara referência a Platão, notando o quanto a teoria arcaica do arquétipo e da participação se aproxima da teoria platônica das ideias e da participação”.

Segundo Spineto (2006, p. 183), se o conceito de arquétipo como modelo exemplar da obra **Comentarii** não é novo, novo é o uso sistemático do termo por parte de Eliade para designá-lo, levantando a hipótese de que tal hábito possa ser decorrência da leitura de Jung, que o terá estimulado e encorajado a utilizar o termo arquétipo. O autor italiano (2006, p. 184) ressalva que embora Eliade nos **Comentarii** não procure diferenciar sua própria impostação daquela junguiana, quando cita o arquétipo da criança tal como encontrado nos estudos de Jung, ele continua a não dar ao conceito arquétipo qualquer conotação psicológica<sup>119</sup>.

Spineto (2006, p. 184) levanta ainda o fato de que Eliade é um leitor atento de Kerényi, que não emprega a terminologia junguiana na obra **Einführung in das Wesen der Mythologie**<sup>120</sup>, nem ali faz uso da psicologia analítica, mas que adota todavia um perspectiva histórico-religiosa compatível, e, deste modo, afim em vários modos, aos ensinamentos de Jung; e acrescenta que no Kerényi da obra citada o nosso autor, de qualquer modo, encontra um exemplo de como as teses junguianas podem ser acolhidas,

---

<sup>119</sup> Spineto (2006, p. 183) refere que na obra **Comentarii** Eliade cita pela primeira vez **Einführung in das Wesen der Mythologie** de Carl Gustav Jung e Károly Kerényi, publicado em 1942, *in verbis*: encontramos o arquétipo da ‘criança’ não somente nos mitos e nas lendas, mas também na alquimia, na gnose, nas superstições e ele reaparece, como observa Jung num estudo recente, em certas visões neuróticas, em determinados sonhos, etc..

Spineto (2006, p. 184) observa a propósito desta menção feita por Eliade a Jung, que ela dá a entender que o estudioso romeno parece considerar integrável sem mais a seu sistema o resultado da indagação junguiana, em respeito à qual não procura diferenciar a própria impostação.

<sup>120</sup> Spineto (2006, p. 184) observa neste ponto que nos anos sucessivos Kerényi fará uso particular do vocábulo arquétipo.

sem que se aceitem todas suas implicações, no âmbito de um esforço de colher o quanto de universal e o quanto de particular existe no interior dos fatos religiosos.

Spineto (2006, p. 184-185) cita finalmente Ricketts que nota que no mesmo período Eliade encontra também a noção de arquétipo na obra de Eugenio d’Ors com quem “Eliade devia compartilhar o anti-historicismo assim como alguns traços da concepção do conhecimento, que objetivava superar o contraste entre o eterno e o histórico”.

Este levantamento histórico feito por Spineto acerca da evolução da categoria de arquétipo no pensamento de Eliade mostra que tal concepção já fora formulada antes do encontro deste último com a leitura de Jung em **Einführung in das Wesen der Mythologie** e antes do relacionamento pessoal entre os dois estudiosos citados, propiciado pelo círculo de Eranos, que começou em 1950.

Sobre a diferença entre a concepção eliadiana de arquétipo e aquela de Jung, Spineto (2006, p. 186) menciona que a correspondência entre os dois estudiosos – Eliade e Jung – mostra quanta distância existe entre as posições respectivas e o quanto o uso comum do mesmo vocábulo pudesse induzir a mal-entendidos.

Tanto assim é que no Prefácio de **MER** (p. 12) Eliade toma uma posição explícita em relação à diferença entre sua concepção de arquétipo e aquela de Jung quando escreve:

Em todo o livro usei os termos ‘modelos exemplares’, ‘paradigmas’ e ‘arquétipos’, de modo a dar ênfase a um fato particular – isto é, de que, para o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, os modelos para as suas instituições e as normas para suas várias categorias de comportamento teriam sido ‘revelados’ no começo dos tempos, e de que, conseqüentemente, eles seriam vistos como tendo origem sobre-humana e transcendental’. Ao usar a palavra ‘arquétipo’, deixei de esclarecer que não me referia aos arquétipos descritos pelo Professor C. G. Jung. Foi um erro lamentável. Porque usar com um significado completamente diferente um termo que desempenha papel de importância primordial na psicologia de Jung poderia levar a grande confusão. Nem seria preciso dizer que, para o Professor Jung, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo. Mas, no meu livro, não chego sequer a tocar nos problemas da psicologia da profundidade, nem faço qualquer uso do conceito de inconsciente coletivo. Como já disse, uso o termo ‘arquétipo’ da mesma forma que Eugenio d’Ors, ou seja, como sinônimo para um ‘modelo exemplar’ ou ‘paradigma’, isto é, em última análise, no sentido agostiniano. [...]<sup>121</sup>

<sup>121</sup> Em entrevista a Rocquert em **LEL** (p. 149) Eliade novamente se arrepende de ter colocado a palavra arquétipo no subtítulo de **MER** e precisa o uso da palavra para significar ‘modelo exemplar’.

Feitas as presentes considerações sobre a evolução do uso do vocábulo arquétipo por parte de Eliade, passaremos a discorrer sobre as acepções do termo arquétipo no pensamento eliadiano, que, como veremos, não se restringem à de “modelo exemplar”.

### 3.7.1. Arquétipo como categoria fenomenológico-descritiva – a ontologia arcaica

Sob este enfoque, o arquétipo corresponde a uma estrutura essencial do universo religioso arcaico e tradicional<sup>122</sup>, o que Eliade denomina “ontologia arcaica” ou “horizonte dos arquétipos e da repetição”, estrutura a qual se expressa por meio do pensamento mítico. Com este sentido, o arquétipo corresponde a uma valência do universo ontológico arcaico homologável às *ideias* platônicas, ao modelo a-cósmico, e às vezes, pré-cósmico daquilo que existe no Mundo real<sup>123</sup>. Como escreve Eliade em **MER**, p. 17 a este respeito:

É óbvio que os conceitos metafísicos do Mundo arcaico nem sempre eram formulados em linguagem teórica; mas o símbolo, o mito e o ritual expressam, em planos diversos, e com os meios que lhes são apropriados, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade final das coisas, um sistema que pode ser visto como aquele que constitui a metafísica. [...]

Se nos dermos ao trabalho de penetrar no autêntico significado de um mito ou um símbolo arcaico, não poderemos deixar de observar que esse significado demonstra um reconhecimento de uma determinada situação no Cosmo, e que, conseqüentemente, implica uma posição metafísica. Não adianta procurar, nas linguagens arcaicas, pelos termos tão laboriosamente criados pelas grandes tradições filosóficas: é de todo improvável que determinadas palavras, como ‘ser’, ‘não ser’, ‘real’, ‘irreal’, ‘tornar-se’ e ‘ilusório’, sejam encontradas na linguagem dos australianos ou na dos primitivos mesopotâmicos. Mas, ainda que não exista a palavra, a coisa está presente; só que ela será ‘dita’ – isto é, revelada de forma coerente – por meio de símbolos e mitos.

---

Segundo Spineto, a tomada de distância feita por Eliade em relação ao pensamento de Jung é anterior a seu relacionamento pessoal com o estudioso suíço: após ter terminado o livro que se chamou **MER**, cujo subtítulo é ‘Arquétipos e repetição’, Eliade escreveu a Pettazzoni em 19 de maio de 1947: ‘terminei estes dias meu pequeno livro **Arquétipos e repetição** (não no sentido de Jung, etc.)’. E como a diferença entre sua concepção de arquétipo e aquela de Jung não estivesse clara para muitos leitores que consideravam Eliade junguiano, o autor romeno cuidou de fazer a observação acima transcrita no Prefácio de **MER** da edição inglesa de 1959.

<sup>122</sup> O universo das sociedades pré-modernas ou tradicionais, nas quais se compreendem os chamados Mundos primitivos como as antigas culturas da Ásia, da Europa e da América (**MER**, p. 17).

<sup>123</sup> Em RC, p. 107, nas Conclusões do ensaio intitulado *Commenti alla legenda di Mastro Manole*, Eliade reconhece a proximidade da teoria arcaica do arquétipo e da participação em relação à teoria platônica das Ideias e da participação, escrevendo:

todo leitor do presente livro e de **Cosmologie si alchimie babiloniana** pôde se convencer do quanto se avizinha a teoria arcaica do arquétipo e da participação da teoria platônica das Ideias e da participação.

Por meio do pensamento mítico, o homem elabora um conjunto de verdades acerca do Cosmo, da existência, da vida, cujo valor gnosiológico e sacral lhe fornece uma explicação coerente da realidade e veicula uma justificação da existência e de toda atividade humana. Ou seja, por meio do pensamento mítico, o homem constrói uma ontologia pragmática ou mesmo uma soteriologia.

Eliade (**MSM**, p. 17-18) formula, desta forma, a concepção central da ontologia arcaica:

Se observarmos o comportamento generalizado do homem arcaico, nós nos veremos diante do seguinte fato: nem os objetos do Mundo externo, nem os atos humanos, falando de maneira apropriada, têm qualquer valor autônomo intrínseco. Os objetos ou atos adquirem um valor, e ao fazer isso, tornam-se reais, porque participam de uma forma ou outra, de uma realidade que os transcende.

Situa-se nesta ontologia arcaica o aspecto *teórico* da vida arcaica: para o homem arcaico, um objeto só se torna real, só tem valor, na medida em que participa de uma realidade transcendente; um gesto só tem sentido porque repete um modelo transcendente, ou seja, um arquétipo, um gesto primordial realizado *in illo tempore* pelos deuses, heróis ou antepassados míticos.

Para o homem arcaico, toda ação significativa tem um modelo transcendente e é eficaz quando se torna *real* ou *exemplar* pela imitação do modelo a que ela se conforma.

O homem da sociedade arcaica reconhece-se como resultado de certo número de eventos míticos.

Conhecer os mitos é vivê-los. Viver os mitos é reatualizar os eventos primordiais por meio dos ritos. Em suma, existir, para o homem arcaico é viver *arquetipicamente*:

Nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem ‘primitivo’ arcaico, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele fez já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros<sup>124</sup>.

Como se pode concluir, o termo arquétipo, na acepção aqui exposta, equivale a uma *categoria fenomenológico-descritiva*, que Eliade usa em sua fenomenologia existencial da religião.

A relação do homem arcaico com os eventos arquetípicos que compõem sua história sagrada narrada nos mitos é uma relação essencialmente hermenêutica: ao

---

<sup>124</sup> Eliade, **MER**, p. 18.

imitar os gestos dos Seres Sobrenaturais narrados nos mitos, o homem arcaico atribui valor aos eventos de sua vida, às suas crises existenciais, isto é, ao dar-lhes uma significação universal, exemplar, ele os interpreta.

A situação hermenêutica que vem implicada no arquétipo mítico segundo o qual os comportamentos do homem religioso arcaico, as situações críticas de sua vida, os objetos de seu Mundo, adquirem valor e sentido, constitui, por outro lado, um critério hermenêutico que permite penetrar mais profundamente no âmago de uma cultura e aprender a diferenciá-la de outras. Permite, ainda, apreender um fato que é universal no que se refere à vida religiosa: o de que o sagrado constitui o modelo absoluto, ao qual o homem é chamado a se conformar.

### **3.7.2. Arquétipo como categoria existencial e como categoria morfológico-interpretativa**

Como já referido no subitem anterior, a relação do homem arcaico com os eventos arquetípicos que compõem sua história sagrada é uma relação essencialmente hermenêutica: ao imitar os gestos dos Seres Sobrenaturais narrados nos mitos, o homem arcaico atribui valor aos acontecimentos de sua vida e às suas crises existenciais, e, em assim fazendo, interpreta-os dando-lhes uma significação universal e exemplar.

O simbolismo religioso é o substrato de todas as criações religiosas do homem arcaico (mitos, ritos, formas divinas, etc.); é a matéria a partir da qual o referido homem elabora criativamente as soluções para suas crises existenciais e formula suas crenças.

A variedade das soluções simbólicas, ao mesmo tempo em que externa a criatividade do homem arcaico, revela a natureza multivalente do símbolo religioso.

O arquétipo não é tão somente o modelo exemplar que o *homo religiosus* das sociedades arcaicas e tradicionais exprime através do mito e reatualiza por meio do rito. O arquétipo possui um caráter universal e primordial, pois que se liga à própria existência humana. De um conceito descritivo, ligado a certo tipo de civilização – o das sociedades arcaicas e tradicionais –, o arquétipo torna-se um componente da existência humana. Trata-se de um elemento constante no pensamento eliadiano, que assim escreve em **IS**, p. 30-31:

[...] difundidos ou descobertos espontaneamente, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem, e não apenas uma situação histórica. Por situação-limite entendemos aquela que o homem descobre tomando consciência do seu lugar no

Universo<sup>125</sup>. É sobretudo esclarecendo essas situações-limite que o historiador das religiões cumpre sua missão e vai ao encontro das pesquisas da psicologia profunda e até da filosofia. Esse estudo é possível e, aliás, já foi iniciado. Ao chamar a atenção para a sobrevivência dos símbolos e temas míticos na psique do homem moderno, ao mostrar que a redescoberta espontânea dos arquétipos do simbolismo arcaico é comum a todos os seres humanos, sem diferença de raça ou de meio histórico, a psicologia profunda desvencilhou o historiador das religiões de suas últimas hesitações.[...]

É em referência às situações-limite referidas no trecho acima transcrito que Eliade aplica a segunda acepção do termo arquétipo. Trata-se, aqui, do valor existencial do arquétipo, do arquétipo como categoria existencial, sobre o qual Eliade (RC, p. 111) escreve na conclusão dos **Commenti alla legenda di Mastro Manole**: “Queremos dizer que o homem poderia fugir de qualquer coisa, menos de suas intuições arquetípicas, criadas no momento no qual tomou consciência de sua posição no Cosmo”.

Uma terceira acepção do termo arquétipo tem a ver com a utilização que Eliade faz da estrutura arquetípica invariante, primeira, a-histórica e universal dos fenômenos religiosos na construção de sua morfologia do sagrado e, conseqüentemente, em sua hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos: o arquétipo, como o símbolo, é uma categoria morfológica que o nosso autor utiliza para determinar a essência ou a significação dos fenômenos religiosos.

Quando centra sua interpretação dos fatos religiosos na hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos, o que Eliade faz é se situar no plano de significação destes fenômenos com o objetivo de elucidar a situação existencial que tornou possível sua constituição; ele o faz porque todos os fenômenos religiosos revelam uma situação-limite do homem e não unicamente uma situação histórica. Situação-limite, como já referido tantas vezes antes, é aquela que o homem descobre ao tomar consciência de seu lugar no Cosmo. Afinal, a hermenêutica eliadiana tem o escopo de reatualizar o *sentido* das criações religiosas arcaicas e não o de reatualizar o passado. O arquétipo, neste caso, corresponde a uma categoria morfológico-interpretativa que integra o método fenomenológico-hermenêutico eliadiano.

Sobre o arquétipo como estrutura do simbolismo religioso que traduz as experiências religiosas primordiais, originárias, tratamos dele no subitem 2.2.4.2.1. retro sob o título Estrutura e sistema – arquétipo e sistema simbólico; sobre o papel do

---

<sup>125</sup> Como exemplo de situações-limite para Eliade podemos citar: o mistério do nascimento, do amor, da fecundidade, da renovação, da morte, da ressurreição, da iniciação, da passagem de um modo de ser a outro.

arquétipo para a construção da morfologia do sagrado, esta questão foi examinada no subitem 2.2.4.2.2. retro, intitulado Morfologia do sagrado e tipologia; sobre a função do arquétipo na interpretação dos fenômenos religiosos históricos, examinamos esta matéria no subitem 2.2.4.2.4. retro, cujo título é Morfologia do sagrado, simbolismo religioso e interpretação do fenômeno religioso.

A distinção entre a acepção do termo arquétipo tomado como categoria fenomenológico-descritiva e sua acepção enquanto categoria morfológico-interpretativa, ambas utilizadas na obra eliadiana, pode ser entendida como correspondendo à distinção entre o *universo mental arcaico* e a *hermenêutica das Imagens e dos Símbolos*, esta última que Eliade propõe para instaurar um diálogo compreensivo entre culturas diversas<sup>126</sup> e, sobretudo, entre o homem moderno e o homem arcaico. Para Eliade, a hermenêutica reatualiza o sentido das criações religiosas e não o passado.

Fazendo-se a justaposição das duas acepções do arquétipo que acabamos de mencionar – como categoria fenomenológico-descritiva e como categoria morfológico-interpretativa –, constata-se, como já afirmamos antes, que o arquétipo é ao mesmo tempo um elemento estrutural e um elemento estruturante dos fenômenos religiosos: como elemento estrutural, o arquétipo corresponde a uma estrutura do real que se mostra nos fenômenos religiosos arcaicos; como elemento estruturante dos fenômenos religiosos, o arquétipo exerce uma função metodológica, constitui um conceito auxiliar para a compreensão das semelhanças estruturais entre as várias formas religiosas, permitindo ao historiador das religiões construir a morfologia do sagrado e, com sua utilização, proceder à hermenêutica dos fenômenos religiosos.

Assim, afasta-se a seguinte crítica de platonismo que é oposta a Eliade: a referência feita por ele aos arquétipos é vista por certos críticos como instalando um tipo de platonismo ou, seja, como implicando uma remissão a um fundo metafísico que estaria subentendido em todo e qualquer fenômeno religioso<sup>127</sup>. Este “platonismo”,

---

<sup>126</sup> Segundo Eliade, são os arquétipos e os símbolos que mantêm as culturas abertas.

<sup>127</sup> Spineto (2006, p. 192) cita como exemplo da crítica historicista que assumiu tal posição a opinião de de Martino, que ‘notava que em Eliade ‘desaparece qualquer distinção entre ciência e objeto da ciência, entre historiografia religiosa e visão religiosa do Mundo’. Ao que acrescenta o próprio Spineto: Mas se o arquétipo não é mais um termo que serve para descrever a realidade religiosa da civilização ‘arcaica’ e torna-se a própria estrutura das coisas, além de instrumento conceitual por meio do qual as colhemos, a ‘estrutura platônica’ da ‘ontologia arcaica’ que os arquétipos exprimiam torna-se a estrutura ‘platônica’ da realidade *tout-court*.

Na opinião de Spineto, este juízo nasce da sobreposição do conceito descritivo de arquétipo com o conceito de arquétipo como categoria metodológica.

como se vê, somente se aplica ao arquétipo tomado como categoria fenomenológico-descritiva, o que o próprio Eliade reconhece, como se viu. Considerado como elemento estruturante dos fenômenos religiosos, portanto, como categoria morfológico-interpretativa, o arquétipo não corresponde, como o querem esses críticos de Eliade, a uma estrutura do real, pois diz respeito à significação existencial do arquétipo que corresponde à estrutura significativa irreduzível, a-histórica e invariante do simbolismo religioso, a qual permite a construção da morfologia do sagrado.

### **3.7.3. Um paralelo entre o arquétipo na concepção eliadiana e o arquétipo na concepção junguiana**

Não pretendemos aqui tratar dos conceitos junguianos de arquétipo e de inconsciente coletivo. O nosso objetivo neste item é o de fazer um paralelo entre o pensamento de Eliade e o de Jung no que diz respeito à concepção eliadiana de arquétipo, mostrando o que de positivo e o que de restrito Eliade encontra na psicologia do profundo para uma mais adequada compreensão dos fenômenos religiosos.

Como deixamos claro na introdução ao tema do arquétipo que ora tratamos, Eliade não assimila em seus estudos de historiador das religiões a concepção junguiana de arquétipo.

Lê-se mesmo no trecho de **IS** transcrito no subitem anterior que o autor romeno enxerga as descobertas da psicologia do profundo em relação ao arquétipo como um elemento auxiliar de que o historiador das religiões pode lançar mão para reforçar suas colocações em torno do arquétipo como categoria morfológica, ou seja, para corroborar aquilo que a morfologia do sagrado revela, a unidade fundamental das experiências religiosas da humanidade, a a-historicidade e a universalidade de certos símbolos e temas mítico-rituais. Trata-se de uma posição totalmente coerente com a posição anti-reducionista adotada por Eliade, por nós antes já referida.

Entretanto, de acordo com Culianu (1978. p. 56-57, nota de rodapé17), Eliade menciona o arquétipo num sentido psicológico, o que pretendemos refutar.

Segundo Culianu (*loc. cit.*), para Jung, os arquétipos correspondem a “formas e imagens coletivas que aparecem mais ou menos sobre toda a terra como constituintes dos mitos, ao mesmo tempo como produtos individuais autóctones de origem

---

Spineto considera separadamente o arquétipo como categoria existencial e o arquétipo como categoria metodológica, cada um deles correspondendo para o citado autor a uma acepção diversa de arquétipo, linha esta que também adotamos aqui.



inconsciente”. Nesta conceituação junguiana de arquétipo, Culianu enxerga dois lados do arquétipo, um lado objetivo, enquanto extraível das várias tradições religiosas e folclóricas, e um lado subjetivo, enquanto produtos autóctones e autônomos do inconsciente suprapessoal. Adotando esta constituição do arquétipo, Culianu escreve: “Quando Eliade fala de *arquétipos* em sentido psicológico, refere-se quase sempre à sua forma objetiva. Poder-se-ia dizer que, em tal caso, a diferença entre o significado de ‘arquétipo’ em Eliade e em Jung é irrelevante”. Dentro desta linha, Culianu (1978, p. 56) sustenta que o arquétipo para Eliade corresponde ao “modelo pré-formativo da consciência, possibilidade categorial da consciência”.

A par das razões já dadas até aqui para afastar uma aceitação por parte de Eliade da concepção junguiana de arquétipo no âmbito do estudo do fenômeno religioso que compete à História das Religiões, com relevo para a afirmação feita pelo referido autor no Prefácio de **MER**, segundo o qual “no meu livro, não chego sequer a tocar nos problemas da psicologia da profundidade, nem faço qualquer uso do conceito de inconsciente coletivo”, acrescentamos mais esta razão autônoma levantada por Spineto (2006, p. 187) que, a respeito da colocação de Culianu escreve que

“é duvidoso que seja lícito distinguir entre os dois ‘aspectos’ do arquétipo junguiano, ou, em outros termos, é duvidoso que o arquétipo de Jung permaneça como tal uma vez que dele seja colocado entre parêntesis o lado subjetivo”.

Eliade admite a existência de influências recíprocas e paralelismos entre sua obra e a obra de Jung.

Perguntado por Roccquet (**LEL**, p. 186) sobre tais influências e paralelismos entre suas obras e as obras de Jung, Eliade respondeu:

Tenho uma grande admiração por Jung, pelo pensador e pelo homem que ele era. Encontrei-o em agosto de 1950, nas ‘Conferências Eranos’.[...] Revi-o seguidamente quase todos os anos, em Ascona ou em Zurich; a última vez, um ano antes da sua morte, em 1960. E a cada encontro, eu ficava profundamente impressionado pela plenitude e diria a ‘sabedoria’ da sua vida.

Sua obra, é difícil para eu julgá-la. Eu não a li na sua integralidade e não tenho a experiência da psicanálise, freudiana ou junguiana. Jung se interessava pelo yoga e pelo xamanismo. O interesse pela alquimia é outro dos nossos pontos em comum. O senhor sabe que eu me encontrava ainda no liceu quando me interessei pela alquimia e creio ter escrito meu primeiro livro sobre a alquimia indiana antes que Jung tivesse publicado qualquer coisa neste campo. Mas, quando o

encontrei, ele já havia escrito **Psychologie et alchimie**. Nossos pontos de vista, em suma, são paralelos. Para Jung, a alquimia é uma imagem, ou um modelo, da ‘individuação’. Para mim, é o que eu digo sempre a propósito de **Forgerons et Alchimistes**.

Não sei exatamente o que devo a Jung.

Li um bom número de seus livros e notadamente **Psychologie du transfert**; tive longas conversações com ele, em ‘Eranos’. Ele pensava numa espécie de unidade fundamental do inconsciente coletivo, e considero igualmente que há uma unidade fundamental das experiências religiosas.

Instigado por Rocquet acerca do fato de tanto ele (Eliade) como Jung terem falado tanto sobre arquétipo, Eliade (**LEL**, p. 187) insistiu na distância de sua terminologia daquela de Jung, embora ambos usassem o mesmo termo, dando a seguinte resposta:

Não no mesmo sentido... Errei quando atribuí ao **Mythe de l’éternel retour** o subtítulo de ‘Archétypes et répétition’. Isto era arriscar a confusão com a terminologia de Jung. Para ele, os arquétipos são estruturas do inconsciente coletivo. Para mim, emprego esta palavra referindo-me a Platão e a Santo Agostinho: eu lhe dei o sentido de ‘modelo exemplar’ – revelado no mito e que se reatualiza pelo rito. Deveria ter dito ‘Paradigmas e repetição’.

Conquanto a distinção assim feita não seja muito satisfatória à primeira vista, uma vez que, como observa Guimarães (2000, p. 438), as numerosas definições de arquétipo feitas por Jung não se mostram inteiramente estranhas às idéias de paradigma, modelo, imagem primordial, cujas referências são também à “ideia platônica”, as *ideae principales* de Santo Agostinho, ou, ainda, as *primitivae formae* do Pseudo-Dionísio, é relevante aquela distinção, porquanto, como se viu na primeira resposta de Eliade a Rocquet supra transcrita, o autor romeno reconhece que Jung usa o arquétipo para referir-se ao inconsciente coletivo enquanto ele próprio o usa a propósito das experiências religiosas, cada um, portanto, em seu próprio campo de trabalho.

Eliade reconhece que Jung, diferentemente de Freud, admite o fato de que a experiência religiosa não é ilusória, mas que tem uma significação e uma finalidade; além disso, Jung, nas palavras de Guimarães (2000, p. 439),

contribuiu para alargar o campo da análise freudiana do inconsciente, ao descobrir em seus pacientes a presença de estruturas universais, semelhantes às que se encontram nas religiões arcaicas e orientais, na alquimia, etc.,

descoberta que o autor romeno considerou significativa para o historiador das religiões, que vê confirmada sua atitude frente aos fenômenos religiosos quando não restringe as análises que deles faz apenas a uma perspectiva histórica *stricto sensu*, admitindo o caráter a-histórico e a universalidade dos simbolismos religiosos.

Ao valorizar esta descoberta de Jung, Eliade o faz como historiador das religiões que é, que deve integrar os dados fornecidos pelos especialistas em suas pesquisas, fazendo-o numa perspectiva global.

Contudo, Eliade está sempre ciente de que as colocações de Jung acerca do inconsciente coletivo, do arquétipo e do símbolo representam pontos de vista psicológicos; supor-se que o autor romeno teria encontrado nessas colocações suporte direto para a construção de sua teoria acerca dos arquétipos, seria admitir que Eliade estaria utilizando uma teoria psicológica na conformação de sua História das Religiões, o que contrariaria frontalmente sua posição anti-reducionista, que perpassa toda sua obra.

Para Eliade, não é o nível da representação psíquica – a imagem – que deve ser utilizado para a extração do significado de um fenômeno religioso. O arquétipo, para o nosso autor, corresponde ao nível mais elevado de significação de um simbolismo religioso (arquetípico) que integra a morfologia do sagrado. A interpretação do fenômeno religioso concreto deve ser feita mediante o contraponto entre o significado simbólico de tal fenômeno religioso, que corresponde sua essência, e o nível mais elevado de significação do simbolismo religioso arquetípico ao qual o mesmo fenômeno vem reintegrado, que se expressa em seu arquétipo; donde se encontram alguns fenômenos religiosos cujas essências simbólicas se aproximam e outros que se mostram mais distantes em razão das respectivas essências simbólicas do significado arquetípico do simbolismo religioso em questão, ou, em outras palavras, existem fenômenos religiosos mais elevados ou fenômenos religiosos mais *limitados* ou mais *grosseiros*<sup>128</sup>.

Além disso, no pensamento eliadiano os arquétipos cristalizaram-se na vida psíquica do homem por força de sua significação primeira, religiosa, exemplar e universal, na medida em que eles se referem sempre a situações existenciais fundamentais, ou seja, aquelas que o homem descobre ao tomar consciência de sua situação no Cosmo. Explicação esta que não encontra paralelo para a concepção junguiana de arquétipo conforme a esclarece Guimarães (2000, p. 440):

---

<sup>128</sup> Cf. Guimarães, 2000, p. 440 e o subitem 3.2.4.2 retro, no qual tratamos especificamente dos níveis de significação dos fenômenos religiosos concretos.

os arquétipos dominantes estruturais da psiché em geral, condições *a priori* que representam uma especial instância psíquica do *pattern of behaviour*, são as ‘matrizes’ últimas de toda representação psíquica dos símbolos, de sorte que as religiões, segundo Jung, provêm, em última instância, da vida natural da alma inconsciente, donde a sua difusão universal e sua influência sobre a humanidade na história, razão pela qual os símbolos religiosos são, antes de tudo, verdades naturais psicológicas [...].

Concluimos esta temática com o seguinte trecho do prólogo de **MRM** (p. 9), que retrata com clareza o posicionamento de nosso autor sobre a questão sobre a qual ora nos debruçamos:

Os textos reunidos neste volume [**MRM**] não constituem, propriamente falando, um estudo sistemático das relações existentes entre certas estruturas do universo religioso – tais como os mitos e mistérios – e o universo onírico. Este problema pode apaixonar o psicólogo, até mesmo o filósofo, mas não é urgente para a História das Religiões; ora foi por isso que redigimos os estudos que se seguem. Não é que o historiador das religiões não tenha, certamente, algo a aprender com todas as recentes descobertas da psicologia das profundezas espirituais. Mas nada o obriga a renunciar à perspectiva que lhe é peculiar, para abranger os diversos universos religiosos revelados por seus documentos. Ao fazê-lo, substituir-se-á ao psicólogo e apostará tudo, mas nada ganhará. Já foi pouco feliz quando, acreditando melhor servir a sua disciplina, abordou o tema sob o ponto de vista do sociólogo ou do etnólogo: o que conseguiu foi aflorar a sociologia e a etnologia de baixa extração. É certo que todas as disciplinas do espírito e todas as ciências do homem são igualmente preciosas, e as suas revelações são solidárias. Mas solidariedade não quer dizer confusão. O importante é integrar os resultados dos diferentes empreendimentos do espírito e não confundi-los. O método mais seguro, no que diz respeito à História das Religiões como aliás a tudo, acaba por ser sempre estudar um fenômeno no seu plano de referência particular, com o objectivo de integrar os resultados desse empreendimento numa perspectiva mais alargada.

### 3.8. O ARQUÉTIPO DA *COINCIDENTIA OPPOSITORUM*

Neste subitem pretendemos abordar em grandes pinceladas as principais características do arquétipo da *coincidentia oppositorum* no pensamento eliadiano.

Eliade (**MA**, p. 81) apresenta o arquétipo da *coincidentia oppositorum* considerado sob o prisma da História das Religiões em suas várias formas de expressão e em sua função primordial com estas palavras:

Para o historiador das religiões, a *coincidentia oppositorum* ou o mistério da totalidade é discernível tanto nos símbolos, nas teorias e nas crenças referentes à realidade última, ao *Grund* da divindade, quanto nas cosmogonias que explicam a Criação pela fragmentação de uma Unidade primordial, nos rituais orgiásticos que perseguem a inversão dos comportamentos humanos e a confusão dos valores, nas técnicas místicas da união dos contrários, nos mitos do andrógino e nos ritos de androginização, etc.. De maneira geral, pode-se dizer que todos esses mitos, ritos e crenças têm como objetivo lembrar aos seres humanos que a realidade última, o sagrado, a divindade ultrapassam suas possibilidades de compreensão racional; que o *Grund* é discernível unicamente enquanto mistério e paradoxo; que a perfeição divina não deve ser concebida como soma de qualidades e virtudes, mas como liberdade absoluta que está além do Bem e do Mal; que o divino, o absoluto, o transcendente distinguem-se qualitativamente do humano, do relativo, do imediato porque não constituem modalidades particulares do ser, nem situações contingentes. Resumindo, esses mitos, ritos e teorias que implicam a *coincidentia oppositorum* ensinam aos homens que a melhor via para se apreender Deus ou a realidade última é renunciar, mesmo que por alguns instantes, a pensar e imaginar a divindade em termos de experiência imediata; tal experiência só poderia perceber fragmentos e tensões.

Ao colocar a pergunta sobre o que nos revelam

“todos esses mitos e esses símbolos, todos esses ritos e essas técnicas místicas, essas lendas e essas crenças que implicam, com maior ou menor clareza, a *coincidentia oppositorum*, a reunião dos contrários, a totalização dos fragmentos”<sup>129</sup>,

o autor romeno (MA, p. 127-128) assim responde:

Antes de tudo, uma profunda insatisfação do homem com a sua situação atual, com aquilo que se chama condição humana. O homem sente-se dilacerado e separado. Nem sempre lhe é fácil tomar consciência perfeita da natureza dessa operação, pois às vezes ele se sente separado de ‘alguma coisa’ *poderosa*, outra coisa que não ele; outras vezes, sente-se separado de um ‘estado’ indefinível, atemporal, do qual não guarda lembrança precisa, mas do qual se lembra no mais profundo de seu ser: um estado primordial de que usufruía antes do Tempo, antes da História. Essa separação constituiu-se como uma ruptura, nele e no Mundo. Foi uma ‘queda’, não necessariamente no sentido judaico-cristão do termo, todavia uma queda, já que traduzida por uma catástrofe fatal para o gênero humano e, ao mesmo tempo, por uma mudança ontológica na estrutura do Mundo. De certo ponto de vista, pode-se dizer que numerosas crenças que implicam a *coincidentia oppositorum* traem a nostalgia de um Paraíso perdido, a nostalgia de um estado paradoxal no qual os contrários coexistem sem confrontar-se e onde as multiplicidades compõem os aspectos de uma misteriosa unidade.

Afinal de contas, foi o desejo de recuperar essa Unidade perdida que obrigou o homem a conceber os opostos como aspectos complementares de uma realidade única.

---

<sup>129</sup> Eliade, MA, p. 127.

Segundo Eliade (MA, p. 128), o Um, a Unidade, a Totalidade, antes de se tornarem conceitos filosóficos por excelência, “constituíam nostalgias que se revelavam nos mitos e nas crenças e se enalteciam nos ritos e nas técnicas místicas”; o mistério da totalidade, no nível do pensamento pré-sistemático, “traduz o esforço do homem para ter acesso a uma perspectiva na qual os contrários se anulem, o Espírito do Mal se revele incitador do Bem e os Demônios apareçam como o aspecto noturno dos Deuses”. A *coincidentia oppositorum* é, de acordo com nosso autor, um dos mais primitivos modos de expressão do paradoxo da realidade divina.

O referido autor insiste no fato de que não existe uma equivalência entre todas as formas de *coincidentia oppositorum*, embora exista um elemento comum a todos os ritos, mitos e símbolos que a expressam. Escreve ele (MA, p. 129, nota de rodapé nº 86) a este respeito:

Já chamamos a atenção repetidamente: ao transcender os contrários nem sempre se chega ao mesmo modo de ser. Há uma enorme diferença entre, por exemplo, a androgenização espiritual e a ‘confusão dos sexos’ obtida pela orgia; entre a regressão para o amorfo e o larvar e a reintegração da espontaneidade e da liberdade ‘paradisíacas’. O elemento comum a todos os ritos, mitos e símbolos que acabamos de lembrar consiste no fato de todos perseguirem a superação de uma situação particular com vistas a abolir dado sistema de condicionamentos e ter acesso a um modo de ser ‘total’. Mas, segundo os contextos culturais, essa ‘totalidade’ pode ser tanto a indistinção primordial (por exemplo, a ‘orgia’ ou o ‘caos’) quanto a situação de um *jivan mukta* ou a liberdade e a beatitude daquele que encontrou o Reino em sua própria alma. Precisaríamos de muito mais espaço do que previmos para este ensaio para esclarecer, quando da discussão de cada exemplo, a que tipo de ‘transcendência’ conduz a abolição dos contrários.

Eliade (2006, p. 163) afirma que a experiência mítica da *coincidentia oppositorum* revela mais profundamente do que qualquer experiência racional poderia fazê-lo a qual a estrutura real da divindade que transcende todos os atributos e reconcilia os contrários; e acrescenta que se trata de uma experiência mítica que faz parte de quase todas experiências religiosas da humanidade, até mesmo numa tradição tão estrita como a do Judeu-cristianismo<sup>130</sup>.

Explicitado que está, sob a perspectiva hermenêutica, o significado religioso e existencial (enquanto revelador de uma posição do homem no Mundo) do arquétipo da *coincidentia oppositorum* na visão de Eliade, nos subitens que se seguem faremos uma

<sup>130</sup> Como veremos mais adiante acerca da forma divina de Yahweh, que é terrível e gentil ao mesmo tempo e cuja *coincidentia oppositorum* serviu de ponto de partida para as arrojadas especulações de um pseudo-Dionísio Aeropagita, de um Meister Eckhardt e de um Nicolau de Cusa.

sucinta abordagem fenomenológica deste mesmo arquétipo de acordo com o pensamento do mencionado autor.

Vimos no subitem 2.2.3. retro que, na forma de manifestação do sagrado no Mundo, evidencia-se a chamada dialética do sagrado e do profano que rege toda hierofania: o sagrado se manifesta em algo distinto dele mesmo, num objeto profano que, por força dessa manifestação, torna-se sagrado, sem deixar de participar do meio cósmico que o circunda ou, em outras palavras, sem deixar de ser *ele mesmo*.

A coincidência do sagrado e do profano no objeto hierofânico torna evidente o paradoxo implicado em toda hierofania: “a paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir”<sup>131</sup>.

Este caráter constitutivamente paradoxal do sagrado, como já vimos também, evidencia sua transcendência sobre qualquer forma de manifestação mundana.

A coexistência do sagrado e do profano no mesmo objeto hierofânico, como já mencionamos atrás, implica ademais o fato de que a manifestação do sagrado no Mundo dá-se sempre de forma simbólica, sendo que o símbolo religioso é que faz a ponte entre o sagrado e o ser humano nos fenômenos religiosos.

Sendo todos os fatos religiosos de natureza simbólica, uma vez que eles visam a uma realidade metaempírica, o caráter constitutivamente paradoxal do sagrado afeta também a capacidade de significação do simbolismo religioso, que se mostra adequado para exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última, capacidade de significação esta que se situa na base da configuração do arquétipo da *coincidentia oppositorum*.

Quanto à fenomenologia do arquétipo da *coincidentia oppositorum*, desenvolvida que ela foi ao longo de toda a obra eliadiana, seria impossível abordá-la com profundidade neste espaço; o nosso interesse neste arquétipo está na importância que ele tem no pensamento de Eliade para exprimir os atributos do sagrado: a *coincidentia oppositorum* representa, como nenhum outro arquétipo faz, a totalidade do absoluto e a coexistência, na divindade, de princípios polares e antagônicos, polaridades que, assim anuladas, passam a ser vistas numa unidade-totalidade que só pode ser qualificada de paradoxal. Na dialética do sagrado e do profano, a *coincidentia oppositorum* mostra-se na paradoxal coincidência do sagrado e do profano no objeto hierofânico, que significa a paradoxal coincidência do ser e do não-ser, do absoluto e do

---

<sup>131</sup> Eliade, **THR**, p. 54.

relativo, do eterno e do devir, o que atribui ao sagrado sua característica de transcendência sobre qualquer manifestação mundana. Além disso, como assinala Guimarães (2000, p. 389), “quando Eliade afirma que o simbolismo religioso é integrativo, quer dizer que ele assinala, de uma maneira ou de outra, uma *coincidentia oppositorum* e revela uma estrutura do real inacessível à apreensão empírico-racional”. Finalmente, Eliade considera que este arquétipo situa-se na base das ulteriores especulações filosóficas sobre o Uno e o Múltiplo, etc., que deram origem à Metafísica.

Neste subitem iremos apenas indicar, explicitar e exemplificar algumas das perspectivas em que Eliade se situa para apreender o significado das diferentes formas de expressão da *coincidentia oppositorum*, as quais nos parecerem como sendo mais importantes e paradigmáticas: importantes porquanto dizem respeito à própria estrutura do sagrado e ao fato de que a *coincidentia oppositorum* constitui uma das maneiras mais arcaicas de expressão do paradoxo da realidade divina, paradoxo esse que afasta qualquer possibilidade de se enxergar a divindade, seja ela qual for, como projeção da personalidade humana; paradigmáticas na medida em que mostram as diferentes formas de realização pelo homem religioso da *coincidentia oppositorum* tomada como modelo exemplar e a associação do mistério do sagrado com o paradoxo do próprio homem que, embora existindo no tempo e na história, experimenta a nostalgia de um estado de unidade ou perfeição, de um “paraíso perdido”, no qual todas as contradições são superadas. Ademais, tais perspectivas, tomadas em seu conjunto, mostram o arquétipo da *coincidentia oppositorum* sob o ponto de vista do sagrado e sob o ponto de vista do homem que vivencia o sagrado, apresentando, assim, em sua amplitude o referido arquétipo.

Dentro de cada uma das perspectivas apontadas, apresentaremos os exemplos que nos parecem mais significativos.

### **3.8.1. O simbolismo, modelo ou arquétipo da *coincidentia oppositorum* no pensamento de Eliade sob o enfoque fenomenológico**

Segundo Eliade, como já nos referimos na letra *e* do subitem 2.2.4.1.5. retro, talvez a função mais importante do simbolismo religioso pelo papel que desempenhará nas especulações filosóficas ulteriores seja sua capacidade de exprimir situações paradoxais ou certas estruturas da realidade última impossíveis de se exprimirem de outra maneira. O autor romeno considera que exemplificam bem esta função os



símbolos da “passagem difícil” e os símbolos da chamada *coincidentia oppositorum*. É sobre estes últimos que discorreremos aqui.

De acordo com o citado autor romeno, os símbolos da chamada *coincidentia oppositorum* não foram produto de uma reflexão crítica, mas sim o resultado de uma tensão existencial do homem diante dos aspectos contraditórios de uma realidade que ele era tentado a considerar compacta e homogênea. Por meio de tais símbolos, o homem foi capaz de articular e integrar as polaridades e os antagonismos numa unidade, justificando os aspectos negativos e sinistros do Cosmo e dos deuses, deste modo revelando-os como parte integrante de qualquer realidade ou sacralidade.

Como está referido no trecho de Eliade transcrito na parte inicial deste subitem, a *coincidentia oppositorum* ou o mistério da totalidade pode ser discernido nos símbolos, nas teorias e nas crenças referentes à realidade última, no fundamento da divindade, nas cosmogonias que explicam a criação pela fragmentação de uma unidade primordial, nos rituais orgiásticos que perseguem a inversão dos comportamentos humanos e a confusão dos valores, nas técnicas místicas de união dos contrários, nos mitos do andrógino e nos ritos de androgenização, etc..

A *coincidentia oppositorum*, como vimos, é um dos mais primitivos modos de expressão do paradoxo da realidade divina na qual todos os contrários são reconciliados ou pelo menos transcendidos, realidade divina esta cuja “personalidade”, por ser divina, não pode ser simplesmente vista como uma projeção da personalidade humana. Além disso, a *coincidentia oppositorum* torna-se, a par deste seu significado fundamental, um modelo arquetípico para certos tipos de homens religiosos ou para certas formas que tomam determinadas experiências religiosas. A *coincidentia oppositorum* ou a transcendência de todos os atributos pode ser alcançada pelo homem em várias formas: no nível mais elementar da vida religiosa, temos a orgia, que simboliza um retorno ao amorfo e ao indistinto, a um estado no qual todos os atributos desaparecem e os contrários fundem-se. A mesma concepção pode ser encontrada nas mais elevadas ideias dos sábios e ascetas orientais, cujos métodos contemplativos e técnicas espirituais são consideradas como meios que levam à transcendência de atributos de qualquer espécie. Esta transcendência dos extremos por meio do ascetismo e da contemplação resulta na “coincidência dos opostos”: a consciência de um tal homem não mais conhece conflitos encarnados em pares de opostos como prazer e dor, desejo e repulsão, frio e calor, agradável e desagradável, etc.; estes pares de contrários são extirpados de

seu estado consciente, enquanto algo toma lugar em seu espírito que faz paralelo à total realização dos contrários no interior da divindade.

Pretendemos neste trabalho apenas indicar, explicitar e exemplificar algumas das perspectivas em que Eliade se situa para apreender o significado das diferentes formas de expressão da *coincidentia oppositorum*, quais sejam:

- a) a primeira perspectiva consiste em abordar o significado de fundo das diferentes expressões da *coincidentia oppositorum*, que revela uma característica comum e essencial à vida religiosa, segundo a qual o sagrado, a realidade última, o *Urgrund* constitui um estrutura do real inacessível à apreensão empírico-racionalista<sup>132</sup>;
- b) a segunda perspectiva consiste em explorar o fato de que a *coincidentia oppositorum* constitui uma das maneiras mais arcaicas de expressão do paradoxo da realidade divina, que não pode ser tida, em caso algum, por simples projeção da personalidade humana<sup>133</sup>;
- c) a terceira perspectiva volta-se para as diferentes formas de realização, pelo homem, da *coincidentia oppositorum* ou transcendência de todos os atributos, esta tornando-se um modelo exemplar para certas categorias de homens religiosos ou para certas modalidades de experiência religiosa<sup>134</sup>;
- d) a quarta e última perspectiva aborda a associação do mistério do sagrado, da divindade, da Realidade Última como situando-se para mais além de toda a compreensão racional, com o paradoxo do próprio homem, que, embora existindo no tempo e na história, não pode deixar de experimentar sua condição histórica como uma “queda” que revela uma nostalgia de um estado de unidade ou perfeição, de um “paraíso perdido” no qual todas as contradições são superadas.<sup>135</sup>

### 3.8.1.1. O significado de fundo das diferentes expressões da *coincidentia oppositorum*

Sob esta perspectiva, Eliade apresenta os mitos que designa como *mitos da polaridade, da bi-idade e da reintegração*. Tais mitos têm segundo ele, a capacidade de desvendar uma região ontológica inacessível à experiência lógica superficial ou, em suas próprias palavras “o mito exprime plástica e dramaticamente o que a metafísica e a

---

<sup>132</sup> Eliade, **THR**, p. 491.

<sup>133</sup> Eliade, **THR**, p. 492-493.

<sup>134</sup> Eliade, **THR**, p. 494.

<sup>135</sup> Eliade, **THR**, p. 499.

teologia definem dialèticamente. Heráclito sabe que ‘Deus é dia e a noite, o Inverno e o Verão, a guerra e a paz, a saciedade e a fome: todas oposições estão nele’<sup>136</sup>.

Fazem parte destes esquemas, por exemplo, os temas mitológicos que versam sobre a ideia de bissexualidade divina ou androginia divina enquanto modelo e princípio de toda existência.

Eliade (**THR**, p. 495) assim se refere ao mito da androginia divina:

A androginia divina não é outra coisa senão uma fórmula arcaica da bi-unidade divina. O pensamento mítico e religioso, antes mesmo de exprimir esse conceito de bi-unidade divina em termos metafísicos (*esse – non esse*), ou teológicos (manifestado – não manifestado), começou por exprimi-lo em termos biológicos (bissexualidade). Já tivemos ocasião, mais de uma vez, de verificar que a ontologia arcaica se exprime em termos biológicos. Mas não devemos deixar-nos iludir pelo aspecto exterior dessa linguagem, tomando a terminologia mítica no sentido concreto, profano, ‘moderno’ das palavras. ‘A mulher’ num texto mítico ou ritual nunca é a ‘mulher’: ela remete para o princípio cosmológico que ela incorpora. Por isso, a androginia divina, que se encontra em tantos mitos e crenças, tem um valor teórico, metafísico. A verdadeira intenção da fórmula é exprimir – em termos biológicos – a coexistência dos contrários, dos princípios cosmológicos – quer dizer, *macho e fêmea* – no seio da divindade.

Analisando a mitologia da androginia divina Eliade (**MA**, p. 111) observa que

em semelhante concepção [a da androginia divina] está contida a idéia de que a perfeição, portanto o Ser, consiste, em suma, numa unidade-totalidade. Tudo o que é por excelência deve ser total, comportando a *coincidentia oppositorum* em todos os níveis e em todos os contextos[...].

Outro grupo de mitos que se enquadram nesta perspectiva são os mitos que versam sobre a ambivalência divina. Dentro desta temática, Eliade (**MA**, p. 89) cita a mitologia dos Devas e Asuras que se encontra na doutrina e na religião védicas, fazendo-o nos seguintes termos:

A mitologia e a religião védicas apresentam-nos uma situação, à primeira vista, paradoxal. De um lado, há a distinção, a oposição e conflito entre os Devas e os Asuras, os deuses e os ‘demônios’, as potestades da Luz e as das Trevas. Uma parte considerável do *Rig Veda* é consagrada aos combates vitoriosos do Deus campeão Indra contra o Dragão Vrtra e os Asuras. Mas, por outro lado, muitos mitos ressaltam a consubstancialidade ou a fraternidade dos Devas e dos Asuras. Tem-se a impressão de que a doutrina védica esforça-se por estabelecer uma perspectiva dupla: se, na realidade imediata, no que se manifesta diante dos nossos olhos, os Devas e os Asuras são irreconciliáveis, têm natureza diferente e estão condenados a combater-se reciprocamente, nos primórdios do Tempo, em

<sup>136</sup> Eliade, **THR**, p. 492.

compensação, ou seja, antes da Criação ou antes que o Mundo tivesse assumido a forma atual, eles eram consubstanciais.

