UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

“O SAGRADO E O PROFANO” E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO ESPAÇO E DO TEMPO NAS SOCIEDADES ARCAICAS SEGUNDO MIRCEA ELIADE

Vítor Rodovalho Amaral

Brasília – DF
2018

VÍTOR RODOVALHO AMARAL

“O SAGRADO E O PROFANO” E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO ESPAÇO E DO TEMPO NAS SOCIEDADES ARCAICAS SEGUNDO MIRCEA ELIADE

Monografia apresentada no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília para a aquisição do título de licenciatura em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Scott Randall Paine

Brasília – DF
Vítor Rodovalho Amaral

“O SAGRADO E O PROFANO” E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO ESPAÇO E DO TEMPO NAS SOCIEDADES ARCAICAS SEGUNDO MIRCEA ELIADE

Monografia apresentada ao curso de graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de licenciado em Filosofia.

Aprovada em ___/___/_____

Banca examinadora

_____

Prof. Dr. Scott Randall Paine (Orientador)

_____

Prof. Dr. Hubert Jean-François Cormier (Avaliador)

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus, a Nossa Senhora e a meu Anjo da Guarda; à minha família, Sônia, Roberto e Beatriz, que muito amo e a quem serei eternamente grato; a meus amigos, por me apoiarem sempre e tornarem tudo mais leve!

Agradeço também a todos professores de filosofia que contribuíram na minha formação, em especial ao prof. Scott Randall Paine, a quem sou grato pelos ensinamentos transmitidos, pela sua amizade e orientação neste trabalho.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é realizar um estudo reflexivo da obra *O sagrado e o profano* de Mircea Eliade (1907 – 1986), visando principalmente expor sua compreensão do sagrado e do profano, delimitando-nos à sua abordagem da experiência religiosa do espaço e do tempo nas sociedades arcaicas. Também investigaremos brevemente o método empregado nesta obra, e também algumas das principais dificuldades e objeções que são dirigidas às propostas apresentadas por Mircea Eliade.

Palavras-chave: O sagrado e o profano; Sociedades arcaicas; Experiência religiosa; Espaço e Tempo; Fenomenologia das religiões; Mircea Eliade.

ABSTRACT

The objective of this research is to carry out a reflexive study of Mircea Eliade's (1907-1986) book *The sacred and profane*, aiming above all to expound his understanding of the sacred and profane. We will delimit ourselves to his approach of the religious experience of space and time in the archaic societies. We will also investigate briefly the method adopted in this book and some of the main difficulties and objections directed to the theories presented by Mircea Eliade.

Keywords: The sacred and profane; Archaic societies; Religious experience; Space and time; Phenomenology of religion; Mircea Eliade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 1
CAPÍTULO I: CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS 3
CAPÍTULO II: O SAGRADO E O PROFANO 5
1 O SAGRADO VEM À LUZ 6
1.1 Os múltiplos significados de hierofania 6
1.2 O sagrado e o real 7
1.3 Uma comparação possível 8
1.4 As três modalidades de hierofania: teofania, sinal e evocatio 9
2 O PROFANO E A DIALÉTICA ENTRE O SAGRADO E PROFANO 10
2.1 O profano: mera oposição ao sagrado 10
2.2 A dialética do sagrado e profano 11
CAPÍTULO III: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO ESPAÇO 12
1 A HOMOGENEIDADE E A HETEROGENEIDADE ESPACIAL 13
2 A CONSAGRAÇÃO DE UM ESPAÇO E SEU VALOR COSMOGÔNICO 14
2.1 A repetição da cosmogonia 14
2.2 Caos e Cosmos 16
3 A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO 18
4 O CENTRO DO MUNDO 19
5. A VALORIZAÇÃO RELIGIOSA DA MORADA HUMANA 21
CAPÍTULO IV: A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO TEMPO 23
1. O TEMPO SAGRADO E O TEMPO PROFANO 23
2. O MITO COMO MODELO EXEMPLAR 26
3. A CORRESPONDÊNCIA CÓSMICO-TEMPORAL 27
CONSIDERAÇÕES FINAIS 29
ANEXO I 36
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 38

INTRODUÇÃO

Neste trabalho propomo-nos a realizar um estudo reflexivo da obra *O sagrado e o profano*[1] de Mircea Eliade (1907 – 1986), visando principalmente: a) expor sua compreensão do sagrado e do profano, delimitando-nos à sua abordagem da experiência religiosa do espaço e do tempo nas sociedades arcaicas[2]; b) refletir, sempre que possível, sobre essa compreensão, atentando-nos para o método fenomenológico e para as dificuldades envolvidas na descrição desta experiência.

Podemos dizer que *O sagrado e o profano* possui dois grandes objetivos, dos quais nossa pesquisa se delimitará ao primeiro: 1) apresentar as dimensões específicas da experiência religiosa do homem, abordando alguns aspectos desta experiência a partir das categorias do sagrado e do profano; 2) contrastar esta experiência religiosa com a experiência não-religiosa, isto é, a experiência "profana", comparando o homem religioso com o homem não-religioso.

Para compreender e tornar compreensível o universo mental do homem religioso, Eliade emprega uma oposição entre "sagrado" e "profano". Ora, sagrado e o profano *constituem*[3] dois modos de ser no mundo, isto é, duas situações existenciais que o homem assume ao longo da história, onde o sagrado refere-se ao modo de ser do homem religioso e o profano do não religioso.

Se, por um lado, o "sagrado" caracteriza o homem das sociedades arcaicas, por outro o "profano" caracteriza o homem não religioso, produto de um gradual processo de dessacralização do mundo que teve seu início na modernidade. Com isso, Eliade indica que o homem moderno não deixa de apresentar um comportamento religioso vestigial ou cripto-religioso. De fato, Eliade apresenta em *O sagrado e o profano* vários exemplos de como a religião, mesmo de modo inconsciente e decaído, ainda vive no homem moderno.

É importante destacar que, no contexto das sociedades arcaicas, a palavra "religião" dificilmente encontra um equivalente nas línguas nativas, sendo este termo de surgimento e

---

[1] Embora nosso foco seja *O sagrado e o profano*, outras obras de Eliade também serão estudadas e consultadas.
[2] Esclarecemos que por "sociedades arcaicas" Eliade compreende especialmente o mundo primitivo dos pastores nômades, dos caçadores totemistas, das populações ainda no estágio de colheita e caça miúda, mas também as sociedades rurais européias, bem como de modo geral, a China, Índia e Grécia Antiga.
[3] Destacamos que Eliade afirma que o sagrado *constitui*, e não que *é* propriamente este modo de vida, ou seja, ele é a fonte deste modo de vida, e não o modo de vida ele mesmo.

utilização muito posterior às sociedades arcaicas propriamente ditas. Por isso queremos ressaltar que, neste contexto, o que denominamos "religião" jamais existe de modo isolado, nem é considerado enquanto um elemento separado da vida, mas se confunde com a identidade cultural de um povo. A religião não é, portanto, uma escolha do indivíduo, conforme nós, homens modernos, estamos acostumados a considerar, tampouco é um elemento inteiramente separável ou individualizável da própria vida como um todo. Sendo assim, é por falta de uma terminologia melhor que somos forçados a empregar a palavra "religião".

É importante destacar também que em Eliade o estudo das "religiões" possui uma relevância que não só abrange, mas também supera o interesse meramente acadêmico e intelectual. No estudo das religiões Eliade intenciona entre outras coisas: a) uma transformação interior do pesquisador e do leitor;[4] b) o enriquecimento da consciência;[5] c) uma renovação espiritual;[6] d) a obtenção de uma nova dimensão existencial;[7] e) o avanço do conhecimento geral do homem e de sua história;[8] f) um novo e possível humanismo.[9]

É verdade que *O Sagrado e o profano* possui limitações no sentido de um estudo mais detalhado e rigoroso das religiões, mas mostra-se especialmente valioso para uma compreensão panorâmica e geral da experiência religiosa das sociedades arcaicas. Eliade procura a essência comum das religiões arcaicas e não seus múltiplos condicionamentos históricos. Ressalta-se nesta obra o ponto de contraste entre uma experiência religiosa da vida e uma experiência não-religiosa, isto é, profana. Neste ponto trata-se de um livro adequado:

> [...] para o nosso propósito, é mais importante salientar as notas específicas da experiência religiosa do que mostrar suas múltiplas variações e diferenças ocasionadas pela história. É um pouco como se, a fim de captarmos melhor o fenômeno poético, apelássemos para uma massa de exemplos heterogêneos, citando, ao lado de Homero, Virgílio ou Dante, poemas hindus, chineses ou mexicanos – ou seja, tomando em conta não só poéticas historicamente solidárias (Homero, Virgílio, Dante), mas também algumas criações baseadas em outras estéticas. Do ponto de vista da história da literatura, tais justaposições são duvidosas – mas são válidas se temos em vista a descrição do fenômeno poético

[4] *TQ*, Prefácio.
[5] Ibidem, Prefácio.
[6] *IS*, p. 15.
[7] Ibidem, p. 32.
[8] *TQ*, p. 3.
[9] Ibidem, p. 3.

> como tal, se nos propomos mostrar a diferença essencial entre a linguagem poética e a linguagem utilitária, cotidiana. [10]

Eliade também emprega um método com orientação filosófica no seu estudo das religiões, a saber, o método fenomenológico, que chegou até Eliade principalmente através do fenomenólogo holandês Gerardus Van der Leeuw (1890-1950). Os principais elementos deste método fenomenológico são: a) a *epoché*, isto é, a suspensão do juízo, que visa a verdadeira compreensão e não o juízo de verdade e falsidade acerca das religiões estudadas; b) a *empatia*, que consiste em um esforço por assumir o ponto de vista do homem religioso e adentrar seu universo mental, procurando situar-se dentro dele, isto é, procurar enxergar a religião tal como ela é para aqueles que a vivem; c) a *intuição eidética*, que consiste em alcançar as essências dos fenômenos, isto é, de ver sem mediações (intuição) o que torna algo aquilo que é (eidos, essência).

CAPÍTULO I – CONSIDERAÇÕES METODOLÓGICAS

Conforme vimos na *Introdução*, o método empregado por Eliade na sua compreensão da experiência religiosa foi amplamente influenciado pela fenomenologia – corrente filosófica do século XX fundada pelo filósofo alemão Edmund Husserl. Esta influência é percebida pelo método adotado por Eliade no estudo das religiões, que se identifica em muitos pontos com a fenomenologia. No último capítulo de *O sagrado e o profano*, por exemplo, Eliade afirma que:

> O objetivo último do historiador das religiões é compreender, e tornar compreensível aos outros, o comportamento do *homo religiosus* e seu universo mental. [...] Mas o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda.[11]

Eliade insistirá na importância de nos situarmos "dentro" do universo mental do homem religioso. Para isso, realizar-se-á o que na fenomenologia denominamos "*epoché*", isto é, suspensão do juízo. Eliade não emite juízos de verdade ou falsidade acerca das religiões estudadas. Seu objetivo não é julgar as religiões, mas compreendê-las. Mobiliza-se um esforço constante em não projetar os preconceitos e crenças prévias do pesquisador sobre as religiões estudadas e procura-se deixar que o fenômeno religioso fale e se mostre por si mesmo, a partir de si mesmo.

---

[10] *SP*, p. 22
[11] Ibidem, p. 133.