Ainda sobre essa mitologia védica dos Devas e dos Asuras, lê-se em Eliade (MA, p. 194) o seguinte, onde fica claro que se trata aí de uma arrojada fórmula da ambivalência divina:

Ademais, os deuses são ou foram, ou são capazes de se tornar Asuras, isto é, não deuses.

Temos, aqui, por um lado, uma arrojada fórmula da ambivalência divina, uma ambivalência expressa igualmente pelos aspectos contraditórios dos grandes deuses védicos como Agni e Varuna. Mas apercebemo-nos também do esforço da mente indiana para chegar a um *Urgrund* único do Mundo, da vida e do espírito. E o primeiro estágio da descoberta de uma perspectiva tão abarcante foi o reconhecimento de que aquilo que é verdadeiro na eternidade não é necessariamente verdadeiro no tempo.

Um terceiro grupo de mitos que se enquadram nestas perspectivas são aqueles que procuram evidenciar os aspectos complementares da divindade ou da soberania divina, que Eliade considera como sendo também uma fórmula do que ele denomina de bi-idade divina<sup>137</sup>, como ocorre no mito do par Mitra-Varuna, cujas características assim descreve:

Concisamente falando, para os antigos Indianos, Mitra é ‘o soberano sob seu aspecto sacerdotal racional, calmo e benévolo, ao passo que Varuna é o soberano sob o seu aspecto guerreiro, sombrio, inspirado, violento e terrível’.<sup>138</sup>

Analisando a significação desse tema mítico em confronto com o tema mítico romano da oposição entre Luperkos e flâmines<sup>139</sup>, Eliade (OR, p. 195-196) observa o seguinte:

Enquanto a Índia desenvolveu teológica e filosoficamente a complementaridade e a alternância simbolizada por esses dois aspectos da soberania divina<sup>140</sup>, Roma historicizou os seus deuses como os seus mitos. Os princípios da complementaridade e de rotação ficaram, em Roma, ao nível dos rituais ou serviram para edificar uma historiografia fabulosa. Na Índia, pelo contrário, os dois princípios, interpretados de alguma forma como encarnados em Mitra e Varuna, forneceram um modelo exemplar para a explicação quer do Mundo

<sup>137</sup> Eliade, THR, p. 492.

<sup>138</sup> Eliade, OR, p. 196.

<sup>139</sup> Aos quais Eliade (OR, p.195) assim se refere:

encontramos o mesmo díptico [correspondente ao díptico Mitra-Varuna] em Roma, com as mesmas oposições e as mesmas alternâncias; há, por um lado, a oposição entre os Luperkos e os flâmines: ‘tumulto, paixão, imperialismo de um *junior* dissoluto’ contra ‘serenidade, exactidão, moderação de um *senior* sacerdotal’.

<sup>140</sup> Os que foram atribuídos, respectivamente, a Mitra e a Varuna, antes mencionados.

quer da estrutura dialéctica do modo de existir do homem, pois a condição humana compreende misteriosamente uma modalidade masculina e outra feminina, vida e morte, escravidão e liberdade, etc..

Sob esta perspectiva pode ser incluída, ainda, a categoria de mitos e lendas que esclarecem a filiação comum de personagens antagonistas, e que exprimem, segundo Eliade, ao mesmo tempo, a extrapolação do dualismo e a postulação de um princípio único de explicação do Mundo.

Desta categoria de mitos, dentre outros, Eliade dá como exemplo o conflito entre Indra e *Vrtra*, este adversário exemplar dos Deuses, ressaltando que o adversário de Indra é, de alguma forma, seu “irmão”, já que foi criado por seu pai *Tvastr*.; e relatando que, no combate que houve entre os dois Indra, saiu vencedor, tendo segundo certas fontes, o Céu e a Terra sido formados do corpo de *Vrtra*; ou, citando como fonte o *Satapatha Brāhmana*, relatando que tendo *Vrtra*, vencido, se dirigido a Indra, pedindo-lhe que o seccionasse em duas partes, Indra o fez assim: de uma parte, a que continha a porção divina, sido criada a Lua, e da outra parte, sua porção não divina, tendo sido feito o ventre dos homens<sup>141</sup>.

Quanto aos mitos e ritos de integração, Eliade (**MA**, p. 99-100) afirma que “integrar, unificar, totalizar, em suma, abolir os contrários e reunir os fragmentos, é, na Índia, a via mais gloriosa do espírito”.

Segundo o referido autor, estes sentidos da reintegração mostram-se na concepção bramânica do sacrifício. A partir do *Brahmanas*, o sacrifício torna-se principalmente uma forma de restauração da unidade primordial: pelo sacrifício reúnem-se os membros separados de *Prajapati*, ou seja, reconstitui-se o Ser divino imolado no princípio do Tempo, a fim de que, de seu corpo, possa renascer o Mundo. A função essencial do sacrifício é voltar a juntar de novo (*samdha*) o que foi despedaçado *in illo tempore*. A par da reconstrução simbólica de *Prajapati*, realiza-se um processo de reintegração do próprio oficiante, que, ao reunir ritualmente os fragmentos de *Prajaati*, “reagrega-se” (*samharati*) a si mesmo, ou seja, esforça-se para integrar a unidade de seu verdadeiro Si-mesmo. Acrescenta Eliade: “Como escreve Ananda Coomaraswamy, a unificação e o ato de tornar-se a si mesmo representam, ao mesmo tempo, uma morte, um renascimento e um casamento”. E conclui o mesmo autor: Essa é a razão porque o simbolismo do sacrifício hindu é extremamente complexo: está-se diante, simultaneamente, de simbolismos cósmicos, sexuais e iniciáticos.

---

<sup>141</sup> Eliade, **MA**, p. 94-95.

### 3.8.1.2. A *coincidentia oppositorum* como uma das maneiras mais arcaicas de exprimir o paradoxo da realidade divina nas formas divinas

Esta perspectiva aborda a manifestação da *coincidentia oppositorum* na estrutura profunda da divindade, que se revela de forma alternada ou concorrente como benévola e terrível, criadora e destruidora, solar e ofidiana, manifesta e virtual, sendo que os mitos que expressam tal manifestação revelam, mais profundamente do que revelaria a experiência racionalista a estrutura da divindade que se situa para além dos seus atributos e reúne todos os contrários, tudo isto de modo que fique evidente que a personalidade divina não pode ser tida, em hipótese alguma, como simples projeção da personalidade humana<sup>142</sup>.

Sob esta perspectiva, Eliade analisa os mitos que têm como tema o mistério de uma polaridade que caracteriza a divindade, polaridade que tende a anular-se numa *coincidentia oppositorum*, numa unidade-totalidade paradoxal, podendo-se citar como exemplo de mitos dessa natureza aqueles que caracterizam o monoteísmo bíblico na figura de Yahweh, que é bom e colérico ao mesmo tempo<sup>143</sup>.

Sobre a ocorrência da *coincidentia oppositorum* no monoteísmo bíblico, utilizaremos a seguinte referência feita por Guimarães (2000, p. 395), que bem resume esta temática sob a perspectiva de Eliade:

Eliade observa que a *coincidentia oppositorum* é evidente no monoteísmo bíblico: ‘Deus é infinito e pessoal, transcendente e ativo na história, eterno e presente no tempo, etc.’ Esses contrários são ainda mais notáveis na pessoa de Cristo. O caráter paradoxal da personalidade de Javé revela uma *coincidentia oppositorum*, cujo significado específico não está em solução de continuidade com aquele comum às diferenças expressões desse arquétipo. O antropomorfismo de Javé comporta qualidades e defeitos tipicamente humanos (compaixão e ódio, alegria e contrariedade, perdão e vingança; entretanto, não demonstra as fraquezas e dos defeitos dos deuses homéricos, não aceita ser ridicularizado, como certos deuses do Olimpo), por outro lado, à diferença da maioria das divindades, ‘Javé não reflete a situação humana; não tem uma família, mas tão somente uma corte celeste. Javé é só e único.’ A obediência absoluta que ele solicita aos fiéis revela, antes, ‘um desejo inumano de perfeição e de pureza absolutas’, que está na base da intolerância e do fanatismo característicos dos profetas e dos missionários dos três monoteísmos, que tomam o exemplo no despotismo e no exclusivismo de Javé. Esse caráter de transcendência e de perfeição absolutas mostra-se na violência de Javé, que ‘provoca uma ruptura em sua representação antropomórfica’. ‘A sua ‘raiva’ revela-se às vezes de tal

<sup>142</sup> Eliade, **THR**, p. 493-494.

<sup>143</sup> Eliade, **THR**, p. 493.

maneira irracional que se pode falar do ‘demonismo de Javé’. Importa aqui salientar, diz Eliade, que os ‘traços negativos’ integram a estrutura original de Javé: ‘Trata-se, na verdade, de uma nova expressão, e a mais impressionante, da deidade como absolutamente distinta da sua criação, como o ‘outro por excelência (o *ganz andere* de Rudolph Otto)’ E prossegue Eliade: ‘A coexistência dos ‘atributos’ contraditórios, a irracionalidade de alguns de seus atos, distinguem Javé de todo ‘ideal de perfeição’ em escala humana. A partir desse ponto de vista, Javé assemelha-se a certas divindades do hinduísmo, a Xiva, por exemplo, ou a Kâli-Dugâ. Mas com uma diferença, que é considerável: essas divindades indianas situam-se além da moral, e como o seu modo de ser constitui um modo exemplar, os seus fiéis não hesitam em imitá-las. Em contraposição, Javé dedica a maior importância aos princípios éticos e à moral prática: pelo menos cinco mandamentos do Decálogo referem-se a esses temas.’

### 3.8.1.3. As diferentes formas de realização, pelo homem, da *coincidentia oppositorum*

Trata-se, aqui, da realização, pelo homem, da *coincidentia oppositorum* ou da transcendência dos contrários.

Eliade (THR, p. 494) afirma que, ainda que a concepção na qual todos os contrários coincidem, ou melhor falando, são transcendidos, constitua precisamente uma definição mínima da divindade, e que, por isso, a personalidade divina não pode, em caso algum, ser tida como simples projeção da personalidade humana, nem por isso a *coincidentia oppositorum* deixa de ser um modelo exemplar para certas categorias de homens religiosos ou para certas modalidades de experiências religiosas. O homem pode realizá-la de diferentes maneiras, segundo o mesmo autor: na orgia, que a apresenta no nível mais elementar da vida religiosa, já que, nesse caso, ela simboliza o retorno ao amorfo e ao indistinto, a recuperação de um estado no qual todos os atributos se anulam e os contrários coincidem; por outro lado, podemos ver essa mesma busca por parte dos ascetas, do *sage* e do místico indiano ou chinês, cujas técnicas e métodos contemplativos têm em vista transcender, radicalmente, todas as qualidades seja de que natureza forem.

Em outro lugar, Eliade (MA, p. 116 e 118) menciona a androginia ritual, os disfarces intersexuais e a androginia simbólica, os dois últimos que ele afirma que são equiparáveis a orgias cerimoniais, como formas de obtenção de uma “totalização” ritual, uma reintegração dos contrários, uma regressão ao indistinto primordial.

Iniciaremos pelas experiências feitas pelo homem para superar os contrários de sua realidade cotidiana, o que os leva a sair de sua situação imediata e pessoal e a alçar-se a uma perspectiva trans-subjetiva, ou, em outras palavras, a atingir o conhecimento

metafísico.<sup>144</sup> Estamos falando aqui, na esteira de Eliade<sup>145</sup>, do asceta, do *sage*, do místico indiano ou chinês que se esforçam por suprimir de suas experiências e de suas respectivas consciências toda a espécie de extremos, quer dizer, esforçam-se para adquirir um estado de neutralidade e indiferença perfeitas, por se tornarem impermeáveis ao prazer e à dor, enfim, esforçam-se para se tornarem autônomos; a superação por meio da ascese e da contemplação conduz, também, à *coincidentia oppositorum*, na medida em que a consciência de cada um desses homens deixa de conhecer os conflitos e os pares de contrários – prazer e dor, desejo e repulsa, frio e quente, agradável e desagradável – desaparecem de sua experiência, ao mesmo tempo em que uma “totalização” se opera neles e *emparelha* com a “totalização” dos extremos que se dá na divindade.

Eliade (MA, 96-97) dá a seguinte descrição para esta categoria de experiências no que toca ao homem religioso hindu:

Na sua experiência imediata, o homem é constituído por pares de contrários. Mais ainda: ele não só distingue o agradável do desagradável, o prazer da dor, a amizade da inimizade, como igualmente é levado a crer que esses opostos são também válidos no absoluto; em outras palavras, que a realidade última é passível de definição pelos mesmos pares de opostos que caracterizam a realidade imediata na qual o homem se encontra imerso pelo simples fato de viver no Mundo. Os mitos, os ritos e as especulações hindus abalam essa tendência humana a considerar a experiência imediata do Mundo um conhecimento metafisicamente válido que reflete, poder-se-ia dizer, a realidade última. Superar os contrários é, sabe-se, um *leitmotiv* da espiritualidade hindu. Pela reflexão filosófica e pela contemplação – como ensina o Vedanta – ou por técnicas psicofisiológicas e meditações – como recomenda o Ioga – chega-se a transcender as oposições e até a realizar a *coincidentia oppositorum* no próprio espírito.

Também se enquadram nesta perspectiva a androginização ritual, que corresponde simbolicamente à reatualização dos mitos da androginia divina e do homem primordial bissexuado, estes que se revelam modelos exemplares para o comportamento humano.

Segundo Eliade (MA, p.116-117), a androginia iniciática pode ser representada por uma operação – uma subincisão iniciática, praticada em certas tribos australianas, que empresta, simbolicamente, um órgão sexual feminino ao neófito - e pode ser sugerida pelo uso de roupas das moças pelos rapazes e vice-versa – costume este de

---

<sup>144</sup> Eliade, MA, p. 96.

<sup>145</sup> Eliade, THR, p. 494.



certas tribos africanas, também existente na Polinésia e frequente na Grécia antiga, que corresponde a uma versão atenuada de androginia<sup>146</sup>.

O significado da androginia iniciática representada por uma operação, praticada pelos australianos, de acordo com Eliade (MA, p. 116), pode ser assim enxergado:

Se levarmos em conta que, para os australianos, como aliás para muitas outras populações primitivas, os não-iniciados são considerados assexuados e que o acesso à sexualidade é uma das conseqüências da iniciação, a significação profunda desse rito parece ser a seguinte: não é possível tornar-se um homem sexualmente adulto antes de conhecer a coexistência dos sexos, a androginia; em outras palavras, não se pode ter acesso a um modo de ser particular e bem determinado antes de conhecer um modo de ser total.

Sobre os costumes rituais de uso de roupas do sexo ou dos chamados disfarces intersexuais, o autor citado (MA, p. 117-118) lhes atribui o seguinte significado:

Se levarmos em conta que esses disfarces [os disfarces intersexuais que eram praticados na Grécia em certas cerimônias dionisíacas, nas festas de Hera em Samos e em outras ocasiões] eram muito difundidos durante o carnaval ou nas festas da primavera na Europa, além de diversas cerimônias agrícolas na Índia, na Pérsia e em outros países da Ásia, compreendemos a principal função desse rito: trata-se, em resumo, de sair de si mesmo, de transcender a situação particular, fortemente historicizada, e encontrar uma situação original, trans-humana e trans-histórica, já que precedente à constituição da sociedade humana; uma situação paradoxal, impossível de se manter durante a vigência profana, no tempo histórico, mas que cumpre reintegrar periodicamente para restaurar, mesmo que no espaço de um instante, a plenitude inicial, a fonte ainda íntegra da sacralidade e do poder.

A troca ritual de roupas implica uma subversão simbólica de comportamentos, pretexto para folias carnavalescas, mas também para a libertinagem das *Saturnália*. Em suma, é uma suspensão das leis e dos costumes, pois a conduta dos sexos passa a ser exatamente a contrária à que deve ser normalmente. A subversão dos comportamentos implica a confusão total dos valores, nota específica de todo ritual orgiástico. Morfologicamente, os disfarces intersexuais e a androginia simbólica são equiparáveis a orgias cerimoniais. Em cada um desses casos, verifica-se uma ‘totalização’ ritual, uma reintegração dos contrários, uma regressão ao indistinto primordial. Em suma, trata-se da restauração simbólica do ‘Caos’, da unidade indiferenciada que precedia a Criação, e esse retorno ao indistinto traduz-se por uma regeneração suprema, por um crescimento prodigioso de poder. Essa é a razão, entre outras coisas, de a orgia ritual ser efetuada em benefício das colheitas ou por ocasião do Ano Novo: no primeiro caso, a orgia possibilita a fertilidade agrícola; no segundo, a orgia simboliza o retorno ao Caos pré-cosmogônico, com a imersão no reservatório ilimitado de poder que existia antes da

---

<sup>146</sup> Conforme o mencionado autor refere em seu **THR**, p. 498.

Criação do Mundo e que possibilitara a cosmogonia. O ano que está nascendo corresponde ao Mundo que está sendo criado.

Segundo Eliade (MA, p. 119), aos ritos de totalização pela androginia simbólica ou pela orgia podem ser atribuídos diversos valores, não apenas os que foram indicados por ele no trecho supra transcrito, embora todos eles sejam realizados quando se trata de garantir o sucesso de um começo: começo da vida sexual e cultural representada pela iniciação, o Ano Novo, a primavera, ou o “começo” representado por uma nova colheita.

3.8.1.4. A associação do mistério do sagrado como transcendente com o paradoxo do próprio homem, que existe no tempo e na história – a nostalgia do “paraíso perdido”

Sob esta perspectiva, trata-se da nostalgia de um estado de unidade ou perfeição ou de um “paraíso perdido”, no qual todas as contradições são superadas por meio da *coincidentia oppositorum* que é obtida por meio de rituais que têm sua razão de ser no desejo de reintegrar a totalidade primordial anterior à Criação, Criação esta que ocorre com a irrupção causada pelo Mundo ordenado, isto é, pelo Cosmo. Neste caso, o caos, o pré-formal, o homogêneo é tido como sendo a expressão da totalidade, da unidade, ou seja, da perfeição, uma revelação do divino, uma espécie de divina *coincidentia oppositorum*, tendo essa unidade primordial, enquanto total e vista como positividade e complementaridade, sido perdida em razão da individuação dos seres, a qual representa uma fragmentação e um empobrecimento, de modo que o retorno àquela unidade corresponde à salvação<sup>147</sup>.

Em seu **THR** Eliade (p. 497-500) diz que ao mito da androginia divina corresponde toda uma série de mitos e rituais relativos à androginia humana, sendo que, neste caso, o mito do deus andrógino e do “antepassado” ou o “homem primordial” bissexuado constitui o paradigma desta experiência religiosa do homem.

De acordo com o citado autor, o mito do deus andrógino e do “antepassado” ou “homem primordial” bissexuado é paradigmático em relação a todo um conjunto de

---

<sup>147</sup> Guimarães (2000, p. 385) menciona que quanto aos tipos de primordialidade, Eliade, na vasta tipologia que apresenta dos mitos cosmogônicos, distingue duas maneiras de considerar o que ele chama ‘a situação de caos’ ou de informe homogeneidade inicial que vem ordenada e cosmizada por obra do Criador ou do demiurgo ou, então, que cessa com a irrupção causada pelo Mundo ordenado, isto é, pelo Cosmo. No primeiro caso, o caos inicial é amorfo, confuso, situação em que não se pode subsistir; no segundo, o caos, o pré-formal, o homogêneo, é apresentado como a expressão da totalidade, da unidade, isto é, da perfeição, uma revelação do divino, uma espécie de *coincidentia oppositorum*.

cerimônias coletivas que visam a reatualizar periodicamente esta condição inicial que é considerada o modo perfeito da humanidade.

No que se refere aos ritos de androginia, Eliade cita as operações de circuncisão e de subincisão que têm por finalidade a transformação ritual do jovem australiano ou da jovem australiana num andrógino e às cerimônias de trocas de trajes que são apenas versões atenuadas da androginia que se deram na Índia, na Pérsia e em outras partes da Ásia.

Na mesma obra o citado autor dá outra valência a estas espécies rituais além daquela por nós referida no subitem 3.8.1.3.retro, nova valência essa que ilustra a perspectiva de abordagem da *coincidentia* oppositorum como uma forma de restauração, que vem a ser a seguinte:

Em resumo, o homem experimenta periodicamente a necessidade de recuperar – nem que seja pelo tempo de um relâmpago – a condição da humanidade perfeita, na qual os sexos coexistiam como coexistem, a par de todas as outras qualidades e de todos os outros atributos na divindade. O homem que trazia roupas de mulher não se tornava, por isso, mulher, como pareceria a uma observação superficial, mas realizava por um momento a unidade dos sexos, um estado que lhe facilitava a compreensão total do Cosmo. A necessidade que o homem experimenta de anular periodicamente uma condição diferenciada e bem fixada para reencontrar a ‘totalização’ primordial, explica-se pela mesma necessidade da ‘orgia’ periódica em que todas as formas se desintegram para terminarem na recuperação do ‘Mesmo’, do ‘Todo-Uno’ anterior à Criação. Acabamos de descobrir aqui, mais uma vez, a necessidade de abolir o passado, de suprimir a ‘história’ e de recomeçar uma nova vida por uma nova criação. Morfológicamente, o ritual da ‘troca de trajes’ é análogo à ‘orgia’ cerimonial. Acontecia, de resto, frequentemente, que os disfarces fossem pretextos para orgias propriamente ditas. No entanto, mesmo as variações mais aberrantes destes rituais não conseguiram anular-lhes a significação essencial, quer dizer, a reintegração na condição paradisíaca do ‘homem primordial’. E todos estes rituais têm por modelos exemplares os mitos da androginia divina.

### 3.9. IMAGENS E SÍMBOLOS RELIGIOSOS NO PENSAMENTO DE ELIADE

Eliade, em sua obra realizada no campo da História das Religiões, faz incontáveis referências a “imagens” e “símbolos”, termos os quais são muitas vezes utilizados de modo intercambiável; em outras vezes, nos escritos eliadianos, cada um destes termos adquire sentidos próprios não intercambiáveis.

Torna-se, então, impositivo esclarecermos as significações que Eliade atribui aos termos “imagem” e “símbolo” quando os distingue um do outro, bem como o que

significam eles quando ele os utiliza um pelo outro, atribuindo-lhes um mesmo significado. É o que faremos neste subitem.

Já mencionamos antes no subitem 2.2.4.1. retro, que Eliade usa a expressão símbolo religioso em dois sentidos: a) *em sentido lato*, todo ato religioso tem caráter simbólico, pois, em se tratando de um ato, integra o âmbito da atuação do homem e todas as atividades do homem, como já dissemos antes, implicam o simbolismo; além disso, em se tratando de simbolismo religioso, o ato humano refere-se a seres ou valores sobrenaturais ou meta-empíricos, donde se tem aqui outra razão para o caráter simbólico do ato religioso; b) *em sentido estrito*, a palavra símbolo, segundo Eliade, deve reservar-se a símbolos que prolongam uma hierofania ou que constituem eles mesmos uma revelação não exprimível mediante uma outra forma mágico-religiosa (mito, rito, forma divina, etc.); enquanto a hierofania corresponde a uma manifestação direta e momentânea da divindade, o símbolo em sentido estrito prolonga, substitui, continua a hierofania no tempo, permite um contato ininterrupto com o sagrado.

O seguinte trecho retirado de **THR** (p. 515-516) bem exemplifica estas duas acepções da expressão “símbolo religioso” segundo Eliade:

**Pedras simbólicas.** – Raros são os fenômenos mágico-religiosos que não impliquem, de uma forma ou de outra, um certo simbolismo. [...] Não há dúvida de que todo o fato mágico-religioso é uma cratofania, uma hierofania ou uma teofania: não há que voltar a rever este assunto. Mas, frequentemente, encontramos-nos em presença de cratofanias, de hierofanias ou de teofanias *mediatas*, obtidas por meio de uma participação ou de uma integração num sistema mágico-religioso que é sempre um sistema simbólico, quer dizer, um simbolismo. Assim, para referirmos apenas um exemplo, vimos que certas pedras se tornam sagradas porque a alma dos mortos – dos ‘antepassados’ se encarnam nelas ou então porque manifestam ou representam uma força sagrada, uma divindade, ou ainda porque um pacto solene ou um acontecimento religioso tiveram lugar na sua vizinhança. Mas muitas outras pedras adquirem a sua qualidade mágico-religiosa graças a uma hierofania ou a uma cratofania *mediatas*, quer dizer, por um simbolismo que lhes confere um valor mágico ou religioso.

Num apanhado das colocações feitas por Eliade em **IS** e **OR**, Spineto (2006, p. 208-209) aponta as seguintes diretrizes quanto à amplitude e ao significado das colocações acerca do símbolo religioso levadas a efeito pelo autor romeno:

O estudo do símbolo religioso em sentido estrito capacita Eliade a atingir resultados que podem ser estendidos ao símbolo religioso em geral e, por fim, à atividade simbólica do homem enquanto tal. De fato, as imagens, os símbolos (em sentido estrito) religiosos cumprem a função de ‘colocar a nu a modalidade mais secreta do ser’, permitem

um melhor conhecimento do homem *tout court*. O ‘homem total’ é o *homo religiosus*, isto é, aquele que reconhece sua incompletude e sua sede do sagrado: ‘o homem total’ não é jamais dessacralizado de todo e até mesmo é duvidoso que tal situação seja porventura possível’ porque o homem profano eliminou da sua consideração o *Ganz andere* e não está mais em condições de se reconhecer como ‘inventor’ e intérprete dos símbolos. Malgrado isto, o homem profano, continuando a ser homem, produz igualmente símbolos; trata-se, no entanto, de símbolos degradados, que não sendo reconhecidos conscientemente, não podem desenvolver plenamente suas funções. Eis aí porque o estudo dos símbolos religiosos é fundamental para compreender os símbolos não religiosos: o símbolo religioso é o símbolo vivido conscientemente, na plenitude do seu significado, de modo que ‘mais do que qualquer outro, o historiador das religiões está qualificado para fazer avançar o conhecimento dos símbolos’ e, se se considera o símbolo como objeto de estudo da psicanálise, a história das religiões poderá ser considerada, ‘se se aceita o termo, [como] uma meta-psicanálise’.

Consoante já mencionamos antes, na obra eliadiana encontram-se referências a “imagens” e “símbolos”, as quais são muitas vezes utilizadas de modo intercambiável para significar a mesma coisa, ou seja, o símbolo religioso em sentido lato; e outras vezes adquirem, cada uma delas, sentido próprio não intercambiável.

É necessário, então, esclarecer o relacionamento entre os vocábulos “imagem” e “símbolo” na obra eliadiana.

O símbolo tem um aspecto físico e o mito se manifesta nas palavras que o narram.

A imagem, a seu turno, tem uma realidade mental, mesmo apresentando-se inevitavelmente ligada aos significados.

Para apresentar o conceito de imagem Eliade (IS, p. 16) remete-se à etimologia, escrevendo:

‘Ter imaginação’ é gozar de uma riqueza interior, de um fluxo ininterrupto e espontâneo de imagens. Porém, espontaneidade não quer dizer invenção arbitrária. Etimologicamente, ‘imaginação’ está ligada a *imago*, ‘representação’, ‘imitação’, a *imitor*, ‘imitar, reproduzir’. Excepcionalmente, a etimologia responde tanto às realidades psicológicas como à verdade espiritual. A imaginação *imita* modelos exemplares— as Imagens [os arquétipos] - reproduzindo-os, reatualizando-os, repetindo-os infinitamente. Ter imaginação é ver o Mundo na sua totalidade; pois as Imagens têm o poder e a missão de *mostrar* tudo o que permanece refratário ao conceito. Isso explica a desgraça e a ruína do homem a quem ‘falta imaginação’: ele é cortado da realidade profunda da vida e de sua própria alma.

Ainda sobre a Imagem, Eliade (IS, p. 11) escreve que ela, por sua própria estrutura, é multivalente, pois se o “espírito utiliza as imagens para captar a realidade

profunda das coisas, é porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e conseqüentemente não poderia ser expressa por conceitos”.

Segundo Spineto (2006, p. 209-210), o caractere distintivo da imagem não está

na capacidade de imitar os modelos exemplares, que são estes também imagem, mas está muito mais no remeter a qualquer coisa diversa, qualquer coisa de mais fundamental. Esta alteridade é estranha à razão, mas é justamente ‘poder e missão das Imagens *mostrarem* tudo o que permanece refratário ao conceito”; e isto é possível enquanto a imagem se apresenta como ‘feixe de significados’, ou seja, porque a imagem tem natureza simbólica. De fato, ‘a imaginação nada em pleno simbolismo’ e Eliade fala às vezes indiferentemente de imagem e símbolo.

Enfim, conclui Spineto (2006, p. 210) a respeito das significações possíveis da Imagem no pensamento eliadiano que Imagem e Símbolo são duas realidades distintas quando a Imagem é confrontada com o símbolo em sentido estrito; tomado o símbolo em sentido lato, a Imagem pode ser equiparada ao símbolo:

se se entende o conceito de símbolo em sentido estrito, pode-se afirmar que imagem e símbolo são duas realidades distintas; em senso lato, ao invés, a imagem pode ser equiparada ao símbolo: toda imagem é simbólica, enquanto remete a qualquer coisa diversa.

### 3.10. A A-HISTORICIDADE DA VIDA RELIGIOSA – A UNIVERSALIDADE E A EXEMPLARIDADE DAS ESTRUTURAS SIMBÓLICAS ARQUETÍPICAS - O SIMBOLISMO RELIGIOSO E A HISTÓRIA

Nos prólogos a **CTAE**, **MSM** e **IS**, e em outras obras suas, Eliade procura distinguir o campo da atividade fenomenológica que desenvolve em sua História das Religiões da pura explicação histórica (causal, psicológica, sociológica, etc.), afirmando que o historiador das religiões não deve se restringir a uma mera investigação histórica, pois o que lhe é compete encontrar a significação dos fenômenos religiosos que se revelam nos dados que se propõe a examinar. Encontrar a significação dos fenômenos religiosos equivale a interpretá-los e, assim, no caso de Eliade, a interpretação não se confunde com a explicação das condições temporais e históricas em que tais fenômenos se manifestaram.

O trabalho de interpretação que Eliade faz dos fenômenos religiosos históricos em sua História das Religiões tem, conforme se viu, como instrumentos metodológicos fundamentais os simbolismos religiosos que compõem a morfologia do sagrado e suas estruturas arquetípicas, o que equivale a dizer que a interpretação que ele faz dos

fenômenos religiosos históricos se trata, na verdade, de uma interpretação meta-histórica, ainda que tal tipo de interpretação não despreze, antes também leve em conta, os elementos históricos e culturais que fizeram com que a estrutura arquetípica de tal ou qual simbolismo religioso tenha se manifestado na história, simbolicamente, sob uma forma simbólica determinada e não outra.

O tema da a-historicidade da vida religiosa está estreitamente ligado ao tema do sagrado considerado por nosso autor como um elemento da estrutura da consciência humana e não como um estágio na história da consciência humana. O sagrado, como já mencionamos antes, é, para Eliade, um elemento da estrutura da consciência humana, e, nesta medida, é o que se mostra ao homem como “o real” e “verdadeiro”, o que é capaz de dar um sentido a sua vida, permitindo-lhe transcender sua situação histórica. Se o sagrado é um elemento da estrutura da consciência do homem; se o sagrado, como já vimos, manifesta-se ao homem simbolicamente; decorre daí, naturalmente, a universalidade, perenidade e continuidade das estruturas arquetípicas dos simbolismos religiosos em que se expressam as diversas modalidades do sagrado na experiência religiosa, estruturas arquetípicas aquelas que dizem respeito às respostas dadas pelo homem às situações existenciais primordiais que ele teve que enfrentar no momento em que se tornou consciente de sua posição no Cosmo. Nestas características comuns a toda experiência religiosa – a universalidade, a perenidade e a continuidade das estruturas arquetípicas dos simbolismos religiosos que conformam a morfologia do sagrado - devem-se enxergar a unidade espiritual da humanidade sob o ponto de vista religioso e, por via de consequência, a a-historicidade da vida religiosa.

A admissão da a-historicidade da vida religiosa da humanidade pelo autor romeno, como veremos, não é incompatível com a admissão de sua parte não somente da “história” dos símbolos religiosos, como da consequente existência de uma história universal das religiões: as estruturas simbólicas arquetípicas, que constituem o núcleo das experiências religiosas primordiais do ser humano, são estruturas “dadas” com as quais a consciência do *homo religiosus* histórico irá interagir para encontrar uma solução religiosa específica para uma situação existencial vivida num contexto histórico-cultural determinado, com isto vivenciando uma experiência religiosa concreta, histórica. Em razão da forma como se desenvolve este processo de simbolização<sup>148</sup>, chega-se à constatação de que os símbolos religiosos têm a capacidade

---

<sup>148</sup> Sobre o processo de simbolização, cf. subitem 3.2.4.1. retro.

de se enriquecerem, empobrecerem ou mesmo serem “esquecidos” ou relegados ao inconsciente ao longo da história, ou seja, têm uma história, que é universal; e assim sendo, também a religião tem uma história. Este tema – o simbolismo religioso e a história será desenvolvido também no subitem 3.10.2. adiante.

### **3.10.1. A a-historicidade da vida religiosa – a universalidade e a exemplaridade das estruturas simbólicas arquetípicas**

Como foi por nós referido no subitem 2.2.4.2. retro, o que se encontra por trás da reconstrução que Eliade faz do universo espiritual arcaico é a explicitação das estruturas antropocósmicas que constituem as matrizes ou as estruturas simbólicas universais arquetípicas da experiência religiosa.

Já vimos atrás que também que as Imagens e os Símbolos são multivalentes, não comportam uma interpretação unívoca e somente como multivalentes é que podem ser interpretados. Esta multivalência implica a integração das diversas valorizações históricas de um simbolismo religioso antropocósmico num sistema coerente de correlações simbólicas que assim se configuram justamente pela impossibilidade de se traduzir em conceitos a riqueza polissêmica de suas expressões. Uma interpretação unívoca, redutiva, ou empírica das Imagens e dos Símbolos que conformam a morfologia do sagrado acarretaria como consequência sua identificação com apenas uma de suas significações ou com apenas um dos seus vários planos de referência; equivaleria a reduzir uma imagem arquetipal assim considerada como modelo exemplar com apenas uma de suas possíveis valorações por meio de uma terminologia concreta, conceitual; equivaleria a uma redução da significação em detrimento da necessária integração dos diversos significados em sistemas simbólicos lógicos e coerentes.

Quanto à lógica dos símbolos, como já também abordamos antes, ela significa que os símbolos não são criações fortuitas e arbitrarias da psique, atuando segundo sua lógica própria. Os símbolos têm a faculdade de combinar-se entre si e de integrar-se em sistemas coerentes, permitindo ao *homo religiosus* estabelecer relações estruturais e contínuas entre fenômenos de natureza diversa. É a lógica dos símbolos que habilita Eliade a afirmar que “os símbolos, qualquer que seja sua natureza, e qualquer que seja o plano em que se manifestam, são sempre coerentes e sistemáticos”; e que “ao menos



alguns grupos de símbolos resultam coerentes e logicamente encadeados entre si, de forma que podemos formulá-los sistematicamente e traduzi-los em termos racionais”<sup>149</sup>.

Já ao discorrermos sobre o arquétipo considerado por Eliade como categoria existencial, vimos que, para o autor romeno, os símbolos, os mitos e os ritos revelam sempre uma situação-limite do homem e não apenas uma situação histórica, situação-limite assim considerada aquela que o homem descobre tomando consciência de seu lugar no Cosmo. Vimos também que o simbolismo religioso é o substrato de todas as criações religiosas do homem arcaico, constituindo a matéria a partir da qual o referido homem elabora criativamente as soluções para suas crises existenciais e formula suas crenças. E vimos ainda que a variedade das soluções simbólicas, ao mesmo tempo em que externa a criatividade do homem arcaico, revela a natureza multivalente do símbolo religioso. Por último, vimos, para o que aqui nos interessa, que o arquétipo não é tão somente o modelo exemplar que o *homo religiosus* das sociedades arcaicas e tradicionais exprime através do mito e reatualiza por meio do rito, possuindo, além disto, um caráter universal e primordial na medida em que se liga à própria existência humana, constituindo um componente da existência humana; e que, metodologicamente encarado, o arquétipo, como estrutura arquetípica invariante, primeira, a-histórica e universal dos fenômenos religiosos – quer dizer, como categoria morfológico-interpretativa -, constitui o instrumento metodológico utilizado por Eliade para proceder a sua interpretação dos fatos religiosos, situando-se no plano de significação dos referidos fatos com o objetivo de elucidar a situação existencial que tornou possível sua constituição.

Assim é que, dentro desta linha de pensamento, podemos encontrar na obra eliadiana um bom número de afirmações sobre a unidade fundamental das ideias religiosas da humanidade e de sua continuidade ao longo da história, sobre a unidade profunda e indivisível do ser humano e sobre a unidade da história espiritual da humanidade.

As razões da universalidade, da perenidade e da continuidade das estruturas religiosas essenciais encontram-se nas ideias de Eliade manifestadas várias vezes em sua obra sobre o modo de ser do homem no Mundo e sobre a condição humana enquanto tal: segundo ele (*apud* Allen, 1985, p. 223, nota de rodapé n° 21), o historiador das religiões, ao considerar a consciência do homem, situa-se em uma perspectiva não

---

<sup>149</sup> *Apud* Allen, 1985, p. 157.

evolucionista; quando um homem toma consciência de seu ‘modo de ser’, participa ao mesmo tempo do ser supostamente primitivo e do filósofo contemporâneo, vez que a situação humana em geral foi sempre a mesma em todas as épocas, tratando-se de uma constante essencial da humanidade.

Eliade justifica a importância que atribui às estruturas universais pelo fato de que o ser humano, pelo próprio evento de sua presença no Mundo, se depara com múltiplas situações existenciais de natureza arquetípica, com as quais deve se confrontar, v. g., nascimento, morte, sofrimento, angústia, etc.; para resolver tais situações, ele se orienta por certos esquemas paradigmáticos, como se dá com as estruturas religiosas de ascensão<sup>150</sup>, de iniciação<sup>151</sup> e de êxtase<sup>152</sup>. Além disso, segundo Eliade (*apud* Guimarães, 2000, p. 370, nota de rodapé n° 62), todas as tradições religiosas da humanidade consideram a *imitatio dei* como a norma e a linha diretriz da existência humana.

É por isso que Eliade (*apud* Guimarães, 2000, p. 248, nota de rodapé n° 50) pode afirmar que “a história das religiões [História das Religiões] é a história do encontro do homem com o sagrado, um fenômeno universal, feito evidente de muitas maneiras”.

Uma experiência religiosa, por sua própria natureza, torna-se uma experiência universal na medida em que ultrapassa seus condicionamentos históricos, “esforçando-se” por realizar seu “arquetipo”. O conteúdo fixado por tal experiência religiosa tem a tendência de repetir-se ao infinito por intermédio de diferentes formas de expressão religiosa, implicando, desta forma, uma revalorização das hierofanias a partir desta

---

<sup>150</sup> Eliade (*apud* Allen, 1985, p. 230, nota de rodapé n° 27) considera o simbolismo da ascensão como o mais apto para revelar os graus mais elevados da experiência religiosa:

o simbolismo da ascensão revela seu significado mais profundo quando é decifrado a partir da perspectiva da atividade mais ‘pura’ do espírito. Poderia dizer-se que comunica sua ‘verdadeira mensagem’ no plano da metafísica e da mística e que graças aos valores expressos pela ascensão na vida do espírito (elevação da alma até Deus, êxtase místico, etc.) as demais significações, captadas nos planos do ritual, do mito, do onírico e da psicagogia resultam para nós completamente inteligíveis, descubram-nos suas intenções secretas.

<sup>151</sup> Eliade (*apud* Guimarães, 2000, p. 370, nota de rodapé n° 63) exemplifica a equação humano = religioso por meio da referência aos ritos de iniciação. Por meio da iniciação, o noviço ultrapassa o modo de vida natural, o da infância, e tem acesso ao modo cultural, quando é introduzido aos valores espirituais. A função da iniciação é conferir aos homens ‘um estatuto humano’. Antes da iniciação, o jovem não participa ainda plenamente da condição humana, pela razão de ainda não ter acesso à vida religiosa. Segundo o autor romeno, a inicial é uma experiência existencial fundamental, já que, graças a ela, o homem se torna capaz de assumir plenamente seu modo de ser.

<sup>152</sup> Escreve Eliade (*apud* Allen, 1985, p. 224, nota de rodapé n° 23) sobre a experiência extática: a experiência extática enquanto tal, enquanto fenômeno original, é constitutiva da condição humana; não se pode imaginar uma época em que o homem não tenha tido sonhos ou visões nem tenha entrado em ‘trance’, perda da consciência que se interpretava como uma viagem da alma ao além. O que se modificava e mudava com as diferentes formas de cultura e de religião era a interpretação e a valorização da experiência extática.

experiência fundamental. O que a dialética das hierofanias mostra, entre outras coisas, é, por um lado, a fragmentação excessiva das manifestações do sagrado; por outro lado, ela revela uma unificação daquelas hierofanias em razão de sua tendência a aproximar-se de seu arquétipo próprio e realizar plenamente, purificando-se dos condicionamentos históricos, sua estrutura arquetípica própria. Uma experiência religiosa total, escreve Eliade (*apud* Guimarães, 2000, p. 401, nota de rodapé nº 125),

se ela é bem sucedida, leva à experiência mística absoluta, que descobre e identifica o sagrado em toda a parte e em parte alguma no Universo; é esta experiência que, nas religiões relativamente ‘evoluídas’, como o budismo, o hinduísmo e o cristianismo leva à teologia negativa.

De tudo o que foi dito até aqui neste subitem sobre o pensamento eliadiano, sob o prisma de sua concepção acerca da a-historicidade da vida religiosa, podem-se retirar duas orientações fundamentais que, dentre outras, servem de fio condutor para a construção da obra de nosso autor: a) a necessidade da elucidação do momento originário, arquetípico, para a interpretação dos fenômenos religiosos como procedimento geral e essencial da hermenêutica eliadiana; b) as situações arquetípicas ou os arquétipos referem-se a intuições “primordiais” que se fundam sobre a relação do homem com o Mundo, sendo *a priori* existenciais na medida em que dizem respeito a revelações originárias acerca a condição do homem no Mundo.

Para darmos um exemplo do que significa a a-historicidade da vida religiosa sob a ótica de Eliade tal como a vimos desenvolvendo até aqui, utilizaremos, a seguir, o estudo por ele feito em **IS** (Capítulo III, p. 89-122) acerca do simbolismo dos nós, intitulado O ‘deus amarrador’ e o simbolismo dos nós.

Ao discorrer sobre o simbolismo dos nós, Eliade (**IS**, p. 112) assim condensa seu significado arquetípico:

Realmente, o “fio da vida” simboliza em inúmeros países o destino humano. ‘O fio de sua vida (lit: a corda de sua tenda) foi rompido!, exclama Jó (4, 21; cf. 7,6). Aquiles, como todos os mortais, ‘sofrerá o que, no seu nascimento, o destino fiou para ele com o linho, no momento em que sua mãe deu à luz’ (*Ilíada*, 20, 128; cf. 24, 210). As deusas do destino tecem o fio da vida humana: ‘Nós o deixaremos sofrer o destino que as tristes Fiadeiras colocam em seus fusos na hora em que de sua mãe ele recebeu a luz’. (*Odisséia*, 7, 198., trad. Fr. V. Bérard). E ainda: o próprio Cosmo é concebido como um tecido, como uma enorme ‘rede’. Na especulação indiana, por exemplo, o ar (*vāyu*), ‘teceu’ o universo, ligando, como que por um fio, este Mundo ao outro Mundo e todos os seres (*Brhadâraryaka Up.*, III, 7, 2), da mesma forma que seu sopro (*prana*) ‘teceu’ a vida humana. (‘X, 2,

13). Resulta daí que um simbolismo tão denso exprime duas coisas essenciais: por um lado, que, no Cosmo como na vida humana, tudo está ligado através de uma textura invisível; por outro, que certas divindades são as mestras desses ‘fios’ que, em última análise, constituem uma vasta ‘amarração cósmica’.

Eliade (IS, p. 114-116) também analisa o simbolismo dos nós sob o prisma das situações-limite a que ele responde nos planos cosmológico, mágico, religioso, iniciático, metafísico e soteriológico, fazendo-o assim:

Vários outros complexos simbólicos caracterizam, quase com as mesmas fórmulas, a estrutura do Cosmo e a ‘situação’ do homem no Mundo. A palavra babilônica *markasu*, ‘ligadura, corda’, designa na mitologia ‘o princípio cósmico que une todas as coisas’ e também ‘o suporte, o poder e a lei divina que mantêm unido o Universo’. Da mesma forma, Chuang Tse (capítulo VI) fala do *tao* como da ‘corrente da criação inteira, o que lembra a terminologia cosmológica indiana. Por outro lado, o labirinto é concebido, às vezes, como um ‘nó’ que deve ser ‘desatado’, e esta noção se encaixa em um conjunto metafísico-ritual que abrange as ideias de dificuldade, perigo, morte e iniciação. Em outro plano, o do conhecimento e da sabedoria, encontramos expressões similares: fala-se da ‘libertação’ das ilusões (que na Índia leva o mesmo nome que a magia de Varuna, *mâyâ*); procura-se ‘rasgar’ os véus da irrealdade, ‘desatar’ os ‘nós’ da existência, etc.. Isto dá a impressão de que a situação do homem no Mundo, qualquer que seja a perspectiva que consideremos, expressa-se sempre através de palavras-chave que contêm a ideia de ‘atar, acorrentar, amarrar’, etc.. No plano mágico, o homem serve-se de nós-amuletos para defender-se contra as amarras dos demônios e dos feiticeiros; no plano religioso, ele se sente ‘amarrado’ por Deus, preso no seu ‘laço’; mas a morte também o ‘amarra’, concretamente (o cadáver é ‘amarrado’) ou metaforicamente (os demônios amarram a alma do defunto). Ainda melhor: a própria vida é um ‘tecido’ (às vezes um tecido mágico, de proporções cósmicas, *mâyâ*), ou um ‘fio’ que sustém a vida de cada um dos mortais. Essas diversas perspectivas têm certos pontos em comum: em todos os lugares, o objetivo final do homem é libertar-se ‘das amarras’: a iniciação mística do labirinto, durante a qual se aprende a desatar o nó labiríntico a fim de poder desatá-lo quando a alma o encontrar após a morte, corresponde à iniciação filosófica, metafísica, cuja intenção é ‘rasgar’ o véu da ignorância e libertar a alma das correntes da existência. Sabe-se que o pensamento indiano é dominado por esta sede de libertação, e que sua terminologia mais característica se reduz a formulações polares, tais como ‘acorrentar-libertar’, ‘amarrado-desamarrado’, ‘ligado-desligado’ etc.. As mesmas formulações estão presentes na filosofia grega: na caverna de Platão, os homens são presos por correntes que os impedem de se mexer e de virar a cabeça (*Rep.*, VII, 514, *a ss.*). A alma, ‘após sua queda, foi presa, foi acorrentada...; ela está, dizem num túmulo e numa caverna; porém, voltando-se para os pensamentos, ela se libertará dos seu lados...’ (Plotino, *Enéadas*, IV, 8,1: ‘A caminhada em direção à inteligência é, para a alma, a libertação das suas amarras.’)

Eliade (IS, p. 116) enxerga nos simbolismo dos nós uma espécie de arquétipo da situação do homem no Mundo quando escreve:

essa polivalência do complexo do ‘amarrar’ – que acabamos de observar nos planos cosmológico, mágico, religioso, iniciático, metafísico, soteriológico – vem provavelmente do fato de que *o homem reconhece nesse complexo uma espécie de arquétipo da sua própria situação no Mundo.*

Sobre o “arquétipo da situação do homem no Mundo” que Eliade enxerga no complexo simbólico do simbolismo dos nós, Guimarães (2000, p. 425-426) afirma que ele encampa a totalidade das situações existenciais, de modo que todos os arquétipos se encontram nele:

Todos os arquétipos enquanto se referem a situações-limites, a situações existenciais portadoras de significações fundamentais se reduzem, em última análise, a um só, que implica a totalidade das situações existenciais, as primeiras intuições e revelações humanas e que é o ‘arquétipo da situação do homem no Mundo’. Isso quer dizer que não há revelação ou intuição arquetipal que não pressuponha que a situação do homem no Mundo é constituída por uma rede de relações e de correspondências entre os diferentes níveis da realidade, que a *condição* humana consiste em que o homem está inscrito nessa rede de relações e de correspondências.