Como aponta Douglas Allen[12], trata-se de uma atitude fortemente anti-reducionista acerca do estudo das religiões, que se harmoniza inteiramente com a fenomenologia. Esta atitude contrasta com a abordagem de muitos estudiosos anteriores a Eliade:

> Os etnólogos e os filólogos anteriores, empregando certas normas (racionalistas, positivistas, etc.), usualmente forçavam seus dados para se enquadrarem em esquemas uni-dimensionais evolucionistas. Havia pouca paciência em compreender o que a religião significava para aqueles que crêem. Por detrás de cada ato de descrição projetavam-se os princípios valorativos provenientes do moderno espírito científico.[13]

Influenciado pela fenomenologia, Eliade compreende que é necessário que a religião seja estudada em seu próprio plano de referência. Não se deve reduzi-la a nada de psicológico, antropológico, histórico, etc.. – o fenômeno religioso deve ser considerado à escala religiosa. Eliade ilustra bem este ponto no prefácio do *Tratado de História das Religiões*:

> Henri Poincaré perguntava a si próprio, com ironia: 'Um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente este animal?' O microscópio revela a estrutura e o mecanismo das células, estrutura e mecanismo idênticos em todos os organismos pluricelulares. E não há dúvida de que o elefante é um animal pluricelular. Mas não será mais do que isso? [...] Da mesma maneira, um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado à escala religiosa.[14]

Procurando, portanto, considerar os fenômenos religiosos à escala religiosa, Eliade empreende em *O sagrado e o profano* um estudo comparativo das religiões. Neste esforço, Eliade se depara com o desafio colocado pelas múltiplas diferenças e especificidades das religiões – será possível colocar lado a lado as religiões como se constituíssem um fenômeno homogêneo? Neste ponto, Eliade defenderá a possibilidade de alcançarmos uma visão ou intuição essencial da experiência religiosa, sem que isso implique em desconsiderarmos as especificidades das religiões – trata-se de uma visão geral do fenômeno religioso como tal. Neste ponto, Eliade aproxima-se da *Wesenschau* (intuição eidética ou essencial) do método fenomenológico, cujo significado consiste em intuir, isto é, "ver" sem mediações a essência de um dado fenômeno.

Em suma, Eliade pretende desvelar a estrutura essencial da experiência religiosa das sociedades arcaicas a partir de múltiplas intuições eidéticas obtidas no esforço fenomenológico e comparativo do estudo destas religiões. Desse modo, nosso trabalho

---

[12] ALLEN, 1972, p. 1.
[13] Ibidem, p. 1.
[14] *THR*, p 1.

consistirá em apresentar e refletir sinopticamente o resultado deste esforço de Eliade em sua análise do espaço e do tempo.

CAPÍTULO II – O SAGRADO E O PROFANO

INTRODUÇÃO

Na introdução de *O sagrado e o profano,* Eliade afirma que: "[...] a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano."[15] Esta definição, porém, não esclarece o sentido do sagrado ou do profano; pelo contrário, pressupõe que já saibamos o que significam. Para compreender esta oposição, portanto, devemos nos perguntar: "O que é o sagrado e o profano?"

Antes de esboçarmos uma resposta a esta pergunta, devemos ressaltar um aspecto importante da questão, a saber, a "anterioridade" do sagrado em relação ao profano. Esta anterioridade significa simplesmente o seguinte – que não é o sagrado que se define em oposição ao profano, mas é o profano que se define em oposição ao sagrado, e isto por duas razões: 1) precedendo temporalmente o homem não religioso, o homem religioso é, por assim dizer, seu "ancestral", e é dele que descende o homem não religioso, isto é o homem profano. Por essa razão, podemos afirmar que o sagrado antecede temporalmente o profano, e é o referencial a partir da qual o profano se constitui enquanto uma série de oposições e negações; 2) tudo que o sagrado é positivamente o profano é negativamente, e em muitos casos o profano é a mera privação do sagrado.

Sendo assim, convém iniciarmos nosso estudo investigando primeiramente o sagrado, de tal modo que o profano se torne conhecido por oposição. Para isso, iniciaremos este capítulo apresentando e explicando o conceito de "hierofania". Em seguida, abordaremos os múltiplos significados de "sagrado" apontados por Eliade, retomando por fim a categoria do "profano".

[15] *SP*, p. 17.

1. O SAGRADO VEM À LUZ

O termo "hierofania" tem origem na composição entre as palavras gregas ἱερός (hierós, "sagrado") e φαίνω (phaínō, "manifestar, aparecer), significando simplesmente "manifestação do sagrado". Trata-se de um dos conceitos mais importantes da obra de Eliade. O termo φαίνω (phaínō) significa originalmente "trazer para a luz do dia, pôr no claro", e procede da raiz pha-, de onde vem também phos, isto é, luz ou claridade. Hierofania, portanto, designa simplesmente o vir à luz do sagrado.

Ora, é evidente que, se o sagrado de algum modo se torna conhecido, é porque ele se manifesta, isto é, vem à luz. Mas o que será, então, o sagrado? O que exatamente vem à luz em cada hierofania?

1.1 Os múltiplos significados do sagrado

Na introdução de *O sagrado e o profano* Eliade procura descrever a experiência do sagrado tal como é vivida pelo homem religioso:

> O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades "naturais". É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. [16]

Somos confrontados, portanto, com a grande riqueza do termo "sagrado". Só nesse trecho, Eliade apresenta quatro significados complementares do sagrado: 1) o *ganz andere* (o totalmente outro); 2) uma realidade totalmente diferente das "naturais"; 3) um *mysterium tremendum et fascinans* (mistério tremendo e fascinante); 4) um *majestas* (poder) .

Comentemos cada um destes significados: 1) o sagrado enquanto "*ganz andere",* isto é, o totalmente outro: com este termo Eliade expressa a impossibilidade de apreensão conceitual do sagrado, isto é, a incapacidade da linguagem humana em encapsular ou esgotar o sagrado, que é o totalmente outro da nossa linguagem. Em outras palavras, nada daquilo que conseguimos expressar do sagrado corresponde plenamente ao que ele é em si mesmo. Assim, o conhecimento do sagrado se abre pela experiência e na experiência do sagrado, mas

[16] Ibidem, p. 16.

transcende o alcance de toda linguagem sobre ele, que para tentar expressá-lo precisa recorrer a analogias provenientes de realidades que conseguimos compreender para explicar as que não conseguimos; 2) o segundo significado apontado é o caráter "não natural", isto é, extraordinário do sagrado, que é quase sempre uma quebra em relação ao habitual, ao costumeiro, e por essa razão provoca espanto, admiração; 3) o sagrado enquanto *mysterium tremendum et fascinans*: o sagrado não é algo ao qual o homem, perante sua manifestação, permanece indiferente ou inerte. Pelo contrário, o sagrado, ao se manifestar, reveste-se do caráter de algo tremendo e fascinante, e não deixa, no entanto, de ser um mistério para nossa inteligência, que não consegue expressar de modo pleno para si mesmo, nem para os outros, a experiência vivida; 4) por fim, o sagrado significa também um *majestas*: é um poder, uma força que se manifesta.

1.2 O sagrado e o real

Ampliando os significados supracitados, Eliade irá afirmar que:

> [...] para os "primitivos", como para o homem de todas sociedades pré-modernas, o *sagrado* equivale ao poder e, em última análise, 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 uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real.[17]

A identificação do sagrado com o real é um ponto chave da obra de Eliade, e não podemos deixar de dar a este ponto uma grande ênfase. Com efeito, o primeiro problema com o qual nos deparamos no estudo de *O sagrado e o profano* é: como é possível que o sagrado se manifeste indiferentemente em *todas* religiões, conforme parece pressupor Eliade? Se Eliade afirma que o sagrado se manifesta em todas religiões, não estará ele defendendo ou pressupondo um universalismo, relativismo ou até mesmo um nivelamento das religiões? Douglas Allen – um dos maiores comentadores de Mircea Eliade – esclarece-nos a questão:

> De acordo com Eliade, a religião [...] está relacionada às idéias de *ser*, *sentido* e *verdade*. O sagrado é aquilo que é experienciado como significativo, real e verdadeiro. É um elemento na "estrutura da consciência", e não um estágio da história da consciência.[18]

[17] Ibidem, p. 18.
[18] ALLEN, 2002, p. 67, grifo do autor.

Nesta definição, portanto, torna-se claro que o sagrado é tudo aquilo que é experienciado como real (e também significativo e verdadeiro). Não há nada, porém, nesta definição que nos leve a afirmar a existência ontologicamente independente do sagrado, isto é, como algo que existe fora do homem. Por isso, Bryan Rennie – outro grande comentador de Eliade – afirma que o sagrado em Eliade é afinal "[...] o objeto intencional da experiência humana que é apreendido como o real."[19]

Eliade não chega a afirmar, portanto, que o sagrado possua uma existência ontológica independente. Entretanto, é preciso deixar claro que tampouco Eliade nega essa existência. Segundo Rennie, Eliade não afirma nem nega a realidade ontológica e independente do sagrado, pois esta é uma questão para a teologia e não para a fenomenologia/história das religiões. Conforme vimos no *Capítulo I*, Eliade procura compreender o universo mental do homem religioso através do esforço fenomenológico de acessá-lo desde dentro, empregando para isso o método da empatia, da *epoché* e da intuição eidética. Em outras palavras, Eliade procura intuir e interpretar a experiência religiosa conforme ela é vivida por aqueles que crêem, o que pressupõe uma certa identificação com esta experiência (empatia), uma suspensão dos juízos e crenças do pesquisador (*epoché*) e uma visão essencial dos fenômenos estudados (intuição eidética). Quando apresentamos, portanto, os múltiplos significados do sagrado é preciso ter em mente que estamos descrevendo as suas mais gerais e recorrentes *valorizações* no contexto das sociedades tradicionais.

1.3 Uma comparação possível

Como lemos na citação acima,[20] Eliade equaciona "Poder", "Ser", "Realidade", "Perenidade" e "Eficácia", considerando-os todos, de certo modo, o próprio sagrado. O sentido desta "equação" se torna mais acessível para nós quando experimentamos substituir o termo "sagrado" por "Deus". Se assumirmos como referencial o cristianismo, i.e., a religião que nos é, a priori, mais "próxima", podemos afirmar que Deus é: a) Onipotente, isto é, Aquele que detém todo o poder, razão pela qual pode criar e sustentar todo o universo no ser; b) a própria realidade ou o ser, como lemos em Êxodo 3:14, "Eu sou aquele que é"; c) a perenidade, pois Deus é eterno; d) a eficácia, pois detendo todo o poder, Deus não apenas cria o mundo, mas atua diretamente nele, dirige o curso da história e opera milagres, manifestando-se e revelando-se através de Jesus Cristo.

---

[19] RENNIE, 1996, p. 21.
[20] *SP*, p. 18.

Ora, se compararmos estes significados com aqueles designados por Eliade ao sagrado, podemos ter uma boa noção do sentido da equação sugerida por ele. Entretanto, devemos ter cautela, pois o fato Eliade optar por utilizar o termo "sagrado" ao invés de "Deus", e portanto, "hierofania" ao invés de "teofania" se justifica em decorrência da abrangência que deseja conferir ao estudo que empreende. De fato, sua pretensão é de abarcar o maior número possível de religiões, em especial as "arcaicas". Sendo assim, há religiões em que não podemos falar em "Deus", mas sim em "deuses", e há também religiões em que não há propriamente "Deus", de modo que o termo "sagrado" tem a propriedade de abranger um maior conjunto de religiões.

Apesar de não utilizar os termos "Deus" e "teofania", podemos notar a proximidade e em muitos casos a equivalência entre os pares Deus/teofania e sagrado/hierofania. Para estabelecer a devida relação entre estes pares, podemos dizer que toda teofania é uma hierofania – embora nem toda hierofania seja necessariamente uma teofania – e que o sagrado engloba o divino, mas não se restringe apenas a ele.