Segundo Eliade (IS, p. 117), parece que em alguns casos dos simbolismos dos nós (o da soberania mágica indo-européia, por exemplo), trata-se de conjuntos mítico-rituais que são historicamente solidários; mas essa historicidade do complexo indo-europeu do “amarrar” não implica necessariamente que todos os outros costumes e crenças mágico-religiosos relativos a um complexo similar sejam também históricos ou derivem de um mesmo elemento ancestral, ou decorram de influências diretas ou indiretas, de empréstimos, etc.. Para reforço dessa sua argumentação em torno da a-historicidade do arquétipo ou simbolismo dos nós, o autor romeno (IS, p. 117-118) refere-se ao complexo da ascensão ritual e do voo mágico sob igual perspectiva, em relação ao qual escreve que

se por um lado podem ser estabelecidas certas relações históricas (filiação, empréstimos) entre as diversas crenças e sistemas (rituais, místicas, etc.) que compreendem a ascensão como um dos seus elementos essenciais, por outro a morfologia da ascensão e o do simbolismo do voo ultrapassa em muito essas relações históricas. Mesmo que se consiga identificar a fonte histórica responsável por todos os rituais e simbolismos sociais da ascensão, mesmo que estejamos, por conseguinte, em condições de definir o mecanismo e as etapas da sua difusão, ainda restará a explicar o simbolismo do sonho ascensional, dos devaneios e das visões estéticas, que ao são apenas

centradas em torno do complexo da ascensão e do voo, mas apresentam esse mesmo complexo já organizado e carregado dos mesmos valores que revelam os rituais, os mitos e os *philosophoumena* da ascensão.[...] Contentemo-nos em concluir que estamos tratando de expressões não-históricas de um mesmo simbolismo arquetípico, que se manifesta de maneira coerente e sistemática no plano do ‘inconsciente’ (sonho, alucinação, devaneio), como no do ‘transconsciente’ e do consciente (visão estética, rituais, mitologia, *philosophoumena*).

Através da análise do simbolismo dos nós, que aqui tomamos como exemplo do posicionamento teórico de Eliade sobre a questão referida a seguir, podemos afirmar que o autor romeno constata que certas experiências religiosas fundamentais ou certos simbolismos religiosos não são criações culturais de uma determinada época ou de um determinado círculo cultural, mas, sim, que parecem verificar-se universalmente, seja no plano do inconsciente como no do transconsciente e do consciente.

Sem incidir num reducionismo psicológico, Eliade (*apud* Guimarães, 2002, p. 426) remete-se às descobertas da psicologia do profundo sobre a sobrevivência dos símbolos e dos temas míticos na psique do homem moderno, para afirmar que a redescoberta espontânea dos arquétipos do simbolismo arcaico é comum a todo ser humano, sem diferença de raça ou de meio histórico, tomando aquelas descobertas como confirmações da a-historicidade de certos fenômenos originários relacionados com a situação do homem no cosmo.

### **3.10.2. O simbolismo religioso e a história**

Sem embargo de sua visão sobre a a-historicidade da vida religiosa, que podemos desdobrar no reconhecimento da existência de simbolismos religiosos arquetípicos e seus arquétipos, por um lado, e na constatação da existência de experiências religiosas primordiais, de outro lado, no plano histórico Eliade reconhece que o simbolismo religioso, enquanto tomado como extensão ou prolongação do processo de hierofanização, ou seja, em sua dinâmica na experiência religiosa concreta, histórica, vivenciada pelo *homo religiosus* constitui o elemento que permite a este último conhecer e viver o universal. Em sua função existencial, o simbolismo religioso faz “explodir” a realidade imediata da condição existencial, histórica, natural e profana, desta forma tornando cada objeto (hierofânico) considerado em concreto uma abertura a significações trans-objetivas: as situações profanas transformam-se em experiências existenciais, deixando por isso de ser vividas fragmentariamente, transmutando-se em experiências espirituais; as diferentes modalidades existenciais que antes eram

percebidas como isoladas, individuais, passam a participar de sistemas simbólicos universais de estruturas arquetípicas coerentes.

A afirmação da a-historicidade da vida religiosa por Eliade tal como a desenvolvemos aqui, portanto, não é incompatível, antes tem a ver com a admissão que o mesmo autor (MA, p. 227-228) faz acerca do que ele denomina a “história” de um símbolo. Segundo o autor romeno, dizer que um símbolo tem uma história pode significar duas coisas: a) que tal símbolo se constituiu num momento histórico determinado e, conseqüentemente, não pode ter existido antes deste momento<sup>153</sup>; b) que esse símbolo se propagou a partir de um centro cultural preciso e que, portanto, não deve ser considerado como tendo sido redescoberto espontaneamente em todas as culturas em que é encontrado<sup>154</sup>.

Segundo Eliade (MA, p. 228), os símbolos vinculados a fatos culturais e que são, portanto, históricos, embora numerosos, são em menor número do que os símbolos de estrutura cósmica ou que se relacionam com a condição humana, pois, escreve ele,

a maioria dos símbolos religiosos *visa ao Mundo em sua totalidade ou a uma de suas estruturas* (Noite, Águas, Céu, Astros, estações do ano, vegetação, ritmos temporais, vida animal, etc.) ou *referem-se às situações constitutivas de qualquer existência humana*, ao fato de o homem ser sexuado, mortal ou estar em busca daquilo que hoje denominamos ‘realidade última’.

Afirma ainda o autor romeno (MA, p. 229-230) sobre os símbolos ligados aos fatos culturais recentes, que pertencem ao tempo histórico, que eles se constituíram como resultado de tensões existenciais, da mesma maneira que os símbolos mais arcaicos:

Os símbolos ligados a fases culturais recentes constituíram-se da mesma maneira que os símbolos mais arcaicos, ou seja, como resultado das tensões existenciais ou da apreensão total do Mundo. Seja qual for a história de um símbolo religioso, sua função continua a mesma. Estudar a origem e a difusão de um símbolo não desobriga o historiador das religiões de compreendê-lo e de restituir-lhe todas as significações que pôde ter ao longo da história.

As duas significações que se pode dar à expressão “história de um símbolo”, às quais nos referimos acima, além disso, dizem respeito à capacidade que os símbolos têm de enriquecer-se em termos de significação ao longo da história.

<sup>153</sup> O autor dá como exemplos desta situação, dentre outros, os símbolos que nasceram em decorrência da descoberta da agricultura, como a assimilação da enxada ao falo, do trabalho agrícola ao ato sexual.

<sup>154</sup> Eliade (MA, p. 228) afirma que os símbolos ligados à agricultura, à realeza, etc., ‘com muita probabilidade se difundiram com os outros elementos culturais e com as ideologias respectivas’.

Eliade (MA, p. 230) exemplifica tal situação de enriquecimento da significação dos símbolos religiosos ao longo da história, dentre outros, com o símbolo da Árvore Cósmica, que, sob a influência das ideias mesopotâmicas, chegou a significar, com seus sete ramos, os sete céus planetários; com o símbolo da Cruz que, na teologia e no folclore cristão é concebida como tendo sido erigida no Centro do Mundo, tomando o lugar da Árvore Cósmica. Sobre estes exemplos de enriquecimento do significado dos símbolos ao longo da história, Eliade (*loc. cit.*) afirma que os novos valores que assim foram agregados ao símbolo da Árvore Cósmica são condicionados pela própria estrutura deste símbolo: a salvação pela cruz é um fato novo, ligado a um fato histórico determinado – a agonia e morte de Jesus – mas esta nova ideia prolonga e aperfeiçoa a ideia de *renovatio* cósmico simbolizado pela Árvore do Mundo.

Eliade afirma ainda, no mesmo lugar, que a capacidade que os símbolos têm de enriquecer-se ao longo da história pode ser objeto de outra formulação, qual seja: os símbolos podem ser compreendidos em planos de referência cada vez mais ‘elevados’.

### 3.11. O MITO E O RITO

Neste item iremos apresentar as categorias do mito e do rito segundo o pensamento de Eliade.

Introduzindo o Capítulo I de AM, p. 9, Eliade refere-se à nova abordagem do mito pelos especialistas ocidentais, que se deu a partir do início do século XX; e aponta a confusão terminológica que ainda persiste acerca da palavra *mito*:

há mais de meio século<sup>155</sup>, os especialistas ocidentais situaram o estudo do mito numa perspectiva que contrastava sensivelmente com a do século XIX. Em vez de, como os seus antecessores, tratarem o mito na acepção usual do termo, ou seja, enquanto “fábula”, “invenção”, “ficção”, aceitaram-no tal como ele era entendido nas sociedades arcaicas, nas quais, pelo contrário, o mito designa uma “história verdadeira” e, sobretudo, altamente preciosa, porque sagrada, exemplar e significativa. Mas este novo valor semântico atribuído à palavra “mito” torna o seu emprego na linguagem corrente bastante equívoco. Com efeito, este termo é hoje utilizado tanto no sentido de “ficção” ou de “ilusão” como no sentido, familiar sobretudo para os etnólogos, sociólogos e historiadores das religiões, de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”.

<sup>155</sup> A obra em questão - AM - foi publicada em inglês com o Título **Myth and Reality**, em 1963, pela Harper & Row, Publishers, Inc..



É importante enfatizar primeiro, aqui, dadas as inúmeras concepções que existem de mito<sup>156</sup>, que o enfoque que Eliade faz desta categoria de seu pensamento é descritivo e fenomenológico-existencial, situando-se no âmbito específico da sua disciplina, a História das Religiões<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> Citando Allen (2002, p. 183),

é importante notar que não há uma concordância entre os estudiosos acerca da definição, natureza, estrutura, função, significado ou significância do mito e sua relação com os fenômenos não-míticos. Isto se mostra evidente quando se examina uma das antologias do estudo especializado sobre o mito como **Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth**, na qual vinte e dois estudiosos, incluindo Eliade, apresentam radicalmente diferentes, muitas vezes conflitantes, abordagens e interpretações dos mitos. Willam Bascom, por exemplo, busca formular vários aspectos por meio da distinção das narrativas em prosa: mito, lenda e narrativa folclórica. Lauri Honko, ao analisar “The Problem of Defining Myth”, fornece uma breve classificação distinguindo doze modernas abordagens do mito. G. S. Kirk, em seu estudo “On defining Myth”, rejeita todas as teorias universalistas do mito, argumentando que cada abordagem teórica e definição, incluindo a de Eliade, recebe suporte de certos dados míticos, mas cada formulação universalista pode facilmente ser negada citando-se outras instâncias do mito que não concordam com origens, funções, explicações ou definições.

Por isto, é importante ficar claro o âmbito do estudo do mito apresentado por Eliade, que fica restrito ao campo da sua História das Religiões.

<sup>157</sup> Leia-se o que Eliade escreveu em **OR**, p. 93-94, marcando o campo de análise do mito dentro do qual ele trabalhou:

não é sem temor e tremor que um historiador das religiões aborda o problema do mito. Isto não tem só a ver com a embaraçante pergunta preliminar: que se entende por mito? Tem também a ver com o facto de as respostas dadas dependerem, na sua maior parte, dos documentos escolhidos pelo estudioso. Desde Platão e Fontenelle a Schelling e Bultmann, filósofos e teólogos têm proposto inúmeras definições de mito. Mas todas elas têm uma coisa em comum: baseiam-se na análise da mitologia grega. Ora, para um historiador das religiões não se trata de uma escolha feliz. É verdade que só na Grécia o mito inspirou e guiou a poesia épica, a tragédia e a comédia, bem como as artes plásticas; mas não é menos verdade que foi especialmente na cultura grega que o mito foi submetido a uma longa e penetrante análise, da qual emergiu radicalmente “desmistificado” [**desmitificado**, segundo o original em inglês]. Se em todas as línguas europeias a palavra “mito” designa “ficção”, é porque os gregos assim o afirmaram há vinte e cinco séculos. O que é ainda mais sério para um historiador da religião: não conhecemos um único mito grego dentro do seu contexto ritual. Claro que não é esse o caso das religiões paleo-orientais e asiáticas; não é especialmente o caso das chamadas religiões primitivas. Como é do conhecimento geral, um *mito vivo* está sempre ligado a um culto, que inspira e justifica um comportamento religioso. Nada disto significa evidentemente que o mito grego não deva figurar numa investigação do fenómeno mítico. Mas seria precipitado iniciar o nosso tipo de exame pelo estudo de documentos gregos, e ainda mais restringi-lo a esses documentos. A mitologia que inspira Homero, Hesíodo e os poetas trágicos representa já uma selecção e uma interpretação de materiais arcaicos, alguns dos quais se tinham tornado quase ininteligíveis. Em resumo, a nossa melhor hipótese de compreender a estrutura do pensamento mítico é estudar culturas em que o mito é uma “coisa viva”, em que ele constitui o próprio solo da vida religiosa; por outras palavras, onde o mito, longe de indicar uma *ficção*, se considera revelar a *verdade par excellence*.

Foi isto que os antropólogos fizeram, durante mais de meio século, concentrando-se nas sociedades “primitivas”. Não podemos passar aqui em revista as contribuições de Andrew Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinovsky, Leenhard ou Lévi-Strauss. [...] Temos de acrescentar, contudo, que o historiador das religiões nem sempre se sente feliz com a abordagem dos antropólogos nem com as suas conclusões gerais. Reagindo contra uma preocupação excessiva com a comparação, a maioria dos autores esqueceu-se de complementar a sua investigação antropológica com um estudo rigoroso de outras mitologias, por exemplo as do Próximo Oriente antigo, em primeiro lugar da Mesopotâmia e do Egipto, as dos Indo-Europeus – em especial as mitologias grandiosas e exuberantes da Índia antiga e medieval – e finalmente as dos Turcos-Mongóis, dos Tibetanos e dos povos do Sueste da Ásia. A restrição do exame a mitologias “primitivas” arrisca-se a dar a impressão de não haver uma continuidade entre o pensamento arcaico e o pensamento dos povos que tiveram um papel importante na história da Antiguidade. Ora, tal solução de continuidade não existe. Além disso, ao limitar a investigação às sociedades primitivas, não ficamos com qualquer indicação do papel dos mitos em religiões complexas e altamente desenvolvidas como as do

Depois, como Allen (2002, p. 179) chama a atenção, há que se ter em mente, ao se estudar o mito no pensamento eliadiano, de resto como se dá com qualquer categoria deste pensamento, a abordagem anti-reducionista que Eliade faz em relação ao fenômeno religioso:

não se pode apreender a teoria do mito de Eliade sem levar em conta a sua abordagem reducionista. É necessário estar a par do fato de que sempre que Eliade escreve sobre o mito, ele está assumindo a irreducibilidade do sagrado, assim focalizando certas dimensões religiosas dos seus dados enquanto ignora, desvaloriza e algumas vezes ataca e desconsidera outros aspectos enfatizados por teorias reducionistas do mito. [...]

Para compreender a teoria do mito de Eliade, é necessário compreender sua teoria geral da religião. Para Eliade, o mito é o mito religioso. Narrativas não religiosas podem às vezes assemelhar-se ao mito, mas sem qualquer evidência de estruturas do sagrado, elas não são totalmente míticas.

Portanto, iremos ter sempre presente neste item o fato de que o mito a que se refere Eliade é o mito religioso.

Em terceiro e último lugar, para que se possa ter uma compreensão adequada do pensamento de Eliade acerca do mito, deve-se ter presente, como observa Guimarães

---

Próximo Oriente antigo e da Índia. Para dar apenas um exemplo, é impossível compreender a religião e, em geral, o estilo da cultura mesopotâmica se ignorarmos o mito cosmogônico e os mitos de origem preservados no *Enuma elish* e na Epopeia de Gilgamese. Todos os dias do Ano Novo os fabulosos acontecimentos relatados no *Enuma elish* eram ritualmente reconstituídos; todos os dias do Ano Novo o mundo precisava de ser recriado – e esta necessidade revela uma profunda dimensão do pensamento mesopotâmico. Além disso, o mito da origem do homem ilumina, pelo menos em parte, a trágica visão do mundo e o pessimismo característicos da cultura mesopotâmica: pois o homem foi moldado por Marduk a partir do barro, isto é, do próprio corpo do monstro primordial Tiamat, e do sangue do arquidemônio Kingu. E o mito indica claramente que o homem foi criado por Marduk para que os deuses pudessem ser alimentados pelo trabalho humano. Finalmente, a Epopeia de Gilgamese apresenta uma visão igualmente pessimista ao explicar a razão por que o homem não obteve, e não podia obter, a imortalidade.

É por essa razão que os historiadores das religiões preferem a abordagem dos seus colegas – um Raffaele Pettazzoni ou um Gerardus van der Leeuw – ou até a abordagem de certos estudiosos do campo da antropologia comparativa, como Adolf Jensen ou H. Baumann, que tratam de todas as categorias de criatividade mitológica, tanto dos “primitivos” como dos povos de culturas elevadas. Embora nem sempre possamos estar de acordo com os resultados das suas investigações, temos pelo menos a certeza de que a sua documentação é suficientemente ampla para permitir generalizações válidas.

Mas as divergências resultantes de uma documentação incompleta não constituem a única dificuldade do diálogo entre o historiador das religiões e os seus colegas de outras disciplinas. É a sua própria abordagem que o separa, por exemplo, do antropólogo ou do psicólogo. O historiador das religiões está demasiado consciente da diferença axiológica dos seus documentos para os ordenar ao mesmo nível. Consciente das *nuanças* e distinções, ele não pode ignorar o facto de que existem grandes mitos e mitos de menor importância; mitos que dominam e caracterizam a religião e mitos secundários, repetitivos e parasíticos. *Enuma elish*, por exemplo, não pode figurar no mesmo plano que a mitologia do demônio feminino Lamashtu; o mito cosmogônico polinésio não tem o mesmo peso do que o mito da origem de uma planta, pois que o precede e lhe serve de modelo. Estas diferenças podem não ser importantes para um antropólogo ou um psicólogo. [...]

[...] Não creio que possamos apreender a estrutura e função do pensamento mítico numa sociedade que possui o mito como sua fundação se não tivermos em conta a *mitologia na sua totalidade* e, ao mesmo tempo, a *escala de valores* que tal mitologia implícita ou explicitamente afirma.

(2000, p. 377-378, nota de rodapé nº 79), a distinção que faz o autor romeno entre, de uma parte, o *nível mítico* como constituindo um dos níveis de significação do fenômeno religioso, o qual se coloca ao lado dos níveis histórico, político, exegético-hermenêutico, teológico, etc. (na medida em que a História das Religiões deve integrar numa visão geral as diversas abordagens dos fatos religiosos), e que diz respeito ao *âmbito do símbolo e da hermenêutica dos símbolos*; e, de outra parte, as valorizações e interpretações mítico-rituais que correspondem aos *mitos vivos* das sociedades arcaicas e tradicionais, que correspondem ao tema que desenvolveremos aqui. Esta distinção é absolutamente necessária, de acordo com Guimarães (*loc. cit.*), em colocação que aqui encampamos, para

uma justa compreensão do pensamento de Eliade, que evite atribuir-lhe a consideração da ontologia arcaica pragmática como a única forma de religiosidade; vale dizer, a identificação entre estruturas mentais e modalidades de vida do *homo religiosus* arcaico e do *homo religiosus tout court* (R. Scagno, *L'ermeneutica creativa di Mircea Eliade e la cultura italiana*” in: M. Mincu – R. Scagno (ed.), *op. cit.*, p. 165)<sup>158</sup>.

<sup>158</sup> A título de exemplos da aplicação da hermenêutica dos símbolos religiosos por parte de Eliade, especificamente em seu estudo do Judeu-cristianismo, ou seja, quando da interpretação de fenômenos religiosos que fazem parte da tradição da citada religião, isto em seu nível mítico, Guimarães (*loc. cit.*) cita os cenários mítico-religiosos mencionados no Capítulo XXVIII de **HCIR/2**, p. 317, 319, 321, 323, 327, 332 *et passim*, e ainda p. 380-390. De tais exemplos citaremos um para deixar bem claro tal procedimento hermenêutico de Eliade, que é bem diverso da sua análise acerca do mito vivo nas sociedades arcaicas e tradicionais, a qual é o objeto de nosso estudo neste item:

é importante colocar em relevo um outro fato: o pequeno período de tempo – alguns anos – que separam a experiência extática de Paulo e o acontecimento que revela a vocação de Jesus. No ano quinze do principado de Tibério (portanto em 28-29 A.D.), um asceta, João Batista, se pôs a percorrer a região do Jordão, “proclamando um batismo de arrependimento pela remissão dos pecados” (Luc 3:I *sq*). O historiador Flávio Josefo o descreve como um “homem honesto” que exortava os Judeus a praticar a virtude, a justiça e a piedade (Ant. Jud. 18, v. 2, §§ 116-119). De fato, ele era um verdadeiro profeta, iluminado, irascível e veemente, em rebelião aberta contra as hierarquias políticas e religiosas judaicas. Chefe de uma seita milenarista, João Batista anunciava a iminência do Reino, mas sem reivindicar para si o título de Messias. Seu apelo teve um sucesso considerável. Entre as milhares de pessoas que acorriam de toda a Palestina para receber o batismo se encontrava Jesus, originário de Nazaré, na Galileia. De acordo com a tradição cristã, João Batista o reconheceu como o Messias.

Ignora-se a razão pela qual Jesus se fez batizar, mas é certo que o batismo revela em relação a ele a dignidade messiânica. Nos Evangelhos, o mistério dessa revelação é traduzido pela imagem do Espírito de Deus descendo como uma pomba e a voz oriunda dos céus dizendo: “Eis aqui meu Filho bem-amado...” (Mateus 3:16; cf. Marc, I: 11; Luc 3: 22). Pouco tempo depois do batismo, Jesus se retira para o deserto. Os Evangelhos precisam que ele foi “conduzido ao deserto pelo Espírito” para ser tentado por Satã (Marc I: 12; Mat. 4: 1-10; Luc 4: 1-13). O caráter mitológico dessas tentações é evidente, mas seu simbolismo revela a estrutura específica da escatologia cristã. Morfologicamente, o cenário é constituído de uma série de provas iniciáticas, análogas àquelas de Gautama Buda (cf. § 148). Jesus jejava por quarenta dias e quarenta noites e Satã o “tenta”: ele lhe pede de início alguns milagres (“ordena que estas pedras se mudem em pães”); ele o dirige até a cumieira do Templo em Jerusalém e lhe diz: “Se tu és Filho de Deus, lança-te abaixo” e em seguida lhe oferece poder absoluto: “todos os reinos do mundo com sua glória”. Dito de outra forma, Satã lhe oferece poder de aniquilar o Império Romano (daí o triunfo militar dos Judeus anunciado pelos apocalipses) sob a condição que Jesus se prosterne diante dele. (**HCIR/2**, p. 317-318).

Isto posto, passamos a discorrer sobre o tema deste item – o mito.

Para Eliade (AM, p. 12-13), em sua condição de historiador das religiões, a melhor definição do mito, a que lhe parece menos imperfeita por ser a mais abrangente, que se aplica ao mito tal como vivenciado pelas sociedades arcaicas e tradicionais, é a seguinte:

O mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos”. Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmo, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma “criação”: descreve-se como uma coisa foi produzida, como começou a *existir*. O mito só fala daquilo que *realmente aconteceu*, daquilo que se manifestou plenamente. As suas personagens são *Seres Sobrenaturais*, conhecidos sobretudo por aquilo que fizeram no tempo prestigioso dos “primórdios”. Os mitos revelam, pois, a sua actividade criadora e mostram a sacralidade (ou, simplesmente a “sobrenaturalidade”) das suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas e frequentemente dramáticas eclosões do sagrado (ou do “sobrenatural”) no Mundo. É esta irrupção do sagrado que *funda* realmente o Mundo e o que o faz tal como é hoje. Mais ainda: é graças a intervenções dos Seres Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.

A história sagrada primordial de uma sociedade arcaica ou tradicional corresponde à reunião da totalidade de seus mitos significativos e é fundamental na medida em que explica e por isso justifica a existência do Mundo, do Homem e da Sociedade. Reside aqui a razão pela qual uma mitologia é considerada uma verdadeira história: ela narra como surgiram as coisas, ao mesmo tempo fornecendo os modelos exemplares e também as justificativas para as atividades do homem.

O mito é uma história sagrada porque narra os feitos dos Seres Sobrenaturais e a manifestação dos seus poderes sagrados.

O mito é uma história verdadeira porque se refere sempre a realidades, como o exemplifica Eliade (AM, p. 13): “o mito cosmogônico é ‘verdadeiro’ porque a existência do Mundo está aí para o provar; o mito da origem da morte é também ‘verdadeiro’ porque a mortalidade do homem prova-o, e assim por diante”.

Os mitos relatam não só a origem do Mundo, do homem, dos animais e das plantas, mas também todos os acontecimentos primordiais em virtude dos quais o homem se tornou aquilo que é hoje, isto é, “um ser mortal, sexuado, organizado em

sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando segundo determinadas regras”<sup>159</sup>. Pois, como afirma Eliade (AM, p. 17-18),

se o Mundo *existe*, se o homem *existe*, foi apenas porque os Seres Sobrenaturais desenvolveram uma atividade criadora nas “origens”. Mas outros acontecimentos tiveram lugar depois da cosmogonia e da antropogonia e o homem, *tal como é hoje*, é o resultado directo desses acontecimentos míticos, *é constituído por esses acontecimentos*. É mortal, porque qualquer coisa se passou *in illo tempore*. Se essa coisa não tivesse acontecido, o homem não seria mortal: teria podido existir indefinidamente, como as pedras, ou teria podido mudar periodicamente de pele, como as serpentes, e, desse modo, seria capaz de renovar a vida, isto é, de a recomeçar indefinidamente. Mas o mito da origem da morte conta o que aconteceu *in illo tempore*, e, relatando esse incidente, explica *por que razão* o homem é mortal.

Do mesmo modo, uma determinada tribo vive da pesca, porque, nos tempos míticos, um Ser Sobrenatural ensinou os seus antepassados a capturar e cozinhar os peixes. O mito conta a história da primeira pesca, efectuada pelo Ser Sobrenatural e, ao fazer isso, revela simultaneamente um acto sobre-humano, ensina aos humanos o modo de o efectuar e, finalmente, explica por que razão essa tribo deve alimentar-se desse modo.

Seria fácil multiplicar os exemplos. Mas os anteriores mostram já por que razão o mito é, para o homem arcaico, uma questão de enorme importância, enquanto que os contos e as fábulas não o são. O mito ensina-lhes as “histórias” primordiais, que o constituíram existencialmente, e tudo o que se relaciona com a sua existência e com o seu próprio modo de existir no Cosmo lhe interessa directamente.

A função soberana do mito, escreve Eliade (AM, p. 14), “é revelar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as actividades humanas significativas: tanto a alimentação como o casamento, o trabalho, a educação, a arte ou a sabedoria”.

A história sagrada da sociedade arcaica – a sua mitologia – tem uma função criativa, na medida em que ela narra como as coisas passaram a existir; e exemplar, porque funda todos os comportamentos humanos e todas as instituições sociais e culturais, neste caso porque o homem foi criado e civilizado pelos Seres Sobrenaturais, e, assim, suas condutas e suas actividades pertencem também à história sagrada. No fundo, o homem é o que é porque na aurora dos tempos aconteceram as coisas que são narradas nos mitos.

Não há mito se não há o desvelamento de um mistério, a revelação de uma acontecimento primordial que fundou seja a estrutura do real, seja um comportamento humano. Quando o mito não é mais acolhido como uma revelação de “mistérios”, ele se degrada, se obscurece, se torna conto ou lenda.

---

<sup>159</sup> Eliade, AM, p. 17.

O homem conserva cuidadosamente a história sagrada narrada na mitologia e a transmite intacta às novas gerações por intermédio das recitações ou celebrações rituais dos mitos e por meio dos ritos de iniciação. O homem, portanto, é feito, ele não faz a si próprio: são os velhos iniciados, os mestres espirituais que fazem o homem, como representantes dos Seres Sobrenaturais ou como encarnação desses mesmos Seres. Em suma, para se tornar efetivamente um homem, é necessário que o ser humano se acomode a um modelo mítico: o homem se reconhece como tal na medida em que é não é mais um “homem natural”, mas na medida em que ele foi “feito” uma segunda vez segundo um modelo exemplar e trans-humano. Ao escutar o mito o homem aprende não somente como esta ou aquela coisa veio à existência como também como ele deve proceder para se tornar ele próprio, a seu turno, criador.

O mito, segundo Eliade (**MSM**, p. 8), não pode ser particular, privado, pessoal; só se pode identificar um mito na medida em que a narrativa que o configura revela a existência e a atividade dos seres sobre-humanos, que se comportam de um modo exemplar, isto é, no plano da espiritualidade primitiva, que se comportam em um modo universal; o mito se torna um modelo para todos os membros da sociedade a que ele pertence.

Além disso, o mito é um modelo para a eternidade, pois que tal modelo aconteceu *in illo tempore* e não participa da temporalidade.

Uma nota importante que é específica ao mito é a de que ele é acolhido pelo homem enquanto um *homem total* – nos âmbitos de seu consciente, seu inconsciente e seu transconsciente -, não se volta somente a sua inteligência e a sua imaginação.

O mito é “vivo” no sentido de que, ao fornecer modelos para o comportamento humano, atribui significado e valor à existência humana, sendo crido e vivido nas sociedades arcaicas e tradicionais, quer seja narrado cerimonialmente, quer seja pela realização do ritual ao qual ele serve de justificação, quer seja repetido pelo homem o ato ou gesto exemplar que um Ser Sobrenatural praticou no início dos tempos e que foi objeto de uma narrativa mítica.

A carga axiológica portada pelo mito assim se explica segundo Eliade (**AM**, p. 119):

nos níveis arcaicos de cultura, a religião mantém a “abertura” em relação a um Mundo sobre-humano, o mundo dos valores axiológicos. Estes são “transcendentes”, tendo sido revelados por Seres Divinos ou por Antepassados míticos. Constituem, portanto, valores absolutos, paradigmas de todas as actividades humanas. Como vimos

anteriormente, estes modelos são veiculados pelos mitos. Os mitos são a forma mais geral e eficaz de perpetuar a consciência de um outro mundo, de um além, seja ele o mundo divino ou o mundo dos Antepassados. Este “outro mundo” representa um plano sobre-humano, “transcendente”, o mundo das *realidades absolutas*. É da experiência do sagrado, do encontro com uma realidade trans-humana, que nasce a ideia de que qualquer coisa *existe realmente*, que existem valores absolutos, capazes de guiar o homem e dar um significado à existência humana. É, pois, através da experiência do sagrado que surgem as ideias de *realidade*, de *verdade*, de *significação*, que, mais tarde, serão elaboradas e sistematizadas pelas especulações metafísicas<sup>160</sup>.

Eliade (BTM, p. 79-80) realça a solidariedade que se dá entre o mito e a ontologia:

O mito narra uma história sagrada, vale dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo dos Tempos, *ab initio*. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: narra-se como uma coisa foi produzida, começou *a ser*. É assim, aliás, porque o mito é solidário da ontologia. Ele nada mais fala do que de *realidades*, daquilo que aconteceu *realmente*, daquilo que se manifestou plenamente.

Evidentemente que se trata de realidades sagradas, porque para as sociedades arcaicas, é o *sagrado* que é o *real* por excelência. Tudo o que pertence à esfera do profano não participa do Ser pela razão precisamente que o profano não foi fundado ontologicamente pelo mito, ele não tem modelo exemplar. Nenhum Deus, nenhum Herói civilizador jamais revelou um ato profano. Tudo o que os Deuses ou os Ancestrais fizeram, tudo o que o mito narra sobre a sua atividade criadora, pertence à esfera do sagrado, e, por consequência, participa do *ser*. Pelo contrário, tudo o que os homens fazem por sua própria iniciativa, aquilo que eles fazem sem modelo mítico – pertence à esfera profana: é, portanto, uma atividade vã, e, no final das contas, ilusória.

Ajunte-se a esta solidariedade do mito à ontologia o fato de que toda criação, constituindo uma obra divina, representa igualmente uma irrupção de energia criadora no mundo: os deuses criam por excesso de poder, por um transbordamento de energia, ou seja, a criação resulta de uma superabundância ontológica. É por isso que o mito, que narra esta ontofania sagrada, esta manifestação triunfante da plenitude do ser, se torna o

<sup>160</sup> É como afirma e exemplifica Eliade (AM, p. 120):

o mito garante ao homem que aquilo que ele se prepara para fazer *já foi feito*, ajuda-o a dissipar as dúvidas que poderia ter quanto ao resultado do seu cometimento. Por que hesitar perante uma expedição marítima, uma vez que o Herói mítico já a efectuou num Tempo lendário? Basta seguir o seu exemplo. Do mesmo modo, por que temer instalar-se num território selvagem e desconhecido, se se sabe o que é necessário fazer? Basta repetir o ritual cosmogónico, e o território desconhecido (o “Caos”) transforma-se em “Cosmo”, passa a ser uma *imago mundi*, uma “habitação” ritualmente legitimada. A existência de um modelo exemplar em nada entrava a actividade criadora. O modelo mítico é susceptível de aplicações ilimitadas.

modelo exemplar de todas as atividades humanas: somente ele revela o real, o superabundante, o eficaz.

A concepção ontológica primitiva traduz-se no seguinte: um objeto ou um ato torna-se real apenas enquanto serve para imitar ou repetir um arquétipo ou modelo exemplar configurado num mito. Por esta razão, somente se alcança a realidade por meio da repetição ou da participação; tudo o que carece de um modelo exemplar é insignificante, ou seja, está destituído de realidade. O homem de uma cultura tradicional se enxerga como uma pessoa real quando imita e repete os gestos de outro, dos seres divinos ou sobrenaturais; um observador de hoje enxergaria aí a situação de que tal homem só se vê como uma pessoa real na medida em que deixa de ser ele próprio, satisfazendo-se com a repetição e imitação dos gestos de outrem. Eliade (MER, p. 38) entende que, sob o enfoque aqui feito,

pode-se afirmar que essa ontologia ‘primitiva tem uma estrutura platônica<sup>161</sup>; e neste caso, Platão poderia ser encarado como o destacado filósofo da “mentalidade primitiva”, isto é, como pensador que conseguiu dar coerência e validade filosófica aos modos de vida e de comportamento da humanidade arcaica. [...] Porém nosso interesse aqui nada tem a ver com esse aspecto da filosofia platônica; está concentrado, isto sim, sobre a ontologia arcaica.

Um segundo aspecto da ontologia arcaica mencionado por Eliade (MER, p. 58-59) diz respeito à abolição implícita do tempo profano, da “história”, quando da repetição pelo homem dos gestos paradigmáticos dos Seres Sobrenaturais, repetição que acarreta para tal homem a contemporaneidade da época em que o evento mítico teve lugar.

Até o ponto em que um ato (ou um objeto) adquire uma determinada realidade, por intermédio da repetição de certos gestos paradigmáticos, e só assim consegue adquiri-la, verifica-se uma abolição implícita do tempo profano, da duração da “história”; e aquele que reproduz o gesto exemplar vê-se desse modo transportado para a época mítica em que sua revelação teve lugar.

<sup>161</sup> Eliade escreve em MSM, p. 38-39:

é na doutrina platônica da Recordação das realidades impessoais que se reencontra o espantoso prolongamento do pensamento arcaico. O afastamento entre Platão e o mundo primitivo é demasiado evidente para que se deva insistir nele, mas esse afastamento não implica solução de continuidade. Com a doutrina platônica da Ideias, o pensamento filosófico grego retoma e revaloriza o mito arcaico e universal de um *illud tempus* fabuloso e pletórico que o homem é obrigado a recordar para conhecer a *Verdade* e participar no *Ser*. O primitivo, exactamente como Platão na sua teoria da *anamnese*, não atribui importância às recordações *peçoais*: só o mito, a História exemplar lhe importam. Pode mesmo afirmar-se que Platão está mais próximo do pensamento tradicional do que Pitágoras. Este último, com as suas lembranças pessoais de dez ou vinte existências anteriores, situa-se mais na linha dos “eleitos”, como Buda, os iogueis ou os xâmanes. Para Platão, é unicamente a pré-existência da alma no Universo atemporal das Ideias que conta, e a verdade (*aletheia*) é tão-somente a recordação dessa situação impessoal.



Naturalmente, a abolição do tempo profano e a projeção do indivíduo para o tempo mítico só acontecem nos períodos essenciais – isto é, naqueles em que o indivíduo de fato é ele próprio: por ocasião de rituais ou atos importantes (alimentação, geração, cerimônias, caça, pesca, guerra, trabalho). O restante de sua vida é passado em tempo profano, que carece de todo significado: na condição de “transformar-se”. [...] Do mesmo modo como o espaço profano é abolido pelo simbolismo do centro, que projeta qualquer templo, palácio ou edifício para o mesmo ponto central do espaço mítico, qualquer ato significativo praticado pelo homem arcaico, qualquer ato real, isto é qualquer repetição de um gesto arquetípico, suspende a duração, apaga o tempo profano, e participa do tempo mítico.

Scagno (1982, p. 9) chama a atenção para o fato de que a hermenêutica eliadiana busca decifrar, por meio da comparação morfológica das crenças e dos comportamentos rituais das sociedades pré-modernas, uma *ontologia* comum, pragmática, que não se explicita por meio da razão discursiva, mas sim por intermédio do pensamento mítico, observando que somente no interior do horizonte de tais sociedades esta ontologia “pragmática” é aceita em seus aspectos gnosiológicos e sacrais e os mitos-modelos exemplares são vividos coletivamente pelas comunidades respectivas. Quanto aos aspectos sacrais dessa ontologia pragmática, o autor italiano lembra que “toda mitologia é uma ontofania, pois que todos os mitos são assimiláveis ao mito cosmológico [cosmogônico] e a ontofania implica sempre a teofania e a hierofania, isto é ‘uma irrupção do sagrado no mundo’”.

O citado autor italiano (1982, p. 8-9), afastando críticas feitas a Eliade no sentido de que ele teria adotado o conceito de mito da “esquerda tradicional”, escreve:

Não existe nada mais distante do pensamento de Eliade que a tese sobre a existência de uma “substância extra-humana (o mito da ‘esquerda tradicional’) que se manifesta no homem e na história”. Quando Eliade usa a palavra “mito” deve-se portanto entender sempre uma narrativa mitológica e não “substância, entidade reflexa ou manifestada de outro modo na mitologia” como pretendia Jesi<sup>162</sup>. As “obras” de Eliade não “deixam subentender” que o “mito” seja a “substância metafísica que “salva” o real fornecendo-lhe “modos”, ou melhor precedentes de “modos,” metafísicos e objetivamente verdadeiros, mas é, ao invés, um acontecimento narrado pelo mito que cumpre uma dupla função *criadora* e *exemplar* em respeito à realidade humana.

Esclarece Eliade (AM, p. 15) que nas sociedades em que o mito ainda está vivo, as sociedades pré-modernas ou pré-literárias, como é o caso dos Pawnee, os indígenas distinguem cuidadosamente os “mitos”, que consideram “histórias verdadeiras”, que

---

<sup>162</sup> Furio Jesi, crítico italiano de Eliade.

narram as origens do mundo, cujos protagonistas são seres divinos, dos “contos”, que narram as aventuras maravilhosas do herói nacional, um jovem de nascimento humilde que se transforma no salvador de seu povo, liberando-o dos monstros, da fome ou de outras calamidades, realizando atos nobres e benfazejos; e distinguem também o “mito” das histórias relacionadas aos curandeiros, que explicam como determinado feiticeiro adquiriu os poderes sobre-humanos, como surgiu esta ou aquela sociedade de xamãs. As histórias “falsas” têm um conteúdo profano; entre elas, Eliade cita as que contam as aventuras e façanhas do Coyote, o lobo das pradarias, que é extremamente popular na mitologia deste povo – os Pawnee - como também nas outras mitologias norte-americanas, em que este personagem aparece como falsificador, velhaco, prestidigitador e tratante. Segundo Eliade, na África também ocorre a mesma distinção, como se dá, por exemplo, no caso dos Herero e dos Togo.

E é por isso que os mitos, para serem contados, têm que levar em conta as circunstâncias. Em muitas tribos, os mitos não são narrados diante das mulheres ou das crianças, isto é, dos não iniciados. De outra parte, os mitos só podem ser recitados ou reatualizados por meio dos rituais durante um período de tempo sagrado. Já as “histórias falsas” – os contos ou lendas - podem ser contadas por quem quer que seja, em qualquer ocasião e em qualquer lugar.

Dada a característica própria do mito de corresponder a uma história sagrada, que relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos “começos”, que narra como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja a realidade total, o Cosmo, quer apenas um fragmento dele ou mesmo um gesto praticado por um Ancestral mítico, poder-se-ia concluir daí que para o homem das sociedades arcaicas a História é “fechada” no sentido de que ela se concretizou nos acontecimentos grandiosos do “começo”. Ressalta Eliade (IRSS, p. 14) que, contudo, a história conservada nos mitos não é “fechada” a não ser na aparência. Pois se o homem das sociedades primitivas se limita a imitar *ad infinitum* os mesmos gestos exemplares revelados pelos mitos, não seria possível explicar as inumeráveis inovações que ele acolheu ao longo do tempo. Não há sociedade primitiva absolutamente “fechada”. Justifica-o assim Eliade (IRSS, p. 14-15):

Não se conhece uma única [sociedade primitiva] que não tomou emprestado elementos culturais estrangeiros; e em seguida a essas aquisições não mudou ao menos certos aspectos de suas instituições; que, em suma, não possuía uma “história”. Somente, à diferença da sociedade moderna, todas essas inovações foram aceitas como uma

forma de “revelações” de origem sobre-humana. Os objetos e as armas que foram tomados de empréstimo, os comportamentos e as instituições que se imitavam, os mitos ou as crenças que se assimilavam - eram considerados como carregados de poder mágico-religioso [...] Adotavam-se todos estes elementos porque os ancestrais tinham recebido dos Seres sobrenaturais as primeiras revelações culturais. E como as sociedades tradicionais não têm, propriamente falando, memória “histórica”, eram suficientes algumas gerações, algumas vezes menos, para que uma inovação recente fosse investida do prestígio das revelações primordiais. No fim das contas, poder-se-ia dizer que, estando “abertas” à história, as sociedades tradicionais têm a tendência de projetar toda aquisição nova no tempo primordial, a encaixar todos os acontecimentos no mesmo horizonte atemporal dos “começos” míticos. As sociedades primitivas são, elas também, modificadas pela história, se bem que numa medida às vezes ínfima; mas o que as diferencia radicalmente da sociedade moderna é a ausência da consciência histórica. Ausência, além disso, inevitável em vista da concepção do Tempo e da antropologia particulares a toda a humanidade pré-judaica.

Até aqui estivemos tratando do mito sob o ponto de vista das sociedades arcaicas, pré-literárias.

As grandes mitologias – a mitologia grega, egípcia ou indiana - não perderam a sua substância mítica já asseverada aqui a propósito das sociedades arcaicas. Mas no caso da mitologia grega, os mitos foram contados e, por consequência, modificados, articulados e sistematizados por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e pelos mitógrafos. As tradições mitológicas do Oriente Próximo antigo e da Índia foram reinterpretadas cuidadosamente e elaboradas pelos respectivos teólogos e ritualistas. Isto significa que estas tradições acabaram por se afastar do contexto sócio-religioso original, a forma transmissão das respectivas mitologias tendo passado a ser feita por meio de textos escritos, diferentemente do que ocorreu com a mitologia das sociedades arcaicas, nas quais os mitos estavam (ou estão) ainda vivos e fundamentavam (ou fundamentam) e justificavam (ou justificam) todos os comportamentos e atividades humanas.

Apresentamos até este ponto uma abordagem genérica do mito.

Nos subitens seguintes iremos discorrer sobre a estrutura e a função do mito, sobre as espécies fundamentais de mito – o mito cosmogônico e o mito de origem - e mais sobre temas importantes outros que dizem respeito ao mito, tudo isto de acordo com o nosso autor.

Quanto ao rito, a não ser no que se refere aos âmbitos específicos dos ritos de iniciação<sup>163</sup>, dos ritos de construção<sup>164</sup>, dos rituais de cura<sup>165</sup>, dos ritos de renovação<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> In IRSS.

<sup>164</sup> In RC.

dos ritos relativos aos afazeres característicos de mineiro, de metalúrgico e de ferreiro<sup>167</sup>, os quais são tratados por Eliade de uma forma que se pode dizer que é sistemática, e a outros ritos citados no decorrer de suas obras de modo narrativo e ilustrativo, o autor citado não apresenta um enfoque sistemático e específico sobre esta categoria de seu pensamento.

Extraí-se dos seus escritos, principalmente em **AM**, que os rituais, de modo geral, correspondem à rememoração e à reatualização periódicas dos acontecimentos primordiais narrados nos mitos.

Assim é que, segundo Eliade, na maior parte dos casos, não basta conhecer o mito, é preciso proclamar seu conhecimento, que, assim, é mostrado; é necessário, portanto, recitar o mito ritualmente ou reatualizar o mito mediante celebrações rituais. Recitando-se ou celebrando-se o mito, passa-se a viver na época auroral em que os acontecimentos milagrosos narrados nos mitos aconteceram; reintegra-se o tempo fabuloso das origens; e, de certo modo, torna-se contemporâneo dos acontecimentos evocados, participando-se da presença dos deuses ou dos heróis. Isto é o que quer dizer “viver” o mito. “Vivendo” o mito, sai-se do tempo profano, cronológico, e penetra-se num tempo qualitativamente diverso, o tempo sagrado, ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável. O rito leva, assim, o homem a transcender os seus limites na medida em que o obriga a situar-se ao lado dos deuses, dos heróis civilizadores e dos antepassados míticos, com o fito de realizar os seus atos.

Como já vimos ao discorrermos sobre o Tempo e a História, o homem arcaico não aceita a irreversibilidade do Tempo. Por meio dos rituais, ele anula o Tempo profano, cronológico, recuperando o Tempo sagrado do mito, tornando-se contemporâneo das ações que os Deuses, Seres Sobrenaturais e antepassados míticos realizaram *in illo tempore*. Especificamente quanto aos rituais que atualizam o mito cosmogônico, eles conferem ao homem arcaico o meio de abolir o passado, recomeçar a sua vida e recriar seu mundo, tema este que também abordamos no local citado.

Ao mesmo tempo os rituais ajudam o homem a construir a “realidade”. O valor apodítico do mito é periodicamente confirmado pelos rituais. É o que explica Eliade (**AM**, p. 119) no seguinte trecho:

---

<sup>165</sup> In **AM**, p. 28-35.

<sup>166</sup> In **AM**, p. 39-50.

<sup>167</sup> In **FA**.

A rememoração e a reatualização do acontecimento primordial ajudam o homem “primitivo” a distinguir e a reter o *real*. Pela repetição contínua de um gesto paradigmático, qualquer coisa revela-se *fixa* e *durável* no fluxo universal. Pela repetição periódica daquilo que foi feito *in illo tempore*, impõe-se a certeza de que qualquer coisa *existe de uma maneira absoluta*. Essa “coisa qualquer” é “sagrada”, isto é, trans-humana e transmundana, mas acessível à experiência humana. A “realidade” revela-se e deixa-se construir a partir de um nível “transcendente”, mas um “transcendente” susceptível de ser vivido ritualmente e que acaba por fazer parte da vida humana.

Cada ritual tem um modelo divino, pois todos os atos religiosos são considerados como tendo sido fundados pelos deuses, pelos heróis civilizadores ou por Antepassados míticos. Não é demais observar aqui que, entre os povos primitivos, não apenas os rituais têm seu modelo mítico, mas também o têm os atos humanos significativos, sejam eles quais forem, e por terem tal modelo tais atos adquirem uma tal eficiência a ponto de *repetirem*, com toda a exatidão, um ato praticado no começo dos tempos por um deus, um herói civilizador ou um ancestral mítico.

Existem rituais que têm a finalidade específica de transmitir o conhecimento (mítico) aos iniciados, os chamados ritos de iniciação; dentre eles, mencionaremos aqui resumidamente os ritos de puberdade, dada a sua importância não só como forma de transmissão do conhecimento mítico aos neófitos, como também como veículo de sua entronização entre os membros ativos (adultos) das sociedades arcaicas e tradicionais<sup>168</sup>.

Os noviços têm acesso à ciência tradicional contida nos mitos instruídos por seus tutores; assistem a cerimônias secretas, são submetidos a uma série de provas iniciáticas e são estas últimas que constituem sobretudo a experiência da iniciação, vale dizer, o encontro com o sagrado. Em sua maior parte, as provas iniciáticas implicam de um modo mais ou menos transparente uma morte ritual seguida de uma ressurreição ou de

---

<sup>168</sup> Segundo Eliade (IRSS, p. 23), sob a perspectiva da História das Religiões, a iniciação tem um sentido profundo que é sempre religioso: a mudança do regime existencial se opera no neófito por meio de uma experiência religiosa na qual uma revelação religiosa do mundo e da existência lhe é feita; em virtude da iniciação, o iniciado se torna um outro homem.

Eliade (IRSS, p. 24-25) enxerga três categorias ou tipos de iniciação: a primeira compreende os rituais coletivos por meio dos quais se efetua a passagem da infância ou da adolescência à idade do adulto, que é obrigatória para todos os membros da sociedade, sendo designada como ritos de puberdade, iniciação tribal ou iniciação de classe de idade; as outras iniciações se distinguem dessa primeira por não serem obrigatórias para todos os membros da comunidade, a maior parte delas sendo praticada individualmente ou em grupos restritos; a segunda categoria de iniciação compreende todas as espécies de ritos de ingresso numa sociedade secreta ou confraria; a terceira categoria de iniciação é aquela que caracteriza a vocação mística, a vocação do “homem-medicina” ou xamã; esta última tem como uma das características específicas a importância nela assumida pela experiência individual, podendo-se dizer que aqueles que se submetem às provas próprias a tal categoria de iniciação estão destinados, quer queiram ou não, a participar de uma experiência religiosa mais intensa do que aquela acessível ao resto da comunidade; só pode se tornar um “homem-medicina” ou xamã aquele que para isso é chamado pelos Seres Sobre-humanos, não cabendo ao escolhido recusar tal chamado.

um novo nascimento. O momento central de toda iniciação é representado pela cerimônia que simboliza a morte do neófito e seu retorno para o convívio dos vivos. O neófito volta à vida como um novo homem, assumindo um novo modo de ser. A morte iniciática significa ao mesmo tempo o fim da infância, da ignorância e da condição profana.

A morte iniciática é indispensável ao começo da vida espiritual, sendo sua função ser cumprida em relação ao que ela serve de preparação, que é o nascimento num modo de ser superior. A morte iniciática é geralmente simbolizada pelas trevas, pela Noite cósmica, pela matriz telúrica, a cabana, o ventre de um monstro, etc., imagens esta que exprimem de preferência a regressão ao um estado pré-formal, a uma modalidade latente complementar do caos pré-cosmogônico, do que a um aniquilamento total (como as sociedades modernas concebem a morte). As imagens e os símbolos da morte ritual são solidários à germinação, à embriologia, na medida em que eles indicam que uma nova vida está a se preparar para surgir<sup>169</sup>.

O novo nascimento iniciático não é natural, mesmo que ele se exprima algumas vezes por meio de símbolos obstétricos. Este nascimento dá-se por meio de ritos que foram instituídos pelos Seres sobrenaturais, sendo, portanto, uma obra divina, criada pelo poder e pela vontade dos seres sobre-humanos; esse segundo nascimento iniciático não repete o primeiro, biológico. Para chegar ao modo de ser do iniciado, é necessário que sejam conhecidas realidades que não fazem parte da “Natureza”, mas que integram a biografia dos Seres sobrenaturais, portanto, a história sagrada conservada pelos mitos.

Assim, em termos modernos, pode-se dizer que a iniciação põe fim ao “homem natural” e introduz o noviço à “cultura”, “cultura” esta que não é resultado da obra humana, mas tem origem sobrenatural; é por intermédio da “cultura” que o homem arcaico restabelece o contato com o mundo dos Deuses e dos outros Seres sobrenaturais e participa da sua energia criadora. O noviço que pela iniciação é introduzido nas tradições mitológicas da tribo é introduzido na história sagrada do Mundo e da humanidade.

Eliade (IRSS, P. 21) observa o seguinte acerca da importância da iniciação para o homem pré-moderno: “ela nos revela a gravidade, que chega às raias do terror, com a

---

<sup>169</sup> Existem outras valorizações da morte iniciática como, por exemplo, participar da companhia dos mortos e dos ancestrais. Neste caso, o começo da vida espiritual torna-se possível pelo reencontro com os espíritos.

qual o homem das sociedades arcaicas assumia a responsabilidade de receber e de transmitir os valores espirituais”.

### 3.11.1. Estrutura e função dos mitos

Neste subitem iremos discorrer sobre a estrutura e a função dos mitos.

Segundo Eliade (AM, p. 23), estes são os traços característicos do mito tal como é vivido pelas sociedades arcaicas e tradicionais:

- 1) o mito constitui a História dos atos dos Seres Sobrenaturais;
- 2) esta História é considerada como sendo absolutamente *verdadeira* porque se refere a realidades; esta mesma história é considerada *sagrada* porque é obra dos Seres Sobrenaturais;
- 3) o mito se refere sempre a uma *criação*, conta como alguma coisa começou a existir, como um comportamento, uma instituição ou um modo de trabalhar foram fundados, desta forma instituindo os paradigmas de todo o ato humano significativo;
- 4) conhecendo o mito, conhece-se a origem das coisas, e por esta razão, é possível dominá-las e manipulá-las; não se trata de um conhecimento exterior, mas sim de um conhecimento que é *vivido* ritualmente, seja por meio da narração cerimonial do mito, seja por meio da celebração do ritual ao qual ele serve de justificação;
- 5) de um modo ou outro *vive-se* o mito no sentido de que se fica imbuído da força sagrada e exaltante dos acontecimentos que são evocados e reatualizados.

A experiência correspondente ao ato de *viver o mito* é sempre uma experiência religiosa, que se distingue da experiência profana da vida cotidiana. Sobre a religiosidade dos rituais celebrados no âmbito das sociedades arcaicas por meio dos quais Eliade o mito é vivido, Eliade (AM, p. 23) escreve:

a ‘religiosidade’ dessa experiência [a experiência de *viver o mito*] deve-se ao facto de serem reatualizados acontecimentos fabulosos, exaltantes, significativos, de se assistir de novo às obras criadoras dos Seres Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Seres Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos acontecimentos míticos, mas da sua repetição. As personagens do mito tornam-se presentes e passa-se a ser seu contemporâneo. Isto implica também que já não se vive no tempo cronológico, mas no Tempo primordial, o Tempo em que o acontecimento *teve lugar pela primeira vez*. É por isso que podemos falar do “tempo-forte” do mito: é o Tempo prodigioso, “sagrado”, quando algo de *novo*, de *forte* e de *significativo* se manifestou plenamente. Reviver esse tempo, reintegrá-lo o mais frequentemente possível, assistir de novo ao espectáculo das obras divinas, encontrar os Seres Sobrenaturais e voltar a aprender a

sua lição criadora é o desejo que podemos ler claramente em todas as repetições rituais dos mitos. Em suma, os mitos revelam que o Mundo, o homem e a vida têm uma origem e uma história sobrenatural, e que essa história é significativa, preciosa e exemplar.

A função do mito é a de revelar modelos e fornecer, desta forma, uma justificação do Mundo e da existência humana. Decorre daí a importância de seu papel na constituição do homem. É graças ao mito que surgem as ideias de realidade, de valor e de transcendência. É graças ao mito que o mundo deixa-se apreender como Cosmo perfeitamente articulado, inteligível e significativo. Ao narrar como as coisas surgiram ou foram feitas, os mitos desvendam por meio de quem, por que e em que circunstâncias isto se deu. As revelações contidas nos mitos envolvem mais ou menos diretamente o homem porque constituem uma “história sagrada”. Em suma, os mitos recordam ao homem das sociedades arcaicas e tradicionais que acontecimentos grandiosos tiveram lugar na Terra, e que tal passado glorioso é, em parte, recuperável, seja por meio dos ritos, seja por meio da repetição dos gestos paradigmáticos dos deuses, heróis civilizadores ou antepassados míticos.

Sobre a natureza de história exemplar assumida pelo mito, Eliade (**THR**, p. 505), discorre que

há que se notar que a maioria dos mitos, pelo simples facto de que enunciam *o que se passou “in illo tempore”*, constituem, eles próprios, uma *história exemplar* do grupo humano que os conservou e do Cosmo deste grupo humano. Não há mito cosmogónico que não seja também uma *história*, visto que conta tudo o que se passou *ab origine*. Com uma reserva, no entanto, a saber – que não se trata de “história” na moderna acepção do termo – a de acontecimentos irreversíveis e não repetíveis – mas de uma *história exemplar* que pode repetir-se – periodicamente ou não – e que tem o seu sentido e o seu valor na própria repetição. A *história que foi na origem* deve repetir-se porque toda a epifania primordial é *rica*, ou, por outras palavras, não se esgota numa única manifestação. Por outro lado, os mitos são ricos pelo seu conteúdo, que é exemplar e, como tal, *oferece* um sentido, cria alguma coisa, anuncia alguma coisa.

A função da história exemplar dos mitos torna-se inteligível, além disso, pela necessidade que o homem arcaico sente de mostrar as “provas” do acontecimento inscrito no mito. Seja o tema mítico bem conhecido: tendo sucedido tal ou tal coisa, os homens tornaram-se mortais, ou então as focas deixaram de ter dedos, ou ainda a Lua apareceu manchada... Este tema é perfeitamente “demonstrável” para a mentalidade arcaica, pelo facto de que o homem é efectivamente mortal, de que as focas *não têm* dedos e de que a Lua *apresenta* manchas. [...] Essa necessidade de provar a veracidade do mito ajuda-nos a desvendar o sentido que a “história” e os “documentos históricos” tinham na mentalidade arcaica. Ela denuncia a importância que o homem primitivo dá às coisas que *verdadeiramente sucederam*,



aos acontecimentos que tiveram lugar, concretamente, em volta dele, e o apetite que o seu espírito manifesta pelo “real”, pelo que “é” de modo pleno. Mas ao mesmo tempo, a função exemplar que se prende a estes acontecimentos de *illud tempus* deixa adivinhar o interesse que o homem arcaico sente pelas realidades significativas, criadoras, paradigmáticas.

Existem mitos que ao mesmo tempo em que narram o que fizeram os deuses ou os seres míticos *in illo tempore*, revelam uma estrutura do real que é inacessível à apreensão empírico-racional. São os mitos da polaridade, da bi-unidade e da reintegração<sup>170</sup>; e os mitos que esclarecem não só a filiação comum de personagens antagonistas, mas também a sua convertibilidade paradoxal<sup>171</sup>. Segundo o nosso autor (THR, p. 493) todos esses mitos apresentam uma dupla revelação: manifestam, de um lado, a polaridade de duas personalidades divinas oriundas de um único e mesmo princípio e destinadas, em diferentes versões, a se reconciliarem num *illud tempus* escatológico; por outro lado, manifestam a *coincidentia oppositorum* na estrutura profunda da divindade, a qual se revela, de forma alternada ou concorrente, benévola e terrível, criadora e destruidora, solar e ofidiana, isto é, manifesta e virtual. Ao que ele observa no mesmo local:

Neste sentido, é justo dizer-se que o mito revela, mais profundamente do que revelaria a própria experiência racionalista, a estrutura da divindade, que se situa para além dos atributos e reúne todos os contrários. A prova de que tal experiência mítica não é aberrante está no facto de que ela se integra quase universalmente na experiência religiosa da humanidade, até mesmo numa tradição tão rigorosa como é a tradição judaico-cristã. Yahweh é bom e colérico ao mesmo tempo. O deus dos místicos e dos teólogos cristãos é *terrificante e doce* e é

<sup>170</sup> Eliade (THR, p. 491) exemplifica assim tais mitos:

Um grupo importante de tradições míticas fala de “fraternidade” entre deuses e demónios – por exemplo *devas e asuras* – de “amizade” ou de consanguinidade entre heróis e seus antagonistas – tipo Indra e Namuci - entre santos e mulheres diabólicas – tipo São Sisínio e sua irmã Uerzelia, um demônio-fêmea. O mito que dá um “pai” comum a dois personagens que encarnam os princípios polares sobrevive até nas tradições religiosas que põem a tónica no dualismo, como sucede com a teologia iraniana. O zervanismo tem Ormuzd e Ahriman por irmãos, ambos descendendo de Zervan, e no próprio Avesta é possível encontrar vestígios de concepção semelhante.

<sup>171</sup> Eliade (THR, p. 491-492) dá os seguintes exemplos a este propósito:

o Sol, protótipo dos deuses, recebe às vezes o nome de “Serpente” e Agni, o deus do fogo é, também, um “sacerdote Asura”, quer dizer, essencialmente um “demónio, descrito por vezes como “sem pés e sem cabeça, e escondendo as suas duas cabeças exactamente como uma serpente enrolada. O *Aitareya Brâhmana* afirma que Ahi Budhnyia é, de uma maneira invisível (*parokshena*) o que Agni é de uma maneira visível (*pratyaksha*) ou, por outras palavras, a “Serpente” nada mais é que uma virtualidade do fogo, enquanto as trevas são a luz em estado latente. No *Vâjasaneyi Samhitâ*, V, 33, Ahi Budhnyia é identificado com o Sol. O soma, a bebida que confere a imortalidade é, por excelência, “divina”, “solar”, o que não impede que se leia no *Rig Veda* que “Soma”, “da mesma forma que Agni, sai da sua velha pele”, expressão que confere à ambrosia uma modalidade ofídica. Varuna, deus celeste e arquétipo do Soberano Universal” é, ao mesmo tempo, o deus do oceano, morada das serpentes, como refere o Mahâbhârata: ele é o “rei das serpentes” (*nâgarâja*) e o *Athauru*.

desta *coincidentia oppositorum* que partiram as mais ousadas especulações de um pseudo-Dinis, de um Mestre Eckhart, ou de um Nicolau de Cusa<sup>172</sup>.

Em **LEL**, p. 179, Eliade ressalta o valor existencial do mito:

O mito apazigua a angústia, coloca o homem em segurança. Este polinésio que se arrisca sobre o oceano o faz sem temor por que ele está seguro que se situa na condição de repetir exatamente os gestos do Ancestral ou do deus, seu êxito correspondendo à ordem das coisas. Esta confiança é uma das forças que permitiram ao homem sobreviver, realmente.

### 3.11.2. Mito cosmogônico e mitos de origem

Eliade distingue entre duas espécies principais de mito, o mito cosmogônico e os mitos de origem, ambos dizendo respeito ao começo; do Mundo, no caso do mito cosmogônico; do homem, das coisas, das atividades humanas e das instituições no caso dos mitos de origem.

O mito cosmogônico narra o começo absoluto, a criação do Mundo, remete ao tempo original, forte e sagrado. A recuperação deste tempo primordial por meio da reatualização ritual do começo absoluto, isto é, da criação do Mundo, é a única forma de capaz de garantir a renovação total do Cosmo, da vida e da sociedade<sup>173</sup>. O mito cosmogônico, além disso, porque a Cosmogonia representa a criação, serve de modelo exemplar para os casos dos matrimônios, das curas, da fecundidade, do nascimento de uma criança, das atividades agrícolas, etc., ou seja, ele é recitado ou reatualizado em qualquer outra cerimônia ritual ou ato religioso cujo objetivo seja a restauração da integridade total. Isto porque, como ressalta Eliade (THR, p. 485), “toda ideia de ‘renovação’, de ‘recomeço’, de ‘restauração’, por muito diferente que se suponham os planos em que ela se manifesta, é redutível à noção de ‘nascimento’ e esta, por sua vez, à de ‘creação cósmica’”.

Contudo, observa Eliade (**OR**, p. 97), nem sempre o mito da criação do mundo se apresenta como mito cosmogônico *stricto sensu* como é o caso do mito indiano ou polinésio ou daquele que é narrado em *Enuma elish*. O citado autor dá o exemplo da Austrália, onde numa grande parte sua o mito cosmogônico deste tipo é desconhecido. Mas, acrescenta o mesmo estudioso, quando a sociedade primitiva não dispõe de um mito cosmogônico *stricto sensu*, existe em seu âmbito sempre um mito central que

<sup>172</sup> Sobre o arquétipo da *coincidentia oppositorum* cf. o item 3.8 retro.

<sup>173</sup> Quanto à repetição anual da Cosmogonia, cf. subitem 3.5.1.6.; quanto à repetição contingente da Cosmogonia, cf. subitem 3.5.1.7..

descreve o começo do mundo, isto é, que narra o que aconteceu antes de se configurar o que existe hoje<sup>174</sup>. De qualquer modo, afirma o nosso autor, existe sempre uma história primordial e esta história tem um começo: seja um mito cosmogônico propriamente dito, ou um mito que descreve o primeiro estágio germinal do Mundo. Esse começo, seja num caso ou noutro, está implícito na sequência de mitos que narram os acontecimentos fabulosos que se deram após a criação ou o aparecimento do Mundo. Pois todo o novo aparecimento do homem, de um animal, de uma planta, de uma instituição, da morte, etc. implica a existência de um Mundo.

Os mitos de origem narram a origem de qualquer coisa – a origem de plantas, de animais e do homem, a origem do casamento, da família, da morte, etc. -, prolongando a Cosmogonia. Em outras palavras, todo mito de origem narra e justifica um situação nova no sentido de que ela não existia desde o princípio do Mundo e, assim o fazendo, prolonga e completa o mito cosmogônico ou seu equivalente, contando como o Mundo foi modificado, enriquecido ou empobrecido.

No caso dos mitos de origem, trata-se sempre de um tempo mítico, mas ele já não é o primeiro, aquele que se pode denominar o Tempo cosmogônico; tais mitos dizem respeito àquilo que se passou depois da criação do Mundo.

Os mitos de origem revelam-nos não só a origem da condição atual do homem, das plantas comestíveis, dos animais, da morte, das instituições religiosas (iniciações de puberdade, sociedades secretas, sacrifícios sangrentos, etc.) como também das regras de conduta e de comportamento humanos.

Só se pode começar qualquer coisa se se conhece sua origem, se se souber como esta coisa começou a existir pela primeira vez. A ideia aqui implícita é que a primeira manifestação de uma coisa é que é válida e significativa e não suas epifanias sucessivas, como, do mesmo modo, não é aquilo que fez o pai e o avô que ensina à criança, mas aquilo que foi feito pela primeira vez pelos Antepassados, nos tempos míticos; o pai e o avô nada mais fizeram do que imitar os Antepassados. O tempo da origem é o tempo forte justamente porque foi o receptáculo de uma nova criação. O tempo compreendido entre a origem e o momento presente nem é forte nem significativo (com a exceção dos

---

<sup>174</sup> É, por exemplo, o caso das sociedades primitivas em que o Deus Supremo criou o Mundo e depois abandonou a Terra, deixando em seu lugar as divindades fecundadoras, que continuam a ocupar-se da criação e de mantê-la, tornando-se o primeiro um *deus otiosus*, ao qual os membros da tribo recorriam apenas em caso de aflição extrema e, sobretudo em caso de desastre proveniente do céu – seca, tempestade, epidemia. Ver, a propósito, subitem 3.2.1. onde abordamos, dentre outras matérias, o tema dos chamados *dei otiosi*.

intervalos em que se reatualiza o tempo primordial); por isto tal tempo é negligenciado ou há um esforço para o abolir.

Eliade (AM, p. 37) enxerga uma dependência dos mitos de origem em relação ao mito cosmogônico ou seu equivalente, justificando-a pelo fato de que, tanto num caso, como no outro, há um começo; e o começo absoluto é a criação do Mundo; não basta conhecer a origem, é necessário reintegrar o momento da criação desta ou daquela coisa e essa reintegração traduz-se por um recuo até a recuperação do Tempo original, forte, sagrado, da criação do Mundo. Ele assim explica essa dependência:

O mito de origem começa, em muitos casos, por um esboço cosmogônico: o mito recorda sumariamente os momentos essenciais da Criação do Mundo, para, em seguida, narrar a genealogia da família real, ou a história tribal, ou a história da origem das doenças e dos remédios e assim por diante. Em todos estes casos, os mitos de origem prolongam e completam o mito cosmogônico.

Quando se trata da função ritual de certos mitos de origem (por exemplo, nas curas, ou, como entre os Osage, mitos destinados a introduzir o recém-nascido na sacralidade do Mundo e da sociedade), fica-se com a impressão de que o seu “poder” lhes vem, em parte, do facto de conterem os rudimentos de uma cosmogonia. Esta impressão é confirmada pelo facto de que em certas culturas (por ex., na Polinésia), o mito cosmogônico é não só susceptível de ter um valor terapêutico intrínseco, mas constitui também o modelo exemplar de toda a espécie de “criação” e de “fazer”.

### 3.11.3. Cosmogonia e escatologia

Neste subitem não iremos fazer uma enumeração das escatologias existentes nas diversas religiões, mas apresentaremos apenas uma análise da relação entre a Cosmogonia e a Escatologia de acordo com Eliade.

Entre os primitivos, os mitos dos cataclismos cósmicos estão significativamente difundidos. Eles narram como o Mundo e a humanidade foram destruídos, com exceção de um casal ou de alguns sobreviventes. Os mais numerosos mitos desse tipo são os mitos do Dilúvio, quase universalmente conhecidos. Outros mitos relatam a destruição da humanidade por cataclismos de proporções cósmicas tais como tremores de terra, incêndios, desmoronamentos de montanhas, epidemias, etc.. Este fim de Mundo, contudo, não é radical, constituindo antes o fim de uma humanidade que será seguido do aparecimento de uma nova humanidade. A submersão total da Terra pelas Águas ou sua destruição pelo fogo, seguidas uma e outra pelo aparecimento de uma Terra virgem, simbolizam o regresso ao Caos e à Cosmogonia. São mitos que tratam do fim do Mundo no passado.

Segundo Eliade (AM, p. 52), são raros os mitos que narram o fim do Mundo no futuro. Ele levanta a hipótese de que talvez esta raridade se deva a um déficit das investigações dos etnólogos, que não teriam se colocado esta questão. E por vezes, como é o caso dos Andamaneses, trata-se de um mito que relata o fim e a recriação do mundo, mas não é fácil, por uma série de razões, estabelecer se se trata de um acontecimento passado ou de um acontecimento futuro.

Outros mitos primitivos bastante raros são os que narram o fim do Mundo, mas não apresentam indicações precisas sobre uma eventual recriação do Mundo.

Em suma, os mitos do fim do Mundo que implicam mais ou menos claramente a recriação de um Mundo novo exprimem a ideia arcaica extremamente difundida de degradação progressiva do Cosmo, que necessita de uma destruição e de uma recriação periódicas.

Como já vimos ao tratarmos da concepção cíclica do Tempo e do *eterno retorno*<sup>175</sup>, também nas sociedades arcaicas históricas, tradicionais, foi preservada a concepção cíclica do desaparecimento e reaparecimento da humanidade.

O judaísmo e o judeu-cristianismo introduziram uma inovação com suas visões escatológicas. O Fim do Mundo será único, assim como a Cosmogonia foi única. O tempo agora já não é mais o tempo circular do eterno retorno, mas um tempo linear e irreversível. O Cosmo que ressurgirá depois da catástrofe será o mesmo Cosmo criado por Deus no início dos tempos, porém purificado, regenerado e restaurado em sua glória primordial. Tal Paraíso terrestre não será mais destruído, não terá fim. A escatologia representa um triunfo da História Sagrada. Para os judeus, a chegada do Messias anunciará o fim do Mundo e a restauração do Paraíso. Para os cristãos, o Fim do Mundo precederá o segundo advento do Cristo e o Juízo Final. Tanto para uns como para os outros, o triunfo da História Sagrada – que se torna patente no fim do mundo – implica, de certo modo, a restauração do Paraíso.

#### **3.11.4. O simbolismo religioso como a linguagem do mito**

Para Eliade, o mito é irredutivelmente simbólico, o simbolismo mostrando-se como a linguagem do mito. As estruturas simbólicas são o instrumento hermenêutico empregado por Eliade para a interpretação do mito e da religião. Decorre daí que todas as características relativas ao simbolismo<sup>176</sup> – a lógica dos símbolos, o simbólico como

---

<sup>175</sup> Subitem 3.5.1.9..

<sup>176</sup> Que já estudamos no subitem 2.2.4.1. retro.

um modo autônomo de cognição, a capacidade dos símbolos de revelar estruturas e significados não evidentes no nível da experiência imediata, a multivalência dos símbolos, a função de unificação dos símbolos e o valor existencial dos símbolos – aplicam-se igualmente à interpretação do mito. Quando está descrevendo ou analisando a função, a estrutura, o significado e a significância do mito, Eliade está inteiramente ciente destas e de outras características do simbolismo religioso<sup>177</sup>.

Nos mitos, os símbolos são juntados em uma forma narrativa de modo que estas histórias verdadeiras revelam um história sagrada que teve lugar no Tempo sagrado e que fornece modelos exemplares para que os homens das sociedades arcaicas e tradicionais possam construir um sentido para seu modo de ser no mundo. Estas narrativas sagradas, embora funcionem nas experiências imediatas dos que nelas creem, situam-se nos níveis míticos, que se afastam em graus variados do nível pré-reflexivo da cifra simbólica.

Os mitos, por mais sofisticados, complexos e elaborados que sejam, funcionam nos níveis pré-reflexivos, não sendo decorrência de processos altamente racionais e intelectuais; nem constituindo uma reunião arbitrária ou completamente deliberada de elementos simbólicos.

Como os símbolos, os mitos envolvem o homem total, incluindo os níveis inconsciente, consciente e transconsciente da experiência religiosa.

Os mitos, além disso, não podem ser reduzidos completamente a uma análise racional ou conceitual: eles preservam sua lógica irredutivelmente simbólica mesmo quando não são compreendidos por pessoas que vivem nas sociedades em que o mito está vivo.

Ademais, os mitos expressam um modo simbólico irredutível de cognição, com o elemento mítico funcionando como um ato de criação e de revelação autônomo.

Finalmente, os mitos não constituem somente narrativas sagradas que expressam simbolicamente as experiências do sagrado; existem momentos em que eles próprios

---

<sup>177</sup> Allen (2002, p. 187) dá o seguinte exemplo dessa postura de Eliade, retirado de uma passagem de seu **Journal**:

Os mitos de origem do homem: ele foi feito (pelo Criador ou por um Ser Sobrenatural) de uma *matéria prima*: argila, pedra, madeira. Esta *matéria prima* está obviamente conectada com as estruturas das respectivas culturas: os povos megalíticos enfatizam a pedra (mas o mito é encontrado também em outros lugares), os povos agricultores, terra ou poeira (a fertilidade do solo, etc.). Mas não é aí onde a significância reside – ela reside no simbolismo implicado por essas substâncias. Rocha, pedra, é a expressão plástica da perenidade; quando o homem foi feito (ou extraído) da pedra, ele compartilhou o modo de ser de uma rocha. Ele durava; ele não conhecia a morte. De outro lado, a perenidade da vida por meio de uma regeneração periódica e eterna está expressa pela terra fértil, pela madeira das árvores.

são hierofânicos, fundando e revelando significados sagrados, e, por meio do processo de mitificação, estendendo o processo simbólico de hierofanização.

### 3.11.5. “O essencial precede a existência”

Segundo o nosso autor, para as pessoas religiosas, o “essencial precede a existência”, essencial aqui dizendo respeito ao sagrado. É o sagrado que atribui significado, significância e realidade à existência destas pessoas. Escreve ele (AM, p. 81):

para o homem religioso, o essencial precede a existência. Isto é verdade tanto para o homem das sociedades “primitivas” e orientais, como para o judeu, o cristão e o muçulmano. O homem é aquilo que é hoje porque uma série de acontecimentos ocorreram *ab origine*. Os mitos contam-lhe esses acontecimentos e, ao fazê-lo, explicam-lhe como e por que razão ele foi constituído desse modo. Para o homem religioso, a existência real, autêntica, começa no momento em que recebe a comunicação dessa história primordial e assume as suas consequências. Há sempre história divina, pois as personagens são os Seres Sobrenaturais e os Antepassados míticos.

Eliade (AM, p. 81) observa que se os acontecimentos essenciais se passaram *ab origine*, esses acontecimentos não são os mesmos para todas as religiões. Assim, para o judeu-cristianismo, o “essencial” é o drama do Paraíso<sup>178</sup>, que criou a condição humana atual; para o mesopotâmio, o essencial é a formação do Mundo por intermédio do corpo retalhado do monstro marinho Tiamat e a criação do homem por meio do sangue do arquidemônio Kingu, misturado com um pouco de terra (uma substância diretamente derivada do corpo de Tiamat); para um australiano, o essencial corresponde a uma série de ações efetuadas pelos Seres Sobrenaturais nos “Tempos do sonho”. E assim por diante.

Enfim, o essencial corresponde ao drama primordial que constituiu o homem tal como ele é hoje.

Eliade (AM, p. 82-93), com o fito de descobrir as atitudes do *homo religiosus* em relação a esse *essencial*, refere-se a alguns tipos de interpretação religiosa dessa fórmula - “o essencial precede a existência” - nas sociedades arcaicas.

Quanto ao primeiro tipo que cita, o autor romeno menciona de início o fato de que todas as culturas primitivas, sobretudo aquelas que viveram no estágio da colheita e da caça, conheceram um Ser Supremo que foi mais ou menos “esquecido”, deixando de

<sup>178</sup> Trata-se aqui da hermenêutica do simbolismo religioso, ou seja, da interpretação do fenômeno religioso em questão em seu nível mítico. Os dois outros exemplos do mesmo trecho citado já se referem ao mito vivo das sociedades arcaicas e tradicionais.

desempenhar um papel ativo na vida religiosa da comunidade. Trata-se do deus que ele denomina de *deus otiosus*, ao qual já nos referimos antes neste trabalho. Para essas culturas, o essencial assim pode ser caracterizado, segundo o mesmo autor: Deus criou o Mundo e o homem, retirando-se depois para o Céu; o afastamento desse Ser Supremo foi, por vezes, seguido de uma ruptura entre o Céu e a Terra ou de um afastamento considerável do Céu; em certos mitos, a proximidade inicial do Céu e a presença de Deus na Terra conformam uma síndrome paradisíaca (à qual deve ser acrescentada a imortalidade original do homem, as suas relações amistosas com os animais e a ausência da necessidade de trabalhar); o lugar desse Ser Supremo foi ocupado por divindades mais dinâmicas, que têm em comum o fato de estarem mais próximas do homem e o ajudarem ou castigarem de uma forma mais direta e mais constante<sup>179</sup>.

Um segundo tipo de interpretação da fórmula “o essencial precede a existência” mencionado por Eliade no âmbito das sociedades arcaicas gira sobre o desaparecimento dos deuses da superfície da Terra não por se terem tornado *dei otiosi*, mas porque foram mortos pelos homens, mais exatamente, pelos ancestrais míticos. Diferentemente do afastamento do *deus otiosus*, cujo lugar vazio é preenchido por outras figuras divinas, no caso dessas divindades (que não eram Seres Supremos), a sua morte violenta é criadora. Algo de muito importante para a existência do homem surge depois da sua morte. A criação que assim se dá participa da substância da divindade assassinada e por consequência prolonga, de certa forma, sua existência. Assassinada *in illo tempore*, em uns casos a divindade sobrevive nos ritos por meio dos quais seu assassinio é periodicamente reatualizado; em outros casos ela sobrevive principalmente nas formas vivas (animais, plantas) que surgiram de seu corpo. A divindade assassinada, que se tornou indispensável para os seres humanos depois da sua morte, nunca é esquecida, ainda que certos pormenores de seu mito possam ser esquecidos; afinal, é sobretudo depois de ter morrido que ela se torna indispensável para os seres humanos. Em muitos casos, a divindade está presente no próprio corpo do homem, nos alimentos que ele consome. E mais, a morte da divindade transforma de maneira radical a maneira de ser

---

<sup>179</sup> Pode dar-se que o Ser Supremo, esquecido ou negligenciado, seja invocado perante uma ameaça proveniente das regiões celestes (seca, tempestade, epidemias), sendo certo que geralmente só se apela para esse Deus “esquecido” em desespero de causa, depois de terem falhado todas as medidas tomadas perante as outras figuras divinas; apesar de ausente completamente do culto e “esquecido”, a memória da existência do Ser Supremo sobrevive, camuflada e degradada, nos mitos e nos contos do Paraíso primordial, nas iniciações e nas narrativas dos xamãs e dos curandeiros, no simbolismo religioso (os símbolos do Centro do Mundo, do voo mágico e da ascensão, os símbolos do céu e da luz, etc.) e em certos mitos cosmogônicos.



do homem. Em alguns mitos, o homem torna-se também mortal e sexuado; noutros mitos, o assassinio inspira o cenário de um ritual iniciático, ou seja, de uma cerimônia que transforma o homem “natural” – a criança – em homem cultural. Eliade afirma que, como mostrou Jensen, os exemplos mais específicos de tais divindades encontram-se entre os paleo-agricultores, os agricultores de tubérculos.

Assim é que para os paleo-agricultores, o essencial se concentra no assassinio primordial de tais divindades.

Há alguns traços comuns entre essas divindades (cuja morfologia é extremamente rica e cujos mitos são numerosos): elas não são cosmogônicas, aparecem na Terra depois da Criação e não permanecem nela por muito tempo; assassinadas pelos homens (os antepassados míticos), elas não se vingaram nem guardaram rancor contra os assassinos; pelo contrário, mostraram-lhes como tirar proveito de sua morte; a sua existência e ao mesmo tempo misteriosa e dramática; quase sempre se ignora sua origem, sabendo-se apenas que elas vieram à Terra a fim de serem úteis aos homens e que seu legado específico decorre de sua morte violenta; tais divindades são as primeiras cuja história antecipa a história humana; de um lado, elas têm sua existência limitada no tempo; por outro lado, sua morte trágica é determinante da condição humana.

Os diferentes momentos da vida religiosa dessas sociedades de paleo-cultivadores recordam esse drama divino primordial que ocorreu *in illo tempore*, o que ajuda os homens a se manterem conscientes da origem divina do Mundo atual<sup>180</sup>. As cerimônias religiosas são festas de recordação. “Saber” significa apreender o mito central do assassinio da divindade e suas conseqüências e esforçar-se para nunca mais o esquecer. O verdadeiro sacrilégio é o esquecimento do ato divino. A “falta”, o “pecado”, o “sacrilégio”, é “não ter se lembrado” de que a forma atual da existência do homem resulta de uma ação divina.

---

<sup>180</sup> Citando Eliade (AM, p. 92):

Como diz Jensen, as *cerimônias de puberdade* recordam o facto de que, para os homens, a capacidade de procriar deriva do primeiro assassinio mítico e mostram que a mortalidade é inseparável da procriação. As *cerimônias funerárias* que dizem respeito à viagem do defunto ao reino dos mortos, recordam que a viagem não é mais do que uma repetição da primeira viagem, realizada pela divindade-*dema*. Mas é sobretudo a a repetição do assassinio da divindade-*dema* que constitui o elemento essencial. O Os *sacrifícios humanos* ou os *sacrifícios de animais* são apenas a rememoração solene do assassinio primordial. E o *canibalismo* explica-se pela mesma ideia que está subentendida no consumo de tubérculos, nomeadamente que, de uma maneira ou de outra, come-se sempre a divindade.

Nos dois casos citados, trata-se de mitos de origem. O essencial não foi decidido na Criação do Mundo, mas depois dela, num determinado momento da época mítica; trata-se sempre de um tempo mítico, mas este tempo não é o primeiro, aquele a que se chama de Tempo Cosmogônico. O essencial, neste caso, não depende de uma *ontologia* segundo a qual o Mundo – o Real – veio à existência, mas sim de uma História divina e humana simultaneamente porque é o resultado do drama vivenciado pelos antepassados míticos e por Seres Sobrenaturais, que se diferenciam dos Deuses criadores, todos poderosos e imortais.

### 3.11.6. “O início da desmitização”

Escreve Eliade (AM, p. 95) sobre as mitologias do politeísmo euro-asiático, que correspondem às primeiras civilizações históricas, que o que surge com mais importância, em seu âmbito, já não é mais o resultado de uma aventura divina (na qual há sempre um aspecto criador mais ou menos evidente), mas a sequência dos acontecimentos dramáticos que constituem tal aventura. Ou seja,

as grandes mitologias do politeísmo euro-asiático se interessam, cada vez mais, por aquilo que se passou *depois* da Criação da Terra, e mesmo depois da criação (ou do aparecimento do homem). O que se destaca agora é o que *aconteceu* aos Deuses e já não o que eles *criaram*.

Citando especificamente as grandes mitologias consagradas por poetas como Homero e Hesíodo e por bardos anônimos do Mahâbhârata, ou elaboradas pelos ritualistas e teólogos (como no Egito, na Índia e na Mesopotâmia), Eliade (AM, p. 95) afirma que elas têm a tendência de narrarem cada vez mais as *gestas* dos deuses.

Acrescenta ele (AM, p. 95-96) que, num determinado momento histórico, sobretudo na Grécia, na Índia e também no Egito, uma elite intelectual começa a se desinteressar dessa *história divina* e acaba, como se deu na Grécia, por deixar de acreditar nos *mitos*, embora pretendendo ainda acreditar nos deuses.

O autor romeno (AM, p. 96) enxerga aí o primeiro exemplo de um processo consciente e característico de “desmitização”, tratando-se de um fenômeno cultural de importância fundamental e de consequências incalculáveis segundo ele: pois depois deste processo de “desmitização” as mitologias grega e bramânica passaram a não mais representar para as elites respectivas o que haviam representado para seus antepassados.

Para tais elites, o essencial não deveria mais ser buscado na história dos deuses, mas numa “situação primordial” que precedera essa história. Assiste-se aí um esforço de

ir além da mitologia enquanto história divina com o fito de atingir a fonte primordial de onde tinha surgido o real, para descobrir a gênese do Ser. Nasceram as primeiras especulações filosóficas com o objetivo de procurar a fonte, a *arché*, e, num curto período de tempo, a filosofia coincidiu com a cosmogonia; mas já não se tratava mais do mito cosmogônico mas de uma questão ontológica.

Eliade (AM, p. 96) faz a seguinte análise sobre tal processo:

Chega-se, portanto, ao “essencial” através de um recuo prodigioso: já não um *regressus* obtido por meios rituais, mas um recuo realizado por um esforço de pensamento. Neste sentido, poderíamos dizer que as primeiras especulações filosóficas derivam das mitologias: o pensamento sistemático esforça-se por identificar e compreender o “começo absoluto” de que falam as cosmogonias, por desvendar o mistério da Criação do Mundo, em suma, o mistério do aparecimento do Ser.

Não é o lugar aqui para se estender sobre os inícios da filosofia grega. Registramos apenas, com Eliade (AM, p. 97), que o gênio filosófico grego aceitava o essencial do pensamento mítico, o eterno retorno das coisas, a visão cíclica da vida cósmica e humana; a física e a metafísica gregas desenvolveram alguns temas constitutivos do pensamento mítico, tais como a importância da origem, da *arché*, mantiveram a visão de que o essencial precede a existência humana, etc.; de outro lado, o espírito grego não considerava que a História pudesse ser objeto de conhecimento. Contudo, isto não significa não tenha havido solução de continuidade entre o mito grego e a filosofia.

Para Eliade (AM, p. 97), o mito somente foi ultrapassado com a descoberta da História, ou mais exatamente, com o despertar da consciência histórica no judeu-cristianismo e seu desenvolvimento com Hegel e seus sucessores.

Ao que acrescenta o nosso autor (AM, p. 97):

Mas não é certo que o pensamento mítico tenha sido abolido. Como em breve iremos ver, ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado) E o mais curioso é que ele sobrevive, sobretudo, na historiografia<sup>181</sup>.

---

<sup>181</sup> Sobre a ocultação e a camuflagem do sagrado no profano no pensamento de Eliade, cf. item 3.12 a seguir. Sobre a presença do sagrado sob a capa do profano no mundo ocidental dessacralizado, cf. item 3.15. adiante.

### 3.11.7. Elementos míticos do Judeu-cristianismo

Em **AM**, em seu capítulo IX intitulado Sobrevivências e camuflagens dos mitos<sup>182</sup>, Eliade trata, dentre outros temas, das relações entre o Cristianismo e o pensamento mítico.

Iremos aqui fazer uma abordagem resumida do tratamento que ele dá a esta temática, de vez que o nosso principal objetivo neste item, que já cumprimos, é o de apresentar o estudo da categoria do mito dentro dos parâmetros em que a considerou Eliade, ou seja, o estudo do mito vivo das sociedades arcaicas e tradicionais.

Ao fazermos a análise do presente tema, iremos levar em conta que o nosso autor (**MSM**, p. 18) pensa no mito como “*comportamento humano* e ao mesmo tempo como *elemento de civilização*, isto é, no mito tal como se encontra nas sociedades tradicionais”.

Neste passo, analisaremos, primeiramente, como o Cristianismo lidou em seus primórdios com os elementos míticos considerados como *comportamento humano* e ao mesmo tempo como *elemento de civilização* próprio das sociedades arcaicas e tradicionais.

Eliade vê três problemas que envolvem esta primeira parte do tema que estamos desenvolvendo:

- 1) o primeiro diz respeito ao equívoco relativo à utilização do termo mito, que os primeiros teólogos cristãos consideravam como tendo o sentido de fábula, ficção, mentira, tal como tal palavra tinha se imposto há vários séculos no mundo greco-romano, o que levou a teologia cristã, a partir do século II, a defender a historicidade de Jesus simultaneamente contra os docéticos e os gnósticos e contra os filósofos pagãos;
- 2) o segundo problema relaciona-se com o primeiro e diz respeito não mais à historicidade de Jesus, mas ao valor dos testemunhos literários em que se funda essa historicidade;
- 3) o terceiro problema, Eliade assim o coloca:

se os cristãos recusaram ver, na sua religião, o *mythos* dessacralizado da época helenística, qual é a posição do cristianismo perante o *mito vivo*, tal como ele foi conhecido nas sociedades arcaicas e tradicionais?

---

<sup>182</sup> **AM**, p. 137-160.

No modo de ver de Eliade, quanto ao primeiro e ao segundo problemas supra citados, o mais importante para a sua análise é o pensamento de Orígenes. Segundo o autor romeno,

Orígenes estava demasiado convencido do valor espiritual das histórias conservadas pelos Evangelhos para admitir que se pudesse estendê-las [entendê-las] de uma forma grosseiramente literal, como o faziam os crentes simples e os heréticos, e por isso propunha uma exegese alegórica. Mas, levado a defender o cristianismo contra Celso, insistiu na historicidade da vida de Jesus e esforçou-se por tornar válidos todos os testemunhos históricos. [...] Orígenes diz-nos que, quando a realidade histórica não coincidia com a verdade espiritual, as Escrituras introduziam nas suas narrativas determinados acontecimentos, uns totalmente irreais, outros susceptíveis de ter acontecido, mas que de facto não aconteceram. Em vez de “mito” e “ficção”, ele utiliza “enigma” e “parábola”; mas não há dúvida de que, para ele, estes termos são equivalentes.

Orígenes reconhece [...] que os Evangelhos apresentam episódios que não são historicamente “autênticos”, embora sendo “verdadeiros” no plano espiritual. Mas, respondendo às críticas de Celso, ele reconhece igualmente a dificuldade de provar a historicidade de um acontecimento histórico. “Tentar estabelecer a verdade de qualquer história como facto histórico, mesmo quando a história é verdadeira, é uma das tarefas mais difíceis e por vezes mesmo impossível”.

Todavia, Orígenes acredita que certos acontecimentos da vida de Jesus estão suficientemente comprovados por testemunhos históricos<sup>183</sup>. [...] Se Orígenes não duvida da historicidade da vida, da paixão e da ressurreição de Jesus Cristo, ele interessa-se mais pelo sentido espiritual, não histórico, do texto evangélico. O verdadeiro sentido está “para além da história”. A exegese deve ser capaz de se libertar dos materiais históricos, pois estes últimos são apenas um “trampolim”. Insistir demasiado na historicidade de Jesus, negligenciar o sentido profundo da sua vida e da sua mensagem é mutilar o cristianismo. [...]

Orígenes soube compreender que a originalidade do cristianismo reside, em primeiro lugar, no facto de que a Encarnação se realizou num Tempo histórico e não num Tempo cósmico. Mas não se esquece que o Mistério da Encarnação não pode se reduzir à sua historicidade. Aliás, ao proclamar “às nações” a divindade de Jesus Cristo, as primeiras gerações de cristãos proclamavam implicitamente a sua trans-historicidade. Isto não significava que Jesus não fosse considerado uma personagem histórica, mas sublinhava-se sobretudo que ele era o Filho de Deus, o Salvador Universal que tinha resgatado não só o homem, mas também a Natureza. Mais ainda; a historicidade de Jesus tinha já sido transcendida pela sua ascensão ao Céu e pela sua reintegração na Glória divina.

Quanto ao terceiro problema, Eliade observa inicialmente que, se os primeiros cristãos, ao proclamarem a Encarnação, a Ressurreição e a Ascensão do Verbo, estavam

<sup>183</sup> Eliade (AM, p. 140-141) cita a crucificação de Jesus, a Última Ceia, a Ressurreição como verdadeiras; a última das três sendo considerada verdadeira no sentido histórico do termo, por se tratar de um acontecimento, embora o corpo ressuscitado já não mais pertencesse ao mundo físico, fosse um corpo aéreo, espiritual.

convencidos de que não encampavam um novo mito<sup>184</sup>, não obstante “na realidade, eles utilizavam as categorias do pensamento mítico”, assim o justificando:

é evidente que, para os cristãos de todas as confissões, o centro da vida religiosa é constituído pelo drama de Jesus Cristo. Embora cumprido na História, esse drama tornou possível a salvação; portanto, só existe um único meio de obter a salvação: repetir ritualmente esse drama exemplar e imitar o modelo supremo, revelado pela vida e pelos ensinamentos de Jesus. Ora esse comportamento religioso é solidário do pensamento mítico autêntico.

Em consonância com este posicionamento assumido pelos primeiros cristãos, o Cristianismo teve de conservar alguns comportamentos míticos, os quais o autor romeno assim descreve:

“A experiência religiosa do cristão baseia-se na *imitação* de Cristo como *modelo exemplar*, na repetição litúrgica da vida, da morte e da ressurreição do Senhor, e na contemporaneidade do cristão com o *illud tempus* que começa com a Natividade em Belém e termina provisoriamente com a Ascensão”. Ora, como vimos “a imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano através de um momento que desemboca no Grande Tempo, constituem os traços fundamentais do “comportamento mítico”, isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a própria fonte da sua existência”.

Eliade acrescenta que o Judaísmo forneceu à Igreja um método alegórico de interpretação das Escrituras e o modelo por experiência da “historicização” das festas e dos símbolos da religião cósmica, sendo que a “judaização” do cristianismo primitivo equivale a sua “historicização”, à decisão dos primeiros teólogos de estabelecerem a ligação da história da pregação de Jesus e da Igreja primitiva à história Sagrada do povo de Israel.

Quanto à “cristianização” dos símbolos, mitos e ritos asiáticos e mediterrânicos pelos Padres da Igreja, Eliade anota:

Os Padres da Igreja [...] “cristianizaram” os símbolos, os ritos e os mitos asiáticos e mediterrânicos ligando-os a uma “história santa”. Essa “história santa” ultrapassava naturalmente os limites do Antigo Testamento e englobava agora o Novo Testamento, a pregação dos Apóstolos e, mais tarde, a história dos santos. Um certo número de símbolos cósmicos – a Água, a Árvore e a Vinha, a charrua e o machado, o navio, a carroça, etc. – tinham já sido assinalados pelo judaísmo, e puderam ser facilmente integrados na doutrina e na prática da Igreja, recebendo um significado sacramental ou eclesiástico.

---

<sup>184</sup> Mito no sentido das mitologias dessacralizadas dos pagãos eruditos seus contemporâneos.

Trataremos agora das relações entre o Cristianismo contemporâneo e os aspectos míticos das sociedades arcaicas e tradicionais, sob o ponto de vista de Eliade.

Em **MSM**, p. 20, Eliade diz que uma vez consolidado o Cristianismo, a sua especificidade, que se socorre da fé como categoria *sui generis* da experiência religiosa e da valorização da História, ficou assegurada. Não obstante, a experiência religiosa do cristão de hoje continua a se basear na imitação de Cristo como modelo exemplar, na repetição litúrgica da vida, morte e ressurreição do Senhor e na contemporaneidade do cristão com o *illud tempus* que se inicia com a Natividade de Belém e termina provisoriamente com a Ascensão<sup>185</sup>. Observando ele a este propósito:

Ora, nós sabemos que a imitação de um modelo trans-humano, a repetição de um cenário exemplar e a ruptura do tempo profano por uma abertura que desemboca no Grande Tempo, constituem as notas essenciais do “comportamento mítico”, isto é, do homem das sociedades arcaicas, que encontra no mito a fonte de sua própria existência.

A partir de tais colocações, Eliade (**MSM**, p. 21) conclui que, se de um lado, as diferenças radicais que separam o cristianismo do mundo arcaico são “demasiado evidentes para dar lugar a mal-entendidos”, de outro lado, o Cristianismo “prolonga, no mundo moderno, um “comportamento mítico” e “se levamos em conta a verdadeira natureza da função do mito, o cristianismo não parece ter ultrapassado a forma de ser do homem arcaico. Não o podia fazer. “*Homo naturaliter christianus*”.

### 3.11.8. “Cristianismo cósmico”<sup>186</sup>

O Cristianismo cósmico corresponde a outro enfoque que Eliade faz da relação entre o Cristianismo e o pensamento mítico, restringindo-o ao Cristianismo professado pelas populações rurais do Sul e do Sudeste da Europa.

Antes de tratar do que ele denomina de Cristianismo Cósmico, Eliade aborda a forma pela qual a Igreja teve que lutar, por mais de dez séculos, contra o afluxo contínuo de elementos ditos pagãos porque pertencentes à religião cósmica, nas práticas

---

<sup>185</sup> Sobre a categoria do Tempo, para o cristão, Eliade escreve (**MSM**, p. 21): para o cristão, tal como para o homem das sociedades arcaicas, o tempo não é homogêneo, comporta rupturas periódicas, que o dividem em “período profano” e “tempo sagrado”; este último é indefinidamente reversível, entenda-se que se repete infinitamente, sem cessar de ser ele mesmo. Quando se afirma que o cristianismo, diferentemente das religiões arcaicas, proclama e espera o fim do Tempo, isso é verdadeiro em relação ao “período profano”, à História, mas não ao tempo litúrgico iniciado pela Incarnação: o *illud tempus* cristológico não será abolido pelo fim da História.