Desse modo, podemos notar que o "sagrado" é um termo relativo, pois utilizado para designar, reunir e abranger uma grande variedade de experiências religiosas da humanidade. Enquanto tal, o "sagrado" é um termo oscilante e que pode, a depender do contexto religioso, adquirir diferentes significados, ainda que resguardando uma relação de analogia com os demais significados.

É verdade que poderíamos argumentar que teria faltado a Eliade discernir melhor a sua terminologia, empregando mais de um termo para designar os diferentes significados da palavra "sagrado". Mas como vimos na *Introdução*, o objetivo central de Eliade em *O sagrado e o profano* é compreender e tornar compreensível, *de modo geral*, a experiência religiosa do homem e contrastá-la com a experiência oposta, a saber, a experiência do profano. Assim, por considerar um grande espaço amostral de religiões, sua abordagem pressupõe, evidentemente, a indução e a generalização. Disso decorre a necessidade do termo "sagrado", pois se torna necessário uma terminologia capaz de abranger todas religiões.

1.4 As três modalidades de hierofania: teofania, sinal e evocatio

Segundo Eliade, há três modos pelos quais o sagrado pode se manifestar, a saber: teofania, sinal e *evocatio*. Qual é, resumidamente, a diferença entre estes modos?

Em primeiro lugar, a teofania – como o nome já indica – é uma manifestação divina. Tomemos o exemplo da escada de Jacó, narrada em Gênesis, 28: 12-19: em Haram, Jacó vê em um sonho uma escada que tocava os céus, e pela qual os anjos subiam e desciam. De repente Jacó ouve a voz do próprio Deus, que o diz: "Eu sou o Eterno, o Deus de Abraão!" Neste episódio, notamos que Jacó testemunhou uma manifestação de Deus, isto é, uma autêntica teofania. Nela, portanto, é sempre o próprio Deus que de um modo ou de outro se manifesta.

Já na segunda modalidade de hierofania, isto é, o "sinal", Eliade apresenta o seguinte exemplo:

> Segundo a lenda, o morabito que fundou El-Hemel no fim do século XVI parou, para passar a noite, perto da fonte e espetou uma vara na terra. No dia seguinte, querendo retomá-la a fim de continuar seu caminho, verificou que a vara lançara raízes e que tinham nascido rebentos. Ele viu nisso o indício da vontade de Deus e fixou sua morada neste lugar.[21]

Notamos que no caso do "sinal", não estamos propriamente diante de uma hierofania nem de uma teofania. Na verdade, trata-se simplesmente de um simples sinal portador de uma significação religiosa.

Por fim, no caso do *evocatio*, Eliade aponta a seguinte passagem:

> [...] persegue-se um animal feroz e, no lugar onde o matam, eleva-se o santuário; ou então põe-se em liberdade um animal doméstico – um touro, por exemplo –, procuram-no alguns dias depois e sacrificam-no ali mesmo onde o encontraram. Em seguida levanta-se o altar e ao redor dele constrói-se a aldeia.[22]

No *evocatio*, portanto, é o próprio homem que provoca um sinal. Em suma, na ausência de uma manifestação espontânea do sagrado, o homem o provoca a fim de se orientar no espaço e de obter a revelação do espaço sagrado.

2. O PROFANO E A DIALÉTICA ENTRE O SAGRADO E PROFANO

2.1 O profano: mera oposição ao sagrado

Tendo apontado os significados de sagrado, podemos agora nos perguntar: o que significa o seu oposto, isto é, o "profano"? Se o profano é o oposto do sagrado, basta

[21] Ibidem, p. 30.
[22] Ibidem, p. 31.

invertermos os atributos do sagrado e obteremos o profano. Assim, fica fácil estabelecer os seguintes pares de opostos – ser/não-ser, real/irreal, perenidade/transitoriedade, eficácia/ineficácia, *majestas*/impotência, *ganz andere/*cognoscível, extraordinário/ordinário, *mysterium tremendum/*indiferente, *mysterium fascinans*/obviedade trivial – nos quais o primeiro termo é um atributo do sagrado e o segundo o seu oposto, o profano.

2.2 A dialética do sagrado e profano

Já que notamos a possibilidade de substituir cautelosamente o termo "sagrado" por "Deus", podemos também indicar que Eliade identifica muitas vezes o sagrado com o "sobrenatural", de tal modo que o profano se torna, por oposição, o meramente "natural". Esta identificação do profano com o "natural" é importante para a compreensão daquilo que Eliade denomina "dialética do sagrado e do profano".

Segundo Eliade, é muito comum que o sagrado se manifeste em objetos ou pessoas que consideraríamos "profanos", isto é, meramente naturais. Uma pedra, por exemplo, que não tem nada de sobrenatural em si mesma, pode se tornar uma hierofania, manifestando o sagrado. Mesmo manifestando o sagrado, ou seja, o sobrenatural, a pedra não deixa de ser pedra, isto é, algo meramente natural. Segundo Eliade, este é um paradoxo recorrente na história das religiões. Na maioria das vezes, portanto, a hierofania é:

> [...] a manifestação de algo "de ordem diferente" – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo "natural", "profano". [23]

Isso constitui o que Eliade denomina "dialética do sagrado e do profano". Uma pedra, ao mesmo tempo que pode revelar o sobrenatural, não deixa de ser uma pedra, isto é, um elemento natural, profano. Em verdade, todo o universo é passível de se tornar uma hierofania para o homem religioso. De fato, se considerarmos a história das religiões, encontraremos, segundo Eliade, uma diversidade tão grande de hierofanias que seremos levados a concluir que não há nada que a priori não possa manifestar de algum modo o sagrado.

CONCLUSÃO

Apresentamos uma lista de significados possíveis do sagrado, e em seguida, invertemos estes mesmos significados a fim de explicitar também o significado do profano.

[23] Ibidem, p. 17.

Com isso, notamos que o sagrado não pode ser facilmente definido na obra de Eliade – um "defeito", aliás, intencional do autor – e que é um termo empregado a fim de abranger diversas religiões e suas respectivas hierofanias.

Além disso, o termo sagrado também comporta um significado que compromete toda possibilidade de definição terminal, a saber, a compreensão do sagrado enquanto o *ganz andere*, isto é, o totalmente outro. Escapando de toda linguagem, só podemos discorrer acerca do sagrado empregando analogias. O que fizemos, portanto, em um primeiro momento ao apresentar os significados do sagrado não foi tentar defini-lo, mas apenas apontar alguns aspectos ou perspectivas que o delineiam.

Nos deparamos, porém, com a constatação de que Eliade identifica o sagrado com o real, e também com o que é significativo e verdadeiro. Em outras palavras, o sagrado é tudo aquilo que é experienciado pelo homem religioso como tal. Essa afirmação esconde uma sutileza de grande importância: Eliade não está afirmando que o sagrado é o real, o significativo e o verdadeiro, mas sim que é aquilo que é experienciado *como* real, *como* significativo e *como* verdadeiro pelo homem religioso. Sendo assim, podemos concluir que o sagrado não é nada de absoluto, mas sim relativo a um determinado "universo mental" de uma religião e povo religioso. Esta constatação possui uma implicação importantíssima: em suas obras, Eliade não afirma nem nega a realidade ontológica do sagrado, mas assume provisoriamente o universo mental do homem religioso no esforço fenomenológico e hermenêutico de compreendê-lo, interpretá-lo e descrevê-lo. Para tanto, procura verdadeiramente adentrar este universo, compreendendo-o desde "dentro".

CAPÍTULO III – A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO ESPAÇO

1. INTRODUÇÃO

Neste capítulo investigaremos a experiência do espaço[24] no contexto das sociedades arcaicas. Em outras palavras, procuraremos compreender, de modo geral, como o espaço é experienciado pelo homem religioso segundo Mircea Eliade.

[24] O conceito de "espaço" designa em Eliade a delimitação de um território, casa, templo ou aldeia. Desse modo, o conceito de espaço aqui não corresponde ao espaço abstrato da matemática, da geometria, mas a um "espaço da vida", isto é, o espaço onde se vive e se move, um espaço que poderíamos denominar concreto.

2. A HOMOGENEIDADE E A HETEROGENEIDADE ESPACIAL

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo. Uma heterogeneidade inconfundível separa os espaços, e isto por duas razões: a) cada espaço difere quantitativamente dos outros espaços; 2) os espaços sagrados diferem qualitativamente dos espaços profanos.[25]

É verdade que a experiência do homem não-religioso também implica heterogeneidade espacial, isto é, diferenciação entre lugares. No âmbito do profano esta diferenciação carrega dois sentidos: primeiro, que um lugar não é o outro (diferença quantitativa); segundo, que determinados lugares são especialmente valorizados, e se tornam, assim, "especiais" a partir das experiências subjetivas de cada um (diferença qualitativa). Um local, por exemplo, da infância de alguém, ou qualquer outro lugar especialmente significativo na experiência individual de uma pessoa é qualitativamente diferente dos outros espaços.

Na experiência religiosa, no entanto, a diferenciação qualitativa entre espaço profano e sagrado é mais radical: ela origina-se não da experiência subjetiva de cada um, mas se reveste de um caráter objetivo. O espaço sagrado difere realmente do espaço profano, e isso se manifesta na experiência concreta do homem religioso. Em outras palavras, se coloca com o mesmo caráter de um dado objetivo, isto é, independente *a priori* da subjetividade oscilante de cada um.

Em outras palavras, para uma determinada comunidade religiosa, o espaço sagrado se apresenta sempre como um espaço ontologicamente diferente de todos demais. O espaço do interior de um templo, por exemplo, é ontologicamente diferente do espaço fora de um templo.[26] Ora, se todo espaço sagrado implica uma hierofania, logo o templo só se torna sagrado porque nele o sagrado se manifesta. Se o sagrado, como vimos, é o real por excelência, logo, o templo é um espaço com mais densidade ontológica do que os demais, com mais realidade, com mais "ser". Trata-se de um espaço forte e significativo, em contraposição ao espaço profano, que é fraco e sem sentido. Além disso, é um espaço

---

[25] Podemos diferenciar quaisquer entes pela quantidade e/ou qualidade. Dois objetos idênticos, isto é, portadores das mesmas qualidades, diferenciam-se apenas pela quantidade, ao passo que dois objetos diversos diferenciam-se não apenas pela quantidade, mas também pela qualidade. Para o homem religioso, portanto, os espaços diferem segundo dois aspectos: quantitativa e qualitativamente.

[26] Templo procede do latim *templum*, e deriva da raíz proto-indo-europeia **temh-*, que significa cortar. A palavra grega correspondente é τέμενος (área demarcada, recinto sagrado), que deriva de τέμνω – cortar, separar. O templo, portanto, é um espaço cortado, isto é, separado de todos demais espaços.

potencialmente poderoso, eficaz, perene, tremendo e fascinante. É o espaço onde o profano é transcendido.

Segundo Eliade, o fato de o homem religioso ter mais ou menos consciência dessa diferenciação ontológica não altera a estrutura geral da experiência religiosa do espaço, uma vez que o comportamento do homem religioso, que é produto não só de seu consciente, mas também de seu inconsciente, já denuncia por si só esta diferenciação.

O espaço profano também difere do espaço sagrado em função de um elemento chave: a Ordem ou o Cosmos. Enquanto o espaço profano é um espaço desordenado, caótico, sem estrutura e amorfo, o espaço sagrado é um espaço ordenado, cosmizado, estruturado e com forma. Vejamos agora como se efetua a passagem do primeiro (espaço profano) para o último (espaço sagrado).

3. A CONSAGRAÇÃO DE UM ESPAÇO E SEU VALOR COSMOGÔNICO

O evento fundamental da transformação de um espaço profano em um espaço sagrado – isto é, da consagração de um espaço – é uma hierofania qualquer. Como já vimos, hierofania significa simplesmente "manifestação do sagrado".