<sup>186</sup> Utilizamos como base para a nossa abordagem sobre este tema o texto com o mesmo título integrante do Capítulo IX, intitulado Sobrevivências e camuflagens dos mitos, que faz parte de **MSM** (p. 144-145).

e nas lendas cristãs, sobretudo na Europa central e ocidental: as figuras divinas e os mitos “pagãos” que resistiam à eliminação em razão da evangelização dos povos respectivos foram “cristianizados”. Assim é que, segundo Eliade, um grande número de “deuses ou heróis matadores de dragões” foram convertidos em São Jorge; os deuses da tempestade foram convertidos por sua vez em Santo Elias; inúmeras deusas da fertilidade foram identificadas com a Virgem Maria ou com as Santas.

Para Eliade, esta política de assimilação de um “paganismo” que não era possível eliminar não constituía uma inovação: a Igreja primitiva tinha aceitado e assimilado uma grande parte do calendário sagrado pré-cristão, o que vimos no subitem anterior.

No caso das populações rurais do Sul e do Sudeste da Europa, refere Eliade que o resultado da luta da Igreja contra o afluxo de elementos pagãos foi bastante limitado; em seu âmbito, o folclore e as práticas religiosas apresentavam, ainda no final do século XIX, figuras, mitos e rituais da mais remota antiguidade, possivelmente da proto-história. Os camponeses, por seu próprio modo de estar no Cosmo, não eram atraídos por um Cristianismo “histórico” e moral. Sua experiência religiosa era alimentada por um cristianismo que Eliade denomina “Cristianismo Cósmico”, que assim descreve:

Os camponeses da Europa entendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica. O mistério cristológico englobava também o destino do Cosmo. “Toda a Natureza suspira, na expectativa da Ressurreição”: é um motivo central tanto da liturgia pascal como do folclore religioso da cristandade oriental. A solidariedade mística com os ritmos cósmicos, violentamente atacados [atacada] pelos Profetas do Antigo Testamento e a custo tolerada pela Igreja, é o cerne da vida religiosa das populações rurais, sobretudo do Sudeste da Europa. Para todo este sector da cristandade, a “Natureza” não é o mundo do pecado, mas a obra de Deus. Depois da encarnação, o Mundo foi restabelecido na sua glória primitiva; é por isso que Cristo e a Igreja foram carregados de tantos símbolos cósmicos. No folclore religioso do Sudeste europeu, os sacramentos santificam também a Natureza.

Para os camponeses da Europa Oriental, esta atitude, em vez de implicar uma “paganização” do cristianismo, representava, pelo contrário, uma “cristianização” da religião dos seus antepassados. Quando for feita a história desta “teologia popular”, tal como ela pode ser apreendida sobretudo nas festas das estações e no folclore religioso, compreender-se-á que o “cristianismo cósmico” não é uma nova forma de paganismo nem um sincretismo pagano-cristão. É uma criação religiosa original, na qual a escatologia e a soteriologia adquirem dimensões cósmicas. E o que é ainda mais significativo é que Cristo, sem deixar de ser o *Pantocrator*, desce à Terra e visita os camponeses, tal como fazia nos mitos das populações arcaicas, o Ser Supremo, antes de se transformar em *deus otiosus*; este Cristo não é “histórico”, visto que a consciência popular não está interessada na



cronologia, nem na exactidão dos acontecimentos, nem na autenticidade das personagens históricas. Isto não significa que, para as populações rurais, Cristo seja apenas um “deus” herdado dos antigos politeísmos. Porque, por um lado, não há contradição entre a imagem de Cristo dos Evangelhos e da Igreja e a do folclore religioso: a Natividade, os ensinamentos de Jesus e os seus milagres, a crucificação e a Ressurreição constituem os temas essenciais desse cristianismo popular. Por outro lado, é um *espírito cristão* e não “pagão” que impregna todas estas criações folclóricas: tudo gira em torno da Salvação do homem por Cristo; da fé, da esperança e da caridade; de um mundo que é “bom” porque foi criado pelo Deus Pai e foi resgatado pelo Filho; de uma existência humana que não se repetirá e que não é desprovida de significado; o homem é livre de escolher o bem ou o mal, mas não será julgado unicamente em função dessa escolha.

Não vamos apresentar aqui as linhas fundamentais desta “teologia popular”. Mas é necessário constatar que o cristianismo cósmico das populações rurais está dominado pela nostalgia de uma Natureza santificada pela presença de Jesus. Nostalgia do Paraíso, desejo de reencontrar uma Natureza transfigurada e invulnerável, livre dos cataclismos provocados pelas guerras, pelas devastações e pelas conquistas. É também a expressão do “ideal” das sociedades agrícolas, constantemente aterrorizadas por hordas guerreiras alógenas e exploradas pelas diferentes classes de “senhores” mais ou menos autóctones. É uma revolta passiva contra a tragédia e a injustiça da História, em última análise, contra o facto de o mal não se revelar unicamente como decisão individual, mas sobretudo como uma estrutura transpessoal do mundo histórico.

Eliade termina o item dedicado ao Cristianismo Cósmico afirmando que “não há dúvida de que este cristianismo popular prolongou até aos nossos dias certas categorias do pensamento mítico”.

### 3.12. A CAMUFLAGEM E A OCULTAÇÃO DO SAGRADO NO PROFANO<sup>187</sup>

Como já vimos antes, na manifestação do sagrado no profano, que se dá por meio do processo de sacralização, temos, de um lado, o sagrado manifestando-se num objeto profano, numa entidade ordinária, finita, histórica, que, sem deixar de ser o que é, torna-se um objeto hierofânico, isto é, um objeto revestido de sacralidade, tudo isto em razão daquela manifestação; e temos, de outro lado, o sagrado, uma entidade transcendente, *totalmente outra*, infinita, trans-histórica, manifestando-se de forma

<sup>187</sup> Em seus escritos, Eliade menciona indiferenciadamente as expressões *camuflagem* e *ocultação* do sagrado no profano para significar tanto a revelação do sagrado no objeto profano quanto a sua ocultação em termos de sentido que se dá simultaneamente a esta revelação, fenômenos que, segundo ele, decorrem da dialética do sagrado e do profano, que constitui a estrutura de toda hierofania. Para nós, entretanto, como demonstraremos a seguir, à revelação – ou *camuflagem* - do sagrado no profano corresponde a dialética do sagrado e do profano; enquanto que a *ocultação* do sagrado no profano, que se dá simultaneamente com a sua revelação, é explicada pela dialética da hierofania; consequentemente, trata-se de fenômenos que, em nosso modo de ver, se diferenciam um do outro e assim os enfocaremos aqui.

relativa, histórica, no objeto profano, e, em assim o fazendo, limitando-se. Expressa-se, deste modo, no processo de sacralização, a dialética do sagrado e do profano, por meio da qual se dá a paradoxal coincidência do sagrado e do profano, do ser e do não-ser, do absoluto e do relativo, do eterno e do devir, do espírito e da matéria no objeto hierofânico.

Na dialética do sagrado e do profano, que corresponde à estrutura de toda e qualquer hierofania, ocorre o fenômeno que Eliade denomina de *camuflagem do sagrado no profano*: o sagrado, ao se manifestar no profano, limita-se e torna-se relativo; este limitar-se e relativizar-se do sagrado significa que o sagrado “veste” a roupagem do profano, “mascara-se” ou “trasveste-se de profano”; em outras palavras, o sagrado *camufla-se* no profano.

Considerada sob outro ângulo, na paradoxal coincidência do sagrado – o Absoluto - e do profano – o relativo – mostra-se a dialética da hierofania: o sagrado, ao mostrar-se num objeto finito, *camuflando-se*, ao mesmo tempo em que desta forma ele se revela, ele se oculta. Esta tensão dialética – revelação/ocultação - pode ser assim descrita: de um lado, a manifestação do sagrado no profano confere ao objeto hierofânico uma significação trans-histórica; de outro lado, a realidade absoluta, o sagrado, submete-se a um processo de finitização, de historicização, de modo que a coincidência paradoxal do absoluto e do relativo ao mesmo tempo em que constitui uma revelação do sagrado constitui também sua *ocultação*.

A dialética da hierofania expressa a dimensão simbólica do objeto hierofânico. O sagrado expressa-se por meio da lógica simbólica: o objeto hierofânico, o símbolo do sagrado, aponta para algo além de si mesmo, para o Absoluto, o Transcendente, o *ganz andere*.

Toda e qualquer hierofania apresenta esta mesma dinâmica de *camuflagem* e de *ocultação* do sagrado no profano. A *camuflagem do sagrado* diz da forma como o sagrado se revela; a *ocultação do sagrado* diz respeito à manifestação simbólica do sagrado, portanto, remete à questão do sentido do sagrado, que se refugia atrás das aparências.

Quando ocorre uma hierofania, portanto, alguma coisa do sagrado se manifesta, camuflando-se no objeto profano, e, ao mesmo tempo, alguma coisa do sagrado se oculta, torna-se críptica. Jamais poderemos pretender que compreenderemos de maneira definitiva um fenômeno religioso.

A camuflagem e a ocultação do sagrado no profano apresentam-se, portanto, como um problema hermenêutico para o historiador das religiões, que deve buscar a significação dos documentos religiosos dentro desta moldura da manifestação do sagrado no profano.

A religiosidade cósmica corresponde à hierofanização da matéria, isto é, à descoberta do sagrado manifestada através da substância do Cosmo. Foi este o tipo de experiência religiosa que dominou o mundo religioso até o judaísmo e que ainda é vivo nas sociedades primitivas e asiáticas. O sagrado manifesta-se por contraste no objeto profano.

No Judaísmo, surgiu a experiência religiosa da fé abraâmica e Deus passou a se manifestar na História por meio de teofanias históricas, como tais, irreversíveis<sup>188</sup>.

Com o advento do Judeu-cristianismo, impôs-se uma nova modalidade de experiência religiosa, caracterizada pela fé na Encarnação, dando-se, como se verá adiante, a plena coincidência do sagrado com o profano, ou melhor dizendo, com a história.

Em consequência do triunfo do Judeu-cristianismo, a religiosidade cósmica foi esquecida pelo Ocidente; a natureza ficou esvaziada de toda significação religiosa e de todo valor, abrindo-se inclusive o caminho para se tornar objeto de investigação científica<sup>189</sup>. O Judeu-cristianismo implicou, portanto, a supressão do universo dos arquétipos e da repetição.

Por intermédio do mistério da Encarnação do Verbo em Cristo, a história ela mesma foi santificada pela presença de Deus, de modo que todo acontecimento histórico torna-se potencialmente hierofânico. Portanto, do ponto de vista da experiência cristã da fé<sup>190</sup>, o Judeu-cristianismo passa a realizar de forma definitiva o que as

<sup>188</sup> Cf. a propósito o subitem 3.5.3 retro, intitulado Tempo e História para o Judaísmo.

<sup>189</sup> Para Eliade, de certo modo a ciência ocidental é herdeira direta do Judeu-cristianismo. A este propósito ele (BTM, 28-29) escreve:

a hierofanização da matéria, isto é, a descoberta do sagrado manifestado através da substância, caracteriza o que se chama “religiosidade cósmica”, o tipo de experiência religiosa que dominou o mundo até o judaísmo e que é ainda vivo nas sociedades “primitivas” e asiáticas. Certamente, essa religiosidade cósmica foi esquecida, no Ocidente, em consequência do triunfo do Cristianismo. Esvaziada de todo valor ou significação religiosa, a Natureza pôde se tornar o “objeto” por excelência da investigação científica. De um certo ponto de vista, a ciência ocidental é a herdeira direta do judeu-cristianismo. Foram os profetas, os apóstolos e seus sucessores, os missionários, que convenceram o mundo ocidental de que uma pedra (considerada como sagrada por alguns) não era mais do que uma pedra, que os planetas e as estrelas eram apenas *objetos* cósmicos; em outras palavras, eles não são (nem podem ser) nem deuses, nem anjos, nem demônios. Foi em decorrência desse longo processo de dessacralização da Natureza que o ocidental conseguiu ver um objeto natural lá onde seus antepassados viam hierofanias, presenças sagradas.

<sup>190</sup> Guimarães (2000, p. 189) escreve o seguinte sobre o posicionamento de Eliade em relação à fé cristã:

hierofanias que o precederam realizavam de forma imperfeita: a plena identificação do sagrado com o profano (ou com a História), ou seja, não há mais distinção aparente entre o sagrado e o profano, entre o que é extraordinário e o que é ordinário na vida. Cabe ao *homo christianus* descobrir entre os eventos históricos concretos aqueles nos quais se dá a manifestação de Deus ou é transmitida uma mensagem divina.

Dado que já estudamos suficientemente neste trabalho, sob o prisma da religiosidade das sociedades arcaicas e tradicionais, a dialética do sagrado e do profano e a dialética da hierofania<sup>191</sup>, iremos nos dedicar, no item seguinte, a desenvolver o tema da plena camuflagem ou da identificação do sagrado e do profano, que se deu em razão do advento do Judeu-cristianismo.

### 3.13. O JUDEU-CRISTIANISMO E A PLENA CAMUFLAGEM DO SAGRADO NO PROFANO OU A IDENTIFICAÇÃO DO SAGRADO COM O PROFANO

Segundo Eliade, a Encarnação – a hierofania que correspondeu à manifestação de Deus em Jesus Cristo, um homem nascido no tempo histórico - corresponde à última (porque pôs fim ao horizonte dos arquétipos e da repetição) e à mais perfeita hierofania ou a hierofania suprema<sup>192</sup>, na qual se dá a plena coincidência do sagrado e do profano.

---

o paradoxo da fé abraâmica é inteiramente assumido por Eliade em sua interpretação da fé cristã, segundo a qual, em razão do mistério da Encarnação, “tudo é também possível para o homem”; o cristão pode descobrir um sentido redentor em cada situação histórica, por mais terrificante que esta seja, sem evadir-se da realidade histórica: “... a evasão está interdita ao verdadeiro cristão. Para ele, não existe outra escapatória: visto que a Encarnação teve lugar na História, uma vez que a Vinda de Cristo marca a última e mais alta manifestação da sacralidade no mundo – o cristão não pode se salvar a não ser na via concreta, histórica, a via que foi escolhida e vivida pelo Cristo. Nós sabemos o que o espera: o “terror e a angústia”, o suor ‘como grandes gotas de sangue’, a “agonia”, “a tristeza até a morte” (LC. 22,44; Mc. 14, 34) (MRM, 191) (trecho da lavra de Eliade citado em francês no original).

<sup>191</sup> Cf. subitem 2.2.3. no qual discorremos sobre a dialética do sagrado e do profano; e o item 3.1. onde tratamos da dialética da hierofania no âmbito do estudo que se fez da hierofania.

<sup>192</sup> Guimarães (2000, p. 188, nota de rodapé 143) assim interpreta a afirmação de Eliade de que a Encarnação corresponde à hierofania suprema em relação às hierofanias cósmicas que a precederam: a interpretação que Eliade faz da Encarnação põe em relevo, de certa forma, este seu caráter de hierofania suprema, em relação à qual as demais hierofanias são realizações imperfeitas. Dado que, na experiência do *homo religiosus*, como observa Eliade, o sagrado equivale ao que é em plenitude, por oposição ao profano – domínio do não-ser, do inconsistente-, razão pela qual o tempo sagrado é o tempo ontológico, e o tempo profano, histórico, é o tempo fugaz, cuja imagem arquetipal é a “usura” (IS, 208), dado também que a ciclicidade do tempo nas sociedades arcaicas e tradicionais responde a um anseio de abolir o tempo profano e de viver permanentemente no sagrado, mas que uma “nova queda” no profano instaura o ciclo das recuperações periódicas do sagrado. Ora, é precisamente essa ciclicidade que confere às hierofanias arcaicas o seu caráter, por assim dizer, “imperfeito” (o que não quer dizer que elas não constituam autênticas experiências religiosas, isto é, do ponto de vista da dialética do sagrado, todas elas, inclusive a Encarnação, realizam a mesma estrutura). É o próprio Eliade que autoriza uma tal afirmação ao dizer que com o judeu-cristianismo, renuncia-se à reversibilidade do Tempo Cíclico e se impõe um Tempo Irreversível, porque, agora, as hierofanias manifestadas no Tempo não são mais repetíveis (foi uma só vez que Cristo viveu, foi crucificado, ressuscitou). A irreversibilidade do fato histórico, neste caso, não está dissociada da plenitude que vem conferida a ele; por outras palavras, as hierofanias, agora, não são reversíveis e repetíveis *ad infinitum* precisamente porque, ao implicarem estas noções de reversibilidade e

Além disso, como já discorremos no subitem 3.5.4 retro, para o qual remetemos o leitor<sup>193</sup>, com o advento do Judeu-cristianismo, em razão da fé no mistério da Encarnação, a História foi santificada pela presença de Deus, de modo que todo acontecimento histórico tornou-se potencialmente hierofânico. Assim, passou a não haver mais distinção aparente entre o sagrado e o profano, entre o que é extraordinário e o que é ordinário na vida. O sagrado, o transcendente, que antes se revelava por contraste com o profano, agora se revela por contato, identificando-se radical e paradoxalmente com o profano, ou seja, com o evento histórico no qual Deus se manifesta ou por meio do qual transmite Sua mensagem<sup>194</sup>.

Portanto, após a Encarnação, o cristão deve procurar as intervenções de Deus não apenas no Cosmo (com a ajuda das hierofanias cósmicas, das imagens e dos símbolos conservados no pensamento mítico encampado pelo Judeu-Cristianismo), como também nos acontecimentos históricos.

Para o cristão, o acontecimento histórico, mesmo permanecendo como tal, torna-se capaz de revelar a divindade ou pelo menos de transmitir uma mensagem trans-histórica, divina; o problema para o cristão consiste não somente em proceder à descoberta da presença divina nos acontecimentos históricos aparentemente banais, como também decifrar a mensagem que eles trazem. Não se trata de uma empresa fácil, conforme observa Eliade (IS, p. 170-171), tocando simultaneamente no tema da irreconhecibilidade do milagre ou da irreconhecibilidade do sagrado na história:

De fato, o cristão admite que após a Encarnação o milagre não é tão facilmente reconhecível; o maior “milagre” tendo sido justamente o da Encarnação, tudo o que se *manifestara como milagre* antes de Jesus Cristo não tem mais sentido nem utilidade após a vinda do Cristo.

---

de repetição as ideias de “esvaziamento”, de “desgaste”, de “usura”, que são inerentes à noção de Tempo, elas não se aplicam ao Tempo da Encarnação, que significou a comunicação da plenitude do ser ao evento histórico. A presença do divino *na História* plenificou o Tempo, a História, ao comunicar-lhe o máximo de trans-historicidade. Em consequência disso, instaura-se a plenitude do instante, a ontologização do Tempo histórico, que cessa de devir e se transforma em eternidade. A ciclicidade do Tempo mítico implica também a ideia de transcendência do Tempo profano, mas ele jamais a realiza definitivamente. Daí a sua imperfeição. Ora, com a paradoxal coincidência do sagrado e do profano, na experiência da fé e de modo particular na Encarnação do Verbo, a impossibilidade de anular o profano leva o cristianismo a valorizá-lo, por assim dizer, ao extremo, a fim de poder superá-lo. Desse modo, no judeu-cristianismo tem lugar a definitiva transcendência do profano, do histórico, possível unicamente na medida em que foi assumido e afirmado totalmente. A valorização da História comporta aquela ontologização do Tempo, de sorte que o Tempo passa a conter em si a sua própria superação, não por si mesmo, mas porque a ele foi conferido o máximo de trans-historicidade (cf. IS, 222-223).

<sup>193</sup> Intitulado Tempo e História para o Judeu-cristianismo.

<sup>194</sup> Do ponto de vista da História das Religiões, a fé na Encarnação provocou uma significativa mudança na dialética do sagrado e do profano: deu-se a emergência do profano como valor positivo na experiência religiosa, inaugurando-se, desse modo, uma nova modalidade da experiência do sagrado.

Existe, obviamente, uma série ininterrupta de milagres aceitos pela Igreja, mas todos foram validados enquanto dependentes de Cristo, e não por causa de sua qualidade intrínseca de “milagre”. (Sabe-se que a Igreja diferencia cuidadosamente os milagres devidos à “magia” e ao “demônio” dos concedidos pela graça.) A existência e a validade dos milagres aceitos pela Igreja deixam, entretanto, aberto o grande problema da *irreconhecibilidade* do maravilhoso no mundo cristão, pois podemos nos encontrar bem perto do Cristo, *imitá-lo*, sem manifestar nenhum sinal visível: pode-se *imitar o Cristo vivendo sua vida histórica*, aquela que aparentemente se assemelha à existência de todo o mundo. Em suma, o cristão é levado a aproximar-se de todo acontecimento histórico com “medo e tremor”; pois, a seus olhos, o acontecimento histórico mais banal, mesmo continuando a ser *verdadeiro* (ou seja: historicamente condicionado), pode esconder uma nova intervenção de Deus *na História*; em todo o caso, pode portar uma mensagem. Consequentemente, para o cristão, a vida histórica em si pode tornar-se gloriosa: a vida de Cristo e dos santos o testemunha. Com o cristianismo o Cosmo e as imagens não são mais os únicos responsáveis pela representação e pela revelação – há, além deles, a História, sobretudo a “pequena história”, aquela que é constituída pelos acontecimentos aparentemente desprovidos de significações.

### 3.14. A IRRECONHECIBILIDADE DO SAGRADO NA HISTÓRIA (OU A IRRECONHECIBILIDADE DO MILAGRE)

A irreconhecibilidade do sagrado na História (ou a irreconhecibilidade do milagre) é um tema que perpassa tanto o labor científico como a criação literária de Eliade. A propósito, escreveu o autor romeno (*apud* Calinesco, 1978, p. 362): “o saber científico e a criação literária nos levam a ser finalmente confrontados com o mesmo problema: a impossibilidade de reconhecer o Transcendente que se camufla na História”.

Em **Oceanografia** (2007<sup>195</sup>), no texto intitulado *Del miracolo e dell'accadimento* (p. 63-65), Eliade apresenta a seguinte fenomenologia do milagre:

Aqueles que contestam a existência do milagre esquecem que ele tem uma história, uma fenomenologia. Na Antiguidade, ele era *o contraste*. O milagre moderno é, ao contrário, *o contato*; uma simples justaposição de fatos e não necessariamente a sua oposição dramática, reveladora. O milagre, vale dizer, o *acontecimento*, o concurso de algumas circunstâncias que poderiam ter permanecido isoladas para sempre.

Refleta-se a fundo sobre a essência desse milagre cotidiano para se poder compreender a possibilidade de uma nova apologética, de uma nova demonstração de Deus.

Porque ninguém pode nos provar que Deus, ou os deuses, não intervenham todos os dias na nossa vida. É possível, é provável que

<sup>195</sup> Publicado originalmente em romeno em 1934.

Deus se mostre *incessantemente* a nós. Mas como quereis que o vejamos, que o *reconheçamos*? Deus não está obrigado a assumir a forma que nós lhe atribuímos.

As pessoas dizem: “O mistério não existe mais!” Porque o mistério não se revela sob a aparência que elas esperam dele. [...] Nós atribuímos ao milagre – vale dizer, à intervenção da divindade na história – o valor de um mistério puro, que os verdadeiros agentes do milagre não estão de fato obrigados a aceitar. Se a nossa concepção do mistério não coincide com sua verdadeira substância, tanto pior para nós. Nenhuma lógica do mundo pode constranger a divindade a agir na forma *proposta* por nós. Todas as argumentações contra existência de Deus, contra os anjos (vale dizer contra toda hierarquia celeste), e contra os milagres são absurdas e ridículas. Movem-se todas a partir de um ponto errôneo: a ausência de Deus no mundo, a ausência do milagre na história. Mas isto é absolutamente ridículo. De qual *ausência* se pode tratar? Daquela de Deus lá onde *nós o teríamos esperado*, daquela do milagre *como o imaginávamos*. Sinceramente falando, é tudo outra coisa.

Referindo-se expressamente ao Judeu-cristianismo, Eliade (*op. cit.*) aplica esta sua fenomenologia do milagre para demonstrar que o *irreconhecível* é a forma perfeita da revelação divina na história:

O cristianismo, fazendo de Cristo o filho de um homem, impregnou a humanidade de milagre e de caridade bem além do grau em que isto se dava quando os deuses eram *outros* em relação aos homens. (Eis porque se pode afirmar, de modo muito lógico e científico, que de Cristo em diante a inteira substância da história se transformou.) Ora a partir do momento em que Cristo é TAMBÉM um homem, os milagres acontecem sob uma aparência humana, todos os dias. Antes dele, podiam ainda ser taumatúrgicos, excepcionais, dramáticos. Depois da sua vinda, são humanos, ou seja, irreconhecíveis.

O milagre se diferencia de um fato ordinário (isto é, explicável, produzido por forças naturais, cósmicas, biológicas, históricas) pela simples razão de que ele não *pode ser distinguido*. Por paradoxal que possa parecer esta definição, ela é, apesar de tudo, simplíssima. (Reflita-se sobre isto e compreender-se-á.) O irreconhecível é a forma perfeita da revelação divina, porque a divindade não se *manifesta* mais, não se realiza mais por contraste, mas age diretamente na humanidade, através do contato, da coincidência.

O acontecimento – no sentido proposto no início destas notas<sup>196</sup> - adquire agora um outro valor (já não significa algo de excepcional, de imprevisto e nem mesmo de fatal, de predestinado, mas simplesmente um “fato”, algo que aconteceu: que se realizou). Se o milagre é algo de irreconhecível, ou seja, em outras palavras, um fato ordinário sob todas as *aparências*, então todos os fatos ordinários adquirem uma importância extrema, porque cada um pode exprimir uma intervenção irracional, divina. O acontecimento pode então chegar a guiar nossa existência.

---

<sup>196</sup> Conforme referido no primeiro texto acima transcrito.

Antes<sup>197</sup>, Eliade (*apud* Calinesco, 1978, p. 362) havia escrito: “o problema não é que Deus seja invisível, é que é não-reconhecível. Deus agiu de tal forma que se torna impossível reconhecê-lo em qualquer lugar”.

Calinesco (1978, p. 362) afirma que uma das distinções importantes que Eliade faz e que está subentendida em todo seu pensamento é a oposição entre o *incognoscível* e o *indetectável* (*não-reconhecível*). Segundo Calinesco,

a tese agnóstica segundo a qual a realidade final é incognoscível é substituída aqui pela hipótese de uma realidade não-reconhecível, variante da doutrina platônica da anamnese. À primeira vista, esta distinção poderia parecer bem tênue, até mesmo não fundada. Mas devemos então sublinhar que o que está colocado em causa no caso do agnosticismo é o valor da epistemologia (donde uma teoria toda relativista do saber), enquanto que no segundo caso, o saber verdadeiro é em princípio acessível a quem quer que possa reconhecê-lo, ou melhor, reencontrá-lo na sua memória segundo Platão.

Calinesco (1978, p. 362-363) enxerga no fenômeno da irreconhecibilidade do milagre apontado por Eliade a sua correspondência com uma estrutura simbólica que deve ser interpretada por meio de uma hermenêutica que se funde sobre a concepção eliadiana do sagrado e do profano, mais especificamente por meio daquela que ele denomina “teoria da camuflagem”:

Esta segunda hipótese [da realidade não-reconhecível] corresponde a uma estrutura simbólica e é, em primeiro lugar, dirigida à descoberta do sentido verdadeiro dos inumeráveis signos que constituem nossa consciência. A ideia de que o “Transcendente” se tenha tornado ele mesmo “não-reconhecível” – o que deve ser compreendido como uma metáfora filosófica não menos legítima do que a metáfora psicológica de Freud sobre a “censura” da consciência – conduz a uma teoria da interpretação ou a uma hermenêutica que trabalha sobre os disfarces, variações e ramificações analógicas do sentido. A hermenêutica pode ser um método bem útil num número indefinido de casos teóricos e práticos. O uso particular que Eliade fez da hermenêutica, que ele denomina no seu *Journal* de “hermenêutica criativa”, é determinado pela sua concepção do sagrado e do profano e de um modo mais geral, pela sua teoria da “camuflagem”. Antecipando o que será discutido em detalhe um pouco mais à frente, eu diria que para Eliade, o sentido, que espera sua plenitude no sagrado, é submetido a um processo de ocultação no seio da História onde o desenvolvimento linear e irreversível é exatamente oposto ao modelo circular e intemporal do pensamento mítico. O sentido se refugia atrás das aparências que não significam nada. Os signos, que ninguém pode mais decifrar, estão escondidos entre e não sob os pequenos acontecimentos da vida de cada dia.

---

<sup>197</sup> Em 1932, numa compilação intitulada **Monólogos**.



No fenômeno da irreconhecibilidade do milagre ocorre a *camuflagem do milagre* nos acontecimentos da realidade imediata; em outras palavras, tal fenômeno implica a ambivalência de todos os “acontecimentos”, no sentido de que todo “acontecimento” aparentemente banal pode revelar um universo de significações transcendentais.

De acordo com Calinesco (1978, p. 263), a insistência de Eliade sobre a ambivalência de todos os acontecimentos da realidade imediata é a chave para a compreensão daquela que ele denomina a metafísica ou a “teologia do sentido”, que assim descreve:

não é tanto de ir além da camuflagem para extrair a verdade “oculta” ou “princípio”, mas muito mais de se tornar *consciente* desta riqueza intrínseca à natureza mesma daquilo que é miraculoso, riqueza que não poderia existir sem a pluralidade das significações, a qual é justamente a questão de camuflagem. Eliade parece crer que é o processo mesmo pelo qual o mistério, o transcendente ou o milagre tornam-se não reconhecíveis que engendra esta riqueza de universos de significações paralelas que o intérprete deve desvelar, avaliar e revelar à consciência clara. Paradoxalmente o sagrado se oculta no próprio momento em que ele se revela e inversamente: “Aí está a verdadeira dialética do sagrado: pelo simples fato de se *mostrar*, o sagrado se *oculta* (**Fragments d’un journal**, 1º de outubro de 1965). A interpretação, sugere Eliade, deve preservar e mesmo acrescer a riqueza, nascida desta dialética do não-reconhecível.

Guimarães (2000, p. 191) denomina de paradoxo da *presença-ausência* da divindade a situação do Transcendente que se camufla, que se faz irreconhecível na História:

O transcendente que se camufla, que se faz irreconhecível, diz fundamentalmente o paradoxo do divino na *história*, de sua *presença-ausência* que instaura uma tensão no coração de todo evento histórico, mesmo o mais banal e insignificante, entre a sua condição histórica como tal, pela qual ele se situa e acontece no desenrolar do Tempo, e a plenitude do Instante, do *Kairós*, que transfigura o Tempo em Eternidade e faz de um evento o lugar da irrupção de uma “outra dimensão”.

Prosseguindo em sua análise do fenômeno da irreconhecibilidade do sagrado na História, Guimarães (2000, p. 191-192) aponta para a possibilidade (gerada por tal situação) de o homem transcender a História, dar um sentido aos acontecimentos históricos, sem que para isto tenha que abandonar sua existência concreta, na História, a qual se desenrola no âmbito da eternidade, assim fundamentando esta sua última assertiva: “Nessa perspectiva [do paradoxo da presença-ausência do divino na história]

a história é uma sucessão de epifanias inconstantes e variáveis do Eterno Presente [...] e o tempo se apresenta, por conseguinte, como a participação puntual da Eternidade”.

### 3.15. O SAGRADO E O MUNDO OCIDENTAL CONTEMPORÂNEO SECULARIZADO SEGUNDO ELIADE<sup>198</sup>

A experiência religiosa inaugurada pelo Judeu-cristianismo, caracterizada pela fé na Encarnação do Verbo, está, no modo de ver de Eliade na raiz do processo de secularização que atravessa a história do Ocidente<sup>199</sup>. Com o triunfo do Judeu-cristianismo, como vimos, a religiosidade cósmica, que implica a hierofanização da matéria foi esquecida no Ocidente na medida em que a Natureza foi esvaziada de todo valor ou significação religiosa, com isto abrindo-se campo livre para a investigação científica; tal fator aliado à plena identificação do sagrado com a História acarretada pelo Judeu-cristianismo, juntamente com outros fatores de ordem filosófica, histórica, econômica, sociológica, etc.<sup>200</sup>, deu finalmente espaço para o surgimento da corrente de pensamento que Eliade reúne sob a denominação *historicismo* (nele incluindo o *existencialismo de Sartre* e de Heidegger), e com ela, para o aparecimento da figura do homem ocidental moderno arreligioso, cuja caracterização em termos gerais traçamos no subitem 3.6.3. retro: é o homem que vive num mundo dessacralizado, reconhece-se unicamente como agente da história, faz-se a si próprio por meio da história e recusa todo apelo à transcendência.

Contudo, para Eliade, seja o que for o que o homem ocidental moderno arreligioso pense de si mesmo, ele continua a ocupar uma dimensão sagrada. O fato de que tal dimensão não seja obviamente reconhecida em nossa sociedade, segundo o autor

<sup>198</sup> Tomamos como texto-base para a elaboração do tema deste item o artigo intitulado *The sacred in the secular world (SSW)* (2006, p. 57-67); e como textos tributários os intitulados *Os mitos no mundo moderno*, integrante da obra **MSM**, p. 15-27; *Sobrevivências e camuflagens do mito*, integrante da obra **AM**, p. 137-160; *Simbolismo e História*, integrante da obra **IS**, p. 151-178; os textos integrantes da obra **Symbolism, the sacred, the arts & Mircea Eliade**, editado por Diane Apostolos-Cappadona; os ensaios intitulados *Brancusi et le mythologies*, *Les permanence du sacré dans l'art contemporain*, *Lumière et transcendance dans l'oeuvre d'Eugène Ionescu*, *Histoire des religions et cultures "populaires"*, *Homo faber et homo religiosus*, todos ensaios integrantes da obra **BTM**, pp. 15-24, 25-30, 31-42, 167-204, 335-354, respectivamente; as obras seminais **SP** e **THR**; e a obra que contém a entrevista concedida por Eliade e Claude-Henri Rocquet, **LEL**; bem como escritos esparsos nas outras obras suas que consultamos. Como já mencionamos antes neste trabalho, o tema deste item viria a ser objeto de estudo apartado no Tomo IV da obra **HCIR**, que Eliade não logrou escrever, colhido que foi por sua morte, donde as referências a tal tema serem fragmentárias, integrantes de um pensamento ainda em constante evolução.

<sup>199</sup> Processo de secularização este a cujas causas históricas (não-religiosas) Eliade não dedicou um estudo específico, tendo abordado sim, no campo da História da Religiões, as circunstâncias histórico-religiosas que abriram espaço para seu surgimento.

<sup>200</sup> Fatores estes que não vem ao caso esmiuçar aqui, uma vez que nosso autor, na linha da sua posição anti-reducionista, não o fez e o nosso trabalho se atém a seu pensamento.

romeno não nos deve deter na tentativa de deciframos como isto se dá. Os instrumentos para o desempenho de tal tarefa, ele os enxerga na História das Religiões e os aplica para demonstrar que e como uma análise hermenêutica do homem secular revela o sagrado em seu modo de vida.

O ponto de partida para a tarefa que Eliade assim se propôs ele o localiza em sua constatação de que o sagrado é um elemento da estrutura da consciência humana, ou seja, um modo humano de ser no Mundo<sup>201</sup>. Isto significa que a estrutura da consciência do homem é constituída de tal forma que, uma vez que o ser humano se vê inserido no Mundo, procura por algo absolutamente real e significativo, por algo que seja uma fonte de valor ou significado para ele; o homem, afirma o nosso autor, não pode viver sem procurar pelo ser e pelo sentido; e se o sagrado significa *ser*, o real, o significativo, como vimos que ele o considera<sup>202</sup>, então o sagrado é um elemento da estrutura da consciência do homem.

Para Eliade, a par do significado, da descoberta do que é e do que não é, do que é real e do que é irreal, implicada na busca pelo sagrado, não se pode esquecer que o sagrado traz consigo um poder redentor; ou seja, a ideia de redenção por meio da repetição de um modelo exemplar é uma coisa também que o citado autor enxerga como algo que faz parte da estrutura da consciência humana.

Se os homens das sociedades primitivas e arcaicas encontravam no mito seus *insights* acerca do ser e do significado bem como os modelos exemplares para suas ações, o homem moderno arreligioso, que rejeitou conscientemente o mito e com ele o sagrado, mantém um mundo de significados que desempenha a mesma função que o mito representou entre os primitivos: até onde o homem moderno mostra-se interessado na descoberta do significado da vida, este significado pode servir de modelo para a vida humana e, assim, situa-se na mesma família do mito arcaico. Assim, conclui Eliade, o sagrado permanece um elemento na estrutura da consciência do homem moderno. Sob esta perspectiva, vemos o homem ocidental moderno arreligioso identificando o “sagrado” com o “profano”, persistindo o fenômeno da irreconhecibilidade do milagre, que estudamos no item 3.14 retro em relação ao Judeu-cristianismo, no âmbito das modernas sociedades secularizadas.

Eliade reforça estas suas colocações realçando o modo de visão não-evolucionista a partir do qual o historiador das religiões geralmente trabalha. Assim,

---

<sup>201</sup> Estudamos esta posição de nosso autor no subitem 3.2.4. retro.

<sup>202</sup> Cf. subitem 3.2.1. retro.

segundo ele, quando o homem toma consciência de seu modo de ser no mundo, ele tem algo em comum tanto com o assim chamado homem primitivo como com o filósofo moderno. Para exemplificar esta sua afirmação, o nosso autor menciona que as publicações e cartas dos antropólogos mostram que o que o filósofo nomeia de “angústia” (*Angst*, no original), ansiedade e morte, foi experienciado pelos primitivos. Assim, segundo ele, *la grande situation humaine* (em francês, no original) foi provavelmente a mesma em toda era, donde ele considera tal questão existencial como um universal básico.

Em **SSW**, p. 59-60, Eliade analisa como se revela a consciência social no homem moderno:

Outro problema que nos confronta é o modo no qual a consciência social no homem moderno revela-se. Um homem não-religioso hoje ignora o que ele considera como o sagrado, mas a estrutura da sua consciência não pode existir sem as ideias de ser e de significado. Ele pode considerar estes como aspectos puramente humanos da estrutura da consciência. O que vemos hoje é o homem considerando-se não ter nada de sagrado, nenhum deus; mas ainda assim sua vida tem um significado, porque sem isso ele não poderia viver. Ele se situaria no caos. Ele procura pelo ser e não chama isto imediatamente de ser, mas de significados ou objetivos [*goals*, no original em inglês]; ele se comporta na sua existência como se tivesse um tipo de centro. Ele vai a algum lugar, ele está fazendo algo. Não vemos nada religioso aqui; simplesmente vemos o homem agindo como um ser humano. Mas como um historiador das religiões, não estou certo de que não haja nada religioso aqui. Deve haver uma expressão religiosa nova que não é ainda reconhecida como tal, simplesmente porque é algo completamente novo, justamente porque falamos de nova consciência em termos puramente humanísticos, isto não significa que a nova consciência não seja uma continuação do que o ser é – significado, um ser social e assim por diante. Não posso considerar exclusivamente o que o homem me diz quando ele conscientemente afirma “Eu não acredito em Deus; acredito na história,” e por aí afora. Por exemplo, eu não penso que Jean-Paul Sartre dê tudo de si em sua filosofia, porque eu sei que Sartre dorme e sonha e gosta de música e vai ao teatro. E no teatro ele entra numa dimensão temporal na qual não mais vive seu “*moment historique*” (em francês no original). Ele aqui vive em uma outra verdadeira dimensão. Nós vivemos em outra dimensão quando ouvimos Bach. Outra experiência do tempo é dada no drama. Nós gastamos duas horas assistindo a uma peça e o tempo que nela é representado ocupa anos e anos. Nós também sonhamos. Este é o homem integral. Não posso cortar uma parte deste homem integral e acreditar em alguém imediatamente quando ele conscientemente diz que não é um homem religioso. Penso que inconscientemente este homem ainda se comporta como o *homo religiosus*, tem alguma fonte de valor e significado, algumas imagens, é alimentado pelo que vê; ele ainda vive em diferentes universos. Não posso limitar seu universo àquele universo puramente auto-consciente, racional, que ele pretende habitar, porque aquele universo não é humano.

Prosseguindo em sua argumentação acerca do sagrado como um elemento constitutivo da estrutura da consciência do homem de todos os tempos, Eliade assevera que o tempo é o fator mais importante para a descoberta da relação do homem moderno com o sagrado: a estrutura do sagrado na consciência humana é construída sobre a estrutura da sincronidade, como oposta à estrutura diacrônica do historicismo radical. Mas como ficou claro acima, no exemplo de Sartre, mesmo entre os historicistas há lugar para uma estrutura puramente sincrônica da consciência. E trazendo a lume as ideias do historicista Benedetto Croce em sua teoria da historiografia, Eliade observa que o referido historicista chegou à conclusão de que compreender um evento histórico corresponde a uma anamnese historiográfica, isto é, o historiador torna-se um contemporâneo do evento, fazendo-se, por exemplo, contemporâneo de Napoleão em Waterloo para ousar compreender a batalha que ali se desenrolou; do mesmo modo, quando ele verdadeiramente compreende um ritual australiano, ele tomou os mitos australianos seriamente, e permitiu que a cultura australiana, por mais estranha e repugnante ela possa se apresentar para o homem moderno, pudesse nos iluminar. Portanto, quando, por meio da anamnese, se conclui que a compreensão transmite uma nova significação, a anamnese torna-se criativa, porque ele efetua uma transformação, ela muda a vida. Assim, seja pelo exemplo dado por meio de Sartre, seja na teoria de Croce, Eliade constata á que mesmo entre os historicistas há lugar para estruturas sincrônicas.

Quando discute a estrutura do tempo do sagrado, Eliade não está mais relacionando-se com as diferenças que se dão num contexto diacrônico, pois a estrutura sobre a qual ele construiu sua teoria está baseada na intencionalidade e esta nem é um presente histórico, nem uma criação da mente, como ficou claro no trecho de sua lavra supra transcrito no subitem 3.2.4.1. na parte onde fazemos referência ao processo de simbolização, onde ele discorre sobre o processo pelo qual o significado surge da manifestação das religiões no mito e no ritual.

A estrutura sincrônica é especialmente significativa e auxiliar para o desvelamento da moderna consciência existencial. A este respeito, Eliade (**MSM**, p. 23) escreve:

*É sobretudo analisando a atitude do moderno com respeito ao Tempo que se pode descobrir a camuflagem do seu comportamento mitológico. Não se deve perder de vista que uma das funções essenciais do mito é justamente essa abertura para o Grande Tempo, o recuperar periódico de um Tempo primordial. Isso traduz-se na*

tendência para negligenciar o tempo presente, aquilo a que se chama “o momento histórico”.

Para ilustrar tal assertiva, Eliade usa o exemplo das expedições de pesca perigosas que acontecem entre os polinésios. Quando eles saem para pescar, agem como se repetissem o que foi feito no começo por seu herói cultural. Com isso, tentam des-historicizar sua situação, atuando como se o que eles estão fazendo agora não está acontecendo na história, ou seja, eles agem como se não estivessem criando um evento histórico num tempo histórico. Na história nunca podemos antecipar o que acontecerá amanhã. A história sempre está aberta a mudanças. Assim, os polinésios agem como se estivessem além do poder de alcance da história. Eles agem como se o que estão fazendo agora já tivesse sido feito antes com sucesso por determinado herói mítico e que voltarão vivos e carregados de peixes. Desta forma, a repetição não é, como parece ser, simplesmente monótona e negativa. Ela ajuda o homem a atravessar crises existenciais e a viver a vida restaurando para ele a dimensão do sagrado e o universal e negando o presente pleno de história. Transpondo os significados de tal posicionamento dos polinésios para o homem moderno, Eliade (**MSM**, p. 23-24) afirma:

Essa angústia perante o tempo histórico, acompanhada pelo desejo obscuro de participar num Tempo glorioso, primordial, *total*, denuncia-se, entre os modernos, por uma tentativa por vezes desesperada para quebrar a homogeneidade do Tempo, para “sair” do presente e reintegrar-se num tempo qualitativamente diferente daquele que cria, ao decorrer, a sua própria “história”. É sobretudo aqui que se dá melhor conta daquilo que se tornou função dos mitos no mundo moderno. Por meios múltiplos, mais [*mas*, no original francês] homologáveis, o homem moderno esforça-se, também ele, por sair da sua “história” e viver um ritmo temporal qualitativamente diferente. Ora, ao fazê-lo, reencontra, sem se dar conta disso o comportamento mítico.

Compreender-se-á melhor se se observarem mais de perto as duas principais vias de “evasão” que o homem moderno toma de empréstimo: o espetáculo e a leitura. Não se insistirá nos precedentes mitológicos da maior parte dos espetáculos; basta recordar a origem ritual da tauromaquia, das corridas, dos encontros desportivos; todos têm este ponto em comum: desenrolarem-se num “tempo concentrado”, de uma grande intensidade, resíduo ou sucedâneo do tempo mágico-religioso. O “tempo concentrado” é igualmente a dimensão específica do teatro e do cinema. Mesmo não levando em conta as origens rituais e a estrutura mitológica do drama e do filme, resta o facto importante de que estas duas espécies de espetáculo utilizam um tempo totalmente diverso do “período profano”, um ritmo temporal concentrado e ao mesmo tempo partido que, para além de

toda a implicação estética, provoca uma profunda ressonância no espectador<sup>203</sup>.

Um papel importante que é exercitado pela História das Religiões, segundo Eliade, é que ela se mostra, em muitos modos, a história de descobertas criativas, de atos criativos próprios do homem. Não existem modelos de previsibilidade em relação a tais atos nem uma promessa de que o futuro reserve novas descobertas não mais do que o futuro da religião depende da criatividade contínua do homem nesta direção. Na ausência de novas descobertas desse tipo, nós temos o passado para nos voltarmos para ele, e este é o papel da História das Religiões. Trabalhando dentro da estrutura da sincronicidade, o historiador das religiões pode introduzir a idade moderna às descobertas criativas das eras passadas. Usando a ferramenta da hermenêutica, esse historiador pode descobrir os significados do passado, como a descoberta dos cultos da vegetação a partir das religiões dos caçadores. Mas para adquirir uma compreensão criativa do passado, devemos começar filologicamente e historicamente e então olhar para a intencionalidade contida nos dados que temos. A anamnese é criativa porque traz uma transformação para a consciência do indivíduo que a pratica. Mas enquanto a hermenêutica é capaz de promover a compreensão criativa tanto das culturas estrangeiras como de nossa própria cultura, ela não constitui a descoberta imprevisível a que se referiu antes. Esta descoberta não virá quando a hermenêutica tiver juntado todos os significados da cultura. Ela virá como uma epifania criativa: algum ser humano carismático trará significado a milhões por meio de uma nova compreensão, uma nova forma religiosa. Isto, sim, será uma verdadeira criatividade religiosa; no meio-tempo, devemos buscar o significado profundo daquilo que nós já temos.

É dentro desta linha de raciocínio que Eliade aponta as notícias da presença do sagrado no âmbito das modernas sociedades ocidentais dessacralizadas.

Assim, ele afirma que uma das características do mundo moderno ocidental dessacralizado se situa na atitude do homem moderno arreligioso, que se faz por meio da história, seja no modo existencial seguindo Sartre ou Heidegger, seja no modo marxista-historicista segundo filósofos como Croce e Ortega Y Gasset. O homem se faz na história segundo tais esquemas; não há modelo e tudo que acontece na história é significativo porque é feito pelo homem. Contudo, não se pode esquecer que este

---

<sup>203</sup> Deixaremos para aprofundar esta temática em local específico, e, juntamente com ela, a questão que diz respeito à leitura também citada por Eliade como forma de abolição do tempo pelo homem moderno, da história concentrada na linguagem, a que ele se refere como forma de “sair” do presente e reintegrar-se num tempo qualitativamente diferente.

homem não-religioso, o homem que pretende que faz a si próprio na história, é ainda um descendente do *homo religiosus* arcaico. Se o homem contemporâneo ocidental arreligioso se afirma apenas como um ser histórico, então ele deve aceitar que, historicamente, é um produto das crenças dos seus antepassados. Embora pense que se esvaziou de todos os valores religiosos, ele ainda está relacionado com seus antepassados historicamente. Eliade cita neste ponto uma parábola algumas vezes creditada a William Blake: ela conta que o que aconteceu com Adão e Eva quando se considerava que eles tinham fugido do Paraíso; eles não haviam fugido de lá, e nós estamos de fato ainda em seu Paraíso, com esta diferença: nós não podemos mais vê-lo. Perdemos a possibilidade de apreender o Paraíso; mas ele está ainda em volta de nós e seus significados permanecem ainda conosco.

Segundo Eliade (OR, p. 152), para decifrarmos, por exemplo, cenários iniciatórios na literatura, nas artes plásticas e no cinema no mundo moderno dessacralizado, devemos realizar um processo hermenêutico que ele denomina processo de “desmistificação ao reverso”<sup>204</sup>. Isto quer dizer que temos que “desmistificar” os mundos aparentemente profanos da literatura, das artes plásticas e do cinema, etc., para desvendarmos os seus elementos “sagrados”, ainda que se trate de um “sagrado” camuflado, ignorado ou degradado. Pois que num mundo dessacralizado como o mundo contemporâneo, o “sagrado” encontra-se presente e ativo principalmente nos universos imaginários; considerando-se que as experiências imaginárias fazem parte do ser humano total e que não são menos importantes do que suas experiências diurnas, a nostalgia das provas e cenários iniciatórios que pode ser decifrada em tantas obras literárias e plásticas revela o anseio do homem moderno por uma renovação total e definitiva, uma *renovatio* que seja capaz de mudar radicalmente a sua existência. Acrescentamos nós que o autor romeno utiliza o mesmo processo para descobrir a camuflagem dos mitos e de comportamentos míticos em outros aspectos da vida do homem das modernas sociedades dessacralizadas.

Utilizando tais instrumentos hermenêuticos, Eliade aponta outras formas pelas quais a História das Religiões constata a presença do sagrado no mundo ocidental dessacralizado, seja enfocando o papel da historiografia no mundo moderno dessacralizado e o historicismo como expressão da História como memória e

---

<sup>204</sup> Como já vimos antes, ele está se referindo, por oposição, ao processo de desmistificação que o marxismo e a psicologia da profundidade levaram a efeito para descobrir a significação *verdadeira* ou *original* de um comportamento, uma ação ou uma criação cultural (OR, p. 152).



esquecimento; seja analisando as “mitologias privadas”, símbolos e imagens que se mostram no conteúdo e na estrutura do inconsciente do homem ocidental moderno arreligioso; seja pela constatação da sobrevivência e camuflagem dos mitos nas modernas sociedades dessacralizadas; seja pela indicação das formas de manifestação do sagrado nas artes no mundo contemporâneo.

São estes os outros temas que abordaremos a seguir neste item.

Numa apreciação concentrada da presença do sagrado no mundo moderno dessacralizado, Eliade (SSW, p. 67) escreve o seguinte:

Estou certo de que não posso dizer que para o homem moderno, secular, não há nada que seja sagrado; a possibilidade existe, como demonstrei, mas ela está em vez disso meramente escondida, camuflada, temporariamente irreconhecível. Tenho um sentimento de que estamos presenciando a segunda queda. No começo, o homem podia ver e compreender Deus; depois da primeira queda, ele podia apenas reconstruir usando sua razão; e agora, a sacralidade caiu no nível do inconsciente, fora do âmbito manobrável pelo homem. Mas o inconsciente claramente permanece como uma fonte importante e criativa; o homem não pode viver sem imaginação, sem sonhos, sem descobrir os mundos sagrados dos outros homens através da arte e da cultura. Assim, eu encontro o sagrado ainda desempenhando um papel importante no mundo moderno, embora isto se mostre menos evidente do que foi no passado.

### **3.15.1. O papel da historiografia e o historicismo como expressão da História como memória e esquecimento no mundo ocidental moderno dessacralizado**

Em sua condição de historiador das religiões, Eliade observa que as consequências da camuflagem, ou melhor, da identificação do sagrado com o profano, que teve lugar com a Encarnação do Verbo em Jesus Cristo, ocorrem mesmo para aqueles que não mais professam a fé do Judeu-cristianismo, isto é, para o homem moderno das sociedades ocidentais dessacralizadas, que se proclama arreligioso, liberado do sagrado.

Uma primeira razão para isto se funda no fato de que a Encarnação significou um marco na vida religiosa da humanidade cristã e da humanidade pós-cristã, a-religiosa, que se seguiu à primeira, e isto ao operar, como já dito, uma alteração no destino das hierofanias, ou, como diz Eliade, uma revolução na dialética da abolição da história e da evasão do domínio do tempo.

Outro fator para a mesma constatação diz respeito ao fato de que, em razão da fé no mistério da Encarnação, a história foi santificada pela presença de Deus, de modo que todo acontecimento histórico passou a ser potencialmente hierofânico, ou seja, o

sagrado passou a ocultar-se na História. Como afirmou Calinesco em texto que citamos no subitem 3.14. retro,

o sentido, que espera sua plenitude no sagrado, é submetido a um processo de ocultação no seio da História, onde o desenvolvimento linear e irreversível é exatamente oposto ao modelo circular e intemporal do pensamento místico. O sentido se refugia atrás das aparências que não significam nada. Os signos, que ninguém pode mais decifrar, estão escondidos entre e não sob os pequenos acontecimentos da vida de cada dia.

Quanto mais histórica se torna a época moderna, a camuflagem ou identificação do sagrado com o profano na história, inaugurada pelo Judeu-cristianismo, faz-se mais e mais definitiva. O historicismo é um produto da decomposição do cristianismo e só pôde se constituir na medida em que tenha sido perdida a fé numa trans-historicidade do evento histórico. Para Eliade (*apud* Guimarães, 2000, p. 204) a redução do homem a sua condição histórica, que se deu por causa do historicismo, trouxe como consequência a “banalização da história, como decorrente da ‘banalização’ sistemática do mundo, realizada sobretudo no século XIX”; o homem moderno esvaziou o mundo de toda a significação “extra-natural” para se permitir o meio de conhecê-lo objetivamente e de dominá-lo; e esvaziou da mesma forma os fenômenos históricos, ao reduzi-los a condicionamentos inferiores (a explicações sócio-econômicas). Com isto, tudo que é válido e significativo na existência humana desaparece. “Assim como a ‘Natureza’ é o produto de uma secularização progressiva do Cosmo obra de Deus, assim o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana”<sup>205</sup>. Em virtude dessa secularização e dessa dessacralização, a Natureza e o homem foram mutilados em sua dimensão simbólica.

Dentro deste quadro é que, como afirma Eliade (AM, p. 116), a partir do século XIX a historiografia passou a desempenhar um papel de importância capital. Escreve ele:

É como se a cultura estivesse a fazer um esforço prodigioso de *anamnesis* historiográfica. Ela procurou descobrir, “despertar” e recuperar o passado das sociedades mais exóticas e mais periféricas, desde a pré-história do Próximo-Oriente até às culturas “primitivas” em vias de extinção. É o *passado total da humanidade* que se pretende ressuscitar. Assiste-se a um alargamento vertiginoso do horizonte histórico.

---

<sup>205</sup> SP, p. 210.

Segundo Eliade (AM, p. 115-116), não importa para esta sua investigação o exame das diferentes filosofias da história, desde Agostinho e Gioacchino da Fiore até Vico, Hegel, Marx e os historicistas a ele contemporâneos; porque o que lhe interessa não é o significado que pode ter a *história*, mas sim a própria *historiografia*, que o autor citado define como “o esforço de conservar a memória dos acontecimentos e o desejo de conhecer, o mais exactamente possível, o passado da humanidade”.

Importa salientar que esta valorização da história como historiografia trata-se de uma criação cultural típica do Ocidente.

No campo da valorização da memória, Eliade (AM, p. 116) considera que a historiografia é uma das “raras síndromes encorajantes do mundo moderno”. Por meio da historiografia, o provincialismo cultural ocidental, que fazia a história começar no Egito, a literatura com Homero e a filosofia com Tales, está a ser ultrapassado. Através da anamnese historiográfica, a humanidade ocidental moderna entra mais profundamente dentro de si mesma, pois, ao possibilitar tal procedimento a compreensão de um australiano contemporâneo ou de um seu homólogo, um caçador paleolítico, “acorda” no mais profundo do nós, ocidentais modernos, a situação existencial de uma humanidade pré-histórica e os seus comportamentos. Não se trata de um mero conhecimento exterior que se adquire, pois a anamnese historiográfica corresponde à descoberta de nossa solidariedade em relação aos povos desaparecidos ou periféricos; há uma autêntica recuperação do passado, até mesmo do passado “primordial” revelado pelas escavações pré-históricas ou pelas investigações etnológicas. Assim, a anamnese historiográfica abre ao homem ocidental moderno “perspectivas de que possivelmente nunca suspeitaria se, seguindo o conselho de Hegel, se tivesse contentado em ‘comunicar com o Espírito Universal’, lendo, todas as manhãs, o jornal”<sup>206</sup>.

As formas possíveis de o homem arcaico e tradicional de se “abrir” ao mundo davam-se por meio do trabalho ritual e do pensamento mítico que giravam em torno da analogia entre o macrocosmo e o microcosmo; ao assim se abrir ao mundo, aquele homem participava da sacralidade do Cosmo. Esta situação por meio da qual o homem acrescentava ritualmente à sua existência a dimensão cósmica passou a nos ser negada a partir do Renascimento, quando o Universo se nos revelou infinito. O homem moderno, submetido ao domínio do Tempo e obsedado por sua própria historicidade passou,

---

<sup>206</sup> AM, p. 117.

então, a se “abrir” para o Mundo, atingindo uma nova dimensão nas profundezas temporais, defendendo-se inconscientemente da pressão da História contemporânea através de uma anamnese historiográfica.

Sobre as perspectivas que a anamnese historiográfica abre ao homem ocidental moderno o autor romeno (AM, p. 117) escreve:

Evidentemente que não se trata de uma nova descoberta: desde a Antiguidade que o homem se consolava do terror da História lendo os historiadores dos tempos passados. Mas no homem moderno há mais qualquer coisa. Sendo o seu horizonte historiográfico considerável, ele é capaz, através da *anamnesis*, de descobrir culturas que, embora “sabotando a História”, eram prodigiosamente criativas. Em que medida a vida de um Ocidental moderno seria afectada ao saber ele, por exemplo, que apesar de ter sido invadida e ocupada por Alexandre o Grande, e apesar de essa conquista ter tido uma importância decisiva sobre a sua história, a Índia nem sequer fixou o nome do grande conquistador? Como outras culturas tradicionais, a Índia interessa-se pelos modelos exemplares e pelos acontecimentos paradigmáticos, e não pelo particular e pelo individual.

Eliade (AM, p. 117), além disso, enxerga um elemento comum da anamnese historiográfica praticada no Ocidente a partir do século XIX com os mitos das religiões primitivas e tradicionais:

Já não se trata de mitos nem de exercícios religiosos. Mas subsiste este elemento comum: a importância da rememoração exacta e total do passado. Rememoração dos *acontecimentos míticos*, nas sociedades tradicionais; rememoração de *tudo o que se passou no Tempo histórico*, no Ocidente moderno. A diferença é demasiado evidente para ser necessário insistir. Mas os dois tipos de *anamnesis* historiográfica desembocam também num Tempo primordial, o Tempo em que os homens estabeleceram os seus comportamentos culturais, acreditando que esses comportamentos lhes eram revelados por Seres Sobrenaturais.

Observa Eliade que a anamnese historiográfica do mundo ocidental, pode ser enxergada como um prolongamento, embora num plano diverso, da valorização religiosa da memória e do esquecimento, a cujo estudo dedicou o Capítulo VII de AM, intitulado Mitologia da memória e do esquecimento<sup>207</sup>.

<sup>207</sup> Naquele Capítulo Eliade (AM, p. 100-101) analisa desta maneira o simbolismo indiano do esquecimento e da recordação:

o Dighanikaya (I, 19-22) afirma que os Deuses caem do céu quando “a memória lhes falta ou se torna confusa”; pelo contrário, os Deuses que não esquecem são imutáveis, eternos, de uma natureza que não conhece a transformação. O “esquecimento” equivale ao “sono”, mas também à perda de si mesmo, isto é, à desorientação, à “cegueira” (a venda dos olhos). A *Chandogya-Upanishad* fala de um homem que uns bandidos levaram para fora da cidade, de olhos vendados e que abandonaram num lugar solitário. O homem põe-se a gritar: “trouxeram-me para aqui de olhos vendados; fui abandonado aqui, de olhos vendados!” Então alguém lhe tira a venda e indica-lhe a direção da cidade. Perguntando o caminho de

Guimarães (2000, p. 204) assim interpreta esta afirmativa de Eliade transportando-a para o campo do historicismo:

Do ponto de vista da dialética do sagrado, o historicismo é a expressão, no mundo moderno, da História como memória e esquecimento: de um lado, pela importância que confere à historiografia pura para o conhecimento do homem e das culturas, por outro, por afirmar-se na medida mesma em que se desvincula de toda derivação teológico-cristã e da concepção de uma “história exemplar”. Segundo Eliade, o historicismo corresponde ao estágio máximo de dessacralização da História, pois, ao afirmar o primado da memória

---

aldeia em aldeia, o homem consegue chegar a casa. Do mesmo modo, acrescenta o texto, aquele que tem um Mestre competente consegue libertar-se dos véus da ignorância e atinge finalmente a perfeição. O comentário de Sankara sobre esta passagem da *Chandogya-Upanishad* é célebre. É assim que as coisas se passam, explica Sankara, com o homem levado pelos ladrões para longe do Ser (longe do *âtman-Brahman*) e apanhado na armadilha desse corpo. Os ladrões são as ideias falsas de “mérito, demérito” e outras semelhantes. Os olhos estão vendados com o véu da ilusão e o homem está entravado pelo desejo que sente pela mulher, pelo filho, pelos seus rebanhos, etc.. “Eu sou filho de fulano, sou feliz ou infeliz, sou inteligente ou estúpido, sou piedoso, etc.. Como devo viver? Onde está a via de salvação?” É assim que ele raciocina, preso numa teia monstruosa, até o momento em que encontra aquele que está consciente do verdadeiro Ser (*Brahman-âtman*), que está liberto da escravidão, feliz e, além do mais, cheio de simpatia pelos outros. Aprende com ele a via do conhecimento e a vaidade do mundo. Deste modo, o homem que era prisioneiro das suas próprias ilusões, liberta-se da dependência das coisas mundanas. Reconhece então o seu verdadeiro ser, compreende que não é o vagabundo desorientado que julgava ser. Pelo contrário, compreende que aquilo que o Ser é, é *aquilo* que ele é também. Deste modo, os seus olhos libertam-se da venda da ilusão criada pela ignorância (*avidyā*), e ele é como o homem de Gandhara que regressa a casa, isto é, que encontra o *âtman*, cheio de alegria e de serenidade.

Quanto à valorização da memória na Grécia, o nosso autor (MSM, p. 106-107) assim resume este tema: Há, pois, na Grécia, duas valorizações da memória: 1º, a que se refere aos acontecimentos primordiais (cosmogonia, teogonia, genealogia) e 2º a memória das existências anteriores, ou seja, dos acontecimentos históricos e pessoais. Letes, o “Esquecimento”, opõe-se com igual eficácia a estas duas espécies de memória. Mas Letes é impotente em relação a alguns privilegiados: 1º aqueles que, inspirados pelas Musas, ou graças a uma “retro-profecia”, conseguem recuperar a memória dos acontecimentos primordiais; 2º aqueles que, como Pitágoras ou Empédocles, conseguem recordar-se das suas existências anteriores. Estas duas categorias de privilegiados vencem o “Esquecimento” e, portanto, de certa forma, a morte. Uns alcançam o conhecimento das “origens” (origem do Cosmo, dos deuses, dos povos, das dinastias). Os outros recordam-se da sua história”, isto é, das suas transmigrações. Para os primeiros, o importante é aquilo que se passou *ab origine*. São os acontecimentos primordiais nos quais eles não estiveram implicados pessoalmente. Mas esses acontecimentos – a cosmogonia, a genealogia – constituíram-nos de certo modo: eles são aquilo que são porque esses acontecimentos tiveram origem. [...] Em contrapartida, aqueles que conseguem recordar-se das existências anteriores, preocupam-se sobretudo em descobrir a sua própria “história”, dispersa através das múltiplas encarnações. Esforçam-se por unificar esses fragmentos isolados, por integrá-los numa única estrutura, a fim de descobrir o significado do seu destino. Porque a unificação pela *anamnesis* dos fragmentos de história sem ligação entre si significaria também “juntar o começo ao fim”. Por outras palavras, interessava descobrir como a primeira existência terrestre tinha desencadeado o processo de transmigração. Este tipo de preocupação e de disciplina recorda as técnicas indianas de “recoo o tempo” e de rememoração das existências anteriores. Platão conhecia e utilizava estas duas tradições relativas ao esquecimento e à memória. Mas ele transformou-as e reinterpretou-as, a fim de as articular em seu sistema filosófico. Para Platão, conhecer significa, afinal, recordar (Cf. sobretudo *Ménon*, 81c,d). Entre duas existências terrestres, a alma contempla as Ideias: ela participa do conhecimento puro e absoluto. Mas ao reincarnar, a alma bebe da corrente do Letes e esquece o conhecimento obtido através da contemplação directa das Ideias. Contudo, este acontecimento está latente no homem encarnado e, graças ao trabalho filosófico, é susceptível de ser actualizado. Os objectos físicos ajudam a alma a debruçar-se sobre si mesma e, através de uma espécie de “recoo no tempo”, a reencontrar e recuperar o conhecimento original que possuía na sua condição extra-terrestre. A morte é, conseqüentemente, o regresso a um estado primordial e perfeito, periodicamente perdido pela reencarnação da alma.

histórica para o conhecimento do homem, “esquece-se”, por assim dizer, de sua própria derivação teológico-cristã, na medida mesma em que a ela se contrapõe, como se distingue igualmente das concepções renascentista e romântica de historiografia que buscavam, antes de tudo, na história antiga, os modelos para o comportamento do “homem perfeito”, concepções nas quais é explícita a categoria de “modelo exemplar”, típica do pensamento mítico.

### 3.15.2. “Mitologias privadas”, símbolos e imagens no conteúdo e na estrutura do inconsciente<sup>208</sup> do homem ocidental moderno arreligioso

Eliade (SP, p. 210) assevera que o homem ocidental moderno arreligioso é descendente do *homo religiosus* arcaico e, por isto, ele se constitui a partir das situações assumidas por seus antepassados. Por esta razão, afirma o referido autor quanto ao homem ocidental moderno arreligioso, queira-o ou não, ele é também obra desses seus antepassados.

Nesta condição, o homem moderno arreligioso não pode, segundo o autor romeno, anular sua própria história, ou seja, os comportamentos de seus antepassados religiosos que o constituíram tal como ele é hoje. A herança que o homem moderno recebeu destes seus antepassados vem atestada pelos conteúdos e pela estrutura de seu inconsciente, conforme o autor citado o demonstra no trecho a seguir:

Os conteúdos e as estruturas do inconsciente são o resultado das situações existenciais imemoriais, sobretudo das situações críticas, e é por essa razão que o inconsciente apresenta uma aura religiosa. Porque toda a crise existencial põe de novo em questão ao mesmo tempo a realidade do Mundo e a presença do homem no Mundo: isto quer dizer que a crise existencial é, em suma, ‘religiosa’, visto que, aos [nos] níveis arcaicos de culturas, o *ser* confunde-se com o *sagrado*. Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o Mundo, e até a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. Dito de outro modo, na medida em que o inconsciente é o resultado das inúmeras experiências existenciais, ele não pode deixar de assemelhar-se aos diversos Universos religiosos. Porque a religião é a solução exemplar de toda a crise existencial. Solução exemplar, não somente porque indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, por consequência, valorizada como revelação recebida de um *outro* Mundo, trans-humano<sup>209</sup>.

Em razão dessa herança, encontram-se presentes no inconsciente do homem moderno arreligioso, de forma “alusiva”, “crítica”, “fragmentária”, imagens, símbolos, “mitologias degradadas”, que apresentam semelhanças notáveis com imagens e figuras

<sup>208</sup> Sobre o significado do inconsciente no âmbito da História das Religiões eliadiana, cf. subitem 3.2.4.2. retro.

<sup>209</sup> Eliade, SP, p. 216 - 217.

mitológicas, ou seja, como escreve Eliade (**SP**, p. 217), “até o homem mais francamente arreligioso partilha, ainda, no mais profundo de seu ser, de um comportamento religiosamente orientado”. Quanto a este tema, Eliade (**MSM**, p. 9) afirma categoricamente:

Não existe nenhum motivo mítico e de cenário iniciático que não seja, de uma forma ou de outra, uma presença tanto dos sonhos como das efabulações do imaginário. Nos universos oníricos, reencontram-se os símbolos, as imagens, as figuras e os eventos que compõem as mitologias.

Ainda segundo o autor romeno (**MSM**, p. 11-12), foi possível demonstrar que há uma continuidade entre os universos onírico e mitológico, do mesmo modo que existe homogeneidade entre as Figuras e os Eventos dos mitos e as personagens e acontecimento dos sonhos<sup>210</sup>; e também que as categorias do Espaço e do tempo mostram-se modificadas nos sonhos de uma forma que corresponde, em certa medida, à abolição do Tempo e do Espaço nos mitos. E mais: demonstrou-se que os sonhos e os outros processos do inconsciente apresentam-se com uma “aura religiosa”, pois não somente suas estruturas podem ser comparadas com as da mitologia, como também a experiência vivida de certo conteúdos do inconsciente, aos olhos dos psicólogos do profundo, é comparável à experiência do sagrado.

No que se refere à aura religiosa de certos conteúdos do inconsciente, Eliade (**MSM**, p. 12-13) observa que a experiência religiosa enquanto enquadra o homem em sua totalidade – seu consciente, seu inconsciente e seu transconsciente -, também afeta as zonas profundas de seu ser. Por outro lado, na medida em que inconsciente é o “precipitado” das inúmeras situações-limite vividas pelo homem, ele não pode deixar de se assemelhar a um universo religioso, pois a experiência religiosa é, ao mesmo tempo, crise total da existência e solução exemplar de toda a crise existencial.

---

<sup>210</sup> Segundo Eliade (**MSM**, p. 9 - 10), a descoberta nos universos oníricos dos símbolos, das imagens, das figuras e dos eventos que compõem as mitologias deve-se ao gênio de Freud. Acrescenta o nosso autor, no mesmo local, que as psicologias do espírito profundo sucumbiram à tentação de fazer derivar as Figuras e os Eventos da mitologia, dos conteúdos e da dinâmica do inconsciente. No modo de ver de Eliade, as psicologias do profundo têm razão quanto à possibilidade de homologar a função das figuras e o resultado dos Eventos da mitologia sobre os planos paralelos da atividade inconsciente, da religião e da mitologia. Mas, ressalva ele, não se deve confundir a homologação com a redução. Afirma ele:

É quando o psicólogo “explica” uma Figura ou um Evento mitológico, reduzindo-os a um processo do inconsciente, que o historiador das religiões hesita em o seguir, e talvez não seja o único. No fundo, essa explicação por redução equivaleria a explicar *Madame Bovary* como um adultério. Ora, *Madame Bovary* existe unicamente em seu próprio plano de referência, que é o de uma criação literária, uma obra do espírito. Que só tenha podido ser escrita numa sociedade burguesa do Ocidente, no século XIX, onde o adultério constituía um problema *sui generis*, é outro aspecto completamente diferente, que interessa à sociologia literária, as não à estética do romance.

Contudo, entende Eliade que há uma diferença qualitativa, de regime ontológico, entre um mito, um símbolo e uma imagem e suas funções numa sociedade arcaica e as imagens e enredos míticos que aparecem nos sonhos e nas produções originárias, ou seja, nas produções do inconsciente do homem moderno ocidental arreligioso.

Para o nosso autor (SP, p. 217), embora exista uma solidariedade entre o conteúdo e as estruturas do inconsciente, de um lado, e os valores da religião, de outro lado, as “mitologias privadas” do homem moderno ocidental arreligioso – seus sonhos, devaneios, etc. – não se alçam ao regime ontológico do mito (religioso), porque não são vividas pelo homem total – nos planos de seu inconsciente, de seu consciente e de seu transconsciente<sup>211</sup> -, e, via de consequência, não são capazes de transformar uma situação particular em situação exemplar, de valor universal.

Os mitos participam de um regime ontológico de que os sonhos e as demais “produções” do inconsciente não desfrutam.

Quando estudamos o mito<sup>212</sup>, vimos que ele narra sempre que alguma coisa *realmente* aconteceu – a criação do Mundo, a aparição de uma espécie animal ou vegetal, etc. -. Por conseguinte, toda mitologia é uma ontofania, ontofania que implica sempre teofania ou hierofania, na medida em que os Deuses, os Heróis ou os Antepassados míticos criaram e fundaram os modos de ser no Mundo. A revelação da história daquilo que se passou *in illo tempore* no mito é ao mesmo tempo uma revelação ou irrupção do sagrado no Mundo. A resolução de uma crise existencial por meio do recurso ao mito ao mesmo tempo torna a existência humana aberta a valores que já não são contingentes ou particulares, permitindo ao homem ultrapassar suas situações pessoais e ter acesso ao universal, ao Mundo do espírito<sup>213</sup>.

Já as “mitologias” privadas do homem moderno ocidental arreligioso não conseguem elevar-se ao regime ontológico do mito porque não são vividas pelo homem

---

<sup>211</sup> Cf. subitem 3.2.4.2. retro

<sup>212</sup> Cf. subitem 3.11. adiante.

<sup>213</sup> Eliade, *in SP*, p. 217. Em *MSM*, p. 11, Eliade escreve:

não existe mito, se não existir o desvendar de um “mistério”, a revelação de um evento primevo que serviu de base quer a uma estrutura do real, quer a um comportamento humano. Donde resulta que, pelo seu próprio modo de ser, o mito não pode ser particular, privado, pessoal. Não pode instituir-se como tal senão na medida em que revela a existência e a actividade dos Seres sobre-humanos, que se comportam de uma *maneira exemplar*; o que – no plano da espiritualidade primitiva – é o mesmo que dizer: *comportando-se de uma maneira universal*, porque um mito torna-se um modelo “para o mundo inteiro” (é assim que se considera a sociedade à qual pertence) e um modelo para a “eternidade” (porque os factos se passaram *in illo tempore* e não participam nos conceitos de temporalidade). Por fim, há ainda uma nota específica que é importante: o mito é assumido pelo homem enquanto ser total, não se dirige apenas à sua inteligência ou à sua imaginação. Quando não é assumido como uma revelação de “mistério”, o mito “degrada-se”, obscurece-se, transforma-se num conto ou numa lenda.



total, não transformando uma situação particular em situação exemplar, como se dá no caso do mito<sup>214</sup>.

No que diz respeito às angústias do homem moderno, às suas produções oníricas ou imaginárias, ainda que possam ser consideradas como “religiosas” sob o ponto de vista formal, não se integram numa concepção de Mundo nem fundam um comportamento exemplar, como ocorre com o mito, as imagens e os símbolos no caso do *homo religiosus*<sup>215</sup>.

Para ilustrar suas colocações relativas à diferença qualitativa de caráter ontológico entre um mito, um símbolo e uma imagem numa sociedade arcaica, e as imagens, símbolos e enredos míticos que aparecem nos sonhos e nas produções originárias do homem ocidental moderno arreligioso, Eliade (MSM, p. 13-14) apresenta o exemplo do simbolismo da Árvore cósmica, abordando os papéis que ele exerce, tanto no plano religioso como no plano do inconsciente:

Se numa sociedade primitiva, uma qualquer árvore é considerada sagrada e designada por “Árvore do Mundo”, daí resulta que, graças à experiência religiosa que fundamentou essa crença, os membros de tal sociedade desfrutam da possibilidade de ter acesso a uma compreensão metafísica do Universo: porque o simbolismo da Árvore do Mundo lhes revela justamente que um determinado objecto pode significar a totalidade cósmica; a experiência individual é, pois, “despertada” e transmutada em ato espiritual. Graças ao simbolismo religioso da Árvore do Mundo, o homem consegue uma vivência universal. Mas trata-se de uma experiência total: são a visão religiosa do mundo e a ideologia que dela deriva que permitem ao homem fazer frutificar a sua experiência individual, “abri-la” em direcção ao universal.

Já que escolhemos como exemplo a imagem da Árvore, vejamos qual é a sua função no universo do inconsciente. Sabe-se que tais imagens são bastante frequentes nos sonhos: elas constituem um dado da vida íntima e indicam, ao que parece, que o drama que se desenrola no inconsciente – e que afecta a integridade da actividade psico-mental e, por esse facto, toda a existência – está em vias de encontrar uma solução positiva. Quer isto dizer que o significado que se antevê ao nível da experiência onírica ou imaginária se integra na série dos valores que o simbolismo da Árvore revela, sobre o plano da experiência religiosa. Com efeito, nas mitologias e nas religiões, os principais significados do simbolismo da Árvore – aliás bastante complexo – são solidários com a ideia de renovação periódica e infinita, de regeneração, de “fonte da vida e juventude”, de imortalidade e realidade absoluta. Mas, contanto que a imagem da Árvore não se revele na sua qualidade de símbolo, isto é, não desperte a consciência total do homem tornando-a “aberta” ao universal, não se pode afirmar que tenha desempenhado plenamente a sua função.

---

<sup>214</sup> Eliade, SP, p. 217.

<sup>215</sup> Eliade, SP, p. 217.

Emergindo dos seus sonhos, a imagem da Árvore não “salvou” senão parcialmente o homem da sua situação individual – permitindo-lhe, por exemplo, mergulhar numa crise de intimismo e conferindo-lhe o seu equilíbrio psíquico, mais ou menos gravemente ameaçado – mas, não tendo sido assumida como símbolo, a imagem da Árvore não conseguiu revelar o universal, não elevando pois o Homem ao plano do Espírito, como sempre faz a Religião, por mais rudimentar que seja.

Por meio deste exemplo o autor romeno (**SP**, p. 219) considera que fica demonstrado em que sentido o homem arreligioso das modernas sociedades ocidentais dessacralizadas é ainda alimentado e ajudado pela atividade de seu inconsciente, sem que aceda a uma experiência e a uma visão de mundo propriamente religiosas. O inconsciente, neste caso, cumpre o papel da religião, porque esta, antes de tornar uma existência criadora de valores, assegura-lhe a integridade.

### **3.15.3. Sobrevivência e camuflagem dos mitos nas modernas sociedades ocidentais dessacralizadas**

Eliade identifica estruturas míticas e sagradas escondidas em todos os setores da vida nos fenômenos dessacralizados contemporâneos. Contudo, ele enfatiza a dificuldade que é detectar a camuflagem do sagrado no mundo moderno dessacralizado, pois, como afirma, “no nosso tempo a experiência religiosa torna-se irreconhecível, pois está camuflada em seu contrário – no materialismo, na anti-religião, etc. ...”<sup>216</sup>.

Neste subitem enfocaremos os temas da sobrevivência e da camuflagem dos mitos nas modernas sociedades ocidentais dessacralizadas<sup>217</sup>.

Trataremos separadamente dos temas “O mito no mundo moderno”, que diz respeito à sobrevivência do mito no mundo moderno dessacralizado e “Camuflagens do mito no mundo moderno”, que diz respeito aos mitos que se mostram apenas camufladamente no mundo moderno dessacralizado, dada a diversidade de objetos dos dois temas.

<sup>216</sup> Eliade, 1989, p. 149, entrada do dia 7 de março de 1974.

<sup>217</sup> Não cabe no âmbito deste tema, restrito que é às sociedades ocidentais contemporâneas dessacralizadas a análise que Eliade faz, principalmente em **AM** (Capítulo IX – Sobrevivências e camuflagens dos mitos), do Cristianismo e mitologia, do Cristianismo cósmico, porque aí se trata da parcela da sociedade ocidental moderna cujos membros professam o Cristianismo, ou seja, da parcela religiosa da humanidade ocidental moderna.

### 3.15.3.1. O mito no mundo moderno ocidental dessacralizado<sup>218</sup>

Eliade (**MSM**, p. 16) coloca-se a seguinte questão:

Se o mito não é uma criação pueril e aberrante da humanidade “primitiva”, mas sim a expressão *dum modo de ser no mundo*, em que se transformaram os mitos nas sociedades modernas? Ou, mais exactamente: que foi que tomou o lugar *essencial* que o mito detinha nas sociedades tradicionais?

Dando um início de resposta a estas perguntas, o autor romeno (**MSM**, p. 16) escreve o seguinte:

Certas “participações” em mitos e símbolos colectivos<sup>219</sup> sobrevivem ainda no mundo moderno, mas estão longe de desempenhar o papel principal que o mito desempenha nas sociedades tradicionais: em comparação com estas, o mundo moderno parece desprovido de mitos. Sustentou-se mesmo que as inquietações e as crises das sociedades modernas se explicam justamente pela ausência de um mito que lhes seja próprio. Quando Jung intitulava um dos seus livros *O homem à descoberta da sua alma*, subentendia-se que o mundo moderno – em crise desde a sua ruptura com a profundidade do cristianismo – busca um novo mito, o único que lhe permitirá reencontrar uma nova fonte espiritual e que lhe dará forças criadoras.

Eliade considera que o mundo moderno aparentemente não é rico em mitos.

Em primeiro lugar o nosso autor cita o caso do comunismo marxista. Deixando de lado a validade filosófica do marxismo e seu destino histórico, Eliade enxerga uma estrutura mítica no comunismo e no sentido escatológico de seu sucesso popular. Segundo ele, Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrânico, qual seja, o papel redentor do Justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro” dos nossos dias, que vem a ser o proletário), cujos sofrimentos “são chamados a modificar o estatuto ontológico do mundo”. Argumenta o autor citado que a sociedade sem classes de Marx e o conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram seu exato precedente no mito da Idade de Ouro, que, de acordo com múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx teria enriquecido este mito com uma ideologia messiânica judaico-cristã: de um lado, temos o papel profético e a função incentivadora que atribui ao proletariado; de outro lado, temos a luta final que se dá entre o Bem e o Mal, que se pode comparara com o conflito

<sup>218</sup> Utilizamos como texto-base para a redação deste subitem o Capítulo I de **MSM**, intitulado Os mitos do mundo moderno, p. 15-27.

<sup>219</sup> O nosso autor menciona como um comportamento mítico que persiste no mundo moderno a participação da sociedade no símbolo que constitui uma bandeira nacional, com todas as experiências afetivas que implica, participação esta que não difere da “participação” em qualquer símbolo nas sociedades arcaicas (**MSM**, p. 16).

apocalíptico entre o Cristo e o Anti-Cristo, seguido da vitória do primeiro. Eliade (*loc. cit.*) observa que

É mesmo significativo que Marx retome, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de um *fim absoluto da História*; afasta-se, neste aspecto, dos outros filósofos historicistas (por exemplo, Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da História são consubstanciadas na condição humana e, por essa razão, nunca podem ser completamente abolidas.

Cita em seguida Eliade a mitologia colocada em prática pelo nacional-socialismo, que assume um aspecto “desajeitado” não somente por causa das próprias limitações do mito racista, mas, sobretudo graças ao pessimismo fundamental da mitologia germânica. O nacional-socialismo, esforçando-se por abolir os valores cristãos e reencontrar as fontes espirituais da “raça”, isto é, do paganismo nórdico, teve que reanimar a mitologia germânica. Considera Eliade que, na perspectiva da psicologia profunda, tal tentativa era um convite ao suicídio coletivo, pois o mistério anunciado e aguardado pelos antigos germânicos era o *ragnarök*, isto é, um “fim do mundo” catastrófico; tal fim do mundo se segue a um combate gigantesco entre os Deuses e os Demônios e terminará pela morte de todos os Deuses e todos os Heróis e pela regressão do mundo ao Caos. Se é verdade que depois do *ragnarök* o Mundo nascerá regenerado (porque os germânicos antigos também conheciam a doutrina dos ciclos cósmicos, ou seja, o mito da criação e destruição periódicas do Mundo), assevera Eliade que substituir o cristianismo pela mitologia nórdica equivalia a trocar uma escatologia rica em promessas e consolações – para os cristãos o “fim do mundo” põe fim à História e regenera-a de imediato - por um Mistério francamente pessimista.

Para além destes dois mitos políticos, Eliade não enxerga outros de amplitude comparável no âmbito das sociedades modernas<sup>220</sup>. Isto, pensando no mito como comportamento humano e ao mesmo tempo como elemento de civilização, isto é, no mito tal como se encontra nas sociedades tradicionais.

Em **AM**, p. 152-153, Eliade menciona certos “comportamentos míticos” que ainda sobrevivem nos nossos dias. Esclarece que não se trata de “sobrevivências” de uma mentalidade arcaica, mas sim de alguns aspectos das “mitologias modernas”.

Em primeiro lugar, ele aponta o comportamento que denomina de “regresso às origens”, realizado de múltiplas maneiras, que se liga ao que denomina prestígio da

---

<sup>220</sup> Eliade considera que a greve geral, que foi tomada como um dos raros mitos criados pelo Ocidente moderno, pode consistir, como consiste, num instrumento de luta política, faltando-lhe antecedentes míticos, o que basta para excluí-la de toda mitologia (**MSM**, p. 16-17).

“origem” que sobreviveu nas sociedades europeias. Ele afirma que quando se dava uma inovação, ela era considerada como um regresso à origem. Assim se deu com a Reforma, que inaugurou o regresso à Bíblia com a ambição de reviver a experiência da Igreja primitiva e até das primeiras comunidades cristãs; assim se deu com a Revolução Francesa, que tomou como paradigma os romanos e os espartanos, os seus chefes considerando-se como restauradores das antigas virtudes exaltadas por Tito Lívio e Plutarco.

Ainda dentro da linha do prestígio das origens, o autor romeno (AM, p. 153) afirma que “no despertar do mundo moderno, a ‘origem’ gozava de um prestígio quase mágico. Ter uma ‘origem’ bem estabelecida significava, afinal, tirar partido de uma origem nobre”. Cita os intelectuais romanos dos séculos XVIII e XIX, cuja consciência da sua ascendência latina vinha acompanhada de uma espécie de participação mística na grandeza de Roma. E cita, ainda, o desejo de provar a “origem nobre” e a “antiguidade” de seu povo que dominou o Sudeste europeu no início do século XIX, a um ponto tal que, salvo algumas exceções, todas as historiografias respectivas se limitaram à história nacional, fazendo com que tais povos acabassem por cair num provincialismo cultural.

Prosseguindo ainda no tema da paixão pela “origem nobre”, Eliade (AM, p. 153) refere-se ao mito racista do “arianismo”, periodicamente revalorizado no Ocidente, principalmente na Alemanha. Segundo o nosso autor,

o “ariano” representava simultaneamente o antepassado “primordial” e o “herói” nobre, carregado de todas as virtudes que obcecavam ainda aqueles que não conseguiam reconciliar-se com o ideal das sociedades formadas após as revoluções de 1789 e 1948. O “ariano” era o modelo exemplar a imitar para recuperar a “pureza” da raça, a força física, a moral heroica dos “primórdios gloriosos e criadores”.

3.15.3.2. Camuflagens do mito e de comportamentos míticos no mundo ocidental moderno dessacralizado<sup>221</sup>

O que mais interessa a Eliade é saber o que, no mundo moderno, tomou o lugar principal que o mito desfrutava nas sociedades tradicionais. Na verdade, o que ele está querendo fazer é prolongar a sua pesquisa para além da presença do mito na atualidade

---

<sup>221</sup> Utilizamos como textos-base para a redação deste subitem o Capítulo I de MSM, intitulado Os mitos do mundo moderno, p. 15-27; o Capítulo IX de AM, intitulado Sobrevivências e camuflagens dos mitos, p. 137-160; e o texto intitulado O sagrado e o profano no mundo moderno, integrante da obra SP, p. 208-219.

psíquica do homem moderno e buscar desmascarar a camuflagem dos mitos e dos comportamentos míticos no nível social.

Sobre a urgência de tal indagação, o autor romeno (**FJ/II**, p. 161) escreve:

Nunca foi mais urgente do que hoje revelar o sentido e o efeito trans-histórico que se escondem no seio de uma existência condenada a se desenrolar *exclusivamente* na banalidade imanente e opaca. Sua significação espiritual e religiosa, e portanto a mensagem “salvífica” de toda experiência, encontra-se camuflada no profano, no fluxo das atividades quotidianas. Descobrir nelas uma significação trans-histórica equivale a decodificá-las, a decifrar a mensagem que elas encerram<sup>222</sup>.

Para se desincumbir da tarefa de descobrir o sagrado camuflado no profano no mundo ocidental moderno dessacralizado, Eliade, como já dissemos antes, utiliza o processo hermenêutico que ele denomina de *processo de desmistificação ao reverso*, procurando o sagrado e o mítico nas banalidades da vida cotidiana contemporânea, na literatura, nos espetáculos do cinema e do teatro, nas artes, etc..

Assim o fazendo, levanta o nosso autor o exemplo de certas festas, profanas na aparência, que no mundo moderno conservam ainda a estrutura de um ritual de renovação, quais sejam, as comemorações do Ano Novo, os festejos que se seguem ao nascimento de uma criança, a um casamento, à construção de uma casa ou mesmo à instalação num novo apartamento, etc. ; todas essas festas ou estes festejos demonstram a necessidade sentida obscuramente de um recomeço absoluto, de um *incipit vita nova*, isto é, de uma regeneração total. Apesar da distância dessas comemorações profanas de seu arquétipo mítico – a repetição periódica da criação –, é evidente que o homem moderno ainda sente a necessidade de reatualizar tais cenários “míticos”, por mais dessacralizados que eles tenham se tornado. Não cogita o nosso autor da questão de avaliar até que ponto o homem moderno se mostra consciente das implicações mitológicas dos seus festejos; o que importa é que eles ainda têm uma certa ressonância, obscura, mas profunda, em todo seu ser.

A Eliade parece improvável que uma sociedade possa libertar-se completamente do mito, pois das características essenciais do comportamento mítico – modelo

---

<sup>222</sup> Eliade faz esta observação após ter se referido ao exemplo da mensagem salvífica do Budismo japonês, que se encontra implicitamente misturada nos gestos de cada dia tais como “fazer ferver a água, preparar o chá e bebê-lo”. Trata-se de menção à experiência nirvânica de poder-se aceder à condição de Buda em todo tempo e todo lugar, e mesmo no curso da existência mais banal, como é o caso da cerimônia do chá, que é a que está a se referir especificamente.

exemplar, repetição, ruptura do período profano e integração do tempo primordial -, as duas primeiras, pelo menos, fazem parte da condição humana.

Tal constatação leva a que o autor romeno a considerar a instrução, a educação, a cultura didática como fazendo o papel do mito nas sociedades arcaicas. A sua argumentação para tal formulação funda-se em dois pontos: em primeiro lugar, porque os mitos representam simultaneamente o somatório das tradições ancestrais e as normas que importa não transgredir; ou seja, equivalem à instrução mais ou menos oficial de uma sociedade moderna; e também porque, a homologação das funções respectivas do mito e da instrução é constatada sobretudo se se consideram os modelos exemplares que faziam parte da educação europeia; os personagens históricos tornados paradigmas desde a Antiguidade clássica, apresentados por Tito Lívio e por Plutarco, continuaram a ser o modelo supremo para a pedagogia europeia sobretudo depois do Renascimento até o final do século XIX.

A imitação dos modelos, segundo Eliade, não se processa unicamente por meio da cultura escolástica: concorrendo com a pedagogia oficial e muito tempo após esta última ter cessado de exercer sua autoridade, o homem moderno continua a ser submetido à influência de uma mitologia difusa que lhe apresenta um sem número de modelos a imitar: personagens dos romances de aventuras, heróis de guerra, celebridades do cinema<sup>223</sup>, etc. e o que mais que a moda da época apresente dentro deste quadro. A imitação desses modelos, conforme o afirma o autor romeno, expressa um certo desprazer com a história pessoal e a tendência obscura para transcender o presente histórico local, provincial e para recuperar um qualquer “Grande Tempo”.

Afirma Eliade que laicizados, degradados, camuflados, os mitos e as imagens míticas encontram-se por toda parte, bastando reconhecê-los.

Além da estrutura mitológica das comemorações do Ano Novo, a que já nos referimos, Eliade cita outros exemplos de uma estrutura desta natureza que persiste no mundo moderno dessacralizado: o mito do Paraíso perdido que sobrevive ainda nas imagens da Ilha paradisíaca e da paisagem edênica, território privilegiado onde as leis são abolidas, o Tempo se detém; o êxodo para aos subúrbios, no qual se pode distinguir a nostalgia da “perfeição primordial”.

---

<sup>223</sup> Hoje, como ocorre também com os jogadores de futebol e de outros esportes, que se tornam “ídolos” ou “heróis” das massas mundo afora, imitados nos quatro quadrantes com relação aos gestos, às formas de vestir, à modelagem dos penteados, etc..

O autor romeno descobre ainda comportamentos míticos na obsessão do “sucesso” tão característica da sociedade moderna, que traduz “o desejo obscuro de transcender os limites da condição humana”<sup>224</sup>.

Em **SSW**, p. 66-67, Eliade afirma que uma hermenêutica da realidade social apresenta também um caráter religioso de nossa aparentemente sociedade secular. Assim é que no mundo social descobrimos intencionalidades religiosas subjacentes em nossa cultura secular. Usando a realidade social da morte, por exemplo, refere-se ele com relação à mais dramática manifestação dos anos sessenta:

Porque existe o mito de Kennedy? Como começou tal mito? Porque tal evento tornou-se mito no bom sentido da palavra, atribuindo significado e constituindo um modelo? Tratava-se de um evento religioso. O sacrifício da vida tornou-se significativo e criativo para milhões de americanos; a realidade da morte tocou-os em suas raízes.

Continua ele (**SSW**, p. 66-67) na mesma linha:

Similarmente, o moderno engajamento na ação social e na justiça social está fundado numa intencionalidade religiosa. Os movimentos dos direitos civis têm sido de grande valor como uma experiência religiosa na América, esteja ou não ela consciente disso. O assassinato de Martin Luther King, sua figura criativa excepcional, concretizou um modelo para muitos dos grupos da luta pelos direitos dos negros, tanto quanto a morte de Kennedy havia feito cinco anos antes.

Em **SP**, p. 214-215, o nosso autor menciona algumas encenações iniciáticas que persistem ainda em numerosas ações e gestos do homem arreligioso contemporâneo: a psicanálise, que, segundo ele, mantém ainda o padrão iniciático, na medida em que o paciente é convidado a descer profundamente em si mesmo, a reviver seu passado, a afrontar novamente os seus traumas, tudo isto com o objetivo de recuperar a saúde e a integridade psíquicas e, por consequência, o mundo de valores culturais, podendo-se enxergar aí uma operação semelhante às descidas iniciáticas aos “infernos” e aos combates com os monstros, realizados pelos iniciados com o objetivo de aceder a uma existência plenamente responsável e aberta aos valores espirituais; os gestos e ações do homem moderno que repetem quadros iniciáticos, tais como as provas, as dificuldades, as lutas que entravam uma vocação ou uma carreira e que devem ser superadas para que um jovem tome consciência de suas forças e se torne espiritualmente adulto e criador; toda a série de provas que constitui a existência humana, a experiência reiterada da

---

<sup>224</sup> (**AM**, p. 156). E o que ele não diria hoje diante das provas esportivas como a maratona, a ultramaratona, o triatlón, etc., em termos da procura da transcendência dos limites a que o ser humano está submetido pela natureza que tais provas representam?



“morte” e da “ressurreição” que se dá ao longo de uma vida; enfim, para o nosso autor “quase poderia dizer-se que na medida em que ela se realiza, a existência humana é ela própria uma iniciação”.

O mesmo autor menciona mais o que ele denomina de “culto do carro sagrado”, que ele adjectiva de uma “paranoia afetiva”. Sobre isto ele (AM, p. 156) escreve:

Como observa Andrew Greeley, “basta visitar o salão anual do automóvel para reconhecermos aí uma manifestação religiosa profundamente ritualizada. As cores, as luzes, a música, a reverência dos adoradores, a presença das sacerdotisas do templo (os manequins) a pompa e o luxo, o esbanjamento de dinheiro, a multidão compacta – tudo isto constituiria, numa outra cultura, um ofício autenticamente litúrgico [...] O culto do carro sagrado tem os seus fiéis e os seus iniciados. O gnóstico não esperava com mais impaciência a revelação oracular do que o adorador do automóvel as informações sobre os novos modelos. É neste momento do ciclo periódico anual que os pontífices do culto – os vendedores dos automóveis – adquirem uma nova importância, ao mesmo tempo que a multidão ansiosa espera, impacientemente, o advento de uma nova forma de salvação.”

Em vista de tantos exemplos da camuflagem do sagrado no profano no mundo moderno dessacralizado, o autor romeno (SSW, p. 66-67) observa que o homem moderno é que pensa que deixou para trás o mundo religioso, dizendo mais:

estou certo de que não posso afirmar que para o homem moderno, secular, não haja nada que seja sagrado; a possibilidade existe, como mostrei, somente que ela está meramente escondida, camuflada, temporariamente irreconhecível.

Para Eliade, como já vimos, uma das funções essenciais do mito é a abertura para o Grande Tempo, o recuperar periódico de um Tempo primordial, que se traduz na tendência de negligenciar o tempo presente ou o que se chama “momento histórico”. Assim, afirma ele, analisando-se a atitude do homem moderno em relação ao tempo, pode-se descobrir a camuflagem do comportamento mitológico. São duas as principais vias de evasão do Tempo que o nosso autor enxerga na atitude do homem moderno: o espetáculo e a leitura.

O “tempo concentrado” é a dimensão específica tanto do teatro como do cinema: estas duas espécies de espetáculo<sup>225</sup> utilizam um tempo totalmente diferente do tempo profano, um ritmo temporal concentrado e ao mesmo tempo partido, que encontra ressonância no espectador, para além de toda implicação estética.

---

<sup>225</sup> Que têm origem ritual, sendo inegável a estrutura mitológica do drama e do filme.

Quanto à leitura, os seguintes aspectos devem ser considerados: a origem e a estrutura míticas da literatura e a função mitológica preenchida pela leitura na consciência daqueles que dela usufruem.