Seja qual for a modalidade de hierofania (teofania, sinal ou *evocatio*) que esteja em questão, o sagrado se manifesta, e o lugar onde isso ocorre corresponde à revelação de uma *realidade absoluta*, um *centro*, um *ponto fixo* em meio ao caos da indiferenciação espacial do espaço circundante. Esta hierofania, portanto, organiza, isto é, ordena o espaço.

A revelação desse ponto marca o início de um Cosmos, isto é, a passagem de um mundo desordenado (Caos), para um mundo ordenado (Cosmos). Por esta razão, podemos afirmar que a manifestação do sagrado possui um valor cosmogônico. Em outras palavras, a hierofania funda o Mundo, ou seja, um Cosmos, pois instaura uma ordem, organiza o espaço. Em outras palavras: dado que o sagrado é o próprio real, podemos dizer que a hierofania funda "ontologicamente" o mundo – ela revela uma realidade absoluta, que se opõe à relatividade e a irrealidade do espaço circundante.

3.1 A repetição da cosmogonia

Todas religiões possuem uma cosmogonia, ou seja, uma narrativa mítica que explica a origem ou criação do Cosmos. A cosmogonia narra o ato de criação por excelência, isto é, a

criação do Cosmos, razão pela qual se torna o modelo exemplar de todos os gestos criadores do homem religioso, e também de seus ritos. De fato, é importante destacar que os mitos fundam modelos exemplares de comportamento, os quais o homem religioso está constantemente a reatualizar.

A construção de um espaço sagrado, portanto, a exemplo de um templo, aldeia ou casa terá sempre como modelo exemplar a cosmogonia. Isso significa que haverá neles uma repetição da cosmogonia, que se manifesta no simbolismo destas construções. Em outras palavras, encontramos um simbolismo cosmológico nos templos, nas aldeias, nas casas, enfim, na construção de qualquer espaço sagrado e também na consagração de um território estrangeiro.

Muitos ritos manifestam também a repetição da cosmogonia, a qual se desdobra, portanto, tanto de modo "atemporal" no caso das construções quanto de modo "temporal" no caso dos ritos. É evidente que esta repetição sofre variações e pode ser parcial em muitos casos; mas o que se nota, em todos casos, é a presença de um simbolismo que tem sua origem na cosmogonia.

Vejamos exemplos de ritos e construções que atestam a repetição da cosmogonia: 1) o exemplo dos achilpa – uma tribo arunta de nômades australianos – conta-se que Numbakula – o ser divino dos achilpa – organizou nos primórdios dos tempos o futuro território da tribo, criou seu Antepassado Mítico, fundou as suas instituições, e principalmente, moldou um "Poste sagrado", ungindo-o com sangue e subindo por ele para o Céu. Este "Poste Sagrado" é para os achilpa o eixo cósmico em torno do qual surge propriamente o Mundo, o seu Cosmos. Além disso, por ser uma tribo nômade, os achilpa carregam este Poste Sagrado consigo aonde quer que se dirijam, de tal modo que a inclinação do poste mostra a direção para onde devem ir. Com efeito, é este poste que permite aos achilpa que, embora se deslocando, estejam sempre em seu mundo e em comunicação com o Céu, isto é, com Numbakula. Conta-se, porém, que certa vez este Poste Sagrado se quebrou. Como conseqüência, os achilpa entraram em desespero e se abandonaram à morte. Esse evento intrigante revela-nos que, por ser o Centro do Mundo e o meio de comunicação com o Céu, o poste era para os achilpa o meio e a garantia da existência de um Cosmos, isto é, de uma ordem. Ao se quebrar, tornou-se impossível a reatualização constante da cosmogonia, isto é, os achilpa não tinham mais os meios de recriar um Cosmos, de habitar um Mundo, e por conseqüência já não havia nenhuma

comunicação com o Céu, e nenhuma possibilidade de orientação. A partir de então, deixou de existir um Cosmos para existir um Caos, e os achilpa não viram outra solução senão a morte.

2) Em Bali e em certas regiões da Ásia, para construir-se uma aldeia, procurava-se um cruzamento natural; com isso estava estabelecido o Centro. Então, a aldeia era dividida em quatro setores – pois o Universo possui quatro horizontes ou direções. A casa cultual ficava no centro da aldeia, e o telhado simbolizava o Céu; c) em Waropen, na Nova Guiné, a casa dos homens era construída no meio da aldeia. O telhado simbolizava a abóbada celeste, e as quatro paredes as quatro direções do espaço; d) nas tribos algonquinas e sioux a cabana sagrada tem quatro portas, quatro janelas, quatro paredes, quatro cores, os quais simbolizam os quatro pontos cardeais. O teto simboliza a cúpula celeste, e o soalho simboliza a terra.

3.2 Caos e Cosmos

É muito característico das sociedades tradicionais a oposição que nelas encontramos entre Cosmos e o Caos. Sabemos que ambas palavras são de origem grega:

> O substantivo Cosmos deriva de um verbo [κοσμεῖν] cujo significado é "ordenar", "arranjar", "comandar" – é utilizado por Homero em referência aos generais gregos comandando suas tropas para a batalha. Um kosmos, portanto, é um arranjo ordenado. Mais que isso, é um arranjo dotado de beleza: o termo kosmos, no grego comum, significava não apenas uma ordenação, como também um adorno (daí o termo moderno "cosmético"), algo que embeleza e é agradável de se contemplar. O cosmos é o universo, a totalidade das coisas. Mas é também o universo ordenado e o universo elegante.[27]

A palavra "cosmos" deriva do grego antigo κόσμος, transl. kósmos, e significa "ordem", "organização", "beleza", "harmonia". A palavra Caos, por sua vez, remonta à palavra grega *khaino* que significa "abrir a boca, bocejar", indicando vagamente um espaço vazio, um abismo. Essa etimologia remonta Hesíodo, que compreende o Caos como um deus primordial a partir do qual o Cosmos surgiu. Entretanto, foi Ovídio nas Metamorfoses que utilizou primeiramente o Caos em oposição ao Cosmos, ou seja, enquanto a "desordem". É nesse último sentido que iremos, juntamente com Eliade, compreender o Caos.

É necessário destacar que, no contexto das sociedades arcaicas, o Cosmos corresponde sempre ao "nosso mundo", isto é, ao nosso próprio território habitado. Isso se justifica porque: a) nele, o sagrado já se manifestou; b) nosso mundo está sempre no Centro; c) o nosso mundo

[27] BARNES, 1997, p. 200.

está em comunicação com os deuses, porque o Centro é o local onde se opera a rotura de níveis entre os três mundos: os mundos ínferos, terrestre e celeste, possibilitando a comunicação entre eles; c) nosso mundo foi criado pelos deuses, isto é, é uma obra saída de suas mãos; d) nosso mundo é um espaço ordenado e organizado, em suma, "cosmizado".

Apresentaremos dois exemplos deste processo de cosmização: a ereção do altar de fogo a Agni e a conquista de novas terras pelos colonizadores. No ritual védico de conquista de novos territórios, a ereção de um altar de fogo a Agni é o único meio de se tomar efetivamente posse de um novo território:

> Diz-se que se está instalado quando se construiu um altar de fogo (gârhapatya), e todos aqueles que constroem um altar do fogo (gârhapatya), e todos aqueles que constroem um altar de fogo estão legalmente estabelecidos" (Shatapatha Brâhmana, VII, I, I, I-4) Pela ereção de um altar do fogo, Agni tornou-se presente e a comunicação com o mundo dos deuses está assegurada: o espaço do altar se torna um espaço sagrado.[28]

Este ritual é simbolicamente uma repetição da cosmogonia. Na medida em que é construído o altar de fogo, o celebrante vai anunciando quais regiões cósmicas estão sendo criadas naquele momento. Desse modo, o ritual é uma reprodução em escala microcósmica da Criação: a água utilizada com a argila corresponde à Água primordial, a argila utilizada para construir o altar é a Terra, as paredes laterais são a Atmosfera, e assim por diante. Com isso opera-se a passagem do Caos para o Cosmos, isto é, com a repetição da cosmogonia, aquele mundo que era um Caos se torna um Cosmos, isto é, se torna "nosso mundo".

Esta mesma repetição da cosmogonia é operada na posse de novos territórios pelos colonizadores espanhóis e portugueses:

> Quando 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. Esse comportamento religioso em relação a terras desconhecidas prolongou se, mesmo no Ocidente, até a aurora dos tempos modernos. Os "conquistadores" espanhóis e portugueses tomavam posse, em nome de Jesus Cristo, dos territórios que haviam descoberto e conquistado. A ereção da Cruz equivalia à consagração da região e, portanto, de certo modo, a um "novo nascimento". Porque, pelo Cristo, "passaram as coisas

[28] *SP*, p. 33.

> velhas; eis que tudo se fez novo" (II Coríntios, 5:17). A terra recentemente descoberta era "renovada", "recriada" pela Cruz. [29]

Ao se conquistar um novo território, portanto, é necessário efetuar a passagem do Caos para o Cosmos. Ora, para isso é necessário ordenar, organizar aquele território, o que se opera "recriando-o" através de uma consagração; no caso dos conquistadores isso se opera através da Cruz, que tem um valor cosmogônico porque a páscoa de Cristo, isto é, sua vida, morte e ressurreição recriam e regeneram o mundo.

4. A SACRALIZAÇÃO DO ESPAÇO

Se realizarmos uma leitura bastante atenta do primeiro capítulo de *O sagrado e o profano*, notaremos que Eliade sugere um modelo geral segundo o qual ocorre a sacralização do espaço.

Como se trata de um modelo, devemos ter em mente que Eliade não está afirmando que encontraremos uma reprodução exata deste modelo em todas religiões. Trata-se, na verdade, de uma "matriz flexível" que comporta variações conforme os diferentes contextos religiosos.

Segundo Eliade, a sacralização do espaço é conseqüência de uma sequência mais ou menos definida de etapas. Sendo assim, tentaremos reconstituir este modelo conforme nossas leituras de *O sagrado e o profano*:

1) Nos "primórdios dos tempos"[30], nenhum espaço era sagrado. Sendo profano em toda sua extensão, o espaço era desordenado, indiferenciado, e portanto caótico e sem estrutura. Nele, não havia nenhuma orientação, nenhum ponto fixo ou eixo central a partir do qual o mundo pudesse se expandir. Sobre ele, poderíamos afirmar: "Todo espaço é um espaço qualquer."

2) Em dado momento da história, ocorre uma "hierofania", isto é, o sagrado se manifesta, seja por teofania, sinal ou *evocatio*.

3) A irrupção do sagrado indica um lugar sagrado. Este lugar sagrado se torna um ponto fixo, isto é, um Centro de orientação em meio ao caos da indiferenciação espacial

[29] Ibidem, p. 34-35.
[30] Trata-se de um tempo hipotético, imemorial, anterior ao surgimento das religiões.

circundante. O lugar onde sagrado se manifesta se torna o Centro do Mundo, e é em torno deste Centro que o mundo irá se expandir.

4) A revelação deste Centro opera uma rotura no espaço: a partir de agora existe um espaço sagrado e um espaço profano, e portanto, duas porções de espaço qualitativamente diferentes umas das outras.

É necessário ainda apontar que: a) essa rotura é simbolizada por uma "abertura". A abertura indica que naquele espaço se realiza uma passagem entre níveis diferentes de realidade, a saber, do Céu para a Terra e da Terra para o Céu; b) mais do que uma passagem, no espaço sagrado há uma comunicação entre os diferentes níveis de realidade. Essa comunicação é simbolizada por diferentes imagens referentes ao *Axis Mundi*, isto é, "Eixo do mundo". Muitas vezes trata-se de um pilar cósmico que abre a via para o mundo celeste, como é o caso do poste sagrado dos achilpa. Este pilar cósmico também sustenta o céu, como é o caso do Irmensûl dos celtas e germanos e o Skambha na Índia Antiga. Outras vezes é uma árvore, como Yggdrasil, ou ainda uma escada, a exemplo da escada de Jacó. Com ainda mais freqüência trata-se de uma montanha, como Meru na Índia, Haraberezaiti no Irã ou o Gólgota na Palestina.