Quanto aos dois primeiros aspectos citados – a origem e a estrutura míticas da literatura -, ressalta Eliade a continuidade mito-lenda-epopeia-literatura moderna, para em seguida observar: que os arquétipos míticos sobreviveram de uma certa maneira nos grandes romances modernos; que as provas que um personagem de romance devem ultrapassar têm seu modelo no herói mítico (provas estas que correspondem a um tema iniciático); que os temas míticos das águas primordiais, da Ilha Paradisiaca, da Procura do Santo-Graal, da iniciação heroica ou mística, etc., ainda dominam na literatura europeia; que, recentemente, o surrealismo implicou uma elevação enorme dos temas míticos e dos símbolos primordiais; que é evidente a estrutura mitológica da literatura de cordel; que todos os romances populares apresentam a luta exemplar entre o Bem e o Mal, o herói e o celerado (encarnação moderna do demônio), e recuperam os grandes motivos da mocinha perseguida, do amor salvador, da protetora desconhecida; que no próprio romance policial abundam temas mitológicos.

Referindo-se especificamente aos temas mitológicos contidos na narrativa épica e no romance, Eliade (AM, p. 159) escreve:

sabemos que a narrativa épica e o romance, tal como os outros géneros literários, prolongam, num outro plano e com outros objectivos, a narrativa mitológica. Em ambos os casos, trata-se de contar uma história significativa, relatar uma série de acontecimentos dramáticos que aconteceram num passado mais ou menos fabuloso. É inútil recordar o processo longo e complexo que transformou uma “matéria mitológica” num “tema” de narrativa épica. O que convém sublinhar é que a prosa narrativa, especialmente o romance, ocupou, nas sociedades modernas, o lugar da recitação dos mitos e dos contos nas sociedades tradicionais e populares. Mais ainda, é possível destacar a estrutura “mítica” de certos romances modernos, é possível demonstrar a sobrevivência literária dos grandes temas e das personagens mitológicas. (Isto verifica-se, sobretudo, com o tema iniciático, o tema das provas do Herói-Redentor e os seus combates contra os monstros, as mitologias da Mulher e da Riqueza).

Eliade (AM, p. 159) faz, então, a seguinte apreciação a propósito da paixão moderna pelos romances:

Nesta perspectiva [da sobrevivência literária dos grandes temas e dos personagens mitológicos nos romances modernos] podemos dizer que a paixão moderna pelos romances trai o desejo de ouvir o maior número possível de “histórias mitológicas” dessacralizadas ou simplesmente camufladas sob formas “profanas”.

Seja qual for a gravidade da crise atual do romance, afirma Eliade (AM, p. 159-160),

não há dúvida de que a necessidade de mergulhar em universos “estranhos” e de seguir as peripécias de uma “história” parece fazer parte da condição humana e, por consequência, é irredutível. Trata-se de uma exigência difícil de definir, simultaneamente um desejo de comunicar com os “outros”, os “desconhecidos”, de partilhar os seus dramas e as suas esperanças, e uma necessidade de conhecer aquilo que *pode ter acontecido*. Dificilmente conceberíamos um ser humano que não ficasse fascinado com a “narrativa”, isto é, com o relato de acontecimentos significativos, daquilo que aconteceu a homens providos da “dupla realidade” de personagens literárias (pois, por um lado, reflectem a realidade histórica e psicológica dos membros de uma sociedade moderna e, por outro lado, dispõem do poder mágico de uma criação imaginária).

Quanto ao tema “Literatura e iniciação no mundo moderno dessacralizado”<sup>226</sup>, segundo o nosso autor, encontrar nos textos literários provas de uma experiência religiosa secreta com uma estrutura iniciatória parece ser uma abordagem característica de nossa época, ajudando na compreensão do homem moderno. Ele cita vários trabalhos realizados no campo da psicanálise em que se procede a uma interpretação analítica de obras literárias que considera bastante instrutivas. E cita também vários trabalhos de críticos literários que analisam os cenários da iniciação em poemas, contos e novelas.

Não julgando a validade dos resultados de tais empreendimentos, Eliade considera significativo que certas obras literárias, tanto antigas quanto modernas, tenham sido interpretadas por historiadores da religião, críticos literários e psicólogos como possuindo relações diretas, ainda que inconscientes, com o processo de iniciação<sup>227</sup>. Ele considera que tal tipo de investigação é importante para uma compreensão do homem moderno. O desejo assim corporificado de decifração dos cenários iniciatórios existentes na literatura (e também nas artes plásticas e no cinema) revela, segundo o autor romeno, “não só uma reavaliação da iniciação como processo de regeneração e transformação espirituais, mas também uma certa nostalgia de uma experiência equivalente”, que, no mundo ocidental, há muito que desapareceu.

<sup>226</sup> Para a elaboração deste tema tomamos por base o ensaio intitulado A iniciação e o mundo moderno, integrante da coletânea OR, p. 137-152. Sobre ritos de iniciação, cf. item 3.11. retro.

<sup>227</sup> Ele refere-se, por exemplo, dentre outros, aos romances medievais que dão um papel principal a Artur, o Rei Pescador, a Percival e a outros heróis empenhados na busca do Santo Graal; a **Viagem ao centro da Terra**, de Júlio Verne, a **Moby Dick**, de Herman Melville; ao **Huckleberry Finn** de Mark Twain; às novelas de Cooper; a **The bear** de Faulkner; a **Radical Innocence** de Ihab Hassan; além disso menciona as biografias de alguns autores importantes como Nerval, além de analisar sob a perspectiva iniciática algumas das experiências turbulentas da juventude descritas por Goethe em **Dichtung und Wahrheit**.

Ainda no campo da literatura, Eliade afirma que a poesia lírica retoma e prolonga o mito. Escreve ele (**MSM**, p. 24-25) a propósito da poesia:

Toda poesia é um *esforço* para recriar a linguagem, para abolir por outras palavras a linguagem corrente de todos os dias, e inventar uma nova, pessoal e privada, em última instância *secreta*. Mas a criação poética, tal como a criação linguística, implica a abolição do tempo, da história concentrada na linguagem – e tende à recuperação da situação paradisíaca primordial, no tempo em que se criava espontaneamente, no tempo em que o passado não existia, porque não havia consciência do tempo, memória da duração temporal. Diz-se aliás dos nossos dias: para um grande poeta, o passado não existe; o poeta descobre o mundo como se assistisse à cosmogonia, como se fosse contemporâneo do primeiro dia da Criação. De um certo ponto de vista, pode-se afirmar que todos os grandes poetas *refazem* o mundo porque se esforçam por vê-lo como se o Tempo e a História não existissem. Eis o que faz recordar estranhamente o comportamento do “primitivo” e do homem das sociedades tradicionais.

Quanto às estruturas míticas das imagens e dos comportamentos que são impostos às coletividades por meio dos *mass-media*, em especial, os personagens das histórias em quadrinhos, eles apresentam, segundo o autor romeno, a versão moderna dos heróis mitológicos ou folclóricos. Escreve ele (**AM**, p. 155) sobre o personagem de história em quadrinhos chamado de Super-homem:

*Superman*, uma personagem fantástica, tornou-se extremamente popular sobretudo graças à sua dupla identidade: proveniente de um planeta desaparecido após uma catástrofe, e dotado de poderes prodigiosos, *Superman* vive na terra sob a modesta aparência de um jornalista, Clark Kent; mostra-se tímido, apagado, dominado pela colega Lois Lane. Esta camuflagem humilhante de um herói cujos poderes são literalmente ilimitados retoma um tema mítico bem conhecido. Se aprofundarmos a questão, o mito do Super-homem satisfaz as nostalgias secretas do homem moderno que, sabendo-se condenado e limitado, sonha revelar-se um dia como uma “personagem excepcional”, um “herói”.

Já quanto ao terceiro aspecto citado da leitura - a função mitológica preenchida pela leitura na consciência daqueles que dela usufruem – Eliade vê aí um fenômeno específico do mundo moderno, desconhecido de outras civilizações. A leitura passa a substituir não somente a literatura oral, mas também a recitação dos mitos nas sociedades arcaicas. Talvez ainda mais que o espetáculo, a leitura – principalmente a dos romances - acarreta uma ruptura do presente e concomitantemente uma “saída do tempo”, na medida em que ela projeta o leitor para fora de seu tempo e integra-o noutros ritmos temporais, faz com que ele viva outras histórias. Com pouco custo, a

leitura permite a modificação da experiência temporal. Para o homem moderno, ela é a distração por excelência, permite-lhe a ilusão de um *domínio do tempo*, dando-nos motivos para suspeitarmos que exista aí um desejo secreto de se subtrair ao futuro implacável que o conduz à morte. Assim é que o tempo que se “vive” quando se está a ler um romance não é, naturalmente, o mesmo que é reintegrado numa sociedade tradicional quando se ouve o mito. Mas tanto num como no outro caso, “sai-se” do tempo histórico e pessoal e mergulha-se num tempo fabuloso, trans-histórico: o leitor se vê confrontado com um tempo desconhecido, imaginário, cujos ritmos variam indefinidamente na medida em que cada narrativa tem seu tempo próprio, específico e exclusivo. Se o romance não tem acesso ao tempo primordial dos mitos, o romancista, ao narrar uma história plausível, utiliza um tempo que aparentemente é histórico, mas condensado ou dilatado, um tempo que dispõe da liberdade própria dos mundos imaginários. Eliade considera que de um modo ainda mais forte do que nas outras artes, advinha-se na literatura uma revolta contra o tempo histórico, o desejo de atingir outros ritmos temporais, diversos daquele em que somos obrigados a viver e a trabalhar. Para Eliade, enquanto este desejo de transcender o tempo pessoal e histórico persistir, podemos afirmar que o homem moderno conserva ainda certos resíduos de um “comportamento mitológico”.

Eliade enxerga ainda vestígios desse comportamento mitológico de transcender seu próprio tempo, pessoal e histórico, no desejo de reencontrar a intensidade com a qual se viveu ou se conheceu uma coisa pela primeira vez, de recuperar o passado longínquo, a época beatífica dos “primórdios”.

A defesa contra o Tempo que todo comportamento mitológico revela e que é própria à condição humana, segundo o nosso autor, é encontrada camuflada nas distrações, nos divertimentos do homem moderno. Aí se mostra para ele uma diferença radical entre as culturas modernas e as demais civilizações. Nas sociedades tradicionais, qualquer gesto responsável reproduzia um modelo mítico, trans-humano, e transcorria num tempo sagrado. O trabalho, a guerra, o amor eram sacramentos. Reviver o que tinham vivido *in illo tempore* os Deuses e os Heróis trazia consigo uma sacralização do Cosmo e da vida. Esta existência sacralizada, rica de significado, aberta ao Grande Tempo, podia até ser penosa, mas não era esmagada pelo Tempo. A verdadeira “queda no Tempo” começa com a dessacralização do trabalho; o homem moderno se sente prisioneiro de seu trabalho porque já não consegue escapar do Tempo. E como não pode “matar” o tempo durante suas horas de trabalho – quando desfruta da sua verdadeira

identidade social – esforça-se por “sair do Tempo” nas horas livres que dispõe; vem daí o número vertiginoso de distrações criadas pelas civilizações modernas. Nas sociedades modernas, portanto, as coisas ocorrem de forma inversa daquilo que são nas sociedades tradicionais: nestas, as distrações quase não existem, porque a “saída do Tempo” é obtida com qualquer trabalho responsável. Segundo Eliade, para a maioria dos indivíduos que não participam em uma experiência religiosa autêntica, o comportamento mítico deixa-se decifrar, mais do que na atividade inconsciente de suas psiques (sonhos, fantasias, nostalgias, etc.), nas distrações a que se dedicam em seu tempo ocioso.

Eliade (MSM, p. 26) conclui então sobre o mundo moderno e o comportamento mítico:

Não se pode dizer que o mundo moderno tenha abolido completamente o comportamento mítico. Limitou-se a inverter-lhe o campo de acção: o mito já não é dominante nos sectores essenciais da vida, foi recalcado, tanto nas zonas obscuras da psique, como nas actividades secundárias ou mesmo irresponsáveis da sociedade. É verdade que o comportamento mítico se prolonga, camuflado, no papel desempenhado pela educação: mas esta interessa quase exclusivamente à juventude e, o que é mais, a função exemplar da instrução está prestes a desaparecer: a pedagogia moderna encoraja a espontaneidade. Para além da vida religiosa autêntica, o mito, como vimos, alimenta sobretudo as distrações. Mas nunca desaparece; à escala colectiva, manifesta-se por vezes com força considerável, sob a forma de mito político.

#### 3.15.4. “O sagrado e o artista moderno”<sup>228</sup>

No entender de Eliade, pode-se fazer uma analogia entre o que ocorre na contemporaneidade, de um lado, com os filósofos e teólogos, e de outro lado, com o artista moderno, tanto os primeiros como o último vendo-se impossibilitados de expressar uma experiência religiosa na linguagem tradicional; no caso dos filósofos e dos teólogos, na linguagem medieval ou na da Contra-Reforma, por exemplo; no caso do artista, há mais de um século, o Ocidente não vem criando uma “arte religiosa” no sentido tradicional do termo, isto é, uma arte que reflita concepções religiosas “clássicas”. Isto se dá, tanto num como noutro caso, segundo o autor romeno, em razão da “morte de Deus” primeiramente proclamada por Nietzsche, que, de uma certa forma,

---

<sup>228</sup> Para a elaboração deste item utilizamos como texto-base o ensaio com o mesmo título, integrante da coletânea **Symbolism, the sacred and the arts**, editada por Diane Apostolos-Cappadona, 1988. Onde utilizamos textos diversos do autor para complementação do tema, fizemos menções específicas a eles nos locais próprios.

pode ser vista como a destruição de um ídolo: apreender a “morte de Deus” equivale a admitir que se tomou por Deus, ou esteve-se adorando um deus que não corresponde ao Deus vivo do Judeu-cristianismo. Assim, em outras palavras, pode-se afirmar que os artistas modernos não estão mais querendo adorar “ídolos”; eles não estão mais interessados no simbolismo e na imagística religiosa.

Observa o autor romeno que isto não quer dizer que o sagrado tenha desaparecido por completo da arte moderna. Mas sim que o sagrado se tornou irreconhecível; ele está camuflado em formas, objetivos e significados que são aparentemente “profanos”. O sagrado já não é mais “óbvio” como se mostrava, por exemplo, na Idade Média. Não se reconhece de pronto ou facilmente o sagrado numa obra de arte moderna, porque ele não é mais expresso numa linguagem religiosa convencional.

Para ser mais preciso, Eliade afirma que não se trata de uma camuflagem voluntária ou consciente. Não que os artistas contemporâneos sejam crentes que, embaraçados pela inadequação ou arcaísmo da sua fé, não tenham a coragem de admiti-la e assim tentem disfarçar suas crenças religiosas em suas criações artísticas, que se mostram profanas a uma primeira vista. Quando é o caso de um artista professar sua fé religiosa, ele não a dissimula, ele a proclama de acordo com suas concepções em seu trabalho. Por exemplo, não é difícil identificar a religiosidade bíblica e a nostalgia messiânica de Chagall: o asno, um animal messiânico por excelência, o “olho de Deus” e os anjos estão lá para nos lembrar que o universo de Chagall não tem nada em comum com o mundo cotidiano; na verdade, trata-se da representação de um mundo sagrado e misterioso como aquele que é revelado durante a infância. O que na verdade ocorre é que a maior parte dos artistas parece que não têm “fé” no sentido tradicional da palavra. Eles não são “religiosos” conscientemente. Apesar de tudo isto, Eliade sustenta que o sagrado, embora irreconhecível, está presente em seus trabalhos<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> Eliade (SSW, p. 66) cita o exemplo da obra “Guernica”, de Picasso, sobre a qual afirma: nada nela [na obra de arte citada] - exceto possivelmente o touro, o único símbolo claramente religioso - estava lá para nos dizer que esta era uma pintura religiosa importante. Tillich e outros especialistas da cultura, entretanto, foram capazes de descobrir o caráter sagrado da pintura através de uma análise hermenêutica. [...]

Os símbolos colocados lá, inconscientemente ou não, as cores, a organização da pintura, tudo apresenta um mundo de significados que é fundamentalmente religioso, dizendo-nos acerca do desespero do homem que é destruído pelo próprio homem, sem ter um Deus ao qual pedir ajuda. O significado religioso dela [de Guernica] é discernido por uma análise hermenêutica crítica. Ela é uma criação da mente humana no sentido de que Picasso, deprimido pela situação histórica, redescobriu uma série de símbolos e imagens de significação religiosa. Mas este mundo de significados não é sua criação. “Guernica” é sua criação. Seu significado religioso é o conjunto de padrões que foram colocados lá sem

Para Eliade, este posicionamento adotado pelos artistas situa-se dentro do fenômeno que é característico do homem moderno das sociedades ocidentais: ele quer ser e se proclama arreligioso, completamente livre do sagrado. No nível da sua consciência cotidiana, talvez ele esteja correto; mas ele continua a participar do sagrado por intermédio dos seus sonhos, seus devaneios, de certas atitudes (como seu amor pela natureza), por meio de suas distrações (leitura, teatro), através de suas nostalgias e de seus impulsos. Isto significa que o homem moderno “esqueceu-se” da religião, mas o sagrado sobrevive enterrado em seu inconsciente. O homem moderno perdeu a possibilidade de experienciar o sagrado no nível consciente, mas continua a ser alimentado e guiado por seu inconsciente. E, como certos psicólogos nunca deixam de nos dizer, o inconsciente é “religioso”, no sentido de que ele é constituído de impulsos e imagens carregados de sacralidade.

O que Eliade realmente pensa é que o que é verdadeiro para o homem ocidental contemporâneo em geral o é com muito mais razão para o artista moderno. E isto simplesmente pela razão de que o artista não age passivamente nem em relação ao Cosmo nem em relação ao inconsciente. Sem nos dizer, talvez sem sabê-lo, o artista penetra – às vezes perigosamente – nas profundezas do mundo da sua própria psique. Escreve o nosso autor:

Do cubismo ao tachismo, estamos testemunhando um esforço desesperado por parte do artista de se libertar da “superfície” das coisas e de penetrar na matéria de modo a colocar à mostra suas estruturas mais fundamentais. Abolir forma e volume, chegar ao interior da substância enquanto revela suas modalidades secretas ou larvares – estas não são, de acordo com o artista, operações que ele desenvolve com o fim de obter algum tipo de conhecimento objetivo; são aventuras provocadas por seu desejo de apreender o mais profundo significado de seu universo plástico.

Para Eliade, em certos casos, a abordagem que o artista faz em relação ao material com que trabalha recupera e recapitula uma religiosidade de uma variedade extremamente arcaica, que desapareceu no Ocidente milhares de anos atrás: é o caso de Brancusi em relação à pedra, cuja atitude pode ser comparada à solicitude, ao medo e à veneração que o homem neolítico apresentava em relação a certas pedras que constituíam hierofanias, isto é, que revelavam simultaneamente o sagrado e o essencial, a realidade irredutível.

---

que ele estivesse consciente da sua significância, que nos dão um significado religioso. Esta é a linha divisória entre a criação e a descoberta: Picasso criou “Guernica”, e fazendo-o, descobriu um mundo de significado religioso que já existia na sua proximidade.



O nosso autor entende que duas características que são específicas da arte moderna, quais sejam, a destruição das formas tradicionais e a fascinação pelo informe, pelos modos elementares da matéria, são suscetíveis de uma interpretação religiosa: a hierofanização da matéria, ou seja, a descoberta do sagrado manifestado através da própria substância constitui aquilo que costumamos denominar “religiosidade cósmica”, aquele tipo de experiência que dominou o mundo antes do advento do Judaísmo e que está ainda vivo nas sociedades asiáticas “primitivas”. Na verdade, sustenta o nosso autor, a religiosidade cósmica foi esquecida no Ocidente com o triunfo do Judeu-cristianismo, como já vimos antes, abrindo-se espaço para o trabalho da Ciência e a objetivação do Cosmo como objeto de pesquisa.

O artista contemporâneo parece ir além da objetivação do Cosmo que se deu sob a perspectiva científica com que ele foi encarado após sua dessacralização. Tomando o exemplo de Brancusi, Eliade escreve:

nada poderia convencer Brancusi que uma rocha era somente um fragmento de matéria inerte; como seus ancestrais carpáticos, como todos os homens neolíticos, ele sentia a presença na rocha, de um poder, uma “intenção” que só se pode chamar de “sagrada”.

Mas o que é particularmente significativo, observa Eliade,

é a fascinação pelas infraestruturas da matéria e pelas formas embrionárias da vida. Com efeito, poderíamos dizer, em relação às três gerações passadas, que estamos testemunhando uma série de “destruições” do mundo (isto é, do universo tradicional artístico) empreendida corajosamente e, em alguns casos, com selvageria, com a finalidade de recriar ou recobrir um outro universo novo, “puro”, não corrompido pelo tempo e pela história. Analisamos em outro lugar o significado secreto deste desejo de destruir mundos formais esvaziados e banalizados pelo uso do tempo e de reduzi-los as suas formas elementares, e fundamentalmente a sua *materia prima* original. Esta fascinação pelos modos elementares da matéria trai um desejo de libertar-se do peso da forma mortal, a nostalgia de imergir em um mundo auroral. O público evidentemente foi particularmente impactado pelo furor iconoclástico e anárquico dos artistas contemporâneos. Mas nesta vasta demolição, pode-se ler como uma marca d’água a esperança de criação de um novo universo, mais viável porque mais verdadeiro, isto é, mas adequado do que a situação atual do homem.

Eliade faz um paralelo dessa atitude do artista contemporâneo com uma das características da “religião cósmica”, tanto entre os “primitivos” como entre os povos do antigo Oriente-Próximo, que vem a ser precisamente a necessidade de uma anulação periódica do mundo por meio do ritual, em ordem a ser possível recriá-lo. A reiteração

atual da cosmogonia implica a reatualização provisória do caos, uma simbólica regressão ao mundo em um estado de virtualidade. Simplesmente porque o mundo caminha em frente, ele perde o vigor, sua frescura, sua pureza e seu poder original criador. Não se pode “reparar” o mundo; deve-se aniquilá-lo para se poder recriá-lo.

Eliade conclui que, desde um ponto de vista estrutural, a atitude do artista em relação ao Cosmo e a vida evoca em certa extensão a ideologia implícita na “religiosidade cósmica”.

Segundo Eliade (AM, p. 158-159), a destruição das linguagens artísticas foi realizada pelo cubismo, pelo dadaísmo e pelo surrealismo, pelo dodecafonismo e pela “música concreta”, por James Joyce, Becket e Ionesco. Como, observa ele, somente os epígonos insistem em destruir o que já foi destruído, pois os verdadeiros criadores não aceitam instalar-se nas ruínas; tudo conduz então à crença de que a redução dos “universos artísticos” ao estágio primordial da matéria-prima corresponde apenas a um momento em um processo mais complexo; como se dava com as concepções cíclicas das sociedades arcaicas e tradicionais, o “caos”, a regressão das formas à indiferenciação da matéria-prima se seguirão por uma nova criação que se pode homologar a uma Cosmogonia.

Analisando a arte moderna sob outro ângulo, o autor romeno (AM, p. 157-158) enxerga uma função redentora da “dificuldade” tal como a encontramos nas obras de arte modernas. Obras de arte como **Finnegan’s Wake**, a música atonal ou o tachismo apaixonam as elites porque representam mundos fechados, universos herméticos, onde só se consegue entrar à custa de dificuldades comparáveis às provas iniciáticas das sociedades arcaicas tradicionais. De um lado, parece que se participa de um processo de “iniciação”; por outro lado, aos olhos da multidão os “iniciados” apresentam-se como pertencendo a uma minoria secreta, a uma gnose que é ao mesmo tempo, espiritual e secular, opondo-se tanto aos valores oficiais como às Igrejas tradicionais. “Professando” o culto da originalidade extravagante, da dificuldade, da inacessibilidade, as elites marcam seu afastamento do mundo banal dos seus pais, insurgindo-se ao mesmo tempo contra certas filosofias contemporâneas do desespero.

Eliade (AM, p. 158) analisa assim esta postura das elites, que acaba, no final, por “contaminar” o “público” em geral:

No fundo, o fascínio pela dificuldade e até pela inacessibilidade da obra de arte trai o desespero de descobrir um sentido novo, secreto, até agora desconhecido, do Mundo e da existência humana. Deseja-se ser

“iniciado”, penetrar o sentido oculto de todas estas destruições de linguagens artísticas, de todas estas experiências “originais”, que à primeira vista, parecem já nada ter em comum com a arte. Os cartazes rasgados, as telas vazias, queimadas e furadas à faca, os “objectos de arte” que explodem durante a “vernissage”, os espetáculos improvisados em que se tira à sorte a réplica dos actores, tudo isso *deve ter um significado*, tal como certas palavras incompreensíveis de *Finnegan’s Wake* se revelam, para os iniciados, carregadas de múltiplos valores e de uma estranha beleza, quando se descobre que elas derivam de vocábulos neogregos ou *swahili*, desfigurados por consoantes aberrantes e enriquecidos com alusões secretas a possíveis jogos de palavras quando são pronunciados rapidamente em voz alta. É evidente que todas as experiências revolucionárias autênticas da arte moderna reflectem certos aspectos da crise espiritual ou simplesmente da crise do conhecimento e da criação artística. Mas o que nos interessa aqui é que as “elites” encontram na extravagância e na inacessibilidade das obras modernas a possibilidade de uma gnose iniciática. É um “novo mundo” que se procura reconstruir a partir de ruínas e de enigmas, um mundo quase privado, que se pretende para si mesmo e para uns quantos iniciados. Mas o prestígio da dificuldade e da inacessibilidade é tal que, muito rapidamente, o “público” é por seu turno conquistado e proclama a sua adesão total às descobertas da elite.

## CONCLUSÃO

Como assinalamos na Introdução deste trabalho, o objetivo da nossa tese de Doutorado foi o de abordar sistematicamente o pensamento de Eliade sob os pontos de vista epistemológico, metodológico e categorial.

A nossa tese corresponde a uma resposta a um desafio que nos propusemos a enfrentar, na medida em que, como também deixamos claro na sua Introdução, não se encontra na obra eliadiana, que compõe a sua disciplina História das Religiões, uma menção explícita seja em relação à epistemologia seja em relação ao método que a informam; e quanto às categorias nela utilizadas, não há nenhuma sistematização definitiva do seu pensamento no corpo da referida obra, com exceção, apenas, da morfologia do sagrado tratada em **THR**.

Acreditamos que chegamos ao final da nossa tese com o objetivo proposto devidamente cumprido na medida em que conseguimos tanto extrair consistentemente do *corpus* da obra eliadiana seu estatuto epistemológico quanto conformar um modelo robusto do método implicitamente utilizado pelo autor romeno para construir sua disciplina; e ainda apontamos e estudamos as principais categorias que o mesmo autor utiliza para conformar seu pensamento.

Passamos, então, a fazer um balanço dos resultados a que chegamos com nosso trabalho.

No Capítulo 1 de nossa tese, demonstramos e concluimos que Eliade obrou no campo da fenomenologia existencial da religião.

Primeiramente, apontamos as dessemelhanças entre a fenomenologia existencial da religião eliadiana e as demais fenomenologias que foram as representativas das outras três escolas fenomenológicas do período clássico da fenomenologia da religião, quais sejam, a fenomenologia da religião de Otto – que deu origem à escola fenomenológica de Marburgo -, a fenomenologia da religião de van der Leeuw – que deu origem à escola fenomenológica holandesa -, e a fenomenologia da religião de Pettazzonni – que deu origem à escola da fenomenologia histórica da religião. Demonstramos, assim, o lugar próprio e específico da disciplina eliadiana no campo da fenomenologia da religião clássica.

Depois, afastamos qualquer possibilidade da fenomenologia da religião eliadiana vir a se enquadrar no campo das ciências humanas e sociais, dada a abordagem anti-reducionista que Eliade faz do fenômeno religioso, contrapondo-se à corrente que ele

denomina positivismo reducionista, trabalhando o referido fenômeno como uma criação espiritual e em seu próprio plano de referência, o plano religioso, e dada também à configuração não propriamente historiográfica de sua história das religiões, a qual evidenciaremos adiante.

Diferenciamos ainda a fenomenologia existencial da religião de Eliade da fenomenologia transcendental de Husserl: diferentemente de Husserl, Eliade faz uma abordagem fenomenológico-existencial da religião, de caráter hermenêutico.

Passando a analisar diretamente o enquadramento epistemológico específico da fenomenologia existencial da religião de Eliade, vimos que ela adota, contudo, como ideia de partida, uma ideia homóloga à fenomenologia husserliana de acordo com a qual um acontecimento histórico contém uma essência não histórica, pelo que o estudo compreensivo de um fenômeno religioso exige que sejam levados em consideração tanto o aspecto histórico como a essência não histórica de tal fenômeno.

É o que Eliade faz em sua *História das Religiões*.

A *História das Religiões* eliadiana, como vimos, é uma disciplina autônoma e integral, que aborda o fenômeno religioso em sua totalidade, tanto histórica quanto fenomenologicamente, tratando-o como uma esfera autônoma entre outros objetos do espírito, estudando-o em seu próprio plano de referência, o plano das criações espirituais em geral, mais particularmente, o plano religioso.

Eliade concebeu a sua *História das religiões* como uma disciplina autônoma, portanto, com objeto próprio de estudo e método adequado à abordagem de tal objeto.

Eliade postula que a *História das Religiões* deve superar por meio da fenomenologia da religião o fragmentarismo dos estudos especializados realizados pelas diversas ciências humanas e sociais tais como a psicologia, a sociologia, a antropologia e a história quando têm como objeto de estudo o fenômeno religioso; ele pretende, assim, que a sua disciplina compete com exclusividade a abordagem do fenômeno religioso *qua* religioso. Pois segundo o referido autor, no que se refere a sua essência, o dado religioso revela seu sentido mais profundo quando é considerado em seu plano próprio de referência, que é o plano espiritual e não quando é reduzido a um de seus aspectos secundários ou a seus contextos, que se referem ao universo físico da experiência imediata.

A autonomia do fenômeno religioso como objeto de estudo da *História das Religiões* assim reivindicada por Eliade situa-se na base do princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso postulado por ele, princípio este que orienta toda sua obra.

Contudo admite o autor romeno que o historiador das religiões não pode prescindir da contribuição das outras disciplinas quando elas estudam o fenômeno religioso, pois todo dado religioso é também um dado histórico e cultural e diz respeito a uma experiência religiosa historicamente vivenciada pelo *homo religiosus*, que corresponde ao *homem total*.

O trabalho do historiador das religiões é, portanto, um trabalho de integração, no campo de estudo que lhe é próprio, dos resultados das pesquisas feitas acerca do fenômeno religioso no âmbito das diversas disciplinas positivas que o abordam como objeto de estudo.

Quanto ao método, veremos, mais adiante, que a História das Religiões eliadiana desenvolve-se segundo um método histórico-fenomenológico-hermenêutico unitário apenas implícito no pensamento eliadiano.

A História das Religiões eliadiana é também uma disciplina integral.

A História das Religiões de Eliade, vimos também, gira em torno de dois eixos, a fenomenologia da religião *stricto sensu* e a história das religiões.

Na fenomenologia das religiões *stricto sensu*, Eliade busca a intencionalidade do fenômeno religioso, localizando-a na dialética do sagrado e do profano; procura captar a essência do fenômeno religioso, fazendo uma abordagem fenomenológico-descritiva do referido fenômeno que resultou na sua morfologia do sagrado, tratada objetivamente em seu **THR**; e trabalha as categorias fundamentais da sua disciplina.

O enfoque fenomenológico-descritivo do fenômeno religioso feito no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu* sob a perspectiva de sua essência, de cunho sincrônico, consiste em buscar as essências dos fenômenos religiosos, vale dizer, as significações arquetípicas universais dos dados religiosos, que correspondem a outras tantas estruturas arquetípicas universais dos diversos simbolismos religiosos que conformam a morfologia do sagrado.

Em sua história das religiões, de cunho diacrônico, Eliade mostra como tais significações arquetípicas universais dos simbolismos religiosos que conformam a morfologia do sagrado foram efetivamente vivenciadas nas diversas culturas e em diferentes momentos históricos, como elas se transformaram, se enriqueceram ou se empobreceram ou até mesmo foram “esquecidas” no curso da história. Como se pode concluir, a história das religiões eliadiana não corresponde a uma historiografia das religiões positivas, mas sim a um alinhamento cronológico das ideias e das crenças religiosas vividas pela humanidade.

Portanto, na sua história das religiões, Eliade não prescinde das significações arquetípicas dos dados religiosos, que são o resultado do seu trabalho realizado no campo fenomenológico-descritivo, antes as utiliza.

Este estudo realizado no campo da história das religiões, por sua vez, enriquece o círculo de abrangência dos significados arquetípicos dos simbolismos religiosos que se apresentam na morfologia do sagrado, esta que foi objeto de estudo no âmbito da fenomenologia das religiões *stricto sensu*, tornando mais pujante o campo daquela significação e mostrando a inexauribilidade daqueles significados.

Assim, fenomenologia da religião *stricto sensu* e história das religiões articulam-se e integram-se para, juntas, comporem a disciplina integral denominada História das Religiões, tal como a concebeu o nosso autor.

Eliade supera, deste modo, a alternativa fenomenologia da religião ou história das religiões em direção a uma concepção integral de sua disciplina, que trabalha tanto sob a perspectiva da fenomenologia quanto da história, de uma forma unitária.

Toda a História das Religiões eliadiana foi construída tendo em vista a posição filosófica de fundo anti-historicista, mas não anti-histórica, do autor romeno.

A elucidação do anti-historicismo de Eliade é condição para a compreensão da orientação que ele deu a sua teoria do fenômeno religioso

O termo historicismo, para nosso autor, refere-se, antes de tudo, ao espírito de uma época que veio encampado pelas diversas correntes historicistas e existencialistas, para as quais as expressões “história” e “histórico” “parecem implicar que a existência humana é autêntica somente na medida em que é reduzida à *tomada de consciência do seu momento histórico*”. Trata-se, segundo o estudioso romeno, de uma acepção totalitária, que ele rejeita por considerar que a autenticidade de uma existência não pode ser limitada à consciência da própria historicidade; não podem ser consideradas como “evasão” e “inautenticidade” as expressões fundamentais do amor, da angústia, do sagrado, das emoções estéticas, da contemplação, da alegria, da melancolia, etc., cada uma das quais utiliza um ritmo temporal que lhe é próprio, e que concorrem, consideradas em seu conjunto, para compor a figura do que ele denomina “homem integral”, que não se subtrai a seu momento histórico, mas tampouco deixa-se identificar totalmente com ele.

O historicismo para Eliade é a ideologia típica do homem ocidental moderno: o homem ocidental moderno é o homem do historicismo, é o homem ateu, a-religioso, que perdeu de vista a dimensão do sagrado, relegando-a para seu inconsciente; o homem

ocidental moderno considera-se como autor de si próprio enquanto faz a História, vivendo uma temporalidade sem transcendência, marcada pelo peso da irreversibilidade e da vacuidade do tempo.

É contra este tipo de historicismo, que reduz o homem a sua dimensão histórica, que se contrapõe Eliade, que, por sua vez, concebe o homem como um ser histórico e como símbolo, aproximando a religião cósmica (ou arcaica) e o homem ocidental moderno. A questão que Eliade coloca ao homem ocidental moderno não é a de retorno à crença originária que leva o homem a viver segundo os grandes símbolos cósmicos, mas sim a questão de como podem se integrar simbolismo e história; questão esta que ele apenas levanta, pois que apropriada a uma antropologia filosófica que ele não pretendeu construir.

A unidade de fundo que se dá entre a posição filosófica anti-historicista de Eliade e sua obra científica concretiza-se metodologicamente em seu princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso, que é o ponto de partida e o elemento propulsor do movimento hermenêutico que se apresenta como fio condutor da fenomenologia existencial da religião eliadiana.

O anti-historicismo de Eliade, portanto, não significa uma rejeição da História.

Também não se pode adjetivar a posição de Eliade como anti-histórica e isto em razão da valorização da História que se dá em sua fenomenologia existencial da religião.

Eliade considera a História como desempenhando um papel de mediação necessária e insubstituível para a revelação de uma realidade espiritual, não-histórica ou trans-histórica, que se expressa simbolicamente, realidade esta que corresponde ao sagrado. Este papel mediador da História está no âmago da concepção eliadiana da dialética do sagrado e do profano, instrumento fenomenológico que permite o acesso à intencionalidade religiosa do fenômeno religioso, que é histórico.

Metodologicamente, a valorização da história por Eliade mostra-se na construção e na utilização por ele, como instrumento hermenêutico, da morfologia do sagrado. Veremos como isto se dá em detalhes quando formos abordar a metodologia da História das Religiões eliadiana mais adiante.

Uma perspectiva meramente histórica, segundo Eliade, se determina as condições históricas que propiciaram o surgimento de uma dada expressão religiosa, não possibilita a interpretação de sua significação sob a perspectiva da História das Religiões.



A morfologia do sagrado não somente responde às questões relativas à natureza e à essência dos fenômenos religiosos bem como mostra-se como o instrumento metodológico adequado para a interpretação dos fenômenos religiosos históricos; vai mais além ainda quando permite a edificação de uma história universal das religiões, na medida em que funda uma hermenêutica dos fatos histórico-religiosos, cujo objetivo é o de esclarecer e interpretar o sentido original de um símbolo e sua história.

Desenvolvidos que foram os principais delineamentos da História das Religiões eliadiana como constituindo uma disciplina autônoma e integral, que não se enquadra na linha de nenhuma das três escolas da fenomenologia da religião antes citadas, que vicejaram no período clássico desta disciplina, afastado o seu enquadramento no campo das ciências humanas, diferenciada da fenomenologia transcendental de Husserl, cumpriu-nos identificar o estatuto epistemológico da História das Religiões eliadiana.

No nosso trabalho concluímos que a História das Religiões de Eliade configura-se como uma fenomenologia existencial da religião, de caráter hermenêutico, situando-se no plano filosófico.

Traçaremos, a partir daqui, um quadro onde se situam as principais linhas de desenvolvimento da fenomenologia existencial da religião de Eliade, nas quais estão não somente referidas como também explicitadas as categorias fundamentais do pensamento do referido autor, que estudamos individual e detidamente no Capítulo 3 da nossa tese juntamente com outras de caráter mais específico ali devidamente desenvolvidas que não vem ao caso serem abordadas neste contexto.

Eliade, em sua obra, expressa uma compreensão existencial da experiência religiosa através da análise fenomenológico-hermenêutica do fenômeno religioso, buscando apreender as valorizações existenciais levadas a efeito pelo *homo religiosus* no campo religioso.

As descrições de Eliade do comportamento do homem em relação ao sagrado iniciam pela imersão do sujeito da experiência religiosa num mundo de significados estruturados em torno da experiência central do sagrado.

Eliade concebe a experiência religiosa como a experiência do sagrado, do transcendente, ou seja, a experiência religiosa corresponde ao encontro do *homo religiosus* com uma realidade trans-humana, o sagrado, que gera a ideia de algo realmente existe e, em consequência, gera a noção de que existem valores absolutos que conferem uma significação à existência humana.

O sujeito da experiência religiosa é o *homo religiosus*. Eliade constrói a figura do *homo religiosus* tomando como paradigma<sup>1</sup> o *homo religiosus* arcaico. O *homo religiosus* é o homem que assume um modo de existência específico no Mundo, que sempre pode ser reconhecido não obstante o considerável número das formas religiosas; qualquer que seja o contexto em que se encontre, ele crê que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este Mundo, mas que se manifesta neste Mundo simbolicamente, e assim se manifestando, o santifica e o torna real; crê que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade. Os Deuses criaram o homem e o Mundo, os Heróis civilizadores acabaram a criação, e a história dessas obras divinas e semi-divinas é encontrada nos mitos. Ao reatualizar a história sagrada – o mito – imitando o comportamento divino nela narrado, o homem se instala e se mantém junto aos Deuses, quer dizer, no real e no significativo.

Eliade considera o *homo religiosus* como um *homo symbolicus* tendo em vista o caráter simbólico de todo fenômeno religioso e o fato de que o homem, ele próprio, é um *homo symbolicus*.

Eliade pensa o sagrado como constituindo um elemento da estrutura da consciência humana e não um estágio na história da consciência do homem.

Segundo o referido autor, o sagrado é um elemento da estrutura da consciência humana que implica um determinado modo de ser no mundo: a estrutura da consciência do homem é organizada de tal forma que, em algum lugar da experiência humana, há sempre algo que é absolutamente real e significativo, algo que é uma fonte de valor para ele. É na experiência religiosa que se coloca em movimento o sagrado, este elemento fundamental da estrutura da consciência do homem.

Para Eliade, quando o homem torna-se consciente de seu modo específico de ser no Mundo, ele constata que é um ser mortal, que foi criado. Então, por meio dos mitos, o homem conta a história sagrada de sua criação e constata que ele é o resultado do que ocorreu nesta história. Por meio dos ritos, o homem atualiza os mitos, e, assim, atribui sentido à sua existência no Mundo, sentido este que é religioso. A qualidade religiosa distintiva deste sentido vai mais além da compreensão do que é ser e do que é não ser, do que é real e do que não é real, pois o sagrado, afirma Eliade, traz consigo também um poder redentor. Este poder redentor advém da repetição de um modelo exemplar de

---

<sup>1</sup> Não identificando, por isto, o *homo religiosus* com o *homo religiosus* arcaico.

ação, da repetição de que um deus ou um herói fez, ou por meio da realização de algo trans-humano. Também a ideia da redenção por meio da repetição de um modelo exemplar é algo que o autor romeno encontra na consciência humana.

Fazendo uma extrapolação de sua compreensão do sagrado como sendo um elemento integrante da estrutura da consciência humana para o homem em geral, o homem de todas as eras, não somente para o homem arcaico, Eliade escreve que os primitivos encontraram seus modelos, seus *insights* acerca do ser e do significado (da vida) por meio dos mitos; o homem ocidental moderno a-religioso rejeitou o mito em grande escala (ou assim ele o afirma) e, com ele, o sagrado. Contudo, o mundo de significado do homem ocidental moderno a-religioso realiza a mesma função que o mito realizou entre os primitivos: até onde o homem moderno esteja interessado em descobrir o significado da vida, este significado pode servir de modelo para a vida humana, e situa-se na mesma família que a do mito arcaico, que apresentou o modelo exemplar para a repetição ritual.

A consciência humana, para Eliade, considerada sob o prisma da experiência religiosa que ela vivencia, pode ser enxergada como se compondo do transconsciente, do consciente e do inconsciente.

O transconsciente faz parte do consciente, mas Eliade o considera como o *locus* da consciência onde se dá a experiência religiosa; segundo Ricketts (apud Allen, 1985, p. 232), o autor romeno designa por transconsciente uma estrutura mental ou uma determinada aptidão distinta de todas as demais, que se manifesta somente na experiência religiosa; corresponde a um *logos superior* que implica a transcendência do consciente e do inconsciente. Pois como escreveu Dudley (1977, p. 64), interpretando o pensamento de Eliade, a consciência do ser, do sagrado, transcende o que pode ser contemplado pela consciência ou o que está gravado no inconsciente; sua relação com uma ontologia o distingue dos conceitos psicológicos puros como os propostos por Jung. Transconsciência é uma consciência daquilo para o que os símbolos e arquétipos apontam no final, a unidade primordial do próprio ser.

O transconsciente é um elemento necessário como instância da consciência onde se dá a experiência religiosa.

Quanto ao inconsciente, para Eliade, ele designa tudo aquilo que, mesmo possuindo uma realidade qualquer, não encontra lugar na consciência. A referência ao inconsciente, por Eliade, tem por objetivo o estudo em grande parte por ele empreendido das produções ditas laicas sobre a base de uma chave religiosa.

Em seu enfoque anti-reducionista, Eliade, como outros historiadores das religiões, admite claramente que a experiência religiosa afeta a totalidade da pessoa: o o transconsciente, o consciente e o inconsciente participam todos os três da experiência religiosa; ou seja, toda experiência religiosa envolve o homem total e, qualquer que seja ela, implica o transconsciente, o consciente e o inconsciente.

A exteriorização da experiência religiosa dá-se na história, no fenômeno religioso, que Eliade denomina *hierofania*: a *hierofania* corresponde à manifestação do sagrado para o *homo religiosus* nos objetos do mundo, que, de objetos profanos, passam a ser objetos hierofânicos, símbolos desta manifestação. Portanto, quando Eliade refere-se à manifestação do sagrado como uma hierofania, ele pretende expressar aquilo que aparece, um fenômeno religioso. De acordo com Eliade, a intelecção do fenômeno religioso realizou-se constantemente no quadro da história; por nos encontrarmos na presença de hierofanias, encontramos-nos diante de documentos históricos, já que é numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta.

Eliade postula a irreducibilidade do fenômeno religioso como homóloga à *epoché* fenomenológica de Husserl: a História das Religiões dedica-se a estudar os fenômenos religiosos como tais, isto é, em seu próprio plano de referência, que é o plano religioso. Considerando o fenômeno religioso como o fenômeno histórico que é, Eliade logo o “coloca entre parêntesis” para conseguir extrair a essência daquele fenômeno como fenômeno religioso. Ao historiador das religiões compete estudar o fenômeno religioso no plano religioso, respeitando a intenção primeira que se mostra nos dados com que trabalha, que é a intenção religiosa.

De acordo com o princípio da dialética do sagrado e profano, Eliade descobre a intencionalidade religiosa do fenômeno religioso: o sagrado, o transcendente, o real ou aquilo que dá sentido à vida humana, revela-se ao *homo religiosus* na história, nos objetos do mundo, ou seja, no profano e, ao fazê-lo limita-se, com o que a manifestação do sagrado é sempre simbólica. O objeto profano, ao incorporar o sagrado, camufla-o, e, ao mesmo tempo em que assim o mostra, também o oculta.

Temos na ocultação do sagrado que se dá na hierofania a chamada dialética da hierofania: o objeto no qual o sagrado se manifesta - o objeto hierofânico - apresenta uma excedência de significação em relação ao seu significado como objeto profano dado o seu caráter simbólico, excedência de significação esta que só pode ser apreendida hermeneuticamente e que está sujeita a uma interpretação infinita.

Existencialmente, para Eliade, o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, a duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da história: o modo de ser sagrado e o modo de ser profano.

Considerada em termos existenciais, a dialética do sagrado e do profano mostra que o homem se encontra diante de uma crise existencial autêntica: ante a manifestação do sagrado, o homem vê-se compelido a valorar cada uma das duas situações existenciais que se lhe apresentam – o sagrado e o profano – e a fazer uma escolha existencial entre viver o sagrado, isto é, aquilo que é real e significativo por excelência, ou viver o profano, como aquilo que é fugaz, é o domínio do não-ser. A escolha do sagrado pelo *homo religiosus* constitui o âmago da experiência religiosa, o qual lhe permite que funde seu Mundo.

A aplicação da dialética do sagrado e do profano corresponde à aproximação fenomenológica que Eliade faz do fenômeno religioso. Ela permite a percepção ou o reconhecimento do sagrado em sua complexidade dialética e em sua modalidade intencional concreta.

Como o sagrado é algo que não é perceptível por si próprio, mas somente quando se manifesta num objeto que faz parte do nosso Mundo físico, que o incorpora e que o faz visível, que o presentifica na história por meio de um símbolo, isto significa que dele podemos apenas perceber suas manifestações simbólicas. A partir deste ponto, passa a se fazer necessário que se ultrapasse a manifestação histórica, simbólica, do sagrado, para alcançarmos sua essência eterna, imutável. Passa-se, assim, da fase de percepção do sagrado para a fase da compreensão da manifestação do sagrado, ou seja, para a fase da apreensão do significado da resposta religiosa que o *homo religiosus* dá à crise existencial que enfrenta no plano histórico.

Para dar conta das diferentes significações com que o sagrado se apresenta nas hierofanias ou fenômenos religiosos históricos, Eliade cria um marco hermenêutico suficientemente objetivo, que lhe permite fazer valorações descritivas, as quais não correspondem a juízos normativos carentes de espírito crítico: o simbolismo religioso.

Os fenômenos religiosos, cuja essência o historiador das religiões busca apreender por meio da fenomenologia da religião *stricto sensu*, apresentam-se sob formas ou modalidades diferentes. A morfologia do sagrado corresponde ao conjunto das diversas modalidades do sagrado, que se expressam em simbolismos religiosos autônomos e universais ou sistemas de associações simbólicas que correspondem a um complexo de afirmações coerentes sobre a realidade última ou o sagrado. Estes sistemas

simbólicos são também denominados por Eliade hierofanias: os simbolismos ou as hierofanias celestes, solares, lunares, aquáticas, líticas, ctônicas, biológicas, o tempo sagrado e o espaço sagrado.

Tais simbolismos religiosos articulam-se em um sistema, ao mesmo tempo em que cada um deles constitui um sistema simbólico articulado considerado em si próprio.

Cada um dos simbolismos religiosos que constituem a morfologia do sagrado mostra-se estruturado em torno de um centro que lhe confere a necessária coesão, que vem a ser o arquétipo tomado em sua acepção fenomenológico-descritiva, o qual expressa a significação última, essencial, de tal sistema simbólico.

Os arquétipos correspondem às intuições arquetípicas, que são aquelas que apareceram no momento em que o homem tomou consciência de sua posição no Cosmo, ou seja, no momento em que passou por uma experiência religiosa originária. Quando Eliade afirma que as principais posições religiosas se revelaram de uma vez por todas desde o instante em que o homem tomou consciência de sua situação existencial no Cosmo, ele está referindo-se às experiências primeiras de que as estruturas simbólicas universais são cifras. Temos aqui o arquétipo em sua acepção existencial.

Com a utilização dos arquétipos é que, mediante a comparação entre a essência do fenômeno religioso histórico considerado e a estrutura arquetípica do simbolismo religioso em cujo padrão ele se enquadra em razão daquela essência, Eliade procede a sua hermenêutica dos fenômenos religiosos historicamente acontecidos, descobrindo seu significado e a situação existencial que se exterioriza no fenômeno religioso assim interpretado. Neste caso, o arquétipo passa a exercer um papel morfológico-interpretativo.

Quando o sagrado se manifesta em toda e qualquer hierofania, segundo a fenomenologia desenvolvida por nosso autor, dá-se a ruptura na homogeneidade do espaço como há também a revelação de uma realidade absoluta que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. Desta forma, a experiência religiosa funda ontologicamente o Mundo: “na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e, por consequência, onde *orientação* nenhuma pode efectuar-se – a hierofania revela um “ponto fixo’ absoluto, um Centro”<sup>2</sup>.

A experiência do sagrado constitui, portanto, uma experiência primeira, fundante do mundo.

---

<sup>2</sup> Eliade, **SP**, p. 36.

A religião, segundo Eliade, é a solução exemplar de toda a crise existencial. A religião começa onde há revelação total da realidade, revelação do sagrado, daquilo que é, por excelência, e das relações do homem com o sagrado, relações que sendo mutáveis, às vezes ambivalentes<sup>3</sup>, sempre situam o homem no coração da própria realidade. O sagrado é o *outro*, por excelência, o transcendente, e é exemplar, no sentido de que institui os modelos que o homem deve seguir; transcendência e exemplaridade estas que forçam o homem religioso a sair de suas situações pessoais, a ultrapassar o contingente e o particular e a ascender aos valores gerais, ao universal.

A religião, no pensamento eliadiano, não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas refere-se à experiência do sagrado e, conseqüentemente relaciona-se às ideias de ser, sentido e verdade. Em razão da sua relação com o sagrado, toda religião é uma ontologia na medida em que revela o ser das coisas sagradas e das figuras divinas, mostra aquilo que é realmente, e, fazendo assim, funda um Mundo real, um Mundo que já não é evanescente e incompreensível. Quando Eliade afirma que a religião corresponde à experiência do sagrado, ele não está a se referir a qualquer religião histórica em particular, mas sim à religião como correspondendo à religiosidade natural, que é comum aos homens de todos os tempos. A religião, na fenomenologia existencial eliadiana, tem como função principal a de manter uma abertura do homem para o Mundo dos valores espirituais axiomáticos, o Mundo que representa um plano transcendente, trans-humano, aquele das realidades absolutas. Para Eliade, é a abertura do homem ao mundo dos valores transcendentais viabilizada pela religião que faz dele um ser plenamente humano.

Na sua fenomenologia existencial da religião Eliade entende que o *homo religiosus* conhece duas espécies de espaço, o espaço sagrado e o espaço profano. Para o *homo religiosus* o espaço não é homogêneo, tem quebras, roturas. Há o espaço sagrado, palco da hierofania, forte e significativo e há outros espaços não sagrados, e por consequência, sem estrutura nem consistência, amorfos. Para o homem religioso, a não-homogeneidade do espaço traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado, o único que é real, que existe realmente, e todo o resto, a extensão informe que o cerca, o *caos*.

---

<sup>3</sup> O sagrado é o *mysterium tremendum* e também o *mysterium fascinans*.

Para a experiência profana, o espaço é homogêneo e neutro. Nenhuma ruptura diferencia qualitativamente as diversas partes de sua massa; nenhuma orientação é dada por sua estrutura.

O *homo religiosus* também conhece e vive duas espécies de tempo, o tempo sagrado e o tempo profano.

Na experiência religiosa há uma ruptura de nível em relação ao tempo histórico, que tem estrutura diacrônica, enquanto que o tempo sagrado tem estrutura sincrônica. Isto se dá porque a experiência religiosa acarreta um movimento de transcendência em relação à temporalidade histórica, ao aboli-la. Tal como o espaço sagrado, o tempo para o *homo religiosus* nem é homogêneo nem contínuo. O *homo religiosus* vivencia intervalos de tempo que são sagrados, que não participam da duração temporal que os precede e da que os segue; trata-se do tempo primordial, santificado pelos Deuses, suscetível de se tornar presente pelas festas litúrgicas, nas quais o mito (ou a história sagrada) é reatualizado; trata-se também do tempo primordial tornado presente pela repetição dos modelos exemplares pelo homem quando da prática, por ele, dos gestos exemplares dos deuses, dos heróis civilizadores e dos ancestrais míticos. O tempo sagrado não flui, é um tempo ontológico por excelência, mantém-se sempre igual a si mesmo. Cada festa litúrgica, periódica ou não, reencontra o mesmo tempo sagrado, que é o tempo criado e santificado pelos Deuses quando das suas gestas narradas nos mitos. O tempo sagrado é um tempo circular, reversível e recuperável, uma espécie de eterno presente mítico que o homem reatualiza periodicamente pela linguagem dos ritos.

O tempo profano é a duração normal ordinária na qual se desenvolvem os atos ordinários do homem arcaico, desprovidos de qualquer significação religiosa. O tempo profano é irreversível e evanescente. As atividades profanas são aquelas que não carecem de modelos exemplares, que não possuem significado mítico.

Para o *homo religiosus* o tempo mais importante constitui o tempo sagrado.

Traçada em suas linhas gerais a fenomenologia existencial da religião de Eliade, ou seja, devidamente evidenciado o estatuto epistemológico de sua História das Religiões e referidas e explicitadas as categorias fundamentais de tal fenomenologia, passaremos a discorrer sobre os resultados a que chegamos no estudo que fizemos do método empregado por Eliade para construir a citada disciplina, o qual desenvolvemos no Capítulo 2 deste trabalho.

Não é demais lembrar aqui o que deixamos claro no corpo da nossa tese: a questão metodológica relativa ao pensamento eliadiano. Eliade não declinou em



nenhum dos seus trabalhos a postura metodológica que adotou. Por isso, ao tratar do método utilizado por nosso autor, o que fizemos foi buscar um modelo do método apenas implícito em sua obra. Para conformar tal modelo socorremo-nos dos trabalhos significativos realizados nessa área por Allen, Marino, Rasmussen e Spineto, que fazem abordagens diferentes do método eliadiano, fazendo a partir e além deles uma reconstrução que, no final, podemos dizer que é nossa.

O primeiro ponto a se ter presente na abordagem do método relativamente ao pensamento do nosso autor é o fato de que sua disciplina constitui uma fenomenologia existencial da religião, de caráter hermenêutico, a ela, portanto, não se aplicando o método das ciências empíricas, tampouco o método aplicável às ciências humanas e sociais. O método utilizado pelo autor romeno tem que ser adequado a uma fenomenologia existencial da religião, de caráter hermenêutico.

Não é por outra razão que no Capítulo 2 da nossa tese concluimos que Eliade adotou na construção da sua História das Religiões um método histórico-fenomenológico-hermenêutico unitário, complexo e estruturado, extremamente elaborado.

Como fundamento sobre o qual se constrói o método eliadiano encontra-se sua hermenêutica estrutural por meio da qual o autor romeno busca estruturas que lhe permitam trabalhar com o fenômeno religioso no próprio plano de referência.

A hermenêutica estrutural de Eliade tem como ponto de partida o princípio da irreduzibilidade do fenômeno religioso. O fenômeno religioso deve ser estudado em seu próprio plano de referência, o plano religioso. Além disso, o historiador das religiões, quando se vê diante do fenômeno religioso histórico, deve suspender suas interpretações pessoais sobre o que é real ou aparente. Em outras palavras, ao se ver diante de um fenômeno religioso, o historiador das religiões deve proceder à necessária *epoché* fenomenológica, isto para o fim de abordá-lo fenomenologicamente ou seja, no seu próprio contexto.

Feita a *epoché* fenomenológica, compete ao historiador das religiões procurar recriar imaginativamente as condições de aparição do sagrado, para ser capaz de captar seu modo intencional de manifestação. Nesta fase, ele deve utilizar o princípio da dialética do sagrado e do profano: todo fenômeno religioso tem uma estrutura dialética de acordo com a qual o sagrado se manifesta num objeto profano, que, assim, o simboliza; ao mesmo tempo em que simboliza o sagrado, tal objeto continua a manter sua significação profana no mundo que o rodeia. A dialética do sagrado e do profano

vem a ser a estrutura invariável de toda hierofania, desde a mais humilde hierofania – uma pedra sagrada, por exemplo - até a mais complexa hierofania – a encarnação do Deus do Judeu-cristianismo em Jesus Cristo, por exemplo -.

O princípio da irreducibilidade do fenômeno religioso e a dialética do sagrado e do profano possibilitam que o historiador das religiões detecte no dado de que dispõe a existência de um fenômeno religioso histórico que revela a ocorrência de uma experiência concreta do sagrado ou de uma experiência religiosa.

O princípio da irreducibilidade do sagrado e do profano e a dialética do sagrado e do profano, isoladamente tomados, não possibilitam ao historiador das religiões que apreenda a significação do fenômeno religioso diante do qual se encontra. Para esse fim, ele terá que se valer de uma teoria interpretativa cujo instrumento metodológico Eliade localizou no simbolismo religioso; o simbolismo religioso é a estrutura simbólica que evidencia a intenção unificadora dos símbolos, esta que é responsável pela tendência dos fenômenos religiosos de se erigirem em sistemas simbólicos. A morfologia do sagrado é a alternativa hermenêutica que Eliade utiliza para a interpretação dos fenômenos religiosos históricos. A morfologia do sagrado está ligada ao esforço de sistematização e de formalização descritiva empregado por Eliade e corresponde a uma construção esquemática heurística destinada a servir de instrumento para a interpretação dos fenômenos religiosos concretos. Na morfologia do sagrado o historiador das religiões tem devidamente configurados os sistemas de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais que Eliade denomina simbolismos religiosos ou hierofanias – as hierofanias celeste, solar, lunar, aquática, telúrica, lítica, biológica, etc.-, que foram objeto de estudo no **THR**. Cada sistema simbólico universal tem uma estrutura arquetípica própria que responde pela significação essencial do mesmo sistema. Comparando a essência do fenômeno religioso histórico com a estrutura arquetípica do sistema simbólico em que tal fenômeno se enquadra, é possível ao historiador das religiões extrair a significação do mesmo fenômeno.

Não existe uma ordem temporal na fenomenologia eliadiana no que diz respeito à aplicação dos princípios hermenêuticos aqui abordados, como pode parecer à primeira vista. Na verdade, os referidos princípios operam conjuntamente na hermenêutica estrutural eliadiana. Qualquer ilusão de natureza temporal decorre da necessidade da exposição analítica da referida metodologia.

Quanto ao método histórico-fenomenológico-hermenêutico propriamente dito, vimos que tal método desenvolve-se em dois planos distintos mas articulados.

Um esclarecimento inicial acerca das culturas cujas expressões religiosas foram levadas em conta por Eliade para construir a sua fenomenologia existencial da religião faz-se necessário neste ponto em que tratamos do método eliadiano. Eliade conformou sua fenomenologia existencial da religião tomando por parâmetro o universo religioso arcaico e o das culturas tradicionais. Os motivos decisivos que o levaram a isto são os seguintes:

- a) as sociedades arcaicas e tradicionais são eminentemente religiosas, o que significa que surgiram e se constituíram como valorização religiosa do mundo e da existência humana; portanto, o estudo comparativo das expressões religiosas arcaicas e das expressões religiosas das sociedades tradicionais revela a unidade espiritual que está subjacente na história da humanidade pré-moderna; na medida em que o historiador das religiões está interessado em conhecer a essência e o significado das manifestações religiosas, ele dá preferência para o estudo das culturas de tais sociedades;
- b) no que toca ao plano dos valores religiosos, a procura das suas raízes nas fontes mais arcaicas possibilita a descoberta de posições existenciais comuns e universais que dizem respeito aos homens de todas as épocas; as analogias que Eliade faz entre o comportamento do homem moderno ocidental a-religioso e o do homem arcaico tendo como fundamento estas posições existenciais comuns afirma algo do homem enquanto homem, de tal maneira que o recurso às fontes arcaicas dos valores religiosos permite que seja possível uma compreensão da história religiosa da humanidade que evidencie a unidade espiritual que se mostra nos esforços comuns dos homens de todas as épocas e culturas para viverem num mundo real e significativo.

Outro esclarecimento preliminar que deve ser feito neste ponto diz respeito à teoria do simbolismo religioso.

Constata-se na teoria do simbolismo religioso edificada por Eliade que o símbolo religioso e, por via de consequência, o simbolismo religioso exercem uma dupla função que aqui distinguimos apenas para efeito de seu estudo, dado que as duas funções são indissociáveis e desenrolam-se simultaneamente no acontecer do fenômeno religioso: uma função cognitiva e uma função existencial.

Por esta razão, toda interpretação de um fenômeno religioso deve responder a uma dupla exigência:

- a) gnosiológica, no que diz respeito ao conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso pela sua integração no sistema simbólico a que ele pertence;

b) ontológica, decorrente da explicitação existencial do mesmo fenômeno, considerando-se que o símbolo religioso sempre aponta para algo real ou para uma verdadeira situação da existência humana.

Passamos, então, a descrever os dois planos em que a metodologia eliadiana se desenrola.

O primeiro plano em que se desenvolve a metodologia eliadiana é o plano da análise fenomenológico-descritiva do fenômeno religioso realizada no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, no qual o autor romeno conforma sua morfologia do sagrado, que corresponde ao conjunto dos sistemas de associações simbólicas autônomas e universais (ou simbolismos religiosos ou hierofanias). Por meio da morfologia do sagrado, Eliade capta os sistemas simbólicos universais e invariantes em que se enquadram as diversas modalidades de fenômenos religiosos. São estes sistemas simbólicos também denominados simbolismos religiosos ou hierofanias que permitem ao historiador das religiões trabalhar o fenômeno religioso histórico em seu próprio plano de referência, o plano religioso.

Neste primeiro plano em que se desenvolve a metodologia eliadiana, o método utilizado por Eliade para conformar a sua fenomenologia da religião *stricto sensu* corresponde a um método histórico-fenomenológico-hermenêutico que pode ser esquematizado nos seguintes estágios:

- a) o primeiro estágio é o da *intuição eidética fenomenológica de partida* por meio da qual o fenomenólogo da religião põe em movimento o círculo hermenêutico selecionando os fatos mais significativos dentro de um conjunto de fatos religiosos de que dispõe, isto em função de uma antecipação “teórica” destes fatos em termos da sua significação essencial comum;
- b) o segundo estágio desta fase é o do chamado método da *variação livre*: por meio dele, através de uma relação dinâmica entre a intuição inicial (intuição eidética fenomenológica de partida) e os fatos religiosos históricos selecionados e documentados, o fenomenólogo da religião consolida essa intuição inicial nos documentos, intuição que, assim, de obscura e vaga, vai se tornando mais clara através da remissão constante aos fatos expressos nos documentos por ele reunidos; essa variação não é apenas imaginária, é também factual;
- c) o terceiro estágio desta fase se dá por meio do uso do chamado *método de invariância*, por meio do qual o fenomenólogo da religião busca discernir o núcleo invariante ou a significação essencial do fenômeno religioso; no final desse processo,

que corresponde à análise morfológico-comparativa dos dados, o fenomenólogo da religião terá alcançado a intuição eidética definitiva, ou seja, terá identificado a estrutura invariante e específica de uma categoria de fenômenos religiosos ou hierofanias – a estrutura arquetípica ou o arquétipo.

Neste plano de análise fenomenológico-descritivo do simbolismo religioso dá-se a reconstrução teórica dos sistemas de associações simbólicas autônomas e universais (ou simbolismos religiosos ou hierofanias), isto a partir dos fatos ou das formas concretas de expressão religiosa, e esta reconstrução teórica é que dará ao historiador das religiões o instrumental hermenêutico adequado para que ele possa construir a morfologia do sagrado. que, por sua vez, constitui o instrumento metodológico que lhe permite levar a cabo a interpretação dos fenômenos religiosos singulares.

Aqui se está no nível fenomenológico-descritivo de análise do fenômeno religioso, a que corresponde o plano *horizontal* de coerência interna dos diversos sistemas simbólicos. Neste nível, dá-se o deslizamento do particular para o universal: partindo dos fenômenos religiosos históricos individualmente considerados, chega-se à morfologia do sagrado com seu conjunto de sistemas de associações simbólicas autônomas e universais ou de simbolismos religiosos ou ainda de hierofanias.

O segundo plano em que se desenvolve o método eliadiano é o plano hermenêutico-filosófico da análise dos fenômenos religiosos históricos, no qual, com a utilização dos diversos sistemas simbólicos arquetípicos que integram a morfologia do sagrado, o autor romeno procede à interpretação dos fenômenos religiosos históricos em geral, seja para a elaboração de sua história das religiões, seja para a realização de sua hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos propriamente dita. No campo das criações “religiosas” do homem ocidental moderno a-religioso, que vive num mundo dessacralizado, que pertence ao terreno da história das religiões, este método recebe de Eliade a denominação específica de *processo de desmistificação ao reverso*.

É neste segundo plano de desenvolvimento do método eliadiano que se dá a interpretação dos fenômenos religiosos singulares e isto acontece por meio de um processo hermenêutico, que tem na sua base a morfologia do sagrado construída na sua primeira fase. Tal processo hermenêutico desenrola-se em dois estágios, a saber:

- a) o primeiro estágio é o da descoberta da estrutura intencional (ou essência) do fenômeno religioso singular a ser interpretado;
- b) o segundo estágio dá-se quando, uma vez tendo descoberto esta estrutura intencional (ou essência), o historiador das religiões faz a reintegração do mesmo fenômeno no(s)

sistema(s) de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais a que ele pertence em função da estrutura(s) intencional(is) de tal(is) sistema (s), em relação à(s) qual(is) a sua estrutura é homóloga, para, desta forma, compreendê-lo ou extrair-lhe o significado<sup>4</sup>.

Este procedimento duplo de abordagem hermenêutica dos fenômenos religiosos singulares denominamos (na esteira de Rasmussen (1978)) de *reintegração eidética*.

É importante chamar a atenção, aqui, novamente, para o fato de que toda interpretação de um fenômeno religioso deve levar em conta sua dupla função, cognitiva e existencial, o que implica que o conhecimento da estrutura de um fenômeno religioso por sua integração (ou *reintegração eidética*) em seu sistema simbólico não se dissocia da explicitação do seu valor existencial, o que significa que o símbolo aponta para uma verdadeira situação da existência humana.

Partindo dos fenômenos religiosos históricos interpretados por meio do procedimento acima descrito, Eliade tem em mãos o material necessário para a elaboração da sua história das religiões ou história das ideias e das crenças religiosas, mostrando como as estruturas arquetípicas dos diversos sistemas simbólicos que constituem a morfologia do sagrado foram vivenciados no curso da história.

Para Eliade, a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos praticada no campo da história das religiões fornece amplo material para a reflexão filosófica acerca do homem e da sua condição existencial no mundo, reflexão a que ele procede no desenvolvimento de toda sua obra.

Além disso, o programa eliadiano que orienta sua obra – que descrevemos no subitem 1.4.1. da nossa tese - não se restringe apenas ao campo da História das Religiões, mas também pretende abrir caminho para a constituição de uma antropologia filosófica a partir da hermenêutica do material histórico-religioso analisado no campo da mesma disciplina.

Como afirma Ricketts (apud Allen, 1985, p. 249), em trecho que aqui reproduzimos novamente,

Eliade está convencido de que o estudo dos dados religiosos, considerados enquanto tais, e não enquanto dados psicológicos, por exemplo, constitui o instrumento indispensável para compreender não somente as imagens e os símbolos, mas também a natureza do homem.

---

<sup>4</sup> Um fenômeno religioso histórico pode se reintegrar em um ou mais de um sistema de associações simbólicas coerentes, autônomas e universais, dependendo da amplitude do seu significado.

Esta mudança de plano ontológico levada a efeito por Eliade não é arbitrária nem subjetiva, na medida em que, para dar conta dos aspectos mais profundos da realidade, elas partem necessariamente dos simbolismos arquetípicos e acomodam-se a sua intenção primeira.

Em matéria de metodologia deve-se ter presente ainda o fato de que a “descoberta” da História das Religiões e a “descoberta” do método comparativo estão estreitamente ligadas na formação de Eliade.

São três os tipos de comparação a que Eliade procede em sua obra: a) no primeiro, que é o utilizado no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, o citado estudioso propõe um tema, escolhe alguns exemplos de fatos religiosos ligados a este tema, e de tais exemplos extrai um conjunto coerente, uma estrutura que identifica com um arquétipo, o qual explica o complexo simbólico ao qual chegou fazendo referência à posição do homem no Cosmo; a situação do homem que se mostra neste método comparativo é a de um ser finito que aspira ao transcendente; b) o segundo tipo de comparação Eliade utiliza para a conformação de sua história das religiões no curso do procedimento que analisamos antes denominado procedimento de *reintegração eidética*. b) o terceiro tipo de comparação praticado pelo mesmo autor consiste em o estudioso partir de um determinado problema que é próprio de uma civilização particular (como, por exemplo, o yoga, o xamanismo, a alquimia), defini-lo com os instrumentos históricos necessários, afrontando-o depois por meio da comparação;

Não obstante termos seccionado o método eliadiano no estudo que dele fizemos, isto só se deu para o fim de podermos estudá-lo em seus diversos aspectos, pois se trata de um método histórico-fenomenológico-hermenêutico unitário.

Em cada vertente desse método, história, fenomenologia e hermenêutica se mostram numa urdidura que assim pode ser descrita:

a) no campo da fenomenologia da religião *stricto sensu*, Eliade utiliza um método histórico-fenomenológico-hermenêutico que resulta da integração que ele faz acontecer entre a hermenêutica estrutural, que pertence ao âmbito da hermenêutica clássica e um método fenomenológico homólogo ao da fenomenologia filosófica; trata-se de um método que ele constrói e pratica com o objetivo de conformar a morfologia do sagrado, que se expressa no conjunto dos simbolismos religiosos arquetípicos (ou no simbolismo religioso) descrito no **THR**; para chegar até a construção da morfologia do sagrado, como vimos, Eliade parte dos dados históricos ou dos fenômenos religiosos documentados em dados históricos, ou seja, leva em conta a história no estágio

denominado “intuição eidética de partida” e no estágio denominado de “variação livre”. No interior deste método histórico-fenomenológico-hermenêutico Eliade lança mão do método comparativo também nestes dois estágios que acabamos de citar.

b) no campo da história das religiões, Eliade faz uso da hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos; tal hermenêutica é praticada com a utilização do simbolismo religioso em sua condição de instrumento hermenêutico que tem o objetivo de conduzir à apreensão dos significados gnosiológico e existencial do fenômeno religioso historicamente situado. Tem-se, portanto, no âmbito da história das religiões, sob o aspecto metodológico, a articulação do método histórico-fenomenológico-hermenêutico utilizado no domínio da fenomenologia da religião *stricto sensu* para a conformação da morfologia do sagrado (com seu conjunto de simbolismos religiosos) com a hermenêutica filosófica dos símbolos religiosos. É importante chamar novamente a atenção para o fato de que todo o trabalho hermenêutico praticado no campo da história das religiões o é sob um posicionamento filosófico fenomenológico-existencial. Além disso, no campo da história das religiões, Eliade constrói a história universal das ideias e das crenças religiosas mediante a utilização de um método histórico que não se confunde com o método historiográfico propriamente dito, mas trata-se, sim, de uma anamnese historiográfica realizada com um sentido eminentemente hermenêutico de compreensão das significações religiosas das ideias e das crenças religiosas em seu desenvolvimento histórico.

Evidenciados até aqui a epistemologia, o método e as categorias da História das Religiões eliadiana, passamos a nossa conclusão final.

Após todo o longo percurso que fizemos em nossa tese do qual apresentamos aqui uma breve síntese conclusiva, temos a constatação de que a História das Religiões eliadiana constitui efetivamente uma fenomenologia existencial da religião devidamente estruturada, metodologicamente coerente com esta sua natureza e possuidora de uma adequada densidade categorial. Por meio dela, Eliade busca fornecer elementos para uma análise existencial do comportamento do *homo religiosus* ao longo de todo o percurso feito pela humanidade, *homo religiosus* que corresponde, segundo ele, ao homem integral.

A citada disciplina é uma disciplina moderna para o homem dos tempos modernos. Presta-se como instrumento para desvendar como o homem se posicionou e tem se posicionado existencialmente diante do sagrado, desde as sociedades arcaicas e



tradicionais até as sociedades ocidentais contemporâneas dessacralizadas. Como afirma Scagno (1997, p. XV), escrevendo sobre a obra eliadiana,

a hermenêutica dos mitos e dos símbolos religiosos, como fulcro da análise histórica do desenvolvimento no tempo e no espaço de mundos culturais e civilizações, é desocultação e conservação de significados, é ‘memória’ piedosa e devota do passado, mas também instrumento para compreender o presente.

Não há, da parte de Eliade, nem em sua fenomenologia da religião *stricto sensu* nem em sua história das religiões, a intenção de apresentar um estudo evolutivo das religiões ou do *homo religiosus*. Eliade parte do pressuposto de que há uma unidade espiritual da humanidade, que a ciência positiva descobriu e comprovou, e que, no âmbito religioso, ele expressa pela afirmação da presença do sagrado na estrutura da consciência humana.

Assim, na sua História das Religiões, Eliade não privilegia tal ou qual religião, mas sim a religiosidade que a humanidade vem vivenciando desde os tempos primitivos até os tempos mais modernos.

No que se refere ao importante papel a ser desempenhado pela História das Religiões no mundo ocidental moderno dessacralizado, citamos novamente Scagno (1997, p. XV), que assevera que uma leitura não ideológica e mais completa da obra eliadiana permite concluir que

as modernas linguagens artísticas, poéticas e literárias não constituem somente reserva inexplorada de significados mítico-simbólicos que se oferecem á análise do hermeneuta, mas podem tornar-se fonte direta da descoberta de novas dimensões existenciais e de valorização autônoma da simbólica religiosa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Bibliografia do autor:

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1989. 170 p.

\_\_\_\_\_. **Aspects du mythe**. [Paris]: Gallimard, c1963. 251 p.

\_\_\_\_\_. Autobiographical fragment. In: GIRARDOT, Norman; RICKETTS, Mac Linscott. **Imagination and Meaning: the scholarly and literary worlds of Mircea Eliade**. New York: The Seabury Press, 1982. p. 113-127.

\_\_\_\_\_. **Autobiography: exile's odyssey (1937-1960)**. v.2. Chicago: The University of Chicago Press, 1988. 203 p.

\_\_\_\_\_. **Autobiography: journey East, journey West (1907-1937)**. v. 1. Chicago: The University of Chicago Press, c1988. 335 p.

\_\_\_\_\_. **Briser le toit de la maison: la créativité et ses symboles**. [Paris]: Gallimard, c1986. 358p.

\_\_\_\_\_. *Coincidentia oppositorum: the mythical pattern*. In: RENNIE, Bryan (Ed.). **Mircea eliade: a critical reader**. London: Equinox Publishing, 2006. p. 162-168.

\_\_\_\_\_. **Contributions à la philosophie de la Renaissance suivi d'itinéraire italien**. [Paris]: Gallimard, 1992. 148 p.

\_\_\_\_\_. **Cosmologie et alchimie babyloniennes**. [Paris]: Gallimard, 1991. 120 p.

\_\_\_\_\_. **Diario íntimo de la India: 1929-1931**. Valencia: Pre-Textos, 1998. 235 p.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. **Dicionário das religiões**. Lisboa: Dom Quixote, 1993. 307 p.

ELIADE, Mircea. **El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis**. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1992. 484 p.

\_\_\_\_\_. **Ferreiros e Alquimistas**. Lisboa: Relógio D'Água, [S.d.]. 176 p.

\_\_\_\_\_. **Fragmentarium**. Paris: L'Herne, 1989. 208 p.

\_\_\_\_\_. **Fragments d'un journal I (1945-1969)**. [Paris]: Gallimard, 1973. 569 p.

- \_\_\_\_\_. **Fragments d'un journal II (1970-1978)**. [Paris]: Gallimard, c1981. 432 p.
- \_\_\_\_\_. **Fragments d'un journal III (1979-1985)**. [Paris]: Gallimard, 1991. 235 p.
- \_\_\_\_\_. **From primitives to Zen**: a thematic sourcebook of the history of religions. London: Collins, 1979. 643 p.
- \_\_\_\_\_. Heaven and Earth. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). **The inner journey**: myth, psyche, and spirit. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 309-311.
- \_\_\_\_\_. **Histoire des croyances et des idées religieuses/I**: de l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis. Paris: Payot, 1976. 487 p.
- \_\_\_\_\_. **Histoire des croyances et des idées religieuses/II**: de Gautama Bouddha au triomphe du christianisme. Paris: Payot, 1978. 508 p.
- \_\_\_\_\_. **Histoire des croyances et des idées religieuses/III**: de Mahomet à l'âge des Réformes. Paris: Payot, 1983. 357 p.
- \_\_\_\_\_. **Il mito della reintegrazione**. Milano: Jaca Book, 2002. 289 p.
- \_\_\_\_\_. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991. 178 p.
- \_\_\_\_\_. **Images et symboles**. [Paris]: Gallimard, c1980. 252 p.
- \_\_\_\_\_. **Initiation, rites, sociétés secrètes**: naissances mystiques. [Paris]: Gallimard, c1959. 283 p.
- \_\_\_\_\_. **I riti del costruire**. Milano: Jaca Book, 1990. 186 p.
- \_\_\_\_\_. **Journal I: 1945-1955**. Chicago: The University of Chicago Press, c1990. 219 p.
- \_\_\_\_\_. **Journal II: 1957-1959**. Chicago: The University of Chicago Press, c1989. 343 p.
- \_\_\_\_\_. **Journal III: 1970-1978**. Chicago: The University of Chicago Press, c1989. 370 p.

- \_\_\_\_\_. **Journal IV: 1979-1985**. Chicago: The University of Chicago Press, c1990. 167 p.
- \_\_\_\_\_. **Journal Himalayen**. Paris: L'Herne, c2013. 220 p.
- \_\_\_\_\_. **La nostalgie des origines**. [Paris]: Gallimard, c1971. 279 p.
- \_\_\_\_\_. **L'Épreuve du labyrinthe**: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet. Monaco: Éditions du Rocher, 2006. 249 p.
- \_\_\_\_\_. **Les moissons du solstice**. [Paris]: Gallimard, c1988. 282 p.
- \_\_\_\_\_. **Le mythe de l'éternel retour**. [Paris]: Gallimard, c1969.
- \_\_\_\_\_. **Les routes de l'Inde**. Paris: L'Herne. c2013. 207 p.
- \_\_\_\_\_. **Le sacré et le profane**. [Paris]: Gallimard, c1965. 185 p.
- \_\_\_\_\_. Lettera a Culianu. In: CULIANU, Ioan. **Mircea Eliade**. Assisi: Cittadella Editrice, 1978. p. 5-7.
- \_\_\_\_\_. **Mefistófeles e o Andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 205-232.
- \_\_\_\_\_. **Méphistophélès et l'androgynie**. [Paris]: Gallimard, c1962. 313 p.
- \_\_\_\_\_. **Mito do Eterno Retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992. 147 p.
- \_\_\_\_\_. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1989. 199 p.
- \_\_\_\_\_. **Mythes, rêves et mystères**. [Paris]: Gallimard, c1957. 285 p.
- \_\_\_\_\_. **Naissances Mystiques**: essai sur quelques tipes d'initiation
- \_\_\_\_\_. **No souvenirs**: journal, 1957-1959. New York: Harper & Row Publishers, 1977. 327 p.
- \_\_\_\_\_. Nostalgia for Paradise. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). **The inner journey**: myth, psyche, and spirit. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 53-65.

- \_\_\_\_\_. Notes for a dialogue. In: COBB, Jr., John B. (Ed.). **The theology of Altizer: critique and response**. Philadelphia, Pennsylvania: The Westminster Press, c. 1970. p. 234-241.
- \_\_\_\_\_. Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph (Comp.). **Metodología de la Historia de las Religiones**, Barcelona: Paidós Orientalia, 1996. p. 116-139.
- \_\_\_\_\_. Observing sacred time. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). **The inner journey: myth, psyche, and spirit**. Canada: Morning Light Press, 2008. p. 103-112.
- \_\_\_\_\_. **Oceanografia**. Milano: Jaca Book, 2007. 205 p.
- \_\_\_\_\_. **Océanographie**. Paris: L'Herne, c1993. 260 p.
- \_\_\_\_\_. **Occultisme, sorcellerie et modes culturelles**. [Paris]: Gallimard, c1978. 183 p.
- \_\_\_\_\_. **O conhecimento sagrado de todas as eras**. São Paulo: Mercuryo, 1995. 389 p.
- \_\_\_\_\_. **Origens**. Lisboa: Edições 70, 1989. 203 p.
- \_\_\_\_\_. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Lisboa: Livros do Brasil, s. d. 219 p.
- \_\_\_\_\_. **Patañjali e lo Yoga**. Milano: Celuc Libri, 1984. 208 p.
- \_\_\_\_\_. **Religions Australiennes**. Paris: Petit Bibliothèque Payot, 2004. 237 p.
- \_\_\_\_\_. **Rites and symbols of initiation: the mysteries of birth and rebirth**. Putnan, Conn.: Spring Publications, 1994. 204 p.
- \_\_\_\_\_. **Spezzare il tetto della casa: la creatività e i suoi simboli**. Milano: Jaca Book, 1988. 257 p.
- \_\_\_\_\_. **Techniques du Yoga**. [Paris]: Gallimard, c1975. 316 p.
- \_\_\_\_\_. The fact. In: GIRARDOT, Norman; RICKETTS, Mac Linscott. **Imagination and Meaning: the scholarly and literary worlds of Mircea Eliade**. New York: The Seabury Press, 1982. p. 82-83.

\_\_\_\_\_. The eternal return. In: HEYNEMAN, Martha (Ed.). **The inner journey: myth, psyche, and spirit.** Canada: Morning Light Press, 2008. p. 10-23.

\_\_\_\_\_. **The Portugal Journal.** Albany: State University of New York, c2010. 284 p.

\_\_\_\_\_. **The quest: history and meaning in religion.** Chicago: The University of Chicago Press, 1984. 180 p.

\_\_\_\_\_. The Sacred and the Modern Artist. In: APOSTOLOS-CAPPADONA, Diane (Ed.). **Symbolism, the sacred and the Arts: Mircea Eliade.** New York: Crossroad, 1988. p. 81-85.

\_\_\_\_\_. The sacred in the secular world. In: RENNIE, Bryan (Ed.). **Mircea eliade: a critical reader.** London: Equinox Publishing, 2006. p.57-67.

\_\_\_\_\_. **Traité d'Histoire des Religions.** Paris: Payot, 1953. 405 p.

\_\_\_\_\_. **Tratado de História das Religiões.** Lisboa: Edições Cosmos, [1990]. 547 p.

\_\_\_\_\_. **Une nouvelle philosophie de la lune.** Paris: L'Herne, c2001. 170 p.

\_\_\_\_\_. **Yoga: immortality and freedom.** New York: Princeton University Press, 2009. 431 p.

ELIADE, Mircea; SULLIVAN, Lawrence. Hierophany. In: RENNIE, Bryan (Ed.). **Mircea eliade: a critical reader.** London: Equinox Publishing, 2006. p. 86-93.

## 2. Bibliografia secundária:

ALEXANDRESCU, Sorin. Per una discussione filosofica dell'opera di Mircea Eliade. In: ARCELLA, Luciano, PISI, Paola, SCAGNO, Roberto. **Confronto con Mircea Eliade.** Milano, Jaca Book, 1998. p. 401- 417.

ALLEN, Douglas. L'analyse phénoménologique de l'expérience religieuse. In: TACOU, Constantin (Dir). **L'Herne: Mircea Eliade.** Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 128-138.

\_\_\_\_\_. **Mircea Eliade y el fenomeno religioso.** Madrid: Ediciones Cristandad, 1982. 285 p.

\_\_\_\_\_. **Myth and Religion in Mircea Eliade.** New York: Routledge, 2002. 331 p.

\_\_\_\_\_. **Structure and creativity in religion:** hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions. The Hague, The Netherlands: Mouton Publishers, 1978. 246 p.

ALTIZER, Thomas J. J. **Mircea Eliade and the dialectic of the sacred.** Philadelphia: The Westminster Press, 1963. 219 p.

ARCELLA, Luciano; PISI, Paola; SCAGNO, Roberto (A cura di). **Confronto con Mircea Eliade:** archetipi mitici e identità storica. Milano, Jaca Book, 1998. 463 p.

BABUTS, Nicolae (Ed.). **Mircea Eliade:** myth, religion and history. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers, c2014. 170 p.

BERTAGNI, Gianfranco. **Lo studio comparato delle religioni:** Mircea Eliade e la scuola italiana. [S.l.]: Libreria Bonomo, 2002. 286 p.

CALINESCO, Matei. Imagination et sens. In: TACOU, Constantin (Dir). **L'Herne:** Mircea Eliade. Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 360-370.

CARRASCO, David; LAW, Jane Marie (Ed.) **Waiting for the dawn:** Mircea Eliade in perspective. Niwot, Colorado: University Press of Colorado, 1991. 170 p.

COULIANO, Ioan et al.. **MIRCEA ELIADE:** dialogues avec le sacré. Paris: Editions N.A.D.P. 1988. 59 p.

\_\_\_\_\_. Mircea Eliade et l'idéal de l'homme universel. In: COULIANO, Ioan et al. (Ed.). **Mircea Eliade:** dialogues avec le sacré. Paris: Editions N.A.D.P. 1988. p. 9-16.

COULIANU, I. P. L'anthropologie philosophique. In: TACOU, Constantin (Dir.). **L'Herne:** Mircea Eliade. Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 203-211.

CULIANU, Ioan. P. **Mircea Eliade.** Assisi: Cittadella Editrice, 1978. 185 p.

DANCA, Viliu. **Sacro e símbolo in Mircea Eliade.** Iasi: Sapientia, 2004. 631 p.

DEPREZ, Stanislas. **Mircea Eliade:** la philosophie du sacré. Paris: L'Harmattan, 1999. 147 p.

DUBUISSON, Daniel. **Impostures et pseudo-science:** l'oeuvre de Mircea Eliade. [Lille]: Septentrion Presses Universitaires: c2005. 209 p.

\_\_\_\_\_. **Twentieth Century mythologies:** Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade. London: Equinox, 2006. 314 p.

DUDLEY III, Guilford. **Religion on trial:** Mircea Eliade and his critics. Philadelphia: Temple University Press, c1977. 183 p.

DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões.** Lisboa: Edições Cosmos, [1990]. p. 7-15.

GIRARDOT, Norman J.; RICKETTS, Mac Linscott (ed.). **Imagination and Meaning:** the scholarly and literary worlds of Mircea Eliade. New York: The Seabury Press, 1982. 207 p.

GUIMARÃES, André Eduardo. A estrutura do sagrado na obra de Mircea Eliade. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1980. 276 p.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e a história:** fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. 586 p.

IDINOPULOS, Thomas A.; YONAN, Edward A. (Ed.). **Religion and Reductionism:** essays on Eliade, Segal, and the challenge of the Social Sciences for the Study of Religion. Leiden; New York; Köln: E. J. Brill, 1994. 236 p.

KITAGAWA, Joseph M.; LONG, Charles H. (Ed.). **Myths and symbols:** studies in honor of Mircea Eliade. Chicago: The University of Chicago Press, c1969. 438 p.

LARSEN, Allen W.. The phenomenology of Mircea Eliade. In: RENNIE, Bryan (Ed.). **Changing Religious Meaning:** the meaning and end of Mircea Eliade. Albany, New York: State University of New York Press, 2001. p. 49-58.

LONG, Charles. Le sens de l'oeuvre pour l'homme moderne. In: TACOU, Constantin (Dir.). **L'Herne:** Mircea Eliade. Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 220-226.

MARINO, Adrian. **L'herméneutique de Mircea Eliade.** [Paris].: Gallimard, 1981. 415 p.



MESLIN, Michel. Préface. In: **L'histoire des religions a-t-elle un sens?**: Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, correspondence, 1926-1959. Paris: Cerf, 1994. P. 7-16.

MINCU, Marin; SCAGNO, Roberto. **Mircea Eliade e l'Italia**. Milano: Jaca Book, 1987. 404 p.

OLSON, Carl. **The theology and philosophy of Eliade**: a search for the centre. London: MacMillan Academic and professional, 1992.

PALS, Daniel L. **Eight theories of religion**: E. B. Tylor and J. G. Frazer, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, Mircea Eliade, e. E. Evans-Pritchard, Clifford Geertz. 2 ed. New York: New York University Press, 2006. 340 p.

RASMUSSEN, David. Herméneutique structural et philosophie. In: TACOU, Constantin (Dir.). **L'Herne**: Mircea Eliade. Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 97-104.

RENNIE, Bryan. **Reconstructing Eliade**: making sense of religion. Albany, N.Y: State University of New York Press, 1996. 259 p.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Mircea Eliade**: a critical reader. London: Equinox Publishing, 2006. 448 p.

\_\_\_\_\_. (Ed.) **The international Eliade**. Albany, New York: State University of New York Press, 2007. 318 p.

\_\_\_\_\_. **The meaning and end of Mircea Eliade**. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 2001. 298 p.

RENO, Stephen. Hierophanies, symbols, experiences. In: TACOU, Constantin (Dir.). **L'Herne**: Mircea Eliade. Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 120-127.

RICKETTS, Mac Linscott. **Mircea Eliade**: Romanian roots, 1907-1945. v. 1. New York: East European Monographs, Boulder, 1988. p. 1-709.

\_\_\_\_\_. **Mircea Eliade**: Romanian roots, 1907-1945. v. 2. New York: East European Monographs, Boulder, 1988. p. 713-1453.

RIES, Julien; SPINETO, Natale (A cura di). **Esploratori del pensiero umano**: Georges Dumézil e Mircea Eliade. Milano, Jaca Book, 2000. 427 p.

\_\_\_\_\_. Georges Dumézil e Mircea Eliade, esploratori del pensiero umano. In: RIES, Julien; SPINETO, Natale (A cura di). **Esploratori del pensiero umano**: Georges Dumézil e Mircea Eliade. Milano, Jaca Book, 2000. p. 11-21.

\_\_\_\_\_. Histoire des religions, phenomenology et herméneutique. In: TACOU, Constantin. (Dir.). **L'Herne**: Mircea Eliade. Paris: Editions de l'Herne, 1978. p. 81-87.

\_\_\_\_\_. *L'homo religiosus* nell'opera di Eliade e la storia comparata delle religioni. In: ARCELLA, Luciano, PISI, Paola, SCAGNO, Roberto. (A cura di). **Confronto con Mircea Eliade**: archetipi mitici e identità storica. Milano: Jaca Book, 1998. p. 355-362.

ROHDEN, Cleide Cristina Scarlatelli. **A camuflagem do sagrado e o mundo moderno à luz do pensamento de Mircea Eliade**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. 137 p.

SALIBA, John A. **'Homo religiosus' in Mircea Eliade**: an anthropological evaluation. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1976. 210 p.

SCAGNO, Roberto. **Libertà e terrore della storia**: genesi e significato dell'antistoricismo di Mircea Eliade. Torino, print centro copyrid, 1982. 129 p.

\_\_\_\_\_. Introduzione. In: Mircea Eliade. **Il mito della reintegrazione**. Milano: Jaca Book, 1989. p. IX – XVIII.

\_\_\_\_\_. Introduzione. In: Mircea Eliade. **I riti del costruire**. Milano: Jaca Book, 1990. p. VII-XIX.

\_\_\_\_\_. Introduzione. In: Mircea Eliade. **Spezzare il tetto della casa**. Milano: Jaca Book, 1988. p. XI-XXI.

SILVA, António Barbosa da. **The Phenomenology of Religion as a philosophical problem**: an analysis of the theoretical background of the Phenomenology of Religion, in general, and of M. Eliade's phenomenological approach, in particular. Upsala: CWK Gleerup, c1982. 274p.

SPINETO, Natale. **L'histoire des religions a-t-elle un sens?**: Mircea Eliade, Raffaele Pettazzoni, correspondence, 1926-1959. Paris: Cerf, 1994. 310 p.

\_\_\_\_\_. **Mircea Eliade**: materiali per un bilancio storiografico. In: RIES, Julien; SPINETO, Natale. (A cura di). **Esploratori del pensiero umano**: Georges Dumézil e Mircea Eliade. Milano: Jaca Book, 2000. p.

\_\_\_\_\_. **Mircea Eliade**: storico delle religioni. Brescia: Morcelliana, 2006. 301 p.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e storia delle religioni nel pensiero di Mircea Eliade**. [Ferrara]: Università degli Studi di Ferrara, c1992.

STRENSKI, Ivan. **Four theories of myth in Twentieth-Century History**: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski. Iowa City: University of Iowa Press, 1987. 234 p.

\_\_\_\_\_. **Understanding theories of religion**: an introduction. 2 ed. Malden, MA, Oxford: Wiley Blackwell, 2015. 268p.

TACOU, Constantin (Dir.). **L'Herne**: Mircea Eliade. Paris: L'Herne, 1978. 405 p.

TURCANU, Florin. **Mircea Eliade**: Le prisonnier de l'histoire. Paris: La Découverte, 2003. 540 p.

WASSERSTROM, Steven M. **Religion after religion**: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, c1999. 368 p.

### 3. Bibliografia complementar:

ADRIANI, Maurilio. **História das Religiões**. Lisboa: Edições 70, 1997. 175 p.

CAILLOIS, Roger. **L'homme et le sacré**. S. l.: Gallimard, 2008. 242 p.

CAMPBELL, Joseph. **As máscaras de Deus**: mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 1992. 380 p.

\_\_\_\_\_. **The masks of God**: occidental mythology. New York: Arkana, 1991. 523 p.

\_\_\_\_\_. **The masks of God**: oriental mythology. New York: Arkana, 1991. 516 p.

CROATTO, José Severino. **Experiencia de lo sagrado**: estudio de fenomenologia de la religión. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2002. 592 p.

COX, James L. **An introduction to the Phenomenology of Religion**. London: Continuum, 2010. 185 p.

DREHER, Luís Henrique. **Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil**. In *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil* (Faustino Teixeira; org.) São Paulo: Paulinas, 2008. p.151-178.

DUMÉZIL, Georges. **Do mito ao romance**. São Paulo: Martins Fontes, 1972. 257 p.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESTRADA, Juan Antonio. **Imágenes de Dios: la filosofía ante el lenguaje religioso**. Madrid: Editorial Trotta, 2003. 309 p.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999. 290 p.

GOOCH, Todd A.. **The numinous and modernity: an interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion**. Berlin; New York: de Gruyter, 2000. 233 p.

HOCK. **Introdução à Ciência da Religião**. São Paulo: Loyola, 2010. 268 p.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia-Antropologia**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 191-268.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas: Papyrus, 2004. 4 ed. 298 p.

\_\_\_\_\_. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1989. 77 p.

MC CUTCHEON, Russell T.M.. **Manufacturing religion: the discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia**. New York: Oxford University Press, 1997. 249 p.

\_\_\_\_\_. **The discipline of Religion: structure, meaning, rhetoric**. London, New York: Routledge, 2003. 317 p.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1992. 338 p.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992. 222 p.

PETTAZZONI, Rafaele. **Essays on the history of religions**. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1967. 225 p.

RICOEUR, Paul. **Il simbolo dà a pensare**. Brescia: Morcelliana, 2002. 63 p.

\_\_\_\_\_. **Philosophie de la volonté: 2. Finitude et culpabilité**. [S. l.]: Éditions Points, 2009. 582 p.

\_\_\_\_\_. **Na escola da fenomenologia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009. 358 p.

\_\_\_\_\_. **The symbolism of evil**. Boston: Beacon Press, 1969. 362 p.

\_\_\_\_\_. **La coscienza religiosa**. Milano, Jaca Book, 2014. 88p.

\_\_\_\_\_. **La scienza delle religioni**. Milano: Jaca Book, 2008. 524 p.

\_\_\_\_\_. **L'homme et le sacré**. Paris: Éditions du Cerf, 2009. 529 p.

SATCHIDANANDA, Sri Swami. **Os sutras do yoga de Patanjali**. Belo Horizonte: Editora Del Rey, 2000. 266 p.

SMART, Ninian. Foreword. In: van der Leeuw: **Religion in essence and manifestation**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, c1996. p. ix-xix.

TAROT, Camille. **Le symbolique et le sacré: theorie de la religion**. Paris: Éditions La Découverte/M.A.U.S.S., c2008. 910 p.

TERRIN, Aldo Natale. **O sagrado off limits: a experiência religiosa e suas expressões**. São Paulo: Loyola, 1998. 278 p.

USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. 306 p.

VAN DER LEEUW, Gerardus. **Religion in essence and manifestation**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, c1986. 727 p.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. 335 p.