5) A hierofania tem um valor cosmogônico. Ao revelar o Centro do Mundo, e portanto produzir uma ruptura no espaço que permite a comunicação entre os diferentes níveis de realidade, ela equivale à criação ou fundação de uma Ordem, isto é, trata-se da fundação do Mundo, ou em outras palavras a passagem do Caos (Desordem) para o Cosmos (Ordem).

5. O CENTRO DO MUNDO

Como sabemos, todo espaço sagrado é revelado através de uma hierofania, pela qual é indicado o "Centro do Mundo". O Centro, portanto, é o local da irrupção do sagrado, e por consequência do próprio real. Com efeito, há no Centro uma superabundância de realidade, razão pela qual o Centro é o lugar por excelência da criação e o ponto a partir do qual o mundo se expande nas quatro direções.

Segundo Eliade, na tradição judaica, por exemplo, Deus criou o mundo como um embrião, cujo "umbigo" é a terra Santa, e mais especificamente o rochedo do Templo de Jerusalém no monte Sião:

> A tradição judaica é [...] explícita: "O Santíssimo criou o mundo como um embrião. Tal como o embrião cresce a partir do umbigo, do mesmo modo Deus começou a criar o mundo pelo umbigo e a partir daí difundiu se em todas as direções". E visto que o "umbigo da Terra", o Centro do Mundo é a Terra Santa, Yoma afirma: "O mundo foi criado a começar por Sião. Rabbi bin Gorion disse do rochedo de Jerusalém que "ele se chama a Pedra angular da Terra, quer dizer, o umbigo da Terra, pois foi a partir dali que toda a Terra se desenvolveu.[31]

Por ser uma repetição da cosmogonia, os templos, casas, aldeias, cidades são sempre "*imago mundi*", isto é, uma espécie de reprodução do mundo em escala microcósmica. Dado que o "mundo" possui sempre um Centro, todos estes microcosmos estão localizados no Centro do Mundo. Com efeito, onde quer que haja um Centro, há comunicação entre os diferentes níveis de realidade, isto é, comunicação com os deuses, e é por esta razão que o homem religioso deseja viver sempre o mais próximo possível do Centro do Mundo, no coração do real:

> Em resumo, cada homem religioso situa-se 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.[32]

À primeira vista, a existência de múltiplos centros pode parecer inconcebível ou contraditória. Entretanto, não falamos de centros matemáticos ou geográficos, mas de centros ontológicos. Todo centro se define por ser uma ruptura que permite uma abertura para o alto e uma comunicação entre os diversos níveis de realidade. Não é uma contradição que em um templo se encontre o Centro do Mundo, e logo ao lado também numa casa, pois ambos são "*imago mundi*" e constituem uma reprodução do mundo em escala microcósmica, constituindo uma ruptura em relação ao espaço profano e também uma abertura comunicante com os demais níveis de realidade:

> A multiplicidade, até mesmo a infinidade dos Centros do Mundo não traz quaisquer dificuldades para o pensamento religioso. Porque não se trata do espaço geométrico, mas de um espaço existencial e sagrado, que apresenta uma estrutura totalmente diferente e que é suscetível de uma infinidade de roturas e, portanto, de comunicações com o transcendente.[33]

Como podemos notar, o simbolismo do "Centro do mundo" é importantíssimo para compreendermos o comportamento do homem religioso em relação ao espaço. Um exemplo recorrente desta imagem arquetípica se realiza também através da "Montanha Cósmica".

---

[31] *SP*, p. 44.
[32] Ibidem, p. 60.
[33] Ibidem, p. 54.

Encontramos em diversas religiões a imagem arquetípica desta "Montanha Cósmica". Trata-se de um *Axis Mundi*, isso é, um eixo central que liga a terra e o céu, e que se encontra no Centro do Mundo. A montanha cósmica, por sua grande altura, toca o Céu, e portanto o território que a cerca é sempre a região mais alta do mundo, e a montanha o seu ponto de maior altura. A crença de que a montanha é o ponto mais alto do mundo expressa, segundo Eliade, um sentimento profundamente religioso, a saber: "[...] nosso mundo é uma terra santa porque é o lugar mais próximo do céu, porque daqui dentre nós, pode-se atingir o Céu; nosso mundo é, pois, um lugar alto."[34] Eliade cita vários exemplos destas montanhas: Meru na Índia, Haraberezaiti no Irã, o "Monte dos países" na Mesopotâmia, Gerizim na Palestina, a própria Palestina na tradição israelita, a Kâ'aba na tradição islâmica e o Gólgota no cristianismo.

6. A VALORIZAÇÃO RELIGIOSA DA MORADA HUMANA

Antes de finalizar este capítulo, devemos destacar que o comportamento do homem religioso em relação à morada humana difere radicalmente do homem profano. Se para o homem religioso a morada é sagrada, para o homem profano ela é simplesmente uma "máquina de habitar", que pode ser trocada o tempo todo e possui um valor meramente funcional.

Para o homem religioso, por outro lado, construir uma habitação e instalar-se num território é uma escolha existencial, uma decisão vital e grave que compromete toda a existência do homem, pois implica na reatualização da cosmogonia e também na responsabilidade assumida sobre um "mundo" que deve ser criado, mantido e renovado, uma vez que a casa é uma *imago mundi*, isto é, uma imagem do mundo, um microcosmos. Como o próprio mundo é sagrado, porque é criação dos deuses, a morada humana, sendo a imagem do mundo também é sagrada, santificada e consagrada:

> A habitação não é um objeto, uma máquina para habitar; é o Universo que o homem construiu para si imitando a Criação exemplar dos deuses, a cosmogonia.[35]

7. CONCLUSÃO

[34] Ibidem, p. 40.
[35] Ibidem, p. 54.

Dentre a enorme variedade de experiências do espaço sagrado que poderíamos citar, foi escolhido um número reduzido de exemplos. Não foi, porém, a variedade dessas experiências com a qual nos ocupamos, mas segundo Eliade com seus "elementos de unidade". De fato, podemos esboçar um esquema geral, descrevendo os principais elementos da experiência religiosa do espaço.

É evidente que há muitas variações e diferenças desta experiência nas religiões; o que permanece, porém, são as linhas gerais, os contornos mais salientes, que procuramos descrever.

Em primeiro lugar, vimos que na experiência religiosa, o homem tem uma necessidade absoluta de cosmizar, isto é, ordenar o espaço em que vive. Esta ordenação depende do estabelecimento de um ponto absoluto em meio à relatividade do espaço, pois este ponto absoluto possibilita a orientação do homem religioso. Sabemos que a revelação deste ponto fixo se dá a partir de uma hierofania primordial, que, acontecendo sempre em algum lugar, revela um espaço sagrado. Esta hierofania equivale à revelação de uma realidade absoluta, que provoca uma ruptura no espaço. Esta ruptura implica então na heterogeneidade do espaço, isto é, na sua diferenciação qualitativa.

O local onde o sagrado se manifesta revela também o "Centro do Mundo", que é ao mesmo tempo uma abertura e um canal de comunicação entre os diferentes níveis de realidade, isto é, os Mundos Ínferos, a Terra e o Céu. Esta hierofania primordial possui um valor cosmogônico, pois funda um Cosmos, isto é, uma ordem. Podemos ir mais longe e afirmar que funda ontologicamente o mundo, visto que o sagrado é o próprio real, e a hierofania não faz outra coisa senão manifestar o sagrado, isto é, o próprio real.

Vimos também que toda construção do espaço tem sempre como modelo a cosmogonia, de tal modo que tanto os países, cidades, aldeias, casas e templos podem se constituir enquanto um microcosmos, isto é, uma *imago mundi*. Encontramos um simbolismo cosmológico em cada um deles, e por conseqüência todos eles se localizam no Centro do Mundo e também possibilitam uma ruptura entre níveis de realidade e, portanto, uma abertura para o alto e a comunicação com o transcendente.

Eliade interpreta esta "multiplicação dos centros do mundo" como a necessidade que o homem religioso possui de estar em constante comunicação com o divino, com o

transcendente. Além disso, manifesta a "sede ontológica" do homem, pois em todo Centro há uma "superabundância de realidade", e é a partir dele que um mundo – seja o macrocosmos ou o microcosmos – é criado, e é nele que o sagrado se manifesta com toda sua intensidade e potência. Tudo o que está fora, portanto, do sagrado é para o homem religioso irreal, ilusório, destituído de substância, de tal modo que a religião, portanto, é uma relação com o próprio real, e fora dela há somente o Caos da desorientação, da desordem e do não-ser.

CAPÍTULO IV – A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA DO TEMPO

INTRODUÇÃO

Neste capítulo investigaremos a experiência do tempo no contexto das sociedades arcaicas. Em outras palavras, procuraremos compreender, de modo geral, como o tempo é experienciado pelo homem religioso segundo Mircea Eliade.

1. O TEMPO SAGRADO E O TEMPO PROFANO

O homem religioso vive em uma dualidade temporal que se estabelece na divisão entre um tempo sagrado e um tempo profano. Para as sociedades tradicionais, assim como o espaço, o tempo também não é homogêneo.

Enquanto o tempo profano se traduz na duração temporal ordinária, isto é, no tempo desprovido de qualquer significação ou valorização religiosa, o tempo sagrado se instaura no extremo oposto, ou seja, em todos aqueles atos carregados de significação religiosa. Mais especificamente, o tempo sagrado é vivenciado por meio da reatualização de eventos sagrados narrados nas mitologias de cada povo. Essa reatualização[36] ocorre por meio de ritos e festas periódicas, que instauram o tempo sagrado.[37]

É verdade que o homem profano também conhece a experiência da heterogeneidade do tempo – enquanto experiência de ritmos e intensidades diferentes de tempo, como por exemplo, um tempo festivo, ou uma comemoração importante. Entretanto, há uma diferença fundamental na estrutura e na origem do tempo sagrado em relação ao tempo profano. O

[36] É importante destacar novamente o que já dizemos no capítulo 3: "Ao nível das civilizações primitivas, tudo o que o homem faz tem um modelo trans-humano; portanto, mesmo fora do tempo festivo, seus gestos imitam os modelos exemplares fixados pelos deuses e pelos Antepassados míticos." SP, p. 78.

[37] Embora a morfologia dos ritos e festas mudem de cultura pra cultura, isso não consiste em um problema, visto que o que está em questão é a estrutura do tempo sagrado.

tempo sagrado possui uma estrutura diferente por se tratar de um tempo primordial, e uma origem diferente por ser um tempo divino, santificado pela presença dos deuses.

Vejamos ademais o que caracteriza o tempo sagrado: trata-se de um tempo circular, recuperável e reversível, isto é, que não se realiza num presente histórico, mas em um tempo que não flui, que não tem duração, que é uma espécie de eternidade, ou se preferir, um tempo que Eliade aponta como parmenidiano, ou seja, que "[...] mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota."[38]

Sendo assim, o homem religioso pode viver numa alternância entre o tempo sagrado e o profano; há uma sucessão entre os dois. Apesar disso, o homem religioso pode simplesmente "saltar" para um tempo sagrado, que irrompe nas celebrações dos ritos e das festas.

Destacamos que a experiência do tempo sagrado é geralmente a experiência de um tempo primordial – o tempo em que o Mundo saiu do Caos e se configurou em um Cosmos, ou seja, a cosmogonia por excelência. Por isso, em muitas culturas o tempo sagrado confunde-se com o tempo primordial. No tempo sagrado ocorre, como dizemos, uma reatualização dos fatos narrados pelos mitos. E devemos destacar que a reatualização é de fato um "reviver" dos acontecimentos primordiais: "Essa reatualização ritual do *illud tempus* [tempo eterno] da primeira epifania de uma realidade está na base de todos os calendários sagrados: a festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e portanto religioso), mas sim sua reatualização."[39]

Podemos nesse ponto destacar a grande inovação do judaísmo e do cristianismo em relação ao tempo. Diferente das sociedades arcaicas, no judaísmo e no cristianismo vive-se um tempo linear, isto é, um tempo irreversível, irrepetível. Este tempo é o fundamento do que denominamos hoje "história". De fato, Cristo se encarna na história, ou seja, em um momento preciso e singular e portanto identificável no espaço e no tempo, a saber, o tempo em que Pôncio Pilatos era governador da Judeia.

Apesar da diferença entre um tempo cíclico e um tempo linear, a semelhança do cristianismo com as religiões tradicionais é maior do que sua dessemelhança: pois nele há também uma repetição cíclica dos acontecimentos relativos à vida de Cristo, isto é, há um

[38] *SP*, p. 64.
[39] Ibidem, p. 73.

calendário litúrgico que se repete indefinidamente. Além disso, é essencial destacar que embora não se trate de um recomeço do tempo *ab origine*, isto é, da restauração de um tempo primordial, a Missa é uma reatualização incruenta, isto é, sem derramamento de sangue, do sacrifício único de Cristo na cruz. Não se trata de uma mera celebração, mas uma autêntica reatualização de um evento que se deu na história.

Retomando nossa atenção para as sociedades arcaicas, o exemplo dos babilônios é bastante esclarecedor. Por ocasião da passagem para o Ano-novo, denominada por eles "Akitu", os babilônios liam o Enuma Elish. Neste livro sagrado dos babilônios está contida sua cosmogonia, na qual se narra como Marduk derrota Tiamat e a partir de seu corpo surge o Cosmos, assim como a partir do sangue do demônio Kingu, aliado de Tiamat, o homem é criado.

Assim, na ocasião da passagem para o Ano novo, os babilônios reviviam a batalha entre os dois, que era então dramatizada. Nessa reatualização, Tiamat ressurgiria novamente e teria que ser derrotado outra vez por Marduk para que o mundo pudesse recomeçar junto com o Ano Novo. E assim, o mesmo ritual era feito ano após ano.

Pela recitação reatualizava-se a cosmogonia. Isso significa que: a) os acontecimentos míticos tornavam-se presentes, *hic et nunc*, isto é, aqui e agora; b) os homens tornavam-se "contemporâneos dos deuses", assistindo à criação do mundo, pois as festas periódicas desenrolam-se no tempo da origem, e quem delas participavam viviam simbolicamente um outro tempo, o "*illud tempus*" mítico, tornando-se com isso contemporâneo dos deuses: c) o tempo podia ser regenerado, isto é, gerado novamente, dando início ao tempo primordial, um tempo puro, o tempo do começo, o tempo forte por excelência; d) realizava-se uma "abolição do passado", e simbolicamente o homem podia renascer, ser criado de novo.

Eliade dá também o exemplo do Nauroz – o ano novo persa. Segundo o historiador Albiruni, era no Nauroz que se dava a renovação da criação. O rei, na ocasião, proclamava: "Eis um novo dia de um novo mês e de um novo ano: é preciso renovar o que o tempo gastou."[40] O que o tempo profano gastou, o tempo sagrado, forte, primordial deverá portanto renovar, regenerar. Para que isso se realizasse, o mundo retornava primeiro ao Caos; por isso muitos rituais celebravam e simbolizavam uma espécie de fim de mundo: "A extinção dos

[40] Ibidem, p. 71

fogos, o regresso das almas dos mortos, a confusão social do tipo das saturnais, a licença erótica, as orgias, etc. simbolizavam a regressão do Cosmos ao Caos." [41]

2. O MITO COMO MODELO EXEMPLAR

Vimos que o homem religioso está sempre a reatualizar periodicamente os seus mitos através de festas e ritos. Mas o que é um mito segundo Eliade? Em seu livro *Mito e realidade*, Eliade fornece uma definição, embora advertindo que não se trata de uma definição terminal, pois o mito é uma realidade extremamente complexa:

> A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural.[42]

O mito, portanto, é uma história sagrada que revela e narra um acontecimento primordial, isto é, que se deu no início dos tempos, cujos personagens são os deuses ou os heróis civilizadores, e que narra como uma realidade passou a existir. Eles se revestem sempre de grande autoridade, pois são revelações; isto é, eles são, de certo modo, uma ontologia, discorrem sobre o ser, ou seja, sobre o que realmente aconteceu. O emprego da palavra mito enquanto "fábula", "invenção" ou "ficção" não se aplica aqui; pelo contrário, falamos de uma "[...] tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar"[43].

Todos os mitos são, portanto, histórias sagradas que são consideradas absolutamente verdadeiras, e que se tornam modelos exemplares para todas ações do homem religioso. Ao revelar o real, o significativo e o eficaz, o mito torna-se o modelo exemplar de todas as

[41] Ibidem, p. 71
[42] *MR*, p. 11.
[43] Ibidem, p. 8.

atividades humanas. Esta é, aliás, a sua função mais importante: "A função mais importante do mito é, pois, "fixar" os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas: alimentação, sexualidade, trabalho, educação, etc"[44]

Tudo o que é narrado pelo mito é considerado, portanto, sagrado; as ações profanas do homem são consideradas irreais, ilusórias e vãs, pois não foram fundadas ontologicamente pelo mito e não possuem modelos exemplares:

> Nenhum deus, nenhum herói civilizador jamais revelou um ato profano. Tudo quanto os deuses ou os antepassados fizeram – portanto tudo o que os mitos contam a respeito de sua atividade criadora – pertence à esfera do sagrado e, por conseqüência, participa do Ser. Em contrapartida, o que os homens fazem por própria iniciativa, o que fazem sem modelo mítico, pertence à esfera do profano: pois é uma atividade vã e ilusória, enfim, irreal. [45]

O trabalho agrícola é um bom exemplo para estabelecermos uma comparação. Enquanto uma atividade dotada de modelo exemplar e fundada pelos mitos, o trabalho agrícola é uma atividade significativa e sagrada para o homem religioso, porque mobiliza todo um conjunto simbólico que transfigura a experiência meramente profana do trabalho agrícola. Entre os agricultores austro-asiáticos, por exemplo, a terra é associada à mulher, as sementes ao *semen virile*, e o trabalho agrícola à união conjugal, e por isso o falo e a enxada eram designados com o mesmo vocábulo – "*lak"*. Tendo, portanto, assimilado o trabalho agrícola a um certo simbolismo, o homem religioso podia transfigurar um simples trabalho extenuante e opaco em um trabalho significativo e sagrado.

3. A CORRESPONDÊNCIA CÓSMICO-TEMPORAL

Na tribos *yokut* e *yuki* diz-se assim: "O mundo ou a terra passou". Para eles, mundo/terra equivale a ano. Ou seja, quando dizem que o mundo passou, querem dizer que o ano passou. Podemos com isso concluir que existe uma correspondência cósmico-temporal. Isso ocorre porque o Cosmos e o Tempo estão intrinsicamente ligados. Na verdade, o mundo é criado junto com o tempo sagrado.

A elevação de um altar a Agni toma como modelo ao mesmo tempo a criação do Mundo/Cosmos quanto a criação ou regeneração do tempo. Assim, Eliade relata que na Índia esse altar é construído dentro dos templos com 360 pedras representando os dias do ano e 360

[44] *SP*, 87.
[45] Ibidem, p. 85.

pedras representando as noites. Com isso, o ano pode então passar, o tempo pode se regenerar, o que é o mesmo que dizer que o mundo pode começar de novo. Do mesmo modo, sendo o templo de Jerusalém uma *imago mundi*, os doze pães lá representados – chamados de *hapanim lechem* – significavam os doze meses do Ano e o candelabro de setenta braços os decanos, isto é, a divisão zodiacal dos sete planetas em dezenas. Ou seja, o templo é ao mesmo tempo a imagem do mundo e também do tempo.

Assim, em várias culturas, a ocasião da comemoração das festas de Ano-novo reatualiza a cosmogonia na medida em que a passagem do Ano é também a passagem do Mundo, isto é, o momento onde o mundo acaba para logo em seguida começar de novo. A cada Ano, o mundo recomeça, e o homem religioso sente-se purificado, curado, renovado ou se preferir, com suas reservas de forças vitais intactas, tal como era no seu nascimento.

Vemos com isso que para o homem religioso, o tempo primordial é sempre suscetível de ser revivido por ocasião dos ritos. E reviver esse tempo significa também tornar-se contemporâneo dos deuses, estar na sua presença. A manifestação por excelência do poder divino, a saber, a cosmogonia é sempre revivida pelo homem religioso, o qual busca sempre saturar-se de ser, de significado e de poder – ou seja, do sagrado – e estar sempre o mais próximo possível de seus deuses.

CONCLUSÃO

Procuramos neste capítulo expor a compreensão da experiência do tempo sagrado segundo Eliade. Vimos que para o homem religioso, o tempo, assim como o espaço, não é homogêneo. Com isso torna-se claro que homem religioso tem a experiência da alternância entre tempos qualitativamente diferentes entre si: um tempo sagrado e um tempo profano.

Enquanto o tempo profano consiste numa duração temporal ordinária, isto é, o tempo desprovido de qualquer significação ou valorização religiosa, o tempo sagrado caracteriza-se como um tempo mítico e primordial, periodicamente reatualizado por ocasião de festas e comemorações religiosas. Vimos que a existência deste tempo implica numa certa concepção *sui generis* do tempo, que difere de nossa concepção moderna e corrente do tempo, herdada do judaísmo e do cristianismo. Enquanto o tempo sagrado implica numa concepção circular do tempo, isto é, em um tempo que é infinitamente repetível, recuperável e cíclico, nossa

moderna concepção de tempo implica na linearidade, irrecuperabilidade e irreversibilidade do tempo.

Também vimos que o homem religioso está sempre a reatualizar seus mitos, em especial sua cosmogonia, isto é, a sua narrativa mitológica acerca da origem do cosmos, pois através dela o tempo pode recomeçar simbolicamente *ab origene*. Há assim uma correspondência cósmico-temporal, dado que cosmos e o tempo sempre começam e portanto recomeçam juntos. Além disso, a reatualização da cosmogonia é um meio de aproximação do homem religioso aos seus deuses, uma vez que pela reatualização da cosmogonia o homem torna-se contemporâneo dos deuses, assistindo simbolicamente à criação do mundo. Além disso, a cosmogonia também se torna o modelo exemplar para toda criação: seja de casas, templos, aldeias ou cidades. De fato, a função central do mito segundo Eliade é a de fixar os modelos exemplares de todas as ações do homem religioso, de modo que podemos dizer que está sempre a reatualizar os mitos no cotidiano, sacralizando seu tempo a partir da repetição dos gestos primordiais narrados em seus mitos.

Os mitos são, portanto, histórias sagradas consideradas absolutamente verdadeiras, e que narram de um modo ou de outro como uma realidade veio a existir. Há desse modo uma afinidade essencial entre mito e cosmogonia, pois o mito é sempre uma narrativa daquilo que realmente ocorreu no tempo dos primórdios, que é um tempo que funda não só o mundo, mas todas ações do homem religioso em geral. O mito é, portanto, a um só tempo: 1) tradição sagrada; 2) revelação primordial; 3) modelo exemplar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua obra *Tratado de História das Religiões* Eliade descreve a situação precária do historiador das religiões, que para estudar e reconstituir uma religião sofre com: a) o enorme volume do material a ser estudado, que nem várias vidas seriam suficientes para esgotá-los – o que implica na necessidade de delimitação da pesquisa a fim de evitar generalizações e induções apressadas; b) a escassez de documentos no caso de algumas religiões, acarretando um melhor conhecimento de algumas religiões do que de outras; c) o fato de muitos documentos serem conservados mais ou menos ao acaso, gerando o risco do pesquisador tomar a parte pelo todo, ou de ter uma visão demasiadamente fragmentária e parcial de uma

religião; d) a extrema heterogeneidade dos documentos, o qual demanda um grande esforço de análise e síntese, e que Eliade exemplifica no estudo das religiões germânicas e eslavas:

> Uma inscrição rúnica, um mito registrado vários séculos depois de vigente, algumas gravuras simbólicas, alguns monumentos proto-históricos, uma quantidade de ritos e de lendas populares do último século – haverá alguma coisa mais heteróclita do que o material documental de que dispõe o historiador das religiões germânicas ou eslavas?[46]

Dado que o historiador das religiões não deve, segundo Eliade, se limitar a registrar as manifestações históricas do comportamento religioso, mas deve se empenhar também em compreender de modo mais profundo as articulações e significações desse comportamento, um grande problema se coloca desde o princípio: o problema da hermenêutica, isto é, da busca pelo sentido e significado dos dados religiosos. Sabemos que o sucesso da hermenêutica depende em grande medida da qualidade das fontes: o historiador das religiões parte, portanto, do material oriundo do trabalho de outros historiadores, arqueólogos, etnógrafos, e também sociólogos, antropólogos, etc. O problema é que, partindo do trabalho de outros pesquisadores, suas fontes primárias já são de certo modo secundárias, visto que aqueles, ao registrar o resultado de suas pesquisas, já imprimem sobre elas uma certa interpretação dos fenômenos observados. Mediante um material de "segunda mão", o historiador das religiões enfrenta um grande problema: qual foi o método ou a chave interpretativa empregada na interpretação destes dados? Será possível empregar uma "hermenêutica reversa" para restaurar a experiência originária, e partindo dela reinterpretar os dados religiosos, ainda que consciente de que também a sua interpretação será uma interpretação possível dentre um universo de outras interpretações?[47]

A resposta de Eliade para estas questões caminha no sentido do que ele mesmo denomina "hermenêutica criativa"[48]. Embora procure manter um nível de "cientificidade" em suas obras, notamos que Eliade confere à sua pesquisa uma orientação diferenciada, pois a hermenêutica de Eliade não implica numa preocupação minuciosa com o rigor absoluto de todos os dados, mas é uma hermenêutica que: a) procura enriquecer a consciência e a vida do pesquisador, abrindo portas para uma experiência simbólica do mundo; em outras palavras, o

---

[46] *THR*, p. 11.

[47] Em sua fenomenologia da religião, Heidegger parece propor algo neste sentido, quando fala da "destruição fenomenológica", que consiste não em aniquilar, mas em desentulhar um certo legado, abrindo espaço para as suas fontes, para o seu originário. Trata-se de uma redução, de uma recondução às fontes, proveniências e pressupostos. É um esforço de adentrar na proveniência, procurando o não-dito no que foi dito e o impensado no que foi pensado. Cf. FERNANDES, 2016, p. 109.

[48] Cf. *LPL*, p. 122.

interesse da pesquisa não é meramente científico;[49] b) revela sentidos possíveis de um certo dado religioso, os quais podem não ser evidentes no plano da experiência imediata; ou seja, é um meio de desdobrar as possibilidades hermenêuticas potencialmente contidas nos dados religiosos que estão sendo interpretados; c) é uma "hermenêutica infinita", pois jamais está inteiramente acabada – ao interpretar um dado religioso, a exemplo de um símbolo, jamais o esgotamos inteiramente, de modo que não se fecha nenhum sistema, mas mantém-se uma abertura para novas interpretações e novas camadas de sentido que poderão ser acrescentadas.

Ciente da amplitude e também da riqueza do estudo que empreende em *O sagrado e o profano*, Eliade afirmará também que:

> [...] o autor deste pequeno livro, embora um historiador das religiões, propõe-se não escrever unicamente da perspectiva da ciência que cultiva. O homem das sociedades tradicionais é, por assim dizer, um *homo religiosus*, mas seu comportamento enquadra-se no comportamento geral do homem e, por conseguinte, interessa à antropologia filosófica, à fenomenologia, à psicologia.[50]

É evidente que este envolvimento de múltiplas áreas torna a obra que analisamos, *O sagrado e o profano*, extremamente heterogênea, dado que nela nos deparamos com conteúdos de natureza antropológica, sociológica, etnológica, filosófica, psicológica e histórica. Não há, porém, uma divisão ou uma separação formal entre estes conteúdos, de modo que a obra os aborda conjuntamente, procurando tratar de modo mais integral o problema a que se propõe – compreender e tornar compreensível a experiência religiosa das sociedades arcaicas. É verdade que, por não delimitar seu discurso à área de sua especialidade, Eliade incorre constantemente no perigo de equivocar-se em suas afirmações e abordagens, e que é verificável em certos casos. Por outro lado, há um ganho na abrangência e universalidade de seu estudo.

Encontramos esta mesma abrangência e universalidade enunciada no objetivo central das obras de Eliade – e não apenas de *O sagrado e o profano* – o qual ele mesmo define da seguinte maneira: "[...] compreender e tornar compreensível aos outros o comportamento e o

[49] Um breve dado biográfico de Eliade também pode nos ajudar a esclarecer este ponto: além de estudioso das religiões, Eliade foi também um escritor prolífico e escreveu um grande número de romances. Estas duas vocações de Eliade, enquanto historiador e romancista não nos parecem excludentes, mas complementares.
[50] *SP*, p. 20, grifo nosso.

universo mental do *homo religiosus*"[51], de tal modo que "[...] o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro"[52].

Ora, sabemos que o pesquisador já se situa em um universo mental próprio, em seu próprio "centro", com seus valores próprios. Consequentemente, para se situar no centro de um universo mental alheio, o pesquisador precisa sair de seu próprio centro, suspendendo seus valores temporariamente. Esta suspensão é denominada *epoché*, que é mais do que a mera suspensão do juízo, mas uma excentricidade no sentido etimológico de estar fora do centro (*ex*, fora + *centrum*, centro), e que se aproxima da etimologia de êxtase (*ex*, fora e *stasis*, estar).

É evidente que, se interpretarmos *epoché* de modo literal, concluiremos que é impossível que se consume realmente, e isto por dois motivos: 1) o obstáculo ontológico da unidade da pessoa humana, isto é, de sua inseparabilidade ou indissociabilidade de si mesma, que implica numa continuidade e identidade de sua experiência corporal e mental. A pessoa humana possui a si mesma sob o ponto de vista de sua interioridade, e não pode ser possuída por outrem. A sua experiência é ultimamente intransferível e não pode ser acessada por outra pessoa; portanto, situar-se literalmente no centro de um universo mental alheio é ontologicamente impossível. De fato, este aspecto da pessoa humana aponta para uma realidade que precisa ser considerada: a experiência religiosa, embora seja compartilhada em seus elementos essenciais por toda uma comunidade, é sempre pessoal. De modo radical e originário, a experiência religiosa é sempre uma experiência pessoal. É deveras digno de nota o fato de Eliade desconsiderar inteiramente o caráter pessoal desta experiência; é também compreensível, pelo fato de estar lidando com sociedades arcaicas. Eliade abstrai a pessoalidade e considera que cada religião teria um "homem religioso" arquetípico, isto é, que serviria de modelo para compreender o comportamento e o universo mental de todos os demais homens de determinada religião. Este procedimento é uma abstração da pessoalidade da experiência religiosa; entretanto, a consideração deste aspecto mereceria um estudo à parte.

Em segundo lugar, devemos nos lembrar que a *epoché* envolve uma suspensão dos valores próprios do pesquisador. Valor em Eliade designa o próprio sagrado, isto é, tudo aquilo que é considerado como real, significativo e verdadeiro. Ora, podemos questionar se é realmente possível que por um ato de nossa vontade suspendamos os nossos valores, ou seja,

[51] Ibidem, p. 133.
[52] Ibidem, p. 133.

tudo o que consideramos sagrado, e portanto real, significativo e verdadeiro a fim de que possamos intuir o que outra religião considera sagrado. Parece-nos impossível que esta manobra seja realizada de modo integral, visto que os valores não são itens individualizáveis ou separáveis da pessoa humana e que possam ser suspendidos temporariamente, mas estão enraizados na pessoa. Como seria possível removê-los sem que houvesse uma "mutilação" da pessoa? Logo, a nosso ver, o esforço de situar-se no centro de um universo mental alheio e a suspensão dos valores só podem se concretizar parcialmente. O meio adotado por Eliade para tal corresponde ao esforço fenomenológico denominado "empatia". Mas o que é, finalmente, a empatia?

Em primeiro lugar é preciso apontar que uma religião é sempre considerada verdadeira por aqueles que a vivem. Toda religião implica, portanto, um certo ponto de vista, ou melhor, a "vista desde um ponto" – que é sempre dotado de realidade, sentido e verdade para aqueles que crêem. A empatia, portanto, é um esforço de "ver o que o outro vê", um esforço de alteridade, que não pode jamais, é claro, se completar inteiramente a ponto de se tornar uma identificação integral. No fundo, como o sagrado em Eliade é tudo aquilo que é considerado como real, verdadeiro e significativo, o esforço fenomenológico da empatia consiste em assumir a sacralidade de uma religião. O esforço de Eliade, portanto, consiste em investigar os mitos, ritos, arquitetura, música, dança, vestuário, etc., dos povos religiosos arcaicos, procurando descobrir através de sua "hermenêutica criativa" quais valores implicam e em quais comportamentos resultam. É assim que Eliade pretende *compreender e tornar compreensível o universo mental e o comportamento do homem religioso*. Ressaltando mais uma vez a existência de uma dimensão criativa e mesmo imaginativa da reconstituição das religiões arcaicas – que devido ao caráter fragmentário e distante no tempo destas religiões não há outro modo de realizá-la– torna-se claro o caráter não sistemático e não fechado da investigação de Eliade, que deve permanecer aberta para novas interpretações e possibilidades.

Importante também suscitar uma crítica que se tornou freqüente às obras de Eliade – a crítica de relativismo. De fato, esta acusação recai sobre o sagrado, sendo possível confirmar sua relatividade simplesmente lembrando que algo que é sagrado em uma religião não é necessariamente em outra. Conforme vimos, o sagrado é tudo aquilo que é valorizado como real, verdadeiro e também significativo. Ora, se são possíveis diferentes valorizações, logo o sagrado é relativo. Entretanto, há uma grande diferença em dizer que a própria realidade, a

verdade e o sentido são relativos em si mesmos e dizer, por outro lado, que a realidade, a verdade e o sentido assumem perspectivas diversas em religiões diferentes. Em outras palavras, Eliade não está advogando que a realidade, a verdade e o sentido, em um sentido metafísico, sejam relativos em si mesmos, mas que existem diferentes perspectivas sobre o que é a realidade, a verdade e o sentido, e estas diferentes perspectivas constituem a diferença entre as religiões, uma vez que a diferença entre as religiões é a diferença do sagrado, isto é, daquilo que é valorizado como sagrado. Assim, concluímos que Eliade não relativiza metafisicamente a realidade, a verdade e o sentido.

É importante também comentarmos brevemente a preferência de Eliade em estudar as sociedades que denomina primitivas, tradicionais ou, de modo mais freqüente e próprio, "arcaicas". Segundo Eliade, se quisermos obter uma visão mais ampla da experiência religiosa, não devemos nos focar, por exemplo, nas religiões da Grécia, da Índia, da China, as quais já foram influenciadas pelo longo trabalho dos letrados:

> [...] com a Grécia, a Índia, a China, o intelectual ocidental não ultrapassa a esfera das religiões complexas e elaboradas, que dispõem de uma vasta literatura sacra. Conhecer uma parte dessa literatura sacra, familiarizar-se com algumas mitologias e teologias orientais ou do mundo clássico, não é ainda suficiente para conseguir compreender o universo mental do *homo religiosus*. Essas mitologias e teologias encontram-se já excessivamente marcados pelo longo trabalho dos letrados; embora, propriamente falando, não constituam "religiões do Livro" (como é o caso do judaísmo, do zoroastrismo, do cristianismo, do islamismo), possuem livros sagrados (a Índia, a China) ou pelo menos, sofreram a influência de autores de prestígio (por exemplo, na Grécia, Homero).[53]

Eliade parece defender que quanto mais arcaica uma religião for, mais ela nos permitirá compreender o universo mental do homem religioso, sugerindo que, diferente das religiões da Grécia, Índia, China e etc., as religiões arcaicas não passaram por um processo de elaboração intelectual, estando mais próximas de uma condição arquetípica e inconsciente. Suscitamos aqui os arquétipos e o inconsciente porque sabemos que a obra de Eliade sofreu influência do psicólogo suíço Carl Gustav Jung, e a nosso ver, Eliade apresenta sinais de assumir e pressupor em suas obras dois pressupostos jungianos: a existência dos arquétipos e do inconsciente coletivo.[54]

---

[53] Ibidem, p. 133.
[54] Desenvolvemos e explicamos melhor estas teorias de Jung no *Anexo I* do presente trabalho.

Segundo Jung, o inconsciente coletivo é um "[...] substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo."[55] Em outras palavras, todo homem possui e compartilha de um mesmo inconsciente coletivo. Trata-se de um substrato psíquico transcultural, cuja existência confere unidade à grande multiplicidade das religiões arcaicas existentes, e torna possível falar do homem religioso como um todo, sem considerar sua religião específica. O que neste inconsciente coletivo é mais propriamente compartilhado são os "arquétipos", que constituem o conteúdo do inconsciente coletivo. Jung definiu-os como "[...] tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos."[56] Os arquétipos não se confundem, entretanto, com os próprios mitos ou os símbolos, os quais já são elaborações e formulações dos arquétipos, envolvendo também o que Jung denomina "projeção". No *Anexo I* do presente trabalho desenvolvemos e esclarecemos estas distinções.

Devemos destacar, porém, que não estamos afirmando que Eliade subscreve ponto a ponto as teorias de Jung; entretanto, Eliade parece pressupor ao menos em parte a compreensão de Jung. Sem o inconsciente coletivo e os arquétipos, seria difícil, a nosso ver, explicar a insistência de Eliade em estudar as sociedades arcaicas, isto é, aquelas que estão mais próximas do comportamento e do universo mental arquetípicos, e também de propor um sistema de mundo que fosse comum, isto é, compartilhado por essas sociedades. De fato, estas sociedades estão tão separadas historicamente, e portanto espaço-temporalmente, que sem a crença em um inconsciente coletivo nos parece difícil compreender como Eliade explicaria as enormes semelhanças que encontra nas sociedades arcaicas, semelhanças as quais, conforme apresentamos nos capítulos referentes a experiência do espaço e do tempo deste trabalho, Eliade sistematiza sob o nome de "sistema de mundo das sociedades arcaicas". De qualquer forma, podemos notar com bastante clareza a orientação predominantemente psicológica da sua obra. Embora muitas outras ciências e também a filosofia estejam envolvidas em *O sagrado e o profano*, a psicologia parece ter um papel de destaque, que decorre naturalmente do objetivo central e último de sua investigação, que possui uma orientação claramente psicológica.[57]

---

[55] JUNG, 2002, p. 15.
[56] Ibidem, p. 16.
[57] Como já apontamos diversas vezes ao longo deste trabalho, Eliade estabelece como o objetivo último do historiador das religiões o de "[...] compreender, e tornar compreensível aos outros, o **comportamento** do homo religiosus e seu **universo mental**" *SP*, p. 133, grifo nosso. Ora, comportamento e universo mental são,

Sabemos que em sua mais importante entrevista, que se tornou um livro intitulado *A prova do labirinto*, Eliade se recusa a revelar publicamente suas crenças pessoais ou religião.[58] Ao optar, além disso, pelo método fenomenológico, que procura máxima neutralidade em seu proceder, torna-se ainda mais difícil saber exatamente o que Eliade acreditava pessoalmente. Entretanto, sabemos que toda investigação parte de certos pressupostos, ainda que ocultos e não enunciados. Até mesmo a escolha pelo método fenomenológico já implica a adoção de uma certa perspectiva prévia; permanece, porém, incógnito os pressupostos de Eliade, mas concluímos nosso trabalho com a suspeita de que talvez a psicologia analítica de Jung seja um destes pressupostos, e também uma chave interpretativa valiosa na compreensão da obra eliadiana. Mas isto já constituiria material suficiente para uma outra investigação.

ANEXO I

Faremos aqui uma breve incursão na psicologia de Carl Gustav Jung, a fim de compreendermos mais profundamente dois grandes pressupostos que, a nosso ver, são assumidos, apesar de não explicitamente enunciados por Eliade em sua obra, a saber, o inconsciente coletivo e os arquétipos.

Em primeiro lugar, é importante destacar que para Jung, o inconsciente é mais do que o inconsciente freudiano, ou seja, um mero "espaço de concentração" de conteúdos reprimidos ou esquecidos. Freud entende o inconsciente como essencialmente pessoal, isto é, dependente das experiências e aquisições de cada indivíduo.

É nesse ponto que Jung distingue radicalmente o inconsciente coletivo do inconsciente pessoal. Ao contrário do último, aquele é herdado por todas pessoas de modo idêntico, está presente na alma de cada um, sendo independente das experiências pessoais. Ele é uma camada mais profunda que a camada do inconsciente pessoal, e é desse modo coletivo e universal. Jung coloca o inconsciente coletivo nesses termos: "[...] substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo."[59]

---

propriamente falando, objetos de investigação da psicologia, razão pela qual afirmamos que a psicologia possui, na obra de Eliade, um papel preponderante.

[58] Cf., *LPL*, p. 125.

[59] JUNG, 2002, p. 15.

Os dois inconscientes também diferem por seus conteúdos. Enquanto os conteúdos do inconsciente pessoal são chamados de complexos de tonalidade emocional – os quais "constituem a intimidade pessoal da vida anímica"[60] – os conteúdos do inconsciente coletivo são denominados "arquétipos".

Jung chega a comparar os arquétipos com as idéias platônicas, os quais seriam uma perífrase explicativa dos últimos, isto é, um modo mais sintético de dizer a mesma coisa. Para Jung, quando falamos em arquétipos, temos em mente "tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiram desde os tempos mais remotos."[61]

É preciso tomar cuidado, porém, para não confundir as representações coletivas encontradas, por exemplo, em mitos e contos de fadas com os próprios arquétipos em si. Aqui se opera por vezes uma transformação: os conteúdos do inconsciente coletivo, isto é, os arquétipos se tornam "fórmulas conscientes", deixando de ser propriamente conteúdos inconscientes:

> O conceito de "archetypus" só se aplica indiretamente às *représentations collectives*, na medida em que designar apenas aqueles conteúdos psíquicos que ainda não foram submetidos a qualquer elaboração consciente. Neste sentido, representam, portanto, um dado anímico imediato.[62]

Nesse processo é como se o arquétipo adquirisse matizes, ou melhor, se manifestasse ou se expressasse de diferentes modos através dos processos de conscientização (julgar e avaliar) e percepção, que interagem com as consciências individuais daqueles que entram em contato com ele – sempre se lembrando, porém, que o arquétipo difere, como Jung aponta, das "fórmulas historicamente elaboradas". A manifestação imediata dos arquétipos para Jung se dá pelos sonhos, sendo mais individual, incompreensível e ingênua do que a sua expressão pelos mitos.

Para Jung, os mitos são manifestações da essência da alma humana. Esse fato, porém, é negado até hoje, pois a tendência geral é recorrermos a explicações exteriores para clarificar o mito, como por exemplo, a "idéias solares, lunares, meteorológicas, vegetais, etc."[63] .

Assim, Jung cita o caso do homem primitivo. Segundo ele, o homem primitivo é dotado de um impulso irresistível a transformar a experiência sensorial externa em

[60] Ibidem, p. 16.
[61] Ibidem, p. 16.
[62] Ibidem, p. 17.
[63] Ibidem, p. 17.

acontecimentos anímicos. Explicar objetivamente os fatos não basta para o homem primitivo. Dizer, por exemplo, que os dias se convertem em noite e vice-versa apenas porque a terra e o sol se movem é insuficiente:

> Para o primitivo não basta ver o Sol nascer e declinar; esta observação exterior deve corresponder – para ele – a um acontecimento anímico, isto é o Sol deve representar em sua trajetória o destino de um deus ou herói que, no fundo, habita unicamente a alma do homem.[64]

As diversas mitologias não são alegorias de acontecimentos naturais, objetivos, visto que para Jung, as alegorias são como que expressões diversificadas de conteúdos conscientes, ao passo que os símbolos, dos quais as mitologias se valem, são "[...] a melhor expressão possível para um conteúdo inconsciente apenas pressentido, mas ainda desconhecido."[65]

O mecanismo pelo qual o homem "mitologiza", para Jung, é a projeção. Trata-se de um fenômeno pelo qual se enxerga no exterior – no caso dos mitos, na natureza – aquilo que se encontra no interior, isto é, na alma humana. Desse modo, os mitos são para Jung, "[...] expressões simbólicas do drama interno e inconsciente da alma, que a consciência humana consegue apreender através de projeção – isto é, espelhadas nos fenômenos da natureza."[66]

A projeção é um processo inconsciente, e por esse motivo é que para Jung, até hoje se pensou em tudo menos na alma humana para explicar os mitos. Além disso, o inconsciente e suas imagens eternas permaneceram não-investigados por causa da presença de sucedâneos. Jung refere-se a fórmulas religiosas para todas as coisas da alma. A sabedoria revelada das religiões se vale de imagens magníficas – que atraem, convencem, fascinam e dominam. Porém, quanto mais próximas dessa descrição, mais elas se afastam da experiência individual, de modo que as experiências originárias, as primeiras experiências da divindade, se perdem com o tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Mircea Eliade utilizadas

IS ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* Tradução de Sonia Cristina Temer. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

[64] Ibidem, p. 18.
[65] Ibidem, p. 18.
[66] Ibidem, p. 17.

LPL _____. *La prueba del Laberinto*. Tradução de J. Valiente Malla. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

MR _____. *Mito e realidade*. 4. ed. Tradução de Pola Civelli. São Paulo: Perspectivas, 1994.

SP _____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 3. ed. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

TQ _____. *The Quest: history and meaning in religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

THR _____. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

Demais obras

ALLEN, Douglas. *Mircea Eliade's Phenomenological Analysis of Religious Experience*. The Journal Of Religion, The University Of Chicago Press, v. 52, n. 2, p.170-186, Apr. 1972. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1201637>. Acesso em: 27 abr. 2018.

_____. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 1998.

BARNES, J. *Filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *Heidegger e o método da explicação fenomenológica das cartas de Paulo*. Reflexão, Campinas, 41(1):95-111, jan./jun., 2016.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

RENNIE, Bryan S. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, State University of New York Press: 1996